



Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
“Troia’dan Çanakkale’ye İnsanın,  
İnancın ve Mekânın İnşası: Değerler ve Şehir”  
Uluslararası Kongresi  
Çanakkale, 25-27 Ekim 2018

## BİLDİRİLER & ÖZETLER KİTABI

Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Theology  
International Congress on  
“The Construction of Human, Creed and Space From  
Troia to Çanakkale: Values and Cities”  
Çanakkale, 25-27th October 2018

## PROCEEDINGS & ABSTRACTS

Editörler

Osman Murat DENİZ  
Şevket YAVUZ

Düzenleyenler

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Diyanet İşleri Başkanlığı Çanakkale İl Müftülüğü



---

**Onursal Başkan/Honorary President**  
Prof. Dr. Yücel ACER – ÇOMÜ Rektörü  
Prof. Dr. Ali ERBAŞ – Diyanet İşleri Başkanı

**Kongre Başkanı/Congress President**  
Prof. Dr. Şevket YAVUZ- ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı

---

**Kongre Sekreteri/Congress Secretary**  
Dr. Öğretim Üyesi Osman Murat DENİZ

**Editörler/Editors**  
Dr. Öğretim Üyesi Osman Murat DENİZ  
Prof. Dr. Şevket YAVUZ

**Kapak, Dizgi ve Mizanpaj**  
M. M. Haşim YAVUZ

**ISBN**  
978-605-245-597-5

**Baskı**  
ÇOMÜ Matbaası

**Kongre Web Sayfası**  
<http://degerlervesehir.comu.edu.tr/>

**Elektronik Kitap Olarak Yayınlanma Tarihi**  
Aralık 2018

**Telefon**  
0286 218 00 18 / Faks: 0286 218 05 38

**Adres**  
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Çanakkale Şehitleri Yerleşkesi Merkez / Çanakkale

Bu kitap, yayıncının izni olmadan hiçbir şekilde kısmen veya tamamen çoğaltılamaz. Bu eserde yer alan tebliğ ve konuşmalarda ileri sürülen görüşlerin dil ve bilimsel sorumluluğu sahiplerine aittir.

# İÇİNDEKİLER

## BİLİM KURULU/SCIENCE BOARD

VI

## KATILIMCILAR/ PARTICIPANTS

VI

## KONGRE PROGRAMI TÜRKÇE / İNGİLİZCE

X

## TAKDİM

XVI

## KONGREYE DAİR....

XVI

## KONGRE TEMALARI / CONGRESS THEMES

XIX

## TAM BİLDİRİ METİNLERİ

|   |  |
|---|--|
| <b>Mekân: Aşkın Olana Bir Çağrı</b><br>Celal TÜNER<br>23  | <b>Şehrin Sessiz Tanıkları</b><br>Hamit ARBAŞ<br>119   |
| <b>Homeros’ta Din ve Tarih: Mitos ile Logos Sarkacında İlyada’yı Yeniden Okumak</b><br>Şevket Yavuz<br>35   | <b>İmroz/Gökçeada’da Hıristiyanlık Tarihi, Kilise ve Halk Mimarisi</b><br>Halim IŞIK<br>145  |
| <b>Payitahtın Güney Kapısı Çanakkale’de Medeniyet Merkezi Başkent İstanbul’u Savunmak (1915)</b><br>Ahmet ESENKAYA<br>49  | <b>Kont Edward Raczynski’nin 1814’te Çıktığı Çanakkale Seyahatinde Coğrafyaya ve Bölge Halkına Dair Müşahede ve İntibaları</b><br>Yusuf YIKMAZ<br>171        |
| <b>Medeniyet İnşasında Toplumsal Birliğin Anlam ve Önemi: Sevgi ve Ülfet Kavramları Çerçevesinde Bir Değerlendirme</b><br>Hatice TOKSÖZ<br>79   | <b>The Wind Brings Captivity: Gregory Palamas and His Construction of “The Other” and Perception of Space (Gelibolu and Vicinity)</b><br>Şevket YAVUZ<br>187 |
| <b>İdeal İnsandaki Ebedileşme Özlemi ve Mekân-İnsan İlişkisine Etkisi</b><br>Sinan DOĞAN<br>93  | <b>Demokrat Parti Döneminde Troia Üzerinden Çanakkale’nin Turizm Şehri Haline Getirme Projesi</b><br>Mithat ATABAY<br>197                                    |
| <b>Çanakkale Yöresinde Manevi Ziyaret Yerleri</b><br>Mehmet Ali YOLCU<br>107  | <b>The Critical Role of Religious Community Life in the City</b><br>Tudor Cosmin CIOCAN<br>209   |
| <b>Osmanlı Şehri Üzerine: Medine ve Burgh’un Ontolojisi</b><br>Osman CENGİZ<br>219  | <b>İnancın Nazmı ve Nizamı: Şiir ve Şehir İlişkisi (Şiirin Mitoloji, Din ve Şehirle İlişkisi)</b><br>Tahsin YURTTAŞ<br>403                                   |
| <b>Osmanlıların Gelibolu’ya Doğru İlerlemeleri: Fetih, İskân ve İmar</b><br>Tuğba AYDENİZ<br>247  | <b>Kutsal Alanlar ve Tapınaklar: Troia’nın Kuruluşunda Dinin Rolü</b><br>Reyhan KÖRPE<br>417   |
| <b>Şehir, Din ve Medenilik Denkleminin Bozulması Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım</b><br>Vejdi BİLGİN<br>265  | <b>Osmanlı Kültürel Miras Algısı Bağlamında Troia Örneği</b><br>Ali SÖNMEZ<br>435  |
| <b>Şehir Özelinde Fukahâü’l-Emsâr Kavramının Tahlili</b><br>Recep ÇİĞDEM<br>285   | <b>Home to a Messiah: Sabbatai Sevi’s Canakkale Days in 1666</b><br>Cengiz Şişman<br>455   |
| <b>Kur’an’da Kendisine Değer Atfedilen Mekanlar ve Özellikleri</b><br>Nur Ahmet KURBAN<br>303   | <b>Türkiye’de Şehir, Din ve Sermaye İlişkisi: Çanakkale MÜSİAD Örneği</b><br>Anzavur DEMİRPOLAT<br>467   |
| <b>Toplumun Ma’nen İnşası Bağlamında Önemli Bir Değer: Namaz (Gelibolulu Ahmed Bîcân’ın Envarü’l-Âşikîn Adlı Eserindeki Hadis Rivâyetleri Özelinde Bir Değerlendirme)</b><br>Üzeyir DURMUŞ<br>325 | <b>Gelibolulu Mustafa Âlî’ye Göre Sûfîlik ve Bektâşî Geleneği</b><br>Ömer Faruk TEBER<br>481   |
| <b>Felsefenin Mekânı Olarak Antik Yunan Polisi</b><br>Osman Murat DENİZ<br>351  | <b>Yazıcıoğlu Mehmed Bîcân’ın Muhammediyye Adlı Eseri Çerçevesinde Hakikat-i Muhammediyye Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme</b><br>Sema ÖZDEMİR<br>491      |
| <b>Bilincin İnşasında Mimarinin Rolü</b><br>Mehmet Latif BAKIŞ<br>361   | <b>Üç Müellif Bir Eser: Yazıcızâde Mehmed, Ahmed Bîcan ve Bahâîzâde Abdurrahîm’in Kitâbu’l-müntehâ’ları</b><br>Ayşe Mine AKAR<br>499                         |
| <b>Şehir, Kültür, Dil ve İnsan Bağlamında Çanakkale</b><br>Hayrettin Parlakıyıldız ve N. Aysim Parlakıyıldız<br>379   | <b>Troya Savaşının Trajedi Yazarları Üzerindeki Etkisi</b><br>Bayram DALKILIÇ & Yakup AKYÜZ<br>507   |
| <b>Küresel Yalnızlık</b><br>Ahmet BAYINDIR<br>393   |  |
| <b>BİLDİRİ ÖZETLERİ</b><br>517  |  |
| <b>FOTOĞRAFLAR</b><br>535   |  |
| <b>LİNKLER</b><br>545   |  |

## DÜZENLEME KURULU/REGULATORY BOARD

**Arif Gökçe** (Çanakkale Müftülüğü)  
**Şevket Yavuz** (ÇOMÜ- İlahiyât Fakültesi)  
**Rüstem ASLAN** (ÇOMÜ Fen Edebiyat Fakültesi)  
**Ahmet Esenkaya** (ÇOMÜ-Eğitim Fakültesi)  
**Reyhan Körpe** (ÇOMÜ-Fen Edebiyat Fakültesi)  
**Osman Murat Deniz** (ÇOMÜ- İlahiyât Fakültesi)  
**Yaşar Üner** (Çanakkale Müftülüğü)  
**M. Ali Bal** (Çanakkale Müftülüğü)

## BİLİM KURULU/SCIENCE BOARD

**Abdiraşit Babataev** (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi)  
**Abdullah Alperen** (ÇOMÜ)  
**Abdullah Özkan** (ÇOMÜ)  
**Ali Erbaş** (Diyanet İşleri Başkanı)  
**Ali Köse** (Marmara Üniversitesi)  
**Ali Sönmez** (ÇOMÜ)  
**Abdüllatif Tüzer** (Muş Alparslan Üniversitesi)  
**Ahmet Esenkaya** (ÇOMÜ)  
**Ahmed Kyeyune** (Islamic University, Uganda)  
**Arif Gökçe** (Çanakkale İl Müftülüğü)  
**Aydın Topaloğlu** (İstanbul Üniversitesi)  
**Bayram Dalkılıç** (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
**Burhanettin Tatar** (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)  
**Cafer Sadık Yaran** (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)  
**Celal Türer** (Ankara Üniversitesi)  
**Cengiz Şişman** (University of Houston-CL, USA)  
**Cosmin Tudor Ciocan** (Ovidius University of Constanta, Romania)  
**Eyüp Şahin** (Ankara Üniversitesi)  
**Farrukhjon Kamalov** (Tajic State University of Commerce, Tajikistan)  
**Hamit Arbaş** (ÇOMÜ)  
**Hanifi Özcan** (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
**Hayrettin Parlakyıldız** (Cyprus Science University)  
**Hidayet Işık** (ÇOMÜ)  
**İbrahim Özdemir** (Üsküdar Üniversitesi)  
**İsmail Çetin** (Uludağ Üniversitesi)  
**Kemal Batak** (Sakarya Üniversitesi)

**M. Ali Bal** (Çanakkale Müftülüğü)  
**M. Fatih Kesler** (ÇOMÜ)  
**M. Sait Reçber** (Ankara Üniversitesi)  
**Mehmet Türkeri** (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
**Mehmet Ali Yargı** (ÇOMÜ)  
**Miguel Algranti** (University of Buenos Aires, Argentina)  
**Mohammad Alsheraifeen** (Al Al-Bayt University, Jordan)  
**Muammer İskenderoğlu** (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)  
**Muhammad Ala Uddin** (University of Chittagong, Bangladesh)  
**Muhsin Akbaş** (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)  
**Naim Şahin** (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
**Nasili Vaka'uta** (University of Auckland, New Zeland)  
**Necmettin Tan** (Fırat Üniversitesi)  
**Nimetullah Akın** (ÇOMÜ)  
**Nurettin Arslan** (ÇOMÜ)  
**Nurten Kırtar** (ÇOMÜ)  
**Oğuzhan Tan** (Ankara Üniversitesi)  
**Omar Irfan** (Marquette University, WI, USA)  
**Osman Demir** (Hacı Bayram Veli Üniversitesi & Universität Bonn, Germany)  
**Osman Murat Deniz** (ÇOMÜ)  
**Rahim Acar** (Marmara Üniversitesi)  
**Ramazan Demir** (ÇOMÜ)  
**Ramazan Ertürk** (Erciyes Üniversitesi)  
**Recep Alpyağıl** (İstanbul Üniversitesi)  
**Recep Kılıç** (Ankara Üniversitesi)  
**Reyhan Körpe** (ÇOMÜ)  
**Rüstem Aslan** (ÇOMÜ)  
**Salem Khalaf** (ÇOMÜ)  
**Selahattin Aktı** (ÇOMÜ)  
**Sema Özdemir** (ÇOMÜ)  
**Sıddık Korkmaz** (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
**Şevket Yavuz** (ÇOMÜ)  
**Tevhit Ayengin** (ÇOMÜ)  
**Tuncay İmamoğlu** (Atatürk Üniversitesi)  
**Ümit Eker** (ÇOMÜ)  
**Volkan Ertit** (Aksaray Üniversitesi)  
**Vahdettin Başcı** (Atatürk Üniversitesi)  
**Zeki Özcan** (Uludağ Üniversitesi)  
**Zubair Kottilil** (Darul Huda Islamic University, India)



## KATILIMCILAR

- Prof. Dr. Abdurrahman Güzel** (Başkent Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Ahmet Kavas** (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Bayram Dalkılıç** (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Celal Türer** (Ankara Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Erhan Öztepe** (Ankara Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Mehmet Evkuran** (Hitit Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Ömer Faruk Teber** (Akdeniz Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Recep Çiğdem** (Harran üniversitesi)  
**Prof. Dr. Rüstem Aslan** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Saadettin Ökten** (Mimar Sinan Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Şevket Yavuz** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Vejdi Bilgin** (Bursa Uludağ Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Yücel Acer** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Ali Sönmez** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Cengiz Şişman** (University of Houston, CL, **AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ**)  
**Doç. Dr. Dilek Çetindaş** (Erzurum Teknik Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Hamit Arbaş** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Hatice Toksöz** (Süleyman Demirel Üniversitesi)  
**Doç. Dr. İrfan A. Omar** (Marquette University, WI, **AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ**)  
**Doç. Dr. Mehmet Ali Yolcu** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Nur Ahmet Kurban** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Nurten Kınter** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Osman Demir** (Hacı Bayram Veli Üniversitesi & Universität Bonn, **ALMANYA**)  
**Doç. Dr. Ömer Bozkurt** (Mardin Artuklu Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Reyhan Körpe** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Dr. Ahmet Bayındır** (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)  
**Dr. Ahmet Esenkaya** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Dr. Anzavur Demirpolat** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Dr. Fatih Özkan** (Hacı Bayram Veli Üniversitesi)  
**Dr. Halim Işık** (Trakya Üniversitesi)  
**Dr. Hayati Tetik** (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)  
**Dr. Hayrettin Parlakyıldız** (Cyprus Science University, **KUZEY KIBRIS TÜRK CUMHURİYETİ**)  
**Dr. M. Saleem Beg** (Adjunct Faculty Central University of Jammu, CU, **KEŞMİR**)  
**Dr. Mithat Atabay** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Dr. N. Aysim Parlakyıldız** (Cyprus Science University)  
**Dr. Necmiye Saltık Postallı** (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)  
**Dr. Osman Cengiz** (Pamukkale Üniversitesi)  
**Dr. Osman Murat Deniz** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Dr. Sema Özdemir** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Dr. Tudor Cosmin Ciocan** (Universitatea Ovidius Constanța, **ROMANYA**)  
**Dr. Tuğba Aydeniz** (Karabük Üniversitesi)  
**Dr. Üzeyir Durmuş** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Dr. Yakup Akyüz** (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
**Öğretim Görevlisi Mehmet Latif Bakış** (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)  
**Araştırma Görevlisi Ayşe Mine Akar** (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)  
**Araştırma Görevlisi Tahsin Yurttaş** (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
**Araştırma Görevlisi Yusuf Yıkmaç** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Uzman Sinan Doğan** (Atatürk Üniversitesi)

## PARTICIPANTS

- Prof. Dr. Abdurrahman Güzel** (Başkent Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Ahmet Kavas** (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Bayram Dalkılıç** (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Celal Türer** (Ankara Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Erhan Öztepe** (Ankara Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Mehmet Evkuran** (Hitit Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Ömer Faruk Teber** (Akdeniz Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Recep Çiğdem** (Harran üniversitesi)  
**Prof. Dr. Rüstem Aslan** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Saadettin Ökten** (Mimar Sinan Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Şevket Yavuz** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Vejdi Bilgin** (Bursa Uludağ Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Yücel Acer** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Assoc. Professor Ali Sönmez** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Assoc. Professor Cengiz Şişman** (University of Houston, CL, USA)  
**Assoc. Professor Dilek Çetindaş** (Erzurum Teknik Üniversitesi)  
**Assoc. Professor Hamit Arbaş** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Assoc. Professor Hatice Toksöz** (Süleyman Demirel Üniversitesi)  
**Assoc. Professor İrfan A. Omar** (Marquette University, WI, USA)  
**Assoc. Professor Mehmet Ali Yolcu** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Assoc. Professor Nur Ahmet Kurban** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Assoc. Professor Nurten Kınter** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Assoc. Professor Osman Demir** (Hacı Bayram Veli Üni. & Visiting Scholar, University Bonn, Germany)  
**Assoc. Professor Ömer Bozkurt** (Mardin Artuklu Üniversitesi)  
**Assoc. Professor Reyhan Körpe** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Dr. Ahmet Bayındır** (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)  
**Dr. Ahmet Esenkaya** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Dr. Anzavur Demirpolat** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Dr. Fatih Özkan** (Gazi Üniversitesi)  
**Dr. Halim Işık** (Trakya Üniversitesi)  
**Dr. Hayati Tetik** (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)  
**Dr. Hayrettin Parlakyıldız** (Cyprus Science University)  
**Dr. M. Saleem Beg** (Adjunct Faculty Central University of Jammu, CU, Kashmir)  
**Dr. Mithat Atabay** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Dr. N. Aysim Parlakyıldız** (Cyprus Science University)  
**Dr. Necmiye Saltık Postallı** (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)  
**Dr. Osman Cengiz** (Pamukkale Üniversitesi)  
**Dr. Osman Murat Deniz** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Dr. Sema Özdemir** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Dr. Tudor Cosmin Ciocan** (Universitatea Ovidius Constanța, Romania)  
**Dr. Tuğba Aydeniz** (Karabük Üniversitesi)  
**Dr. Üzeyir Durmuş** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Dr. Yakup Akyüz** (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
**Lecturer Mehmet Latif Bakış** (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)  
**Research Assistant Ayşe Mine Akar** (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)  
**Research Assistant Tahsin Yurttaş** (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
**Research Assistant Yusuf Yıkmaç** (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
**Connoisseur Sinan Doğan** (Atatürk Üniversitesi)

## BİRİNCİ GÜN//25 EKİM 2018 Perşembe, İÇDAŞ KONGRE MERKEZİ

### 09:00 – 10:00 KONGRE KAYIT

### 10:00 – 10:15 AÇILIŞ TÖRENİ (Saygı Duruşu-İstiklâl Marşı-Kur'an-ı Kerim Tilaveti)

### 10:15 – 10:45 PROTOKOL KONUŞMALARI

- Prof. Dr. Şevket YAVUZ (ÇOMÜ- İlahiyât Fakültesi Dekanı)
- Arif GÖKCE (Çanakkale Müftüsü)
- Prof. Dr. Yücel ACER (ÇOMÜ Rektörü)
- Av. Bülent TURAN (Çanakkale Milletvekili)
- Orhan TAVLI (Çanakkale Valisi)
- Prof. Dr. İbrahim KALIN (Cumhurbaşkanlığı Sözcüsü)

### 10:45 – 11:00 AÇILIŞ KONUŞMASI

- Prof. Dr. Ali ERBAŞ (Diyanet İşleri Başkanı / Kongre Onursal Başkanı)

### 11:00- 11: 30 AÇILIŞ TEBLİĞİ

- Prof. Dr. Saadettin Ökten, "Medeniyet Tasavvurumuzda Şehir"

### 11:30 – 13:00 AÇILIŞ OTURUMU: "Kongreyi Çerçevelemek" (İÇDAŞ) Oturum Başkanı: Ali Erbaş

Prof. Dr. Celal Türer, "Mekân: Aşkın Olana Bir Çağrı"

Prof. Dr. Şevket Yavuz, "Homeros'ta Din ve Tarih: Mitos ile Logos Sarkacında İlyada'yı Yeniden Okumak"

Prof. Dr. Ahmet Kavas, "İslam Medeniyetinin Afrika'da Parladığı Şehirler"

Dr. Ahmet Esenkaya, "Payitahtın Güney Kapısı Çanakkale'de Medeniyet Merkezi İstanbul'u Savunmak (1915)"

### 13:00 – 14:00 ÖĞLE YEMEĞİ (ÜSEM)

### 14:00 – 15:15 2. OTURUM (Sevim Buluç Oditoryumu/SBO) Oturum Başkanı: Şevket Yavuz

Prof. Dr. Mehmet Evkuran, "İslam Çevre Ahlakı, Şehir ve Değerler: Medine-i Fâzıla'dan Medine-i Fâsita'ya Dönüşen Mekânlar Üzerine Teolojik Bir Tartışma"

Doç. Dr. Hatice Toksöz, "Medeniyet İnşasında Toplumsal Birliğin Anlam ve Önemi: Sevgi ve Ülfet Kavramları Çerçevesinde Bir Değerlendirme"

Dr. Sinan Doğan, "İdeal İnsandaki Ebedileşme Özlemi ve Mekân-İnsan İlişisine Etkisi"

### 14:00 – 15:15 3. OTURUM (Mustafa Aksoy Amfisi /MAA) Oturum Başkanı: Ahmet Esenkaya

Doç. Dr. Mehmet Ali Yolcu, "Çanakkale Yöresinde Manevi Ziyaret Yerleri"

Doç. Dr. Hamit Arbaş, "Şehrin Sessiz Tanıkları"

Dr. Halim Işık, "İmroz/Gökçeada'da Hıristiyanlık Tarihi, Kilise ve Halk Mimarisi"

Arş. Gör. Yusuf Yıkılmaz, "Kont Edward Raczyński'nin 1814'te Çıktığı Çanakkale Seyahatinde Coğrafyaya ve Bölge Halkına Dair Müşahede ve İntibaları"

### 15:15 – 15:30 ÇAY KAHVE ARASI

## FIRST DAY//THURSDAY, OCTOBER 25, 2018// İLÂHİYÂT FAKÜLTESİ İÇDAŞ CONGRESS CENTER

### 09:00 – 10:00 REGISTRATION

### 10:00 – 10:15 OPENING CEREMONY (Turkish National Anthem- Qur'an Recitation)

### 10:15 – 10:45 PROTOCOL SPEECHES

- Prof. Dr. Şevket Yavuz (ÇOMÜ – Dean of the Faculty of Theology)
- Arif Gökce (Mufti of the City of Çanakkale)
- Prof. Dr. Yücel Acer (Rector of ÇOMÜ)
- Av. Bülent Turan (Member (Çanakkale) of the Grand National Assembly of Türkiye)
- Orhan Tavlı (Governor of Çanakkale)
- Prof. Dr. İbrahim Kalın (Presidential Spokesperson)

### 10:45 – 11:00 OPENING SPEECH

- Prof. Dr. Ali Erbaş (The President of the Presidency of Religious Affairs/Honorary President of the Congress)

### 11:00- 11: 30 OPENING PRESENTATION

- Prof. Dr. Saadettin Ökten, "City in our Conception of Civilization"

### 11:30 – 13:00 OPENING SESSION: "Framing the Congress" (İÇDAŞ) Chair: Prof. Dr. Ali Erbaş

Prof. Dr. Celal Türer, "Space: A Call to the Transcendental"

Prof. Dr. Şevket Yavuz, "Religion and History in Homer: Re-reading of Iliad in Conjunction with the Pendulum of Mythos and Logos"

Prof. Dr. Ahmet Kavas, "Shining Cities of Islamic Civilization in Africa"

Dr. Ahmet Esenkaya, "Defending İstanbul: The Civilization Center in Çanakkale the Southern Gate of the Capital (1915)"

### 13:00 – 14:00 LUNCH (ÜSEM)

### 14:00 – 15:15 SESSION 2 (Sevim Buluç Auditorium/SBO) Chair: Şevket Yavuz

Prof. Dr. Mehmet Evkuran, "Environmental Ethics of Islam, City and Morals: A Theological Argument on the Transformation of Places from the Virtuous City to the Vicious One"

Assoc. Prof. Dr. Hatice Toksöz, "The Meaning and Importance of Social Cohesion in the Construction of Civilization: An Evaluation within the Framework of Love and Friendship"

Connoisseur Sinan Doğan, "Yearning of Immortality in Ideal Man and its Effect on Man's Relation with Space"

### 14:00 – 15:15 SESSION 3 (Mustafa Aksoy Amphitheater/MAA) Chair: Ahmet Esenkaya

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Ali Yolcu, "Spiritual Places of Visit in Çanakkale Province"

Assoc. Prof. Dr. Hamit Arbaş, "City's Silent Witnesses"

Dr. Halim Işık, "The History of Christianity through Ecclesiastical and Public Architecture in Imbros/Gökçeada"

Research Assistant Yusuf Yıkılmaz, "Observations and Impressions of Count Edward Raczyński about the Geography and People of Region in His Çanakkale Travel of 1814"

### 15:15 – 15:30 COFFEE BREAK

**15:30 – 17:00 4. OTURUM (MAA) Oturum Başkanı: Osman Murat Deniz**

Prof. Dr. Şevket Yavuz, "The Wind Brings Captivity: Gregory Palamas and his Construction of the Other and Perception of Space (Gelibolu and Vicinity)"

Dr. Mithat Atabay, "Demokrat Parti Döneminde Troia Üzerinden Çanakkale'nin Turizm Şehri Haline Getirme Projesi"

Dr. M. Saleem Beg, "Architecture and the Changing Typography of a City: The Case Study of the City of Srinagar"

Dr. Tudor Cosmin Ciocan, "The Critical Role of Religious Community Life in the City"

**15:30 – 17:00 5. OTURUM (SBO) Oturum Başkanı: Ömer Faruk Teber**

Doç. Dr. Ömer Bozkurt, "Fizyonomik Açından Şehirler ya da Kıyafetname-i Müdün"

Dr. Fatih Özkan, "Troia'dan Çanakkale'ye Mekânı Mayalayan Düşünceler"

Dr. Osman Cengiz, "Osmanlı Şehri Üzerine: Medine ve Burgh'un Ontolojisi"

Dr. Tuğba Aydeniz, "Osmanlıların Çanakkale'ye Doğru İlerlemeleri: Fetih, İskan ve İmar"

**17:00- 17:30 ÇAY KAHVE ARASI**

**19:00-20:00 AKŞAM YEMEĞİ**

**İKİNCİ GÜN//26 EKİM 2018 CUMA TROIA KÜLTÜR MERKEZİ**

**10:00 – 11:00 6. OTURUM (MAA) Oturum Başkanı: Cengiz Şişman**

Prof. Dr. Abdurrahman Güzel, "Türk Kültüründe Türk – İslâm Anlayışı ve Yaşanan Yanlışlıklar !.."

Prof. Dr. Vejdi Bilgin, "Şehir, Din ve Medenilik Denkleminin Bozulması Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım"

Dr. Hayati Tetik, "Manevi Değerler Bağlamında Kültürün Şehirleşmeye Etkisi"

**10:00 – 11:00 7. OTURUM (SBO) Oturum Başkanı: Abdurrahman Güzel**

Prof. Dr. Recep Çiğdem, "Şehir Özelinde Fukahâi'l Emsar Kavramının Tahlitli"

Doç. Dr. Nur Ahmet Kurban, "Kur'an-ı Kerim'de Değer Atfedilen Mekânlar ve Özellikleri"

Dr. Üzeyir Durmuş, "Toplumun Manen İnşası Bağlamında Önemli Bir Değer: Namaz (Gelibolulu Ahmed Bîcân'ın Envarü'l Âşikîn Adlı Eserindeki Hadis Rivayetleri Özelinde Bir Değerlendirme)"

**11:00 – 11:15 ÇAY-KAHVE ARASI**

**11:15 – 12:15 8. OTURUM (MAA) Oturum Başkanı: Rüstem Aslan**

Dr. Osman Murat Deniz, "Felsefenin Mekânı Olarak Antik Yunan Polisi"

Dr. Necmiye Saltık Postallı, "Şehir ve Dil"

Öğr. Gör. Mehmet Latif Bakış, "Bilincin İnşasında Mimarinin Rolü"

**11:15 – 12:15 9. OTURUM (SBO) Oturum Başkanı: Reyhan Körpe**

Dr. Hayrettin Parlakyıldız-N. Aysim Parlakyıldız, "Şehir, Kültür, Dil ve İnsan Bağlamında Çanakkale"

Doç. Dr. Nurten Kimter, "Personality of Mehmet Akif Ersoy Within the Context of the Relation between Values Psychology and Personality"

Dr. Ahmet Bayındır, "Küresel Yalnızlık"

**15:30 – 17:00 SESSION 4 (MAA) Chair: Osman Murat Deniz**

Prof. Dr. Şevket Yavuz, "The Wind Brings Captivity: Gregory Palamas and his Construction of the Other and Perception of Space (Gelibolu and Vicinity)"

Dr. M. Saleem Beg, "Architecture and the Changing Typography of a City: The Case Study of the City of Srinagar"

Dr. Tudor Cosmin Ciocan, "The Critical Role of Religious Community Life in the City"

Dr. Mithat Atabay, "The Project of Making Çanakkale a Tourism Center via Troy during the Period of the Democrat Party"

**15:30 – 17:00 SESSION 5 (SBO) Chair: Ömer Faruk Teber**

Prof. Dr. Ömer Bozkurt, "Cities from the Angle of Physiognomy or Kıyafetname-i Müdün"

Dr. Fatih Özkan, "Fermenting Ideas of Space from Troy to Çanakkale"

Dr. Osman Cengiz, "On the Ottoman City: The Ontology of Madinah and Burgh"

Dr. Tuğba Aydeniz, "Ottoman's Advancements toward Çanakkale: Conquest, Settling, and Construction"

**17:00- 17:30 COFFEE BREAK**

**19:00-20:00 DINNER**

**SECOND DAY//FRIDAY, OCTOBER 26, 2018//TROIA CIVIC CENTER**

**10:00 – 11:00 SESSION 6 (MAA) Chair: Cengiz Şişman**

Prof. Dr. Abdurrahman Güzel, "Perception of Turkish-Islamic Notions in Turkish Culture and the Mistakes Made!.."

Prof. Dr. Vejdi Bilgin, "A Critical Approach to the Disruption of the Equation of City, Religion, and Civilization"

Dr. Hayati Tetik, "The Influence of Culture on Urbanization within the Context of Spiritual Values"

**10:00 – 11:00 SESSION 7 (SBO) Chair: Abdurrahman Güzel**

Prof. Dr. Recep Çiğdem, "An Analysis of the Concept of Fuqahā al-Amsār with Particular Reference to City"

Assoc. Prof. Dr. Nur Ahmet Kurban, "Dignified Places in the Holy Qur'ân and their Characteristics"

Dr. Üzeyir Durmuş, "Prayer: An Important Value within the Context of the Spiritual Construction of Society (An Evaluation with Particular Reference to the Hadith Traditions Narrated in Gelibolulu Ahmad Bîjân's Anwār al-Âshiqîn)"

**11:00 – 11:15 COFFEE BREAK**

**11:15 – 12:15 SESSION 8 (MAA) Chair: Rüstem Aslan**

Dr. Osman Murat Deniz, "The Ancient Greek Polis as a Space of Philosophy"

Dr. Necmiye Saltık Postallı, "City and Language"

Lecturer Mehmet Latif Bakış, "The Role of Architecture in the Construction of Consciousness"

**11:15 – 12:15 SESSION 9 (SBO) Chair: Reyhan Körpe**

Assoc. Prof. Dr. Nurten Kimter, "Personality of Mehmet Akif Ersoy within the Context of the Relation between Values Psychology and Personality"

Dr. Hayrettin Parlakyıldız-N. Aysim Parlakyıldız, "Çanakkale within the Context of City, Culture, Language, and Man"

Dr. Ahmet Bayındır, "Global Loneliness"

**12:30 – 14:00 ÖĞLE YEMEĞİ****14:00 – 15:30 10. OTURUM (MAA) Oturum Başkanı: Omar İrfan**

Prof. Dr. Bayram Dalkılıç/Dr. Yakup Akyüz, "Troia Savaşının Tragedi Yazarları Üzerindeki Etkisi"

Doç. Dr. Dilek Çetindaş, "Şehre Mitolojinin Tanıklığından Bakmak"

Arş. Gör. Tahsin Yurttaş, "İnancın Nazmı ve Nizamı: Şiir ve Şehir olarak Destanlar (Şiirin Mitoloji, Din ve Şehirle İlişkisi)"

**14:00 – 15:30 11. OTURUM (SBO) Oturum Başkanı: Nurettin Aslan**

Prof. Dr. Rüstem Aslan, "Büyük İskender'den Günümüze Bir Coğrafyanın Kutsallaştırılması ve Troya Tarihi Milli Parkı"

Prof. Dr. Erhan Öztepe, "Çok Tanrılı İnaniştan Aziz Paulus'a; İnanç ekseninde Alexandria Troas"

Doç. Dr. Reyhan Körpe, "Kutsal Alanlardan Tapınağa: Troia'nın Kuruluşunda Dinin Rolü"

Doç. Dr. Ali Sönmez, "Osmanlı Kültürel Miras Algısı Bağlamında Troia Örneği"

**15:30 – 15:45 ÇAY-KAHVE ARASI****15:45 – 17:00 12. OTURUM (MAA) Oturum Başkanı: Vedat Çalışkan**

Doç. Dr. Cengiz Sisman, "Home to Messiah: Sabbatai Sevi's Canakkale Days"

Dr. Anzavur Demirpolat, "Türkiye'de Şehir, Din ve Sermaye İlişkisi: Çanakkale MÜSIAD Örneği"

Doç. Dr. İrfan A. Omar, "al-Khidr (Hizir) and the Sacralization of Space"

Doç. Dr. Nurten Kımtar, "Certain Factors Having Impact on the Human and Moral Values of High School Students: Case of Çanakkale Province"

**15:45 – 17:00 13. OTURUM (SBO) Oturum Başkanı: Celal Türer**

Prof. Dr. Ömer Faruk Teber, "Gelibolulu Mustafa Âli'ye Göre Sufilik ve Bektaşî Geleneği"

Doç. Dr. Osman Demir, "Çanakkale'nin Önemli Değerlerinden Ahmedî Bican'ın Acaibü'l Mahlukat ve Garaib'ül Masnuat Tercümesi"

Dr. Sema Özdemir, "Yazıcıoğlu Mehmed Bican'ın Muhammediye Adlı Eseri Çerçevesinde Hakikat-i Muhammediye Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme"

Arş Gör. Ayşe Mine Akar, "Üç Müellif Bir Eser: Yazıcızâde Mehmed, Ahmed Bîcân ve Bahâizâde Abdurrahîm'in Kitâbu'l-müntehâları"

**17:00 – 17:30 ÇAY-KAHVE ARASI****17:30 – 18:30 DEĞERLENDİRME OTURUMU**

- Kongre Hazırlama Komisyonu Üyeleri
- Katılımcıları Temsilen 3 Misafir Akademisyen-Yazar

**19:30 KONGRE GALA YEMEĞİ****ÜÇÜNCÜ GÜN//27 EKİM 2018**

- Tercihli Çanakkale Gezisi
  1. ÇANAKKALE ŞEHİTLİĞİ-GELİBOLU TURU
  2. TROIA ÇEVRESİ, MÜZESİ GEZİSİ

**12:30 – 14:00 LUNCH****14:00 – 15:30 SESSION 10 (MAA) Chair: Omar İrfan**

Prof. Dr. Bayram Dalkılıç/Dr. Yakup Akyüz, "The Influence of Trojan War on Tragedians"

Assoc. Prof. Dr. Dilek Çetindaş, "Looking at the City through the Eyes of Mythology"

Research Assistant Tahsin Yurttaş, "The Order of Faith and its Verse: Legends as Poetry and City (Mythos of Poetry and its Relationship with Religion and City)"

**14:00 – 15:30 SESSION 11 (SBO) Chair: Nurettin Aslan**

Prof. Dr. Rüstem Aslan, "Sanctification of a Geography from Alexander the Great to the Present Day and Troia Historical National Park"

Prof. Dr. Erhan Öztepe, "From Polytheism to Saint Paul: Alexandria Troas in the Axis of Faith"

Assoc. Prof. Dr. Reyhan Körpe, "From the Holy Places to Temple: The Effect of Religion on the Foundation of Troia"

Assoc. Prof. Dr. Ali Sönmez, "The Example of Troia within the Context of the Perception of the Ottoman Cultural Heritage"

**15:30 – 15:45 COFFEE BREAK****15:45 – 17:00 SESSION 12 (MAA) Chair: Vedat Çalışkan**

Assoc. Prof. Dr. İrfan A. Omar, "al-Khidr (Hizir) and the Sacralization of Space"

Assoc. Prof. Dr. Cengiz Sisman, "Home to the Messiah: Sabbatai Sevi's Canakkale Days"

Dr. Anzavur Demirpolat, "The Relation of City, Religion and Capital in Türkiye: The Case of the MUSIAD Çanakkale Branch"

Assoc. Prof. Dr. Nurten Kımtar, "Certain Factors Having Impact on the Human and Moral Values of High School Students: Case of the Çanakkale Province"

**15:45 – 17:00 SESSION 13 (SBO) Chair: Celal Türer**

Prof. Dr. Ömer Faruk Teber, "Sufism and the Tradition of Bektashi Order According to Gelibolulu Mustafa Âli"

Assoc. Prof. Dr. Osman Demir, "Ahmad Bîjân's Translation of Ajâib al-Makhlûkât wa Gharâib al-Masnû'ât"

Dr. Sema Özdemir, "An Evaluation Regarding the Problem of Hakikat-i Muhammediye Within the Framework of Yazıcıoğlu Mahmad Bîjân's Work named Muhammediye"

Research Assistant Ayşe Mine Akar, "Three Authors and One Work: Kitâb al-Muntahâ's of Yazıcızâde Mahmad, Ahmad Bîjân and Bahâizâde Abdurrahîm"

**17:00 – 17:30 COFFEE BREAK****17:30 – 18:30 EVALUATION SESSION**

- Members of the Organizing Committee of the Congress
- Three guests (academician or writer) from the participants as representatives

**19:30 GALA DINNER OF THE CONGRESS****THIRD DAY//SATURDAY, OCTOBER 27, 2018**

- Preferential Historical Tours in / around Çanakkale
  1. ÇANAKKALE MARTYR'S MEMORIAL AND THE VICINITY OF GELİBOLU
  2. CITY OF TROY/TROIA, TROY / TROIA MUSEUM, ASSOS & VICINITY



## TAKDİM

"Troia'dan Çanakkale'ye İnsanın, İnancın ve Mekânın İnşâsı: Değerler ve Şehir" / International Congress on "The Construction of Human, Creed and Space from Troia To Çanakkale: Values and Cities" adlı uluslararası kongremiz 25-27 Ekim 2018 tarihler arasında yapılmıştır. Kongremizin planlanmasının ve gerçekleştirilmesinin dayandığı gerekçeleri şu şekilde ifade etmek mümkündür:

Dünyanın en önde gelen tarihî ve kültürel miraslarından biri olan Troia, "tarihî ve kültürel değer" olarak varlığını binlerce yıldır devam ettirmektedir. 2018 yılı da bu değerın UNESCO Dünya Kültür Mirası Listesine girişinin (1998) yirminci yıl dönümüdür. Avrupa Parlamentosu da 2018 yılını Avrupa Kültür Mirası Yılı ilan etmiş bulunmaktadır. Bu tarihî bağlama dayanarak, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı da 2018 yılını resmi olarak Troia yılı ilan eder. Tarih-kültür-medeniyet ve değer turizminin merkez destinasyonlarının başında olması gereken Troia--özelde de Gelibolu Yarımadası--, "küresel köy" haline evrilen dünyanın «medeniyet ve kültür» kökenlerini hatırlaması bağlamında bir yadigâr, hatırlatıcı bir kaynaktır.

Genelde küresel çatışma ve sorunların yoğunlaştığı, özelde de Türkiye'nin negatif imajı için sürdürülen dezenformasyon girişimlerinin arttığı bir zaman diliminde "kadim insanlık değeri" olan "savunma", "özüne, köküne ve ocağına" sahip çıkma ve bu uğurda mücadele etmenin ilk proto-modellerinden olan Troia'yı hatırlamak ve "burada-ve-şimdiye" davet etmek oldukça anlamlı bir çaba olsa gerektir. Truvalıların asırlarca önce gerçekleştirdiği "kule /yurt savunması" mücadelesi ve ideali, İlyada Destanı olarak karşımıza çıkar. Bu ideal tarihsel değer, 1915'te Çanakkale Destanı olarak yeniden şekil alır, form bulur. "Söz vücut bulur" hükmünce "destanlar" Büyük İskender'den Gazi Süleyman Paşa'ya, Orhan Gazi'den Gazi Mustafa Kemal'e bilinç kurar, ülkü yoğunurur, umut üfler.

"Duvarsız sınıflar" haline gelen dünyanın değer kodlarından olan Troia, Anadolu destanlarından ilk modellerinden ise, şüphesiz Çanakkale Destanı da bu destanın can ile ve manâ ile yeniden sahnelenmesinden başka bir şey değildir.

Asırlar boyunca insanlığın kolektif bilinç ve genel ideal havuzlarından biri olan Homeros'un İlyada Destanı'nın coğrafyası ve demografyası, 20. asrın başlarında vatan ve kahramanlar olarak Müslüman-Türk adı ile tarihe adeta dönüş yapar.

Öte yandan, şüphesiz barış "savaşılanlar" ile yapılır. Bu bağlam da «sulh bedel iledir» ilkesini hatırlatır. «Savaş istisna, barış esastır» ilkesi günümüzün savaşlardan yorgun ve bitkin dünyası için ne kadar da anlamlı, değerli ve önemlidir!

Bunlardan da öte, "insan, bulunduğu yere göre temekkün eder / şekillenir" ile "coğrafya kaderdir" (İbn Haldûn) hükmünce, bu topraklar insanlığın antropolojik serüveninin ve kültürel macerasının proto-modellerinden biri; belki de en önde gelenidir. Troia'da olanlar ile Gelibolu'da asırlar sonra meydana gelenler fenomen / olgu olarak pek çok açıdan birbirlerine benzer.

Konar-göçer bir hayat tarzından yerleşik düzene geçiş ile klanlardan kabilelilere, oradan da büyük toplumlara ve milletlere evrilmiş, mekânları da küçük karye, köy, vb. yerleşim birimlerinden büyük şehirlere dönüşümü zorunlu kılmıştır. "Söz; varlığı, mekânı ve inancı inşa ve meşhur eder" hükmü döngüsel olarak da "varlık, mekân ve inanç sözü devamlılaştırır ve yaygınlaştırır" esasını ortaya koyar. Bu açıdan insanları, mekânları, olayları ve olguları konu edinen anlatılar / "söz" (mitos, efsane, esâtir, kutsal metin pasajları, vs.) insanları, inancı ve mekânı unutulmaz kılar, ölümsüzleştirir. Söz; inanç olur (veya inancın en önemli ifadesi sözdür), insanı şekillendirir; insan da mekânı kurar, donatır, inşa eder; kurup, donatıp, inşa ederken aslında inşa da olunur....

İşte bu tarihsel, kültürel ve insanî bağlam bu Uluslararası Kongre'nin çerçevesini çizer, adını belirler: «Troia'dan Çanakkale'ye İnsanın, İnancın ve Mekânın İnşası: Değerler ve Şehir." Kongre; iki ana sütun üzerine oturur:

Manevî Kültür Bağlamında Değerler ve Şehir Temaları. Bu da dört ana tema üzerinde şekillenir. Bunlar:

1. İlâhiyât İlimleri Ekseninde Değerler ve Şehir Teması
2. Dinlerin Tarihi ve Kutsalın Arkeolojisi Ekseninde Değerler ve Şehir Teması
3. Dil, Düşünce ve Sanat Ekseninde Değerler ve Şehir Teması
4. İnsan, Toplum ve Tarih Ekseninde Değerler ve Şehir Teması

Maddî Kültür Bağlamında Değerler ve Şehir Temaları. Aynı şekilde dört ana tema ekseninde ele alınır. Bunlar:

1. Coğrafya ve Topografya Ekseninde Değerler ve Şehir Teması
2. Arkeoloji Ekseninde Değerler ve Şehir Teması
3. Mekân Psikolojisi ve Topografik Sosyoloji Ekseninde Değerler ve Şehir Teması
4. İklim, Bitki Örtüsü, Toprak Ekseninde Değerler ve Şehir Teması

Mevzubahis iki ana sütun üzerine oturan Kongremiz iki gün yoğun akademik tartışmalara, fikir teâtilerine, görüş ve yaklaşım paylaşımlarına sahne olmuştur. Diğer bir ifade ile, gönü, görüşü, bulunuşu ve katkıları ile pek çok saygıdeğer bilim insanı, fikir emekçisi, yazar ve düşünür "oluşu" mümkün kılp, "mekânı" şenlendirmişlerdir. Kongrenin üçüncü gününde de teoriyi pratiğe dönüştürme bağlamında Troia ile Çanakkale'yi "kıymet, kutsiyet ve vatan" kılan unsurları yerinde ve tecrübe ile tespit etmek üzere Troia Ören Yeri ile "coğrafyayı vatan kılan" aziz şehitlerimizin mübarek ve mukaddes makberlerinin ziyaretlerini kapsayan Şehitlik Ziyareti gerçekleştirilmiştir.

Oldukça başarılı, verimli ve faydalı geçtiğini ve olduğunu düşündüğümüz Kongremizin hazırlanması ve gerçekleştirilmesi safhalarında özverili bir şekilde gayret, destek ve katkılarını esirgemeyen başta Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi idarî ve akademik personeline, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Rektörlüğü'ne ve özellikle de her türlü yardımı, dayanışmayı ve dayanağı sağanakaştıran saygıdeğer Çanakkale Müftümüz Arif Gökce Bey'e kalbî teşekkürlerimi ifade etmeyi bir borç bilirim. Kongremizin hazırlanması ve icra süreçlerinde cansiperane gayret ve çabaları sebebiyle de Kongre Sekreteryası Dr. Öğr. Üyesi Osman Murat Deniz Bey'e teşekkürlerimi ifade etmekten büyük bir memnuniyet duyarım.

"İnancı" da, "mekânı" da anlamlı ve mümkün kılan "insan"dır elbette. Bu Kongremizi de mümkün kılan tüm destekçi, katılımcı ve yardımcıları tekrar teşekkürlerimi takdim eder, nice güzel ve bereketli rihle (ilim yolculukları)'de tekrar beraber olabilme umut ve temennilerini arz ederim.

Prof. Dr. Şevket YAVUZ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İlâhiyât Fakültesi Dekanı / Dekanlık

## KONGREYE DAİR...

2018 Troya Yılı kapsamında, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (ÇOMÜ) İlahiyat Fakültesi ve Çanakkale Müftülüğü ortaklığıyla düzenlenen Troia'dan Çanakkale'ye İnsanın, İnancın ve Mekânın İnşası: Değerler ve Şehir Kongresi'nin açılış töreni İlahiyat Fakültesi İÇDAŞ Kongre Merkezi 15 Temmuz Demokrasi Şehitleri Salonu'nda gerçekleştirildi.

Açılış törenine Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Dr. Burhan İşleyen, Vali Yardımcısı Ali İkrâm Tuna, Çanakkale Belediye Başkanı Ülgür Gökhan, Rektör Vekili Prof. Dr. Ahmet Erdem, Cumhuriyet Başsavcısı Ömer Karişit, Gelibolu Savaşları Tarihi Alan Başkanı İsmail Kaş-demir, İl Müftüsü Arif Gökçe, İl Kültür Turizm Müdürü Kemal Dokuz, Milli Eğitim Müdürü Osman Özkan, Rektör Yardımcıları Prof. Dr. Süha Özden ve Prof. Dr. Mustafa Görün ile siyasi parti temsilciler ile sivil toplum kuruluşlarının temsilcilerinin yanı sıra öğrenciler katıldılar.

Saygı duruşu ve İstiklal Marşı'nın okunmasının ardından İlahiyat Fakültesi Öğretim Gör. Mehmet Kara, Kur'an tilaveti gerçekleştirdi.

İl Müftüsü Arif Gökçe; şehirlerde buna benzer ilmi faaliyetlerin gerçekleşmemesi durumunda şehrin ölü şehir olarak nitelendirileceğini ifade ederek 2018 Troya Yılı vesilesiyle gerçekleştirilen bu sempozyumun Çanakkale'ye büyük değer katacağına inandığını söyledi.

İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Şevket Yavuz; kongrenin bir nevi fikir hasadı olacağına inandığını belirterek hazırlık safhasında emeği geçen ve katkı sunanlara teşekkür etti. Yavuz, kültürlerin bulunduğu yere göre şekil aldığına dikkat çekerek "Troya'nın 1998 yılında Dünya Kültür Mirası listesine girişinin 20. Yılı münasebetiyle bu yıl ülkemizde Troya Yılı ilan edildi. Mekânın nasıl vatanlaştırılacağına dair mücadeleyi bu sempozyumda masaya yatırmaya çalıştık" dedi.

Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Dr. Burhan İşleyen ise mekânın değerinin en iyi bilindiği bir coğrafyada, Çanakkale'de bulunmaktan duyduğu memnuniyeti dile getirdiği konuşmasında "Türkiye son yıllarda daha da artan bir önemle şehitlerimizin kıymetini bilmeye başladı. Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün ifadesiyle Kur'an okumayı bilenler Kur'an okuyor, bilmeyenler dua ederek şehadete yürüyorlardı. Çanakkale böyle anlamlı bir toprak bizim için. Çanakkale'yi inancın yeniden inşa edildiği bir mekân olarak biliyoruz" diyerek burada insanı, inancı ve mekânı konuşmanın anlamlı olacağına inandığını söyledi.

Rektör Vekili Prof. Dr. Ahmet Erdem; Çanakkale tarihinde iki önemli olayın var olduğuna değindiği konuşmasında "İlki Troya Savaşı. Bundan 3 bin yıl kadar önce gerçekleşmiş. Yüzyıllar sonra da şair Homeros tarafından çarpıcı kavramlarla bir destan haline getirilmiş. Binlerce yıldır önemini yitirmeden korumakta. İkincisi de olağanüstü görünen ama gerçek kahramanlıkların yaşandığı 103 yıl önceki Çanakkale Zaferi. Bu vesileyle tüm katılımcılara bu anlamlı zaferin kazanıldığı toprakları görmelerini tavsiye ediyorum. UNESCO tarafından 20 yıl önce Dünya Kültür Mirası listesine alınan Troya, Cumhurbaşkanımızın hamiliğiyle Türkiye'de 2018 Troya Yılı ilan edildi. Üniversite olarak 2018 Troya Yılı nedeniyle yapılan etkinliklere 30'un üzerinde akademik organizasyonla katkı sunduk" diyerek kongrenin gerçekleşmesinde emeği geçenlere teşekkür etti.

Çanakkale Belediye Başkanı Ülgür Gökhan, 2018 Troya Yılı etkinlikleri kapsamında; insana, inanca ve mekâna dair sözü olan üstatları dinleme imkânı bulacağımız bu sempozyumu çok değerli bulduğunu ifade ederek "İnancımıza sahip çıkarak geçmişte bu şehri geçilmez kılanları hep hatırlayacağız. Biz İslam'ın ve Türk Milletinin temsilcileri olduğumuzu hiç unutmayacağız" şeklinde konuştu.

Çanakkale Vali Yardımcısı Ali İkrâm Tuna; toplumlar, şehirler ve medeniyetlerin aralarındaki büyük farklılıklara rağmen hepsinin ortak özelliğinin var edicisinin insanın olması olduğuna değinerek "Anadolu medeniyetler beşiği olmasının yanında aynı zamanda medeniyetler, toplumlar ve şehirler mezarlığı. Geride kalanların ancak kalıntılarıyla teselli bulabiliyoruz" dedi ve sözlerini şöyle sürdürdü:

"Tarih kendisini anlamayan, yenilemeyenleri geleceğe taşıma konusunda zamanı etkili kullanmayan toplumlara hiç merhamet

göstermemiştir. Hatada ısrar etme şansı tanımamıştır. Bizler de kendimizi geleceğe taşıyacaksak, gelecek kuşaklara değerlerimizi, ideal-lerimizi bütüncül bir yaklaşımla bir medeniyet halinde ileteceksek, üzerinde yaşadığımız toprakların binlerce yıllık birikimini özümsemek durumundayız. Bu anlamda yapılan bu çalışmayı çok önemsiyor, bir boşluğu dolduracağına inanıyorum. Troya Yılı vesilesiyle ilimizde oluşan bu motivasyonun önümüzdeki yıllarda da devam etmesi durumunda Çanakkale'nin marka kent olarak tanınırlığının artacağını düşünüyorum"

"Medeniyet Tasavvurunda Şehir" başlıklı tebliğiyle açılış oturumunda konuşan Prof. Dr. Sadettin Ökten; insanın yaşaması için mekânın şart olduğuna vurgu yaparak "İnsan yaşadığı mekânda yaşıyor, yararlanıyor, eğitiliyor. Dönüşüyor ve değer alıyor. Doğal mekân ile insan, aynı tasarımcının eseri. Şehir ise insanların kurduğu yapay bir mekân ve durağan. İnsandan başka hiçbir canlı doğal mekânı de-ğiştiremiyor. Öyle bir yeteneği yok. İnsanın doğal mekânı değiştirerek şehir kurmasına da imar diyoruz" şeklinde görüşleriyle katılımcılarla insan, mekân ve şehre dair paylaşımlarda bulundu. Prof. Dr. Sadettin Ökten'in konuşmasının ardından iki gün sürecek oturumlara geçildi.

### KONGRE TEMALARI

#### I. MANEVÎ KÜLTÜR BAĞLAMINDA DEĞERLER VE ŞEHİR TEMALARI

- İLÂHİYÂT İLİMLERİ EKSENİNDE DEĞERLER VE ŞEHİR TEMASI
- DİNLERİN TARİHİ VE KUTSALIN ARKEOLOJİSİ EKSENİNDE DEĞERLER VE ŞEHİR TEMASI
- DİL, DÜŞÜNCE VE SANAT EKSENİNDE DEĞERLER VE ŞEHİR TEMASI
- İNSAN, TOPLUM VE TARİH EKSENİNDE DEĞERLER VE ŞEHİR TEMASI

#### II. MADDÎ KÜLTÜR BAĞLAMINDA DEĞERLER VE ŞEHİR TEMALARI

- COĞRAFYA VE TOPOGRAFYA EKSENİNDE DEĞERLER VE ŞEHİR TEMASI
- ARKEOLOJİ EKSENİNDE DEĞERLER VE ŞEHİR TEMASI
- MEKÂN PSİKOLOJİSİ VE TOPOGRAFİK SOSYOLOJİ EKSENİNDE DEĞERLER VE ŞEHİR TEMASI
- İKLİM, BİTKİ ÖRTÜSÜ, TOPRAK EKSENİNDE DEĞERLER VE ŞEHİR TEMASI

### CONGRESS THEMES

#### I. THE THEMES OF VALUES AND CITIES IN TERMS OF SPIRITUAL-MORAL CULTURE

- THE THEME OF VALUES AND CITIES IN THE AXIS OF THE THEOLOGICAL DISCIPLINES
- THE THEME OF VALUES AND CITIES IN THE AXIS OF THE HISTORY OF RELIGIONS AND THE ARCHAEOLOGY OF SACRED
- THE THEME OF VALUES AND CITIES IN THE AXIS OF LANGUAGE, THOUGHT, AND THE ART
- THE THEME OF VALUES AND CITIES IN THE AXIS OF HUMAN, SOCIETY AND HISTORY

#### II. THE THEMES OF VALUES AND CITIES IN TERMS OF MATERIAL CULTURE

- THE THEME OF VALUES AND CITIES IN THE AXIS OF GEOGRAPHY AND TOPOGRAPHY
- THE THEME OF VALUES AND CITIES IN THE AXIS OF ARCHEOLOGY
- THE THEME OF VALUES AND CITIES IN THE AXIS OF SPATIAL PSYCHOLOGY AND TOPOGRAPHIC SOCIOLOGY
- THE THEME OF VALUES AND CITIES IN THE AXIS OF CLIMATE, VEGETATION COVER, AND SOIL

**Bildiri Tam Metinleri**

**Mekân: Aşkın Olana Bir Çağrı**  
Celal TÜNER



## Mekân: Aşkın Olana Bir Çağrı

Celal TÜRER\*

### Özet

Mekân bir uçta boşluk olarak tezahür etse de diğer uçta beşerî dünyaya, özgürlük dünyasına ulaşan varlık boyutunu temsil eder. Mekânın bu özelliği, mekanik, fizik ve organik alanların varoluşumuza dâhil olduğunu seslendirir. Nitekim doğadaki nesnelere belli bir mekân ve zaman içinde mekanik olarak var olurken, pek çok canlı da fiziki olarak hareket eder. İnsan bilinç eylemi ile doğal ve fiziki dünyadan çıkarak, maneviyat dünyasına yolculuk yapar. Bu hareket gerçekliğin yapılarının doğal varlık alanında hüküm süren zorunluluk ile maneviyat dünyasına ait olan özgürlük arasında gerçekleştiğini ifşa eder. Bu yapıların tümü insan eylemlerinde görülebilir; o, doğal varlık alanında kendisine yabancılaşırken, varoluşunu fiziki olarak sürdürerek bir sonraki aşamaya geçebilir. Ama üçüncü aşama bilinç ve özgürlüğü eylemlerinde yansıtarak, tarihi yeniden inşa etmesiyle maneviyat alanında organik hareketidir. Varoluşun ritmini yakaladığı bu organik hareket, insanın inanç yoluyla kendisini ifşa edişi, manevi faaliyetin son sözü olarak varoluşu manevi olarak inşa edişidir. Bu inşa, fizikten metafiziğe her alanda kendisini gösterir.

Mekânın yukarıda zikredilen karakteri hem açık uçlu oluşuna hem de kapasitesinin tasdiki anlamına gelir. Buna göre bir mekânın şehir haline gelmesi için hem yatay hem de dikey boyutun, yani eylemlerimizde ufki boyut ile dikey boyutun mevcut olması gerekir. Bu manada şehir, hem dünyevi deneyimleri hem de kutsalın dünyevi hikâyesinin yankılandığı metafiziksel boyutu temsil eder. Şehirdeki ufki boyutu insani ihtiyaçlara ve onların karşılanmasındaki mekanik ve fiziksel harekete işaret ederken, manalar ve değerler şehir hayatındaki dikeyselliğin hâkimiyetinden neşet eder. Bu çerçevede organik hareket amudi olana, mi'raca işaret eder. Öyleyse bir şehrin maneviliği, dikey boyutun radikal biçimde yatay olanda çoğullaşmasında görülür.

Bu hususları göz önüne alırsak, insan olarak duymanın, düşünmenin ve var olmanın olmazsa olmaz şartlarından biri mekân bilincine sahip olmaktır. Bir kişi de mekân bilinci ne kadar gelişkinse, o kişinin hakikatle kurduğu ilişkide mesafe kat edebilmesi de o derece yetkin olur. Mekân bilinci, en Uzak'ı bile şahdamarından daha yakın kılacak kadar insanı sarabilir ve sarsabilir bir özelliktedir. Bu özelliğiyle mekân, en temelde insanın çevreyle derin ve süreklilik içeren bedensel bir ilişki kurmasını sağlar. Ardından böyle bir ilişki çevreye dair güven ve aşinalık yaratır. Nihayetinde ruhani gerçekliğin maddi bir ifadesi olarak tebellür eder. Tüm bu hususlar, şehrin, tüm insani yolları birleştiren, birbirimizle temas sağlayan manevi bir mekân olabileceğini ifşa eder. Bu makale, mekânın fizik ve metafizik boyutunun nasıl ve hangi yolla tezahür ettiğini, mana şehri olan Çanakkale ile ilişkilendirerek açıklar.

**Anahtar Kelimeler:** Mekân Bilinci, Şehir, İmar, Aşkın

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

**Abstract****Space: A Call for Transcendental**

Although the space manifests itself as a vacancy on the one hand, on the other hand it represents the dimension of being that reaches to the human world, the world of freedom. This property of the space shows that the mechanical, physical and organic fields are included in our existence. Indeed, the objects in the nature exist mechanically in a certain space and time. In addition, many living things act physically. With his consciousness, human being departs from the natural and physical world and journeys to the world of spirituality. This movement reveals that the structures of reality take place between the necessity of the natural world and the freedom that belongs to the world of spirituality. All of these structures can be seen in the actions of human beings. While he is alienated from himself in the natural world, he can physically maintain his existence and move to the next phase. However, the third phase is his organic movement in the field of spirituality, with reconstructing the history by reflecting the consciousness and freedom in his actions. This organic movement, in which he gains the rhythm of existence, is the self-disclosure of the human being through faith and the spiritual construction of existence as the last word of spiritual activity. This construction shows itself in every field from physics to metaphysics. The mentioned character of the space means that it is open-ended and the affirmation of its capacity. Accordingly, in order for a space to become a city, there must be both the horizontal and the vertical dimensions in our actions. In this sense, the city represents both the earthly experiences and the metaphysical dimension in which the earthly story of the sacred echoes. While the horizontal dimension in the city indicates to the human needs and to the mechanical and physical movement in their fulfillment, the meanings and values arise from the domination of verticality in the city life. In this context, the organic movement indicates the vertical, to the Miraj. In that case, the spirituality of a city is seen in the multiplication of the vertical dimension on the horizontal dimension radically. Considering these points, we can say that having space consciousness is one of the indispensable requirements of hearing, thinking and existing as a human being. The more a person has a consciousness of space, the more competent the progress of the relationship of that person with the truth. Space consciousness can wrap and shake enough human being to make even the most distant closer than his jugular vein. With this feature, space enables human beings to establish a deep and sustained physical relationship with the environment. This relationship then gives confidence and creates familiarity with the environment. Ultimately, it crystallizes as a material expression of spiritual reality. All these matters reveal that the city can be a spiritual space that unites all humane paths and provides contact with each other. This article aims to explain how and in what way the physical and metaphysical dimensions of the space manifest through Çanakkale, the city of faith.

**Key Words:** Space Consciousness, City, Construct, Transcendental

**Mekân Bilinci: Varlıkta Yer Açmak**

Varoluşumuzu algılayıp anlamlandırma cehdi içine girdiğimizde karşılaştığımız olgulardan biri 'yer idraki' ya da 'mekân bilinci'dir. Zira yer, Varlık'ın gerçek parçası ve tamamlayıcısı olarak tezahür eder. Bu yüzden yer'e bağlı olmaksızın bir şeyin anlaşılması

mümkün değildir. Metafizik bir sorun olarak yer ya da mekân idraki çoğu kez unuttuğumuz, bizi her an taze ve diri kılacak varoluşsal hususiyetimize işaret eder. Gerçekten ölüme doğru bir varlık olduğunun bilincinde olan insan, bir yola girmeye ya da (geçici de olsa) bir yerde iskân etmeye davet eden şey belki de mekân bilinci eşliğinde bu dünya yaşantısına anlam ve değer verme çabasında yatar. Bu bir bakıma kendisine yer bulma arayışı, kültürümüzdeki ifadesiyle Varlık'tan gelen ve Varlığa giden yolculuk arasında kendisini ve yerini belirleme çabasını seslendirir. Nitekim İhsan Fazlıoğlu insanın üç yer idrakine (nereden/min-eyne, nerede/fi-eyne ve nereye/ilâ-eyne) sahip oluşunu, mebde(geliş), mead(dönüş) ve meaş/beyne-huma (ikisinin arası-duruş)" varoluşsal haller olarak insanın yerini bilme, yönünü tayin etme kaygısı olarak niteler.<sup>1</sup> Gerçekten geliş ve dönüş arasında, ara-da bir yer'de kendisine "yer açan/yer alan/yer bulan/yer kaplayan" bir var-olan olarak insanın yerini fark etmesi, ait olacağı yeri kendisinin inşa edeceğine delalet eder. Bu farkındalık, ilkin dünyada olma halini asli kabul etmemekle başlayan, yani varoluşun özü ve bu özün akla getirdiği yersizlik-yurtsuzluk durumunun poetik doğasını, ikinci olarak kendi dünyasını ararken kendisini ve etrafındakileri inşa eden bir varoluş durumunu yansıtır. Bu çerçevede insan her daim yolda olan, sırası olmayan bir gurbet hali yaşayan; var-olanlar ile ikamet ederek her daim inşa olan bir varoluşu haber verir.

20. yüzyıl filozoflarından Martin Heidegger insanın "yer kaygısını" *Dasein*'in temel yapısı olarak takdim eder. Buna göre insan varoluşu "orada olmak" (Da-sein) yoluyla tezahür eder. Varlık ve anlamın açığa çıktığı açık alan olarak Da-sein, "orası" (Da) ile insan *olmanın* "iştigal ya da yer bulması" (*Sein*) ile belirlenir. Bu durumda *Dasein* kelimesi hem varoluşun eylemleşmesini hem de bir varolan olarak insanın genel anlamda nitelenmesini, dünyanın açıklığında durmasını ifade eder. Tüm bunlar, insan ve dünyanın birbirlerine ait oldukları ile her daim birbirlerine işaret ettikleri; insan olmadan dünyanın, dünya olmadan da insanın ol/uş/amayacağı gerçeğini seslendirir.

Heidegger düşüncesinde *Dasein* ile dünyanın karşılıklı *aidiyetleri*, varoluşun bir şekilde tezahür etmesi, anlam ve hakikatini ifade etmesi bakımından önemlidir. Nitekim bu karşılıklı *aidiyet*, *Dasein*'in anlam varlığı olarak her daim yerleşik bulunduğu sosyal ve tarihsel bir mekân eşliğinde anlaşılacağına işaret eder. Bu noktada mekân, statik bir yer kaplamayı değil; insan yaşantısı ve tecrübesine bağlı olarak gelişen ve bir bütün olarak yaşantı sürekliliği olarak anlaşılabilir. Hatta o, anlaşılabilirliğin arkaplan düzlemi olarak ışığa benzetilebilir.<sup>2</sup> Şöyle ki varlıkların bize görünmesini mümkün kılacak ışığın kendisinin, görmenin nesneye yönelik bakışının dışında kalması gerekir. Başka bir ifadeyle, nesneyi görsek de nesneyi görmemizi

<sup>1</sup> İhsan Fazlıoğlu, "İstanbul'dan Varlık, Var-Olan Ve Yokluk'a Kadim Bir Nazar", *Türkiye Günlüğü*, 2010. s. 28.

<sup>2</sup> Arapçada mekân "kevn" kökünden gelen, var olan, varlık vücut demektir. Bu çerçevede sufiler mekânı, oluş, Tanrının görünümüne çıkması olarak nitelerler. Bu yüzden onların düşüncesinde mekân bağımsız bir varlık değil; düşüncede oluşan bir soyutlama, bir görüntü hükmündedir. İnsan yaşamı ile mekân arasında bütünlük gören sufiler, onların birbirini oluşturan, değiştiren ve dönüştüren nitelikler olduğunu ifade etmişler.

sağlayan ışığın gözden kaçması gerekir. Bu durum, kendimizi dünya ile belli bir mesafede varlıklar olarak göremeyeceğimizi; nesnelere “dolaysızca” ilişkide olan öznelere olamayacağımızı ifşa eder. Bu yüzden dünyayı karşımıza alıp teorize etme ve şeyleştirme (reimification) gibi bir imkânımız mümkün olmaz. O halde dünya, deneyimlerimizin içkin, aslî ve kurucu bir ögesi olarak tezahür eden “bütüncül ve bağlamsal bir anlam alanından” başka bir şey değildir. Bu çerçevede “varım” demek dünya üzerinde yerleşime geçerek “var olmak” demektir. Bu, dünyanın insanî diye karakterize edebileceğimiz tüm deneyimlerimizin aslî koşulu, anlam(a) ve deneyimimizin *radikal bir şekilde* dünyaya/bağlama dayalı bir faaliyet oluşudur.<sup>3</sup>

Heidegger'in bu düşünceleri *Dasein*'in bir ego, özne, ruh, zihin, bilinç ve hatta kişi olarak ele alınamayacağını; onun, bir taraftan dünyasal, imkânsal ve pratik bir varoluş tarafından belirlendiği oranda bir beden varlığı, diğer taraftan diğer insanlarla birlikte varolan, onlarla bir dil, tarih ve kültür dünyasını paylaşan, zamansal/bitimli bir varlık oluşunu ifşa eder. Bu varlık, “kendi” ölümüyle, sonluluğuyla ilişkisinin belirlediği özel türden bir zamansallıkla dünya-içinde var olur. Bu var-olma içinde ortaya çıkan mekân ise, özel bir beşeri *praxis* alanına ve tarzına, insanlar arası iletişim ve etkileşim esnasında ortaya çıkan özel bir ifşa alanına işaret eder. Bu bu özel ifşa alanı hiçbir şekilde, Descartes'ın *res extensa*'sı ya da Newton'un *space* dediği şey değil; o daha çok, Aristoteles'in yaşanmış dünyada-olmanın *a priori* yapısına işaret eden *topos*'una benzer. İçinde yaşadığımız ve oradan başlayarak dünyada hareket ettiğimiz bir “yere” konuşlanmış olduğumuzu anlatan *topos*, *Dasein*'in zamansal ve yitimli olduğu gerçeğinin yarattığı sefalet karşısında kendisini sonsuz fırsatların sunulduğu “iskâna” çevirir. Kişi bu sayede dünyadaki konumu ve içinde bulunduğu durumları değerlendirme imkânı bulur ve bunu yaparken de kendisini, evinde hisseder ve içinde bulunduğu ortama uyum sağlar.

Heidegger diğer varlıklar mekânda yer tutarken, insanoğlunun varlığın açıklığında durarak kendisine mekân oluşturduğunu beyan eder. Şöyle ki insanın temel doğası ve yapısı dünya-içinde-varolmak olduğundan onun özünde mekânsallık vardır. Bu çerçevede mekân oluşturmak ya da kültürümüzün ifadesiyle iskân etmek, var olmanın ontolojik bir kanıtı olarak inşa etmeye, birlikte konaklamaya işaret eder. Esasen inşa eden de inşa edilen de varlık içindeki yerini tayin etmeye ya da konumunu anlamaya çalışan insandır. Filozof, bu noktada ikamet etme ya da iskân etme biçimimizi karakterize eden şeyin de “ünsiyet” olduğunu beyan eder. Her ilgilenme dünya ile belli bir ünsiyet nedeniyle oluşur. Bu ünsiyet içerisinde *Dasein* karşılaştığı dünya-içre varlıklarla (toprak, gök, tanrısallar ve ölümlüler) ikamet eder, onlarla kendisini ve varlığı inşa eder ya da onlarda kendisini kaybedebilir, bunların büyümesine kapılmış olabilir.<sup>4</sup> Peki, bu durumu ortaya çıkartan husus nedir? Bu, varlığın bizatihi kendisinden tezahür eden bir daveti,

<sup>3</sup> Musa Duman, “Heidegger'in Dünya Fenomeni”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 59, 2014, s. 132-133.

<sup>4</sup> Musa Duman, “Heidegger'in Dünya Fenomeni”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 59, 2014, s. 144.

varlıktan kaynaklanan sesi temsil eder. Bu ses, bu davet varlığın çağrısına kulak verme, insan olmayı olanaklı kılma anlamında düşünme faaliyetidir. Gerçekten insan düşünme özelliği ile varlığa açıktır, varlıkla yüz yüzedir.<sup>5</sup> Varlığı deneyimlemeyi, onu ve dolayısıyla kendimizi inşa etmeyi olanaklı kılacak tek kaynak olarak düşünme faaliyeti, varlık hakikatini söylemek ya da ifşa etmek için kendisine sahip çıkılmasını temsil eder. Zira düşünülecek olanın içine daldığımızda, kendimizi varlığın içine salıverdiğimizde onun doğasını açığa çıkarabilir, onun hakikatini keşfedebiliriz. Ancak Heidegger düşüncesinde düşünmenin bizde bir yeti olarak değil, varlıkla ilişkimiz bakımından ele alındığı unutulmamalıdır. Buna ilaveten düşünmenin sadece bizim tarafımızdan belirlendiği anlayışı da akla gelmemelidir. Zira düşünme her ne kadar onu düşünen tarafından belirlendiği mülahaza edilse de düşünülecek olan şey tarafından da belirlenir. Bu çerçevede düşünme, nasıl var olduğumuzun, yani dünya da nasıl iskân ettiğimizin, mekânı nasıl oluşturduğumuzun bir yansımasıdır. İnsan kendi doğasını, özünü varlık içinde tutarak kendi gerçekliği ve manasını tayin eder; oluşa gelerek, tekâmül ederek hakikati orada müşahede eder. Bu, düşünme ile varlık toprağını saban vurarak, orada saban izleri oluşturarak, varlıkta olanı açığa çıkararak, onların çiçeklenmesini, parıldamasını sağlayarak oluşur. Kültürümüz diliyle varlığın önümüzde uzanmasına izin verir ve onu kalbimize alırız. O halde varlık olmakta olan değil; kalbimize aldığımız; önümüzde uzanmasına izin verdiğimiz; kalbimizde oluşturduğumuzu temsil eder.

Açıktır ki Heidegger düşüncesinde düşünme -ile ikamet etmek, birlikte ikamet etmek ya da varolanlar arasında kendisini konumlandırmayı, yani iskân etmeyi/konaklamayı seslendirir. Dünyada var olma tarzı olarak iskân etme, esasen insanın yeryüzü, gökyüzü, ölümlüler ve tanrısallık olanlar ortasında/huzurunda ikamet etmesine işaret eder. Gerçekten bizler varlığın içinde bir varolan olarak yer, gök, ölümlüler ve Tanrısallık olanlar ile ilişkimizi, kendimizin durumunu ve değerimizi ve dolayısıyla yeri'mizi anlamak isteriz. Bu anlam bir nevi, “mekân-açma, mekân sunma”, insanın mekânla yüzleşmesi, dünyayı onunla birlikte tesis etmesi anlamına gelir. Burada yer açma, elbette varoluşumuza dair bir iddiaya, bir dünya görüşüne, metafiziksel bir duruşa işaret eder. Tersinden söylersek mekânın dili ve ruhu, hayatı ve çevreyi nasıl idrak ettiğimizi, fizik ve metafiziği nasıl alımladığımızı, varoluş olarak açığa-çıkma-duramı yansıtır. İnsan düşünme faaliyeti ile doğal ve fiziki dünyadan çıkarak, mana dünyasına yolculuk yapar. Bu hareket gerçekliğin yapılarının doğal varlık alanında hüküm süren zorunluluk ile maneviyat dünyasına ait olan özgürlük arasında gerçekleştiğini ifşa eder. Bu yapıların tümü insan eylemlerinde görülebilir; o, doğal varlık alanında kendisine yabancılaşırken, yani varoluşunu mekanik olarak sürdürerek bir sonraki fiziksel aşamaya geçebilir. Ama üçüncü aşama bilinç ve özgürlüğü eylemlerinde yansıtarak, tarihi yeniden inşa etmesiyle maneviyat alanında organik hareketidir. Varoluşun

<sup>5</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s. 168.

ritmini yakaladığı bu organik hareket, insanın inanç yoluyla kendisini ifşa edişi, manevi faaliyetin son sözü olarak varoluşu metafiziksel olarak inşa edilişidir. Bu inşa, fizikten metafiziğe her alanda kendisini gösterir.

### ***Mekânı İmar Etmek: Şehir***

Mekânın yukarıda zikredilen karakteri, hem açık uçlu oluşuna hem de kapasitesinin tasdiki anlamına gelir. Buna göre bir mekânın şehir haline gelmesi hem insanların hayatlarının devamını sağlayan pratik ihtiyaçları karşılayacak niteliklere hem de hayatın anlamı hakkında onları düşündüren ve bu anlamı yakalamak için onları eyleme sürükleyen bir bilinç düzeyine sahip olması gerekir. Daha açık bir ifadeyle şehrin oluşması için hem yatay hem de dikey boyutun, yani eylemlerimizde *ufki boyut ile dikey boyutun* mevcut olması gerekir. Bu manada şehir, hem dünyevi deneyimleri hem de aşkın olanın dünyevi hikâyesinin yankılandığı metafiziksel boyutu temsil eder. Şehirdeki *ufkî boyutu* insani ihtiyaçlara ve onların karşılanmasındaki mekanik ve fiziksel hareketlere işaret ederken, manalar ve değerler şehir hayatındaki amudiliğin hâkimiyetinden neşet eder. Bu çerçevede organik hareketler amudi olana, mi'raça işaret eder. Öyleyse bir şehrin maneviliği, dikey boyutun radikal biçimde yatay olana çoğullaşmasında görülür. Zaten şehrin maddi dokusunu gözlemleyenler orada tezahür eden yaşama ve varolma üslubunu hemen fark ederler.

Bu hususları göz önüne alırsak, insan olarak duymanın, düşünmenin ve var olmanın *olmazsa olmaz* şartlarından biri olarak mekân bilincinin varlıkta nasıl yer açtığına, yani şehri nasıl imar ettiğini fark etmek gerekir. Gerçekten kişide mekân bilinci ne kadar gelişkinse, o kişinin hakikatle kurduğu ilişkide mesafe kat edebilmesi de o derece yetkin olmaktadır. Zira mekân bilinci, en Uzak'ı bile şahdamarından daha yakın kılacak kadar insanı sarabilir ve sarsabilir bir özellik olarak insanın tekâmülüne yol açar. Bu özelliğiyle mekân, en temelde insanın çevreyle derin ve süreklilik içeren hem fiziksel hem de metafiziksel ilişkisine işaret eder. Çevreye dair güven ve aşinalık yaratan bu ilişki nihayetinde ruhani gerçekliğin maddi bir ifadesi olarak tebellür eder. Tüm bu hususlar, şehrin, tüm insani yolları birleştiren, birbirimizle temas sağlayan manevi bir mekân olabileceğini ifşa eder. Bu çerçevede şehir insanın varlığı anlarken, varolanların ortasında durduğu ve burada zorunlu olarak bir yer oluşturduğu ama onun da içinden geçtiği bir geçişi yansıtır. Bu durumda şehir, onunla tüm varlığın belirlendiği Varlığın özü ve hakikati üzerine kurulmuş alanı temsil eder.

Şehri insanlar arası iletişim ve etkileşim esnasında en alt ve en üst olanaklarının ortaya çıktığı özel bir ifşa alanı olarak tanımlanabilir. Bu tanım, şehrin düşünme yoluyla gerçekleşen tüm insani faaliyetlerin, yüksek dil ürünlerinin (din, felsefe, sanat ve bilim) uygun bir dilini oluşturduğunu haber verir. Sözelimi Sokrates ve Platon gibi Antik Yunan düşünürlerinin felsefeyi şehrin en belirgin özelliklerinden biri saymaları, diyalog ve diyalektik bir tarzda ortaya

çıkan felsefenin ortak beşeri iletişim esnasında, insan gerçekliği ve amacını resmetmesi sebebiyledir. Bu hususu beşeri etkinlik olarak bilim, sanat ve din alanında görmenin sakıncası yoktur. Zira şehrin temelinde bulunan her türlü beşeri praksis, önceden belirlenmiş bir gerçeklik şeması veya şablonunun mevcut durumlara sürekli tatbikine değil; tam tersine ortak bir dil oluşturma sürecine işaret eder. Bu noktada ortak bir dil oluşturma çabalarının ahlakiliği, o şehirde bulunan insanların birbirine bağımlı olarak kendi gerçekliklerini ve ahlaki hedeflerini nasıl belirlediğine bağlı olur. Bu yüzden bir şehrin gerçekliğine uygun düşecek dili ya da dilleri keşfetme çabası, her daim varlıkta yer açmaya çalışan bilinç ile bu bilince eşlik eden eylemlere işaret eder.<sup>6</sup>

Hiç kuşkusuz şehrin imarını, insanların ortak ihtiyaçlarının karşılanmasına –savunma, beslenme, ticaret vs.- ve bu ihtiyaçların dayanışma durumu oluşturtmasına bağlamak genel bir kabuldür. Bu kabulün şehirde kol gezecek yorumlar çatışması ya da kanaatler farklılaşmasını beraberinde getireceği unutulmamalıdır. Başka bir ifadeyle şehir insanlar arası ilişkilerin farklılığında ve çoğulluğunda somutlaşan ortak bir paydayı yansıttığı için, oluşan yorumlar çatışmasını çözebilecek -şehrin ahlaki ve siyasi gerçekliğine uygun- ortak bir dilin oluşturması gerekir. Bu ortak dilin, şehri oluşturan insanların fizik ve metafiziksel yaklaşımlarını karşılaması, geçmiş değerler ile ortak gelecek vizyonuna köprü olması beklenir.<sup>7</sup> Bu husus, ortak dil oluşturma çabalarının zemininde insanın varoluş gayesini gerçekleştirecek hakikat bilgisi ile ona uygun davranışa işaret eder. Tam da bu noktada diğer insani faaliyetlerin yanında felsefenin ortak bir dilin oluşturulması ya da ideal olanın keşfedilmesi sürecinde stratejik önemini fark etmek gerekir. Nitekim felsefenin olmadığı bir şehirde “gerçekliği olduğu şekliyle bilme sorunu” üstü örtük kalacağı için, şehir kendi üst entelektüel bilinci ve diline erişemeyecek ve şehrin kaderi belirsizleşecek, yani varoluş hep alaca karanlıkta kalacaktır.<sup>8</sup> Bu durum, kültürümüzde felsefenin niçin hakikat araştırması olarak kabul edildiğini de ifşa eder.

Yukarıdaki ifadeler şehrin esasen insanın potansiyel halde bulunan yetkinliklerinin aktüel hale geleceği toplumsal koşulların nasıl olması gerektiğine dair bir araştırmaya vasat oluşunu seslendirir. Öyleyse gerçekleştirilecek araştırma insan ya da toplumun fizikten metafiziğe her seviyedeki zorunlu sonuçlarını bütün açıklığıyla ortaya koymalı ve şehrin en üst entelektüel düzeyini yansıtmalıdır. Bu seviyeyi gösteremeyen araştırmalar şehrin kendi dil ve bilincine ulaşmasını mümkün kılmaz. Bir başka ifadeyle hakikat bilgisine erişemeyen ve onu somutlaştıramayan şehirler *toplumsallık* şartlarını sağlayamazlar.

<sup>6</sup> Burhanettin Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, DEM Yayınları, 2016, s. 89-90

<sup>7</sup> Kadim dünyada insanın varlık minvali olarak “zoon politikon” oluşu insani gerilimlerin azaltıldığı (ahlaki) ve aidiyetlerin netleştirildiği (siyasi) bir toplumsallığa işaret eder. Bu toplumsallık farklı ilişkiler ağının içerisinde ya da hayat serüveni diyebileceğimiz bir örüntü içinde insanlara ben idraki ve yetkinlik sağlar. Oysa köy ya da kırsalda toplumsallıktan ziyade topluluk hayatı vardır. Böylesi bir hayatta aidiyetler ile yerleşik davranış hiyerarşisi ve buna bağlı gelişen yetkinlik vardır.

<sup>8</sup> Burhanettin Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, DEM Yayınları, 2016, 2. 92-93.



Şehri inşa edecek araştırma çabalarının önünde her zaman siyasi, kültürel ve inançsal engeller mevcut olur. Bu husus, *felsefe, din, bilim ve sanat* gibi üst dillerin yegâne ortamı olan şehrin temel bir paradoksu içinde barındırdığı gerçeğine işaret eder. Sözelimi şehir, bir yandan felsefe ya da en üst entelektüel bilincin üretilmesine imkân verirken, diğer yandan oluşumuna imkân verdiği ortak kanaatler ya da ön yargıları baskısı altında tutarak, kendi gerçekliğini de baskı altında tutmuş olur. Bu paradoks, bize gerçekliğe giden kapıların aynı anda hem kapalı hem de açık oluşunu gösterir. Zira şehrin özünü teşkil eden praksis, her şeyden önce doxa (doğru ve yanlış fikirlerin kaynaşması) sorunuyla maluldür ve orada yorumlar çatışması diyebileceğimiz karmaşayı temelden çözebilecek bir nihai doğruluk perspektifi söz konusu değildir. Sorun bu praksisin kaderi olan doxa'yı aşacak *monolojik* bir düşüncenin nasıl oluşturulacağıdır. Başka bir ifadeyle sorun, felsefenin evrensel gerçekliğe ulaşmak için kendi hakikat iddiasını söz konusu praksisin ya da doxa'nın parçası haline getirmeden nasıl ortaya koyacağı meselesidir. Zira en yüksek felsefi hakikatler kesinlik arz etmeyen toplumsal kanaatlere dönüşmeksizin yaşama şansına sahip olamazlar. Bu yüzden felsefenin şehir içinde tüm bireyleri kapsayacak tümel bir bilgiyi ve birlikte nasıl var olabileceğimiz konusunda şehir ahalisine köklü bir vizyon sunması gerekir.<sup>9</sup>

Belli bir düşüncenin şehri kurmasına eşlik eden diğer bir hususiyet yetkinliktir. Bir yandan ruhun yetkinliğini hazırlayacak bedensel faaliyetler diğer yandan bilincin dönüşümünü sağlayacak bilgi ve davranışlar kişiyi olgunlaştırarak, gerçekliğe nüfuz eden ve onu açımlayan hususiyetler oluşturur. Araştırmanın ahlaka evrilmesi, birlikte yaşamanın olgunluğunu ve sorumluluğu zemininde şehir yapısını örgütleyerek, hakikatin bütün olarak kavranmasını ve adaletli davranılmasını sağlayacak toplumsal ortamı oluşturur. Nitekim şehirliliği idrak eden, inşa edilme ve inşa etme süreçlerine birkaç kuşak aktif katılan kişidir.<sup>10</sup> Bu husus, şehrin bir taraftan fizik alandan başlayıp metafizik alanda devam eden ihtiyaçlar ile metafizik alanı yansıtan bir bilinç eşliğinde inşa edildiğini ifşa eder. Felsefenin diliyle bir şehrin tasarımı, gerçeklik alanının örtüsünü açarak sahip olduğu her türlü olanağı gözler önüne sermeyi ifade eder.<sup>11</sup>

Açıktır ki şehrin zihinsel alana transferi olarak tasarım, genel olarak 'dünyayı daha yaşanır bir hale getirme uğraşı', 'şeylerin, işlevselliğini arttırma'yı, "onların duyuşal çekiciliğini geliştirme'yi yanında varoluşu nasıl idrak ettiklerini de ifşa eder. Bu çerçevede şehri oluşturan

her türlü tasarım ürünü, yani binalar, okullar, eğlence mekanları, hastaneler, evler bir düşüncenin ya da felsefi bir paradigmanın nesnelleşmiş halini, düşüncenin semboller yoluyla gerçekleştirdiği estetik süreçleri yansıtır. Buradan hareketle felsefesi olmayan bir tasarımın geliştirilemeyeceğini, tasarım ile zihniyetimizi veya ruhumuzu ifşa ettiğimizi söyleyebiliriz. O halde şehrin tasarımı da çoğu kez dünyayı ve çevreyi hangi noktadan idrak ettiğimizi, eşyayla ilişkimizi nereden ve nasıl kurduğumuzu yansıtır.<sup>12</sup> Nitekim Bachelard şehirlerin anlam, düşünsel güç, izlerle yoğrulmuş canlı bir varlık oluşuna vurgu yapar.<sup>13</sup> Bu çerçevede şehrin gerçekliği onun bizim yaşam dilimlerimize katılışı, onlarla yoğruluşu, onları dönüştürmesinde, biçimlendirmesinde ortaya çıkar. Şehir anlam taşır, duyumsanır, yaşanır, yorumlanır ve bu yorumlarla yaşam dilimlerinde anlamlı hale gelir. Onu yaşayan insan dünya görüşüne bağlı olarak konumlandırır, diğer nesnelere anlamlı bağlantılara sokar. Tüm bunlar soyut-muhayyel bir şeyleri değil; varoluşu mümkün kılan bir projeksiyonu, hakikat arayışının sürdürülmesini, teorilerin her zaman pratiğin ilerisine gittiğini seslendirir.

Yukarıda anlatılanlar çerçevesinde her şehrin yatay boyutu işlevselliğine dikey boyutu da simgeselliğine işaret eder. Çanakkale'nin simgesel boyutu mana ve değerlerin cisimleştiği, bedenleştiği bir şehir oluşu; varoluşumuza dokunan bir üst dil kurması; *gurur, sorumluluk ve hususi bir duyarlılık* vermesidir. Mana ve değerler şehrin anıtlarında kendisini Truva'dan Çanakkale'ye kadar seslendirmektedir. Aynı şekilde Çanakkale'nin ürettiği üst dil, şehri görkemli bir tören eşliğinde tarihi ve kavranabilir maneviyatıyla anlatan bir ağıtı temsil eder. Nitekim şehri ziyaret eden kimse, herhangi bir rehberdeki açıklamalardan farklı olarak bu ağıtı, bu maneviyatı, tınılayan deneyimleri derinden hissedebilir. Hissedilen ya da dile gelen varoluşumuzu kuran yer idrakimiz, bu yerde nasıl oturduğumuzun hikâyesidir. Öyle ki Çanakkale varoluş eyleminin gerçekleştiği dinamik bir alan olarak hikâyemizin devam ettiğini, sürekliliğini deruni bir hissedişin ve şuurun ifadesini kendinde taşır. Şehri teneffüs edenler bütünü parçası olduğunu hissederek, kendilik bilincini yeniden yaşar; nereden gelip nereye gittiğini bu mekânda gururla hatırlar. Çanakkale taşındıklarıyla beka duygusunu harekete geçirir; bellek yoluyla geçmişten geleceğe süreklilik köprüsünü kurar. Bu köprü kendine mahsus bir sorumluluk ve duyarlılık talep eder.

Tüm bu özellikleri Çanakkale şehri, ruhi arınmanın ve yücelmenin merdiveni olarak tınılayan bir musikiyi seslendirir. Bu musiki, kulak verildiği müddetçe toplumumuza can ve ruh üfleme devam edebilir.

<sup>9</sup> Celal Türer, "Şehir Bilincinin Felsefi Boyutları: *Mekân, Zaman ve Gelecek*", ed. Gürkan Kaya-A. Kadir Çüçen, *Şehir ve Felsefe, II. Uluslararası Felsefe Kongresi*, 2013, Bursa, s. 197-198

<sup>10</sup> Sadettin Ökten, "Şehir ve Medeniyet Tasavvuru", *Düşünce ve Gelenek*, ed. M. Kazım Arıcan-M. Vural-M. Enes Kala, Hece Yayınları, Ankara, 2016, s. 339.

<sup>11</sup> Aristoteles düşüncesinde, her türlü varlığa gelme ve yaratma -ister sanatsal ister doğal meydana gelmeler olsun- dört nedene indirgerek açıklanır. Bu anlayışın 20. yüzyıla kadar sürdüğü, "özne ve nesne" ayrımında düşüncenin ya da öznenin, maddeyle olan üstünlüğünü sürdürdüğü görülmüştür. 20. yüzyıl düşünce geleneği nesnenin, öznenin kontrolünden kurtulması sürecini hazırlamıştır. Bu süreçte duyuşal tecrübe, insanın bilgi edinme sürecine etkin bir şekilde katılır. "*Özne ve nesne*" konumlanmasında tasarımın çift yönlü bir iletişimi mümkün kılmasıyla birlikte tasarım alanı artık epistemolojik bir içeriğe sahip olmuştur. Bu içerikle beraber tasarım artık bir bilgi edinme süreci olarak karşımıza çıkar.

<sup>12</sup> Tarihte üç mekân anlayışının görüldüğü ifade edilir: Mezopotamya ve Mısır'da başlayıp Yunan Uygarlığına kadar devam eden ilk dönem. İkinci mekân anlayışı Roma'dan başlayıp 19. yüzyıla kadar devam eden, temel ilkeleri Rönesans ve Barok döneminde yeniden keşfedilen anlayıştır. Üçüncü mekân anlayışı ise, düşünce ve duygunun birleşmesiyle meydana gelen değişikliklerin farkında olarak toplumda özel ve ortak alan ayrımı yapan anlayışı yansıtır.

<sup>13</sup> Gaston Bachelard, *Mekânın Poetikası*, Kesit Yayıncılık, 1996, s. 135.

### **Kaynakça**

Bachelard, Gaston, *Mekânın Poetikası*, Kesit Yayıncılık, 1996.

Duman, Musa, "Heidegger'in Dünya Fenomeni", *Felsefe Dünyası*, Sayı 59, 2014.

Fazlıoğlu, İhsan, "İstanbul'dan Varlık, Var-Olan Ve Yokluk'a Kadim Bir Nazar", *Türkiye Günlüğü*, 2010.

Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.

Ökten, Sadettin, "Şehir ve Medeniyet Tasavvur", *Düşünce ve Gelenek*, ed. M. Kazım Arıcan-M. Vural-M. Enes Kala, Hece Yayınları, Ankara, 2016.

Tatar, Burhanettin, *İslam Düşüncesine Giriş*, DEM Yayınları, 2016,

Türer, Celal, "Şehir Bilincinin Felsefi Boyutları: *Mekân, Zaman ve Gelecek*", ed. Gürkan Kaya-A. Kadir Çüçen, *Şehir ve Felsefe, II. Uluslararası Felsefe Kongresi*, Bursa, 2013.

**Homeros'ta Din ve Tarih:  
Mitos ile Logos Sarkacında İlyada'yı Yeniden Okumak**  
Şevket Yavuz

## Homeros'ta Din ve Tarih: Mitos ile Logos Sarkacında İlyada'yı Yeniden Okumak

Şevket Yavuz\*

### I. Giriş: Genel Çerçeve ve Tez/ler

### II. Mitos ile Logos Sarkacında İlyada'yı Tarih ve Din Ekseninde Yeniden Okumak

### III. Sonsöz Yerine

#### I. Giriş: Genel Çerçeve ve Tez/ler:

Homêr/os (Ὅμηρος || ö. MÖ. tkr. 850) Grek şair olarak bilinir. *İlyada (İliade)* ve *Odise (Odysseus)* destanlarının yazarı ve/ya derleyicisi olduğu kabul edilir. Hakkında çok az bilgi mevcuttur; öyle ki, tarihsel olarak böyle bir kişinin varlığı da sorgulanmaktadır.<sup>1</sup>

Coğrafi olarak İyonya (İonia) bölgesinde yer alan Smyrna (İzmir)'da yaşadığı tahmin edilmektedir. Bununla birlikte, doğum yeri olarak pek çok görüş ileri sürülebilmektedir. Bunlardan öne çıkanları şunlardır: Sakız adasında doğup, İos adasında ölmüştür. Öte yandan, hiciv ustası Samosatalı Lucian (ö. 180) 'a göre ("*Doğru Tarih*" / *True History*)<sup>2</sup>, Homeros Babilli'dir ve asıl adı Tigranes'tir. Delfili kâhinlere göre ise, İthakalı'dır.

Tarihsel olarak varlığı kabul edildiğinde hakkında şu bilgilere ulaşılabilmektedir: Antik Yunanca'da "Esir / Rehin" anlamına gelen *Homêros* kelimesi, Yunanlılar tarafından "esir" alındıktan sonra kendisine "Esir / Rehin" anlamında bu ön takı / isim verilir. Görme engelli olduğu tahmin edilmektedir.

Homeros, **Grek Karanlık Çağları / Homerik Çağlar** (MÖ. 1100-800) olarak bilinen dönemde yaşadığı kabul edilen tarihî bir figür, bir destan yazarıdır. Ölümü de bu dönemin son bulmasından yarım asır önce olarak tarihlenir (MÖ. 850). Başta Eratosthenes (ö. MÖ. 194) olmak üzere bazı tarihçelere göre Homeros, **Troia Savaşı (MÖ. 1194-1184)** yıllarına yakın bir dönemde yaşamıştır. Homeros'un anlatılarıyla (*İlyada* ve *Odise*) destanlaşan Troia Savaşı, Homeros sayesinde sonraki dönemlere ve günümüze ulaşabilmiştir. Homeros—öyle görünüyor ki—kelimelere dökerek, adeta "kutsal küvez" gibi "yaşanan" olayları ölümsüzleştirir.

\* Prof. Dr.; Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğr. Üyesi, İlahiyât Fakültesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi. shyavuz@yahoo.com.

<sup>1</sup> Bu hususta bkz.: Barry B. Powell, *Iliad*, (New York: Oxford University Press, 2013); Barry B. Powell, *Odyssey*, (New York: Oxford University Press,2014); Barry B. Powell, *Homer's Iliad and Odyssey: The Essential Books*, (New York: Oxford University Press,2014).

<sup>2</sup> Lucian of Samosata, *The True History* at sacred-texts.com (<http://www.sacred-texts.com/cla/luc/wl2/wl211.htm> | 2018.12.11).

Troia / Truva Savaşı, MÖ. 1194-1184 tarihlerinde gerçekleştiği "kabul edilen" savaşlar serisidir.<sup>3</sup> Batı ile Doğu dünyası arasındaki ilk büyük savaş olarak kabul edilir. Homeros'un bahsettiği bu savaş, Troia'nın altıncı katmanında vuku bulur. Savaş, Akalar (Acheans) ile Troialılar arasında vuku bulur. Akalar, Mykene (Mycenaean / *Mykenai* || MÖ. 1600-1100) medeniyetini inşa eden savaşçı, Hint-Avrupa göçebe kavimlerindenidir. Söz konusu dönemde Mykene krallığının başında Agamemnon vardır. Kardeşi Menelaos ise, iyi bir savaşçıdır. Sparta prensesi Helen'le evlenerek Helen'in babasının talebi ile Sparta kralı olmuştur.

Savaşın tarih-ötesi arka planı Homeros tarafından şu şekilde anlatılır: Olympos tanrılarının başı olan Zeus, düzenlenen Peleus ile Thetis'in düğünlerine tanrıçalardan Eris'i davet etmez. Bunun üzerine Eris, düğüne altın bir elma göndererek, bunun "en güzel tanrıçaya" verilmesini talep eder. "Üç güzel" olan Athena, Hera ve Afrodit altın elmanın kime verilmesi gerektiği konusunda anlaşmazlığa düşünce Zeus, tanrıçaları Paris'e göndererek, en güzel tanrıçanın Paris tarafından seçilmesini ister. Paris altın elmayı Afrodit'e verir. Bunun karşılığında da Afrodit, "tüm kadınların en güzeli" olan Helen'i, Paris'e âşık eder. Paris, Sparta'yı ziyaretinde Helen'e âşık olur ve iki âşık birlikte Truva'ya gelirler.

Menelaos'un eşi olan Helen'in, Troia prensi Paris tarafından Troia'ya kaçırılması büyük bir aşığılama olarak kabul edilir. Bunun üzerine Menelaos, ağabeyi Agamemnon'dan yardım ister. Agamemnon, barış umudu ile Troia'ya kardeşi Menelaos ile bir elçi gönderir. Helen'in iade edilmesi ve kendilerine tazminat ödenmesi şeklindeki teklifleri kabul görmez. Daha önceden neredeyse tüm Yunan şehir devletlerini bir çatı altında toplamayı başaran Agamemnon, Akaların öncülüğündeki Grek site devletlerini toplayarak Troia'nın üzerine yürür. Uzun, zorlu ve yorucu bir savaş dönemine böylece girilmiş olur.

Akaların kâhini Kalkhas'a göre, Akhilleus savaşa katılmazsa asla Troia düşürülemeyecektir. Bunun üzerine Odysseus, Akaların en büyük kahramanı Akhilleus'u savaşa katılması için zorla ikna edip, getirir. Savaşa katılmak istemediğinden gizlenen Akhilleus, Odysseus tarafından bulunur ve ordunun toplandığı Aulis'e getirilir. Donanma buradan hareketle ilk seferde Tros / Troas zannedilerek Mysia bölgesine çıkarma yapar. Yanlılığın fark edilmesi üzerine yine Aulis'de toplanırlar ve sonunda Troia'ya varırlar. Savaş farklı yoğunluklarla on yıl sürer. Sonunda Paris ok ile Akhilleus'u öldürür ve savaş başka bir sürece girer. Odysseus / Odise'nin ortaya attığı Troia Atı projesi ile Troia ele geçirilir; büyük kitlesel kıyım ve yağma gerçekleştirilir.

<sup>3</sup> Michael Wood, *In Search of the Trojan War* (Berkeley: University of California Press, 1998).

Homeros'un anlatılarında savaşın sebep, süreç ve sonuçları tanrıların ("güç ve iktidar elitleri" olarak okunması gerekir) arasındaki rekabetin bir sonucu olarak gerçekleşir. Diğer bir ifade ile, hem savaşın meşruiyet kodları, hem de anlatıların genel çerçevesi tanrıların ve yarı-tanrı kabul edilen kahramanların güç mücadeleleri içinde kotarılarak verilir. Buna bağlı olarak, şu tezler ortaya atılabilir:

Birinci Tez: Mitos ("mit, efsane, söylence") ve logos (mitosun zıddı, "kelime", "nizâm"; *mythos*;, "el-emr" [kanun, ilke])un "ne'liği" ve "neye karşılık geldiği" söylemi yazana, kurana ve anlatana göredir. Bunun imalarından biri de şudur: Güç-iktidar kendi "hikâye"sini "logos" olarak konumlandırır; buna göre de söylemlere, pratiklere ve sembollere döker. Buna paralel olarak da güç-iktidar kendinden önceki ve dışındaki "hikâyelere" de "mitos" olarak yaklaşır, efsane olarak kabul eder. Sebep-süreç-sonuç zinciri efsanenin kalıplarına göre kurulur. Bu ana söylem kulvarına göre de "tarihî olan" ile "dinî olan" ortaya çıkar.

İkinci Tez: Her devrin "hikâye sahipleri", kendi "sebep-süreç-sonuç" zincirini tarihin "olması gereken" tarihsel akış yolu olarak kabul eder. Bu zincir— "zamanın ruhu"na uygun olarak— ya materyal unsurlarla, ya spiritüel bağlarla, makul kabul edilen "koalite" ilkeleriyle, ya da pozitivist unsurlarla örülür.

Bunlarla ilintili olarak da şu metodik sorularla tezleri çerçevelemek mümkündür: Mitos ile logos diyalektiğinde Homeros'un anlatıları hangi tür bir varlık ve zaman tasavvuru inşa eder? Anlatılar—Homeros'un yaşadığı dönemden üç asır kadar sonra yazıya geçirilmiş olsa da – nasıl bir güç-bilgi kombinasyonuna gönderme yapar? Metnin otantikliği sorununu ve konusunu askıda tutarak, kolektif bilincin iletildiği bir kanal olarak metnin anlam haleleri ne tür bir tarih ve din anlayışı yansıtmaktadır?

## II. Mitos ile Logos Sarkacında İlyada'yı Tarih ve Din Ekseninde Yeniden Okumak

Tarihî olanın ifade imkânı bulduğu topografyayı anlamak açısından aşağıdaki harita referans kaynağı olarak alınabilir.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> [https://en.wikipedia.org/wiki/Homer#/media/File:Homer\\_Greece-en.svg](https://en.wikipedia.org/wiki/Homer#/media/File:Homer_Greece-en.svg) (2018.12.10).





[https://en.wikipedia.org/wiki/Homer#/media/File:Homer\\_Greece-en.svg](https://en.wikipedia.org/wiki/Homer#/media/File:Homer_Greece-en.svg) (2018.12.10).

## 1. Tarihî Arka Plan:

### a. Akalar

Akalar; MÖ. 2000'lerden itibaren Grek topraklarını istila etmeye başladılar. Henüz Neolitik devrede yaşamakta olan yerli çiftçi ve köylüler (Kar adlı Grek etnik grup) ile mücadele ederek, üzerlerinde askerî-feodal bir hâkimiyet kurarlar.

Eko-politik ve sosyo-kültürel süreçler yeni bir medeniyetin oluşumunu hazırlar: Mykene medeniyeti. Bu medeniyet, Antik Yunan'daki Tunç Çağının son devresinde ortaya çıkar (MÖ. 1600-1100). Yunan topraklarındaki ilk ileri medeniyet evresini teşkil eden Mykene medeniyeti politik ve

idarî olarak; bu evrede oldukça gelişmiş devlet sistemi, ileri şehir düzenlemesi ile öne çıkar. Askerî altyapı ve sistemleri de ileri seviyede kurular.

Ekonomik olarak; Akdeniz, Mykeneli tüccarların ekonomik faaliyetlerine göre şekillenir. Mühendislik, sanat ve mimarî eserler ile yazı sistemi bu dönemde ortaya çıkar.

Kültürel açıdan; Yunan dili ve dini üzerine yazılmış ile kayıtlar da bu dönemde ortaya çıkar. Kültür-din panoraması açısından bu medeniyetin tanrılarında bazıları Olympos'taki panteon (tanrılar meclisi)unda da yer alır.

Sosyo-politik yapı açıdan; savaşçı, oligarşik bir yapı ve toplumsal düzen esastır. Saray çevresinde oluşan politik ağlardan oluşan sosyo-politik yapı oldukça sıkı ve hiyerarşik özellikler taşır. Kral; unvan olarak *wanax* (Yunanca ἄναξ; önceki formu: *ῥάναξ, wánax*) olarak isimlendirilir.

### b. Troialılar / Truvalılar:

Tarih-üstü ("mitolojik" kurucu hikâye olarak da okunabilir) anlatılara göre, Troia şehri kral soyunun atalarından biri olan Tros tarafından kurulduğuna inanılır. Tros, Zeus'un oğlu Dardanos'un torunudur. Tros'un torunu Laomedon, Troia surlarını tanrı Apollon ile tanrı Poseidon'a yaptırmıştır. İlyada'da Tros'un kendisi hiçbir rol oynamaz. Efsanedeki kahramanların babası Priamos, Tros'un torunudur.

Troya efsanesinin Troialı başkahramanı Paris, Akalı kahramanı ise, Akhilleus'tur.

MÖ 2000'lerde Hisarlık tepesinin doğusu Hitit İmparatorluğuna aittir. MÖ 1250 - 1220 yıllarında Hitit kralı olan IV. Tuthaliya'nın kaya anıtında iki yer ismi geçer: Wilusa ve Troas. Troas (İlion), Hititlerin sözünü ettiği Wilusa kentidir. Yeni keşfedilen bronz mühür antik Yunanca olarak değil, Anadolu'da binlerce sene önce konuşulan Luvi dilinde kazılmıştır. Arkeolojik kazılarla ulaşılan yerlerde bulunan evler de Yunan mimarî özellikleri taşımazlar. Bir tür Anadolu mimarî tarzı denilebilecek özelliklerine sahiptir.

### c. Karşılaşma:

Akalar, Troia'ya ulaştıklarında önce şehri kuşatırlar. Dokuz yıldan fazla süren kuşatma sırasında bölgedeki yerleşim birimlerini de istila ederek, pek çok mal ve esir ele geçirirler. Akabinde iki ordu karşı karşıya gelir. Paris, Menelaos'u düelloya davet eder ve yenenin Helen'i almasını teklif eder. Teklif kabul edilir. Düelloda Menelaos Paris'i yenecekken Tanrıça Afrodit devreye girer ve Paris'i kurtarır. Askerlerden Pandoros'un Menelaos'a ok atmasıyla iki ordu savaşa tutuşur. Akalı savaşçılar birçok Troialıyı öldürürler.

Savaş tanrıların da ortaya çıkış sahnesi olur: Tanrılardan Athena, Afrodit ve Ares de savaşa katılır.

Büyük kahramanlardan Hektor oldukça yaşlı olan Troia kralı Priamos'un büyük oğludur. Askerlerin denetim ve gözetimi de üzerinde olan Hektor, Akaların Akhilleus'tan sonra en büyük kahraman Aias ile savaşır.

Akalar bir yandan da ordugâhın çevresini sur ve hendek ile çevirirler. Bu strateji savaşın Troialılar lehine ilerlemesine sebep olur.

Akalı Patroklos (Akhilleus'un kuzeni) ile Hektor çatışmaya tutuşur. Aslında düello Akhilleus ile Hektor arasında gerçekleşecektir; ama savaşa isteksiz katılan Akhilleus kavgaya tutuşmak istemez. Patroklos savaşçıların moralini korumak için Akhilleus'un zırhını gizlice giyip sanki oymuş gibi düelloya gider. Düelloda Hektor zırhlı askerin Akhilleus olmadığını anlar; çünkü zırh Patroklos'a oldukça bol gelmektedir ve Patroklos Akhilleus kadar usta savaşçı değildir.

Düello sonucunda Patroklos Hektor batı kapılarına kadar geriletilir; ama bu sırada Patroklos Troialılar tarafından öldürülür. Diğer bir anlatı Patroklos düelloda Hektor tarafından öldürülür.

Menelaos ölenin Akhilleus olduğunu sanarak üzülür; ama cesede yaklaşınca ölenin Patroklos olduğunu anlar. Bu durumu Akhilleus'u savaşa sokmak için fırsat bilerek Patroklos'un cesedini Akhilleus'un çadırına götürür. Patroklos'un ölümü Akhilleus'u oldukça öfkelenendir ve Troia kapılarına dayanarak tekrar bir düello talebinde bulunur. Meydan okumaya Hektor karşılık verir ve savaşa tutuşurlar. Akhilleus Hektor'u öldürür. Cesedini, Hektor'un Ajax ile yaptığı düellodan aldığı kemerle atlı arabasının arkasına bağlar ve dokuz gün boyunca Troia surları etrafında yedişer kez dolaştırarak paramparça eder.

Bu durum savaşta dönüm noktası olur. Başkomutan olan Hektor'un ölümü Troialıların moralini derinden etkiler. Hektor'un teyzesi Penthesileia Kafkaslardaki Amazon krallığının kraliçesidir. Penthesileia bu ölüm üzerine Troia'ya destek için gelir ve savaşa katılır. O da Akhilleus tarafından öldürülür. Ölümünün akabinde –farklı anlatılara göre—Akhilleus ona âşık olur veya cesedini tahkir eder. Etiyopya kralı Memnon da Troialılara yardım için gelirler.

Genel olarak çatışmalar karşılıklı kayıplarla ve bazen de Troialıların aleyhine sonuçlarla devam eder. Bu durum, Paris'in ok ile Akhilleus'u ayağından vuruncaya dek devam eder. Akhilleus'un ölümünün ardından Odysseus / Odise'nin tavsiyesi ile Troia atı taktiği ile şehre girilir ve Troia yerle bir edilir.

#### d. Savaşın Sonuçları ve Etkileri:

Savaş on yıl boyunca devam eder. Akhilleus'un oğlu kahraman Neoptolemos savaşa katılırsa bu savaşın sona ereceği yönündeki efsane üzerine o da savaşa katılır; ama savaş son bulmaz. Sonunda kurnaz olarak bilinen Odysseus Troia atı fikrini ortaya atar. Tahta at Epeios tarafından yapılır ve Troia kapıları önüne bırakılır. Akalı Neoptolemos tahta atın karnında saklanır. Casus Sinon'un planı ile Troia'ya girerler ve şehri ele geçirip, ateşe verirler.

Priamos ve sağ kalan öteki çocukları öldürülür. Ayrıca Neoptolemos Hektor'un oğlu Astyanaks'ı surlardan aşağı atar. Troia kadınları ve çocukları esir alınır. Helen'i korumaya çalışan Paris, Akhilleus'un oğlu Neoptolemos tarafından öldürülür.

Menelaos savaşın sonunda Helen'i alarak Sparta'ya geri döner ve hayatlarının sonuna kadar burada yaşarlar. Neoptolemos da savaş ganimeti olarak Hektor'un karısı Andromache ile evlenir.

Öte yandan, tüm bu tarih-üstü nitelikteki anlatıların sonucunda Akalılar, Troia ve hinterlandındaki bölgelere ve insanlara hâkim bir konuma gelirler. Anakronizmin tehlikelerini göz önünde bulundurarak, şu hususu bu bağlamda ifade etmek yerindedir: Mykene imparatorluk gücü bölgede teolojik aygıtların da yardımıyla daha güçlü ve yerleşik bir tarzda konumlanır.

## 2. Mitostan Logosa Tarih ve Din:

### a. Mitosun ve Tarih-Üstünün Logos ve Tarihle Yoğrulması

Mitos ile logos bir sarkaç gibi hareket eder tarihte, hayatta ve varoluş süreçlerinde. Mitosu "logos" olarak açıklayan, anlayan ve anlamlandıran Alman tüccar ve amatör arkeolog Heinrich Schliemann, (ö. 1890), paha biçilmez hazinelere ulaşır. Mitostan logosa olan bu sarkaç ritmi insanlığın tarihî serüveninin de özeti görümündedir.

Homeros'un *İlyada*'sı bu durumun önemli örneklerindedir. Öyle ki; tarih ve dinin kodları mitosun—daha doğru ifadesi ile— tarih-üstü kabul ve diyalektiğin temel unsurları ve anlayışları ile örülmüştür. Nitekim:

*İlyada*'nın giriş mısraları şu şekilde başlar:

Söyle bize, tanrıça, Peleoğlu Akhilleus'un uğursuz öfkelerini ki, Akalara sayısız acılar getirdi, nice kahramanların ruhlarını Hades'e attı, özlerini kurtlara kuşlara yem etti; böylece Zeus'un iradesi yerine gelmiş oluyordu. En önce o atışmadan başla ki, budunlar hanı Atreoğlu ile tanrısal Akhilleus'un arasını açtı. Acaba hangi tanrı onları böyle birbiriyle kavgaya tutuşturmuştu?

— Leto ile Zeus'un oğlu! İşte bu tanrı krala darılarak ordunun içine zalim hastalığı getirmişti, o yüzden adamlar sürü sürü kırılıyordu; çünkü Atreoğlu tanrının duacısına, Hryses'e hakaret etmişti.<sup>5</sup>

Tarih-dışı veya üstü olanın tarihe ve olaylara müdahalesi bireysel ve kolektif bilinçte itiraza yer vermeyecek şekilde asırlarca “büyük anlatı” olarak tedavülde olacaktır.

Benzer ifadeleri ve vurguları İlyada'nın hemen her yerinde bulmak mümkündür. Örnek:

Yeri sarsan Poseidon cevap verdi: — Tanrısal İris, bana söylediklerin çok gereğince söylenmiştir.

Habercinin kadere uygun bir görüş sahibi olması da ayrı bir iyiliktir. Fakat onunla ben, ikimiz, aynı değerde paylar almış iki tanrı iken, Zeus'un bana kızgın sözlerle çıkışması yok mu, işte beni candan gönülden yakan budur.

Böyle ise de, bu seferlik baş egeceğim. Fakat sana söyleyecek, yürekte kopan başka şeylerim var: Eğer, benim ve ganimetler devşiren Athene'nin, Hermes'in ve Hefaestos Hanın arzularımıza kulak asmayarak yüksek İlion şehrini kurtarmak istemede direnirse, talan ettirmek ve Argoslulara zafer şanını vermekten kaçarsa, bilsin ki, ikimiz arasında onarılmaz bir kin olacaktır.<sup>6</sup>

İlyada'nın son mısraları da metnin genel çerçevesini yeniden üretmek benzer bir mitos-logos diyalektiğini tarihî olana ve dinî alana yansıtır.

(Troia kralı Priam'a hitaben): — İhtiyar, sana gelen ölümsüz bir tanrıdır: Ben, Hermes'im. Babam, kendi, beni senin yanına kılavuz gönderdi. Akhilleus'a görünmeden ayrılıyorum. Sen gir, Peleoğlu'nun dizlerine sarıl, ona babası, anası ve oğlu adına yalvar, gönlünü heyecanlandırırısın. Hermes böyle dedikten sonra yüksek Olympos'a döndü. Bu ara ihtiyar Priam, hayvanların yanında İdeüs'ü bırakarak, Zeus'un sevgilisi Akhilleus'un yanına gitti. Peleoğlu, ihtiyarı görünce bir şaşkınlık geçirdi, yanında bulunan seyisleri Automedon ve Alkimos ile gözgöze bakiştılar. Priam Akhilleus'un dizlerine sarılarak şöyle yalvardı: — Tanrılar eşi Akhilleus, babamı hatırına getir. O da ben yaşta, uğursuz ihtiyarlığın eşliğine basmış bir talihsizdir.<sup>7</sup>

Tanrılar ile kahramanlar, tanrılar ile hükümdarlar metinde “üstün” olan bir ontolojik vurgu ile “seçilmişlik” tasavvuru ile—Zeus'un sevgilisi Akhilleus gibi—beraber harmanlanır. Bir yandan reel topografya ve gündelik tecrübe, bir yandan da metafizik kozmoloji ile hayat-üstü eylem ve pratikler aynı metinsel kurgu içinde birlikte kodlanırlar.

<sup>5</sup> Homeros, *İlyada*, çev. A. Cevat Emre (İstanbul: Varlık Yayınları, 1971; 4. baskı. ePub: Meritokrasi 1. Sürüm, 2014), 7; Homer, *the Iliad*, tr. by A.T. Murray (New York: G. P. Putham's Sons, 1928), c. i.

<sup>6</sup> İlyada, 243. (Metindeki imlâ ve noktalama ile ibareler aynen korunmuştur)

<sup>7</sup> İlyada, 388.

Öte yandan, tarihî dram ile tarih-üstü, tanrısal inayet ile insanî zafiyet bir potada eritilir.

Örnek:

Babası Zeus olan Güzel Ksanthos ırmağının geçit yerine erişince Hermes ayrılarak yüksek Olympos'a havalandı. Onlar da, safran elbiseli Şafak ışığını yere yayarken, arabalarını, hıçkırığa ağıya şehre sürdüler. Bu ara, Afrodite benzeri Priam kızı Cassandra, Akropol'a çıkıp bakmıştı: Arabanın üstünde, ayakta, babasını ve şehrin gür sesli çavuşunu ve katırların taşıdığı yatak üzerinde Hektor'u gördü. İniyerek bütün şehre haykırdı:

— Gelin Troyalılar, gelin Troya kadınları, Hektor'u görün! Eskiden, hayatta iken, şehre girdiğini gördüğümüz zaman ne kadar sevinirdik! Sitesinin, halkının büyük koruyucusu, o idi, en büyük sevinçleri de o idi. Gelin, görün!

Böyle dedi, ve artık şehirde ne bir erkek, ne bir kadın, ağlamıyan, hıçkırımıyan kimse kalmadı. En başta karısı ve şanlı annesi vardı. Saçlarını yoluyorlar, arabanın üstüne atılıyorlar, ölünün başını kucaklıyorlardı. Troyalılar yığın yığın, ağlayarak etrafını alıyorlardı.

“Troyalılar yığın yığın ağlayarak” gündelik duyguların farklı türevleri ile tanrısal ve tarih-üstü “logos”; yani düzen, denge ve ilke aynı pasajların içinde birlikte verilir.

#### b. Mitostan Logosa, Tarihten Dine...

Yunan kolektif bilinci ve kimliği, asırlarca Homeros'un epik destanında serpiştirilen değerler, ahlakî ilkeler ve söylem tarzı ekseninde şekillenir. Bu ilkeler tarihî süreç içerisinde adeta kolektif bir tekneye dönüşür ve bu teknede sonra gelecek olan din, felsefe ve teolojiler yoğrulacak ve “tekne”nin temel form ve unsurlarını—direkt veya endirekt—mahiyetlerine taşıyacaklardır.

Diğer yandan, zor, baskı, kriz ve kaos dönemlerinde Yunanlılar için İlyada Destanı, tarihî ve kültürel "terapi" ve "güç alma" noktası olarak fonksiyon görür. Bu fonksiyon metnin “mitolojik” karakterinin farkında olunmasına rağmen asırlarca işlevselliğini sürdürmüştür.

Odysseus ile beraber İlyada; iki destan olarak, epik şiir olarak, Grek dünya görüşü ve değer çerçevesi için merkezî bir konumdadır. Öyle ki; destanların ana teması iki kavram ile şekillenir: “Fazilet” (*araté*) ve “onur” (*timé*). Fazilet; antik Yunan'ın kültürel ve ahlakî değer olarak, en fazla tekerrür eden ve tedavülde tutulan kavramıdır. Bu değer, insanın en büyük potansiyeli olarak kabul edilir.

Öte yandan, büyük onur ve yüce fazilet ile yaşamının ödülü "ün" (*kleos*) olup, hayatın anlamı ve değeri bu hedefte gizlidir. “Ünsüz” (*a.kleos*) ölüm bir felaket olarak kabul edilir. Homeros'un kahramanları bu yüzden belirsizlik içinde ve kötü bir ünle ölmekten kaçınmak için olanca tuhaf ve kerih işlere tevessül ederler.

Genelde dönemin anlatılarında, özelde de Homeros'ta kral, kahraman ve tanrı, peri ve ruh içiçe ve –çoğu zaman— birbirinin yerine kullanılır. Teogoni ve teolojiler de bu unsurların farklı kombinasyonları olarak belirir.

Müz / İlham Perisi; dokuz Grek perileri, ruhları veya tanrıçalarıdır. Şair, sanatçı, yazar ve bilgelere yaptıkları iş ve söylemlerde ilham verenler bu dokuz peridir. Her müzün özel alanı ve hususi sembolik formu vardır. Epik şiirin ve destanların müzü, onlara ilham vererek, yazdıran Kalliope (Καλλιόπη / *Calliope*)'dir. "Güzel Sesli" anlamına gelen Kalliope, müzlerin en ulusu ve zekisi olarak kabul edilir.<sup>8</sup> Bu yüzden de *İlyada*'nın ilk pasajları müze / tanrıça (?)ya hitap ile başlar:

Söyle bize, **tanrıça**, Peleoğlu Akhilleus'un uğursuz öfkelerini ki, Akalara sayısız acılar getirdi, nice kahramanların ruhlarını Hades'e attı, özlerini kurtlara kuşlara yem etti; böylece Zeus'un iradesi yerine gelmiş oluyordu. En önce o atışmadan başla ki, budunlar hanı Atreoğlu ile tanrısal Akhilleus'un arasını açtı.<sup>9</sup>

*İlyada*'da dinî tasavvuru inanç kategorileri ekseninde ele almak mümkündür. Buna göre:

Kutsallık; pek çok pasajda da görüleceği üzere, tarihî unsurlar ile tarih-ötesi / üstü elemanların birbirleriyle iç içe geçmiş olarak kullanıldığı görülür. Tıpkı tanrılar ve tanrıçalarla dünyevî ve yeraltı varlıklar (*chthonic deities* / khthonik ilahlar)ın iç içe oldukları gibi, Homeros'ta da benzer şekilde kutsal olan neredeyse tüm varlık alanlarının kutsallığını forma sokar.

Teoloji / Tanrı anlayışı da kutsallığa göre belirlenir. Politeist kültür havzasında tanrısal olan metamorfozlar ile tanrısal olanın antropomorfik formlar ile tarihte ve oluş süreçlerinde tezahür ettiği görülebilir.

Kozmolojiler ve kozmogoniler, bunlara bağlı olarak, teogonik ve teolojik kabullere göre ortaya çıkar. Kozmos sadece kaostan kozmosa evrilerek ortaya çıkar; yoksa yoktan yaratılış (*ex-nihilo*) görülmez. Tüm âlem bir akış içinde olup, ezeli ve ebedî bir süreklilik içinde kabul edilir. Bu da eskatolojik tasavvurun temel çerçevesine işaret eder. Kozmos; zamanda sonsuz olarak varlığını sürdürmektedir.

Tarih tasavvuru da mitos ile logosun sarkacında gidip, gelir. Tarihî olan (burada olan- şimdide olan- hayatta ve oluşta reel olarak var olan) ise, tarih-üstü ve tarih-dışı olanın sürekli sebep-süreç-sonuç zincirini belirler, tayin eder, formüle eder.

Daha özel olarak da Troialıların tarihi ve dini de Akaların tarih ve dininin içinde eritilerek 'aynı' veya 'uzantı'sı şeklinde verilir. Bu da aslında güç-bilgi diyalektiğinin antik devirlerden beri nasıl

ve ne tarz ile örülebildiğinin de göstergesidir. Yaşanan ve yaşanmakta olanlar, bu perspektife göre, "benzer" olanların tarihsel yazgısının tezahürü olarak ortaya konulmaktadır. Troialıların "kurucu, kimlik belirleyicisi ve kutsal" bir metin veya anlatıları olmadığına göre—en azından mevcut veriler bağlamında—acaba gerçekten Troialıların kutsallıkları, teolojileri, ara/cı varlık tasavvurları, kozmoloji ve kozmogileri ve eskatolojik algıları *İlyada*'da ortaya konulduğu gibi midir? Bu soru, öyle görünüyorsa ki, "mitolojik" olarak bilinenin nasıl tarih, varlık, oluş, kimlik, kültür ve kader inşa ettiğinin en önemli göstergelerinden biri olduğunu ortaya koymakta. "Hikâyesi olan"ın tarihi ve dini de kendiliğinden oluşmakta. Hikâyesi olan tarihî süje, kendi anlatısı ekseninde "öteki"nin tarihini ve oluşunu çizilebilmekte.

### III. Sonsöz Yerine

*İlyada*, mitos olanı logos olarak inşa eder. Bu ise, genel ve evrensel bir ilkeyi ortaya koyar: Süje / aktör / fâil kendi hikâyesini "logos" anlayışı ve umudu ile ortaya koyar. Buna göre, "beriki"nin anlatısı daima tarih ve olgu; "öteki"lerin ve "önceki"lerin anlatıları efsane ve kurgu olarak karşımıza çıkar. Din ve tarih anlayışı da anlatının bu özelliklerine göre şekillenir ve anlam kazanır.

Öte yandan; *İlyada* "tarihsel" olarak gerçekleşmiş olan "işgal ve talan" pratiklerini "logos" ile örülen yapı içinde metafizik ve meta-tarih / tarih-ötesi göndermeler ve tanrı / yarı-tanrısal kahramanların şiddet ve idealize edilmiş kahramanlık çatışmaları içinde örter, ötelere ve adeta unutturur. Troialılar; ancak Akalara "benzeyebildikleri" veya "yakınlaşabildikleri" kadar varlar ve hikâyenin kurgusuna dâhil olabilmekteler.

Bu açıdan *İlyada*'nın tarihsel / mitos yüklü anlatıları ile günümüzün tarih-dışı veya tarih-ötesi öykümelere sahip anlatılarının kabullerinin çok da farklı olmadığı görülebilecektir. Öyle görünüyorsa ki; asırlardır devam eden "onca rasyonelleştirme / aklileştirme" süreçlerine rağmen mitos yüklü beklentilere (meselâ Evanjeliklerin Armageddon inancı, Süleyman Mabedi'nin yeniden inşasının akabinde beklenen mesîh tasavvuru, gibi) hâlâ imkân veren düşünce, ideoloji ve teolojiler de bu açıdan *İlyada*'nın "mitos" kurgusundan çok da ayrı ve farklı değiller. Tarihsel süje, kozalite zincirini güç-iktidar-bilgi-akide kombinasyonu içinde kendi lehine kırabilmekte; etiolojik kökeni yine kendi kabul ve maslahatları için iptal veya yeniden ikame edebilmekte; teleolojik sonucu da kendi pragmatik yönelim ve gayeleri için manipüle edebilmekte. Bu da neyin "mitos", neyin "logos" olduğu meselesinin kronolojik bir evrim veya tekâmülün konusundan daha çok antropolojik ihtiyaçlar, duygular, istekler ve arzuların konusu olduğunu ortaya koymaktadır.

<sup>8</sup> Karl Kerényi, *The Gods of the Greeks* (London: Thames & Hudson, 1951), 104-105; Diğer müzler ve görevleri ile ilgili olarak bkz. <https://en.wikipedia.org/wiki/Muses> (2018.12.11).

<sup>9</sup> Homeros, *İlyada*, 7.

**Payitahtın Güney Kapısı Çanakkale'de  
Medeniyet Merkezi Başkent İstanbul'u Savunmak (1915)**

Ahmet ESENKAYA



## Payitahtın Güney Kapısı Çanakkale’de Medeniyet Merkezi Başkent İstanbul’u Savunmak (1915)

Ahmet ESENKAYA\*

### Özet

Osmanlı Devleti’nin medeniyet merkezi ve başkenti İstanbul’u savunmak için güneyden giriş kapısı olan Çanakkale’de, vatan evladının 1915 yılındaki savunma mücadelesi ve zaferi aktarılmaya çalışılmıştır. Kurgu ‘İstanbul’ ekseninde etrafında şekillendirilmiştir. Yöntem olarak post-pozitivist paradigma altında nicel araştırma yöntemlerinden doküman analizi tekniği kullanılmıştır. İstanbul, yüzyıllarca Roma İmparatorluğu’na başşehir olmuş, Hz. Peygamber’in müjdesine ulaşmak için İstanbul’a sahip olmak isteyen Emevîler’den itibaren güçlü müslüman devletler büyük mücadeleler vermişler; fetih II. Mehmet’e müyesser olmuştur. Artık İstanbul, Türklerindir.

Çanakkale muharebeleri, I. Dünya Savaşı’nda başarıları için en kestirme çözüm yolu olarak gördükleri, Osmanlı Devleti’nin, Türk-İslam’ın medeniyet merkezi başkent İstanbul’u ele geçirmeye gelen emperyalist güçlerle, onları Çanakkale’de, Boğaz’da ve karada durduran ve yenilenin topyekûn mücadeledir. Mehmetçiğin verdiği bu mücadele, cepheye hangi niyetle iştirak ettiğini, geriye bir adım atmadan Çanakkale’den İstanbul’u korumanın ne anlama geldiğini, tertemiz kanları, canlarıyla ve de sarsılmaz imanlarıyla, insanlığa verdikleri derstir.

Bu mücadele verenler, İstanbul’u ve İstanbul’da metfun Medine’de Peygamberine aylarca ev sahipliği ve misafirperverlik yapmış Ebu Eyyüp el-Ensari’yi, onlarca sahabeyi, Hz. Peygamber<sup>sav</sup>’in ve sahabenin kutsal emanetlerini, mücahidini, ehl-i ilmi, meşayih, dervişanı, erbab-ı saltanatı, mimarın, erbab-ı sanatı bağrında barındıran; Ayasofya, Süleymaniye, Sultanahmet gibi yüzlerce mabedi, yüce bir medeniyetin başkentini savunanlar ve bunu da hakkıyla başaranlardır.

İstanbul’un düşmesi, hiçbir Müslümanın, hiçbir Türkün aklına bile getiremeyeceği yegâne şeydir. Fetihden beri İstanbul böyle bir kaderi bir kez olsun akla bile gelmemiştir. Çünkü İstanbul, tüm İslam’ın başkentidir. İstanbul tüm müslümanların kültür ve medeniyet merkezidir. Diğer meziyetleri bir tarafa, tüm İslam coğrafyasının Kudüs’ün, Hicaz’ın hizmetleri İstanbul’dan yönetilmektedir. Hele dua ve yakarışlarla her yıl yola çıkan, içinde Kâbe örtüsünün de bulunduğu ‘Sürre Alayı’nın ta Yemen’e kadar salınarak yollar kat etmesi ve o gurur verici halinin arkasında yine payitaht İstanbul vardır.

### Giriş

Aslında insanoğlu hiç savaşmamış olsaydı, hayat ne kadar güzel olurdu. Maalesef hayatın teorik boyutu ile pratiği arasında büyük farkların olduğu da bir vakıadır. Bu yüzden hayat zıtlarla kaim olduğuna göre, savaşın kaçınılmaz bir tarafı da vardır. Çoğu zaman siyasiler çözemedikleri her bir problem yumağını, masum anaların masum evlatlarının

\* Dr. Öğretim Üyesi, ÇOMÜ Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Tarih Eğitimi.

kanlarını dökerek nihai sonuca ulaşmayı tercih etmişlerdir. Tarih bir yandan bu tür hunharca savaş sahnelerine şahit olunurken, diğer yandan da vatani, milleti, kutsal değerleri ve medeniyetini savunma adına mücadele veren nice kahramanlara da gıpta nazarıyla bakmayı da ihmal edilmemiştir.

Türklerden önce Bizans İmparatorluğu'na başkentlik yapmış Konstantinopolis/İstanbul'dan bahsedildikten sonra ona yakışır imar faaliyetleri, Ayasofya mabedi, tarihi yapılar, Batılı Devletlerle birlikte IV. Haçlı Seferi ile birlikte İstanbul'a yaşatılan, hayvana bile reva görülmeyen topyekûn bir uygarlığı yok etme barbarlıklarından da bahsedilecektir.

İstanbul'a mücavir Türklerin, Müslümanların, Türk-İslamların ve fethe kadar Osmanlı Devleti'nin sefer, ziyaret ve iskânlarına yer verilecektir. II. Mehmet'in 21 yaşında İstanbul'un fethetmesi, Türklerin Ayasofya'sı ile birlikte beş asırlık tüm müslümanların kültür ve medeniyet merkezi ve başkenti İstanbul betimlenecektir. Çanakkale Boğazı'nın savunma amaçlı olarak en dar noktasına yapılan iki kaleden, sonraki dönemlerde yapılan tahkimlerden, en son II. Abdülhamit'in emeğine kadar, 18 Mart 1915 zaferinden, kara muharebelerinde yaşanan acı deneyimlerden, cephede herkese düşen nasipten bahsedilecektir.

İçinde güneşin batmadığı imparatorlukların armadalarının bundan bir asır önce Çanakkale Boğazı'nda toplanmaya başlaması da hiç de hayra alamet değildi. Niyetleri belli idi. Artık İslam'ın başkenti İstanbul'un dünya sahnesindeki rolüne son vermeyi başarmaktı. Müslümanların medeniyet meşalesi artık söndürülmeli idi. O ara İstanbul hem çok gözde idi, hem de 'dünyanın hâkimi olma' planlarına engel idi. Cihan Harbi'nin düğümünü yine İstanbul çözecek, hedefe ulaşmak, İstanbul'u işgal etmekle mümkün olacaktı. Yine onlara göre, kendileri 'haç'lı, Türkler 'hilal' idi. İki farklı ve birbirlerine zıt medeniyetler idiler.

### Türklerden Önce Konstantinopolis/İstanbul<sup>1</sup>

Doğu'ya doğru hareket eden Romalılar<sup>2</sup>, Konstantinopolis/İstanbul'u kuracakları enfes araziye görünce artık başka bir mekân düşünemezdi. Güneyinde Çanakkale Boğazı, Akdeniz ve Afrika; yanı başında Haliç<sup>3</sup>; sağında Balkanlar ve Avrupa; solunda İstanbul

<sup>1</sup> Oktay Akşit, *Roma İmparatorluk Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1970, s. 552-554; A. A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, Alfa Yayınları, İstanbul 2016, s. 97.

<sup>2</sup> Roma İmparatorluğu, 395'te kesin olarak Doğu ve Batı imparatorlukları olarak ikiye ayrılmıştır. 476'da Batı Roma İmparatorluğu yıkıldıktan sonra geriye bir tek İstanbul, merkezli Doğu Roma İmparatorluğu kalmıştır. Aslında 'Bizans İmparatorluğu', Roma İmparatorluğu'nun 476'dan 1453'e kadar olan, Hristiyanlığın ve Yunan kültürünün hâkim olduğu dönemidir.

<sup>3</sup> Işın Demirkent, "İstanbul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.XXIII, İstanbul 2001, s. 20; Başka bir ifade ile İstanbul'un karalar ve denizler arasında bir geçit noktasında bulunmaktadır. Balkanlar ve Anadolu'dan geçen yollar için önemli bir engelle karşılaşmadan birleşeceği yegâne mekân İstanbul'dur. İstanbul Boğazı'nın Karadeniz ve Akdeniz kültür dünyasını birleştiren yegâne deniz yoludur. Ayrıca Asya ile Avrupa'yı bağlayan kara yollarının Boğaz'a doğru yaklaşarak burada birleşmesi, İstanbul'un bütün tarihi boyunca gelişmesini etkileyen ve bu şehre özel şahsiyet kazandıran önemli bir konuma sahiptir. Bir de şehrin İstanbul Yarımadası'nın ucunda (Sarayburnu mevkiinde) kurulmasını sağlayan coğrafi konumunun en belirginini Haliç'in varlığıdır. Karalar içine sekiz kilometre kadar sokularak geniş ve derin bir koy oluşturan Haliç, hem fırtınalara

Boğazı, Anadolu ve Asya; arkasında koca bir kuzey coğrafyası ve bakir alanlar; kucagında koskoca bir Marmara Denizi. Engelsiz bir sürü hareket alanı, üç kıtaya hükmetme imkânı.

### Konstantinopolis/İstanbul ve İmar Faaliyetleri

Büyük depremler, defalarca yangınlar ve uzun süreli yıpratıcı kuşatmalara rağmen birçok imparator, İstanbul'a birçok sanatsal eserler kazandırmaya gayret etmiştir.

İmparator I. Konstantinos Roma tahtını 323'te ele geçirdikten sonra Byzantion imparatorluğun yeni merkezi olarak seçilmiş; başşehrin inşasına başlanmış, meydanlar imparatorluğun çeşitli yerlerinden getirilen sanat eserleriyle süslenmiş ve Mayıs 330'da şehrin resmî açılış töreni yapılmıştır. Başşehir topoğrafik bakımdan farklılığına rağmen Roma'ya benzetilerek kurulmuş; belediye teşkilâtı bile ona göre düzenlenmiştir. Başşehrin kuruluşu sırasında yeni resmî dinleri adına kiliseler de yapılmıştır. Bunların ilki "ilâhî huzur" veya "kutsal barış" anlamını taşıyan Aya İrini Kilisesi'dir<sup>4</sup>.

Yeni başşehrin yazlık mahalleler Bakırköy'e kadar uzanan batı sahilinde, Boğaziçi kıyılarında, Üsküdar ve Kadıköy'de kurulmuştur. Buralarda birçok yazlık saray, senato binası, hipodrom, tapınak, kilise ve manastır inşa edilmiş; Boğazın iki yakasındaki yazlık mahallelerle birlikte İstanbul Ortaçağ'ın en görkemli ve büyük başşehri haline gelmiştir<sup>5</sup>.

### Ayasofya<sup>6</sup>

Mabetlerin en muhteşemi de Ayasofya, 'üçleme'nin ikinci unsuru olan oğulun bir niteliği olarak, mistik bir kavram olan 'sofia/ilâhî hikmet' adına inşa edilmiştir. Yanındaki patrikhane kilisesi 'Aya İrini' ile birlikte ikisine 'Büyük Kilise' denilmektedir.

Ayasofya İlkçağ İstanbul'unun merkezî yerinde, birinci tepe üzerine IV. yüzyılda ahşap çatılı bir bazilika biçiminde inşa edilmiştir. Bu ilk yapı Constantinus zamanında bitirilmiş ve Şubat 360'ta ibadete açılmıştır. Maalesef Haziran 404'te Patrik İoannes Khyrosostomos'un sürgün edilmesi üzerine çıkan yangında Ayasofya harap olmuş, II. Theodosius binayı beş nefli (sahn) olarak yeniden yaptırdı Ekim 415'te tekrar ibadete açılmıştır. Ayasofya ikinci defa 532 yılında çıkan Nika ayaklanmasında sarayın bir kısmı ve diğer binalarla birlikte yandıktan sonra İmparator İustinianos önceki mabetlerden daha büyük, değişik ve muhteşem bir şekilde yaptırmaya karar vermiştir. Batı Anadolu'lu iki mimar Aydınli Anthemios ile Milet/Balathlı İsidoros görevlendirilmiştir. İustinianos üç kıtayı

karşı korunaklı bir liman, hem de Marmara deniziyle arasındaki tepelik yarımada sayesinde korunmaya elverişli bir yerleşim yeridir; a.g.m., s. 22.

<sup>4</sup> Aziz Ogan, "Aya İrini Kilisesi", *Türkiye Tarih Dergisi*, İstanbul 1946, s. 7-14.

<sup>5</sup> Ayşe Okur, Naciye Bozdoğan, "Türk Sanat Ortamı ve İstanbul Bienalleri", *İdil Sanat ve Dil Dergisi*, İstanbul 2017, s. 15.

<sup>6</sup> Stefanos Yerasimos, Çev: Ela Gültekin – Ayşegül Sönmezay, *İstanbul İmparatorluklar Başkenti*, İstanbul 2008, s. 48; Ahmet Akgündüz, Sait Öztürk, Yaşar Baş, *Üç Devirde Bir Mabet Ayasofya*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2005, s. 65.; Semavi Eyice, "Ayasofya", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C.I, İstanbul 1993, s.449; Faik Cimok, *Saint Sophia*, A Turizm Yayınları, İstanbul 1996, s.11-14; İsmail Hami Danişment, "Ayasofya Camii", *Ayasofya*, Türk Milliyetçiler Derneği İstanbul Şubesi Yayını, İstanbul 1952, s. 44.

kuşatan imparatorluğunun her tarafından malzeme istetmiş, bunun için daha eski yapıların işlenmiş malzemeler de toplanmıştır. Böylece Mısır'da Heliopolis'ten sekiz büyük kırmızı porfir sütun, Batı Anadolu'da Efes/Selçuk'taki Artemis Mabedinden, Erdek ve Suriye'de Baalbek'ten sütunlar getirilmiş, mermerler alınmıştır. 10.000 işçinin çalıştığı Ayasofya altı yılda tamamlanarak Aralık 537 günü büyük bir törenle açılmıştır<sup>7</sup>.

Ayasofya, bazilika biçimine göre yapılmış olmakla beraber, iki mimar bu yapının orta mekânının üstünü pandantiflerle esas kabuğu, şişmiş bir yelken gibi bütün teşkil eden, çapı yaklaşık 31-33 metreyi bulan basık büyük bir kubbe ile örtmüşlerdir. Bu çapta ve tertipte bir yapıyı bu derecede büyük bir kubbe ile örtmek aslında büyük bir cesaret idi. Ancak yapının statik bakımından bu ağırlığı çok güç karşıladığı da bir gerçektir<sup>8</sup>. 557'deki depremle 558'de kubbenin doğu tarafının çökmesi üzerine, önceki mimarlardan İsidoros'un yeğeni genç İsidoros tarafından kubbe altı metre kadar yükseltip geçişi pandantiflerle temin edilerek yeniden yapılan kubbe ile dört yıl sonra 562'de ibadete açılmıştır<sup>9</sup>. 869 depreminde kubbede beliren çatlaklar ertesi yıl İmparator Basileios tarafından tamir ettirilmiş, fakat II. Basileios zamanında 986'da vuku bulan depremde kubbenin yine bir kısmı çöktüğünden derhal gerekli tedbirler alınmıştır. Ermeni mimar Tiridat'ın tamiri altı yıl sürmüş, 994'te açılmıştır. 1204'te IV. Haçlı Seferi ile İstanbul'u işgal eden Latinler burada büyük tahribata sebep olmuşlardır<sup>10</sup>. İstanbul tekrar Bizans idaresine geçtikten sonra ufak bir tamir gören Ayasofya'da II. Andonikos 1317'de büyük ölçüde tamirat yaptırmış, duvarlar dışardan takviye payandalarıyla desteklenmiştir. Ancak büyük ve yaşlı binada bu tamirler yetersiz kalmış ve 1346'da sebepsiz olarak doğudaki baş kemerle kubbenin bir parçası çökmüştür. Bu sırada iyice fakirleşmiş olan Bizans, büyük zorluklarla ve halktan yardım toplamak suretiyle ancak 1354'te bu hasarları giderebilmiştir.

1402'de İstanbul'a gelen İspanyol elçisi Clavijo, Ayasofya'yı harap ve bakımsız bir halde görmüştür<sup>11</sup>. Evliya Çelebi Seyahatnamesinin bir yazmasından öğrenilen, fakat başka kaynaklarda bulunmayan bilgiye göre<sup>12</sup>, İstanbul'un fethinden birkaç yıl önce yine bir depremde zarar gören Ayasofya'nın kuzey tarafını tamir etmek üzere Türk mimar Ali Neccar Edirne'den İstanbul'a gönderilmiştir. Gerekli takviyeyi yapan mimar Edirne'ye dönüşünde müstakbel minarenin kaidesini de hazırladığını açıklamıştır.

<sup>7</sup> İustinianos'un yapılarını anlatan Prokopios, eserinde bu kiliseye geniş yer vermektedir.

<sup>8</sup> Gerek Bizans gerekse Türkler devrinde duvarlara dışarıdan eklenen büyük destek payandaları yardımıyla Ayasofya bugüne kadar ayakta kalabilmiştir.

<sup>9</sup> Bu vesileyle saray bürokratlarından Silentarios Pavlos'un yazdığı uzun manzum methiyede yapının mimarisi, iç süslemesi ile eşyası çok ayrıntılı bir şekilde tasvir edilmiştir.

<sup>10</sup> Özgür Türker, Serkan Ükten, "Haçlılar, Moğollar ve Ortadoğu'da Haçlı-Moğol Münasebetleri", *Dil, Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 2017, s.326.

<sup>11</sup> Semavi Eyice, "Tarih İçinde İstanbul ve Şehrin Gelişmesi", *Türk Tarih Kurumu Atatürk Konferansları VII: 1975*, Ankara 1980, s. 89-182.

<sup>12</sup> Aynı yer.

### **Tarihi Yapılar**

Başşehrin en önemli en canlı noktası 80.000 kişi kapasiteli hipodromdur. Şehrin merkez alanında pazarlar kurulurdu ve halk buralarda toplanırdı. VI. yüzyılda Augusteion Meydanı başşehrin buluşma yeri olmuştu. Kitapçı dükkânları ve arzuhalçiler buraya yakındı. Büyük bir gıda pazarı da kurulurdu. Büyük Saray ile Konstantinos Forumu arasındaki çarşıda kuyumcu dükkânları yer alırdı.

Şehirde birçok hastane, yetimhane ve fakirhane yapılmıştı. Önceleri başşehrin su ihtiyacı dışarıdan gelen suyollarıyla karşılandı. Ancak şehre saldıran düşmanların bu suyollarını kolayca kesmesi mümkün olduğundan daha pratik bir sistem geliştirerek yer altında büyük sarnıçlar kuruldu<sup>13</sup>. Otuz kadarı günümüze ulaşmıştır.

İmparator Valens, İstanbul'un su ihtiyacını karşılamak için yapımı devam eden su şebekesine Valens Su Kemerini/Bozdoğan Kemerini ekledi<sup>14</sup>. I. Theodosios, 383'te batı eyaletlerinde mukabil imparator ilân edilen Maximus'a karşı kazandığı zaferin anısına 390'da İstanbul'da hipodromun spinasına Mısır'dan getirilmiş olan obeliski diktirdi.

754'te toplanan konsülden sonra tasvir kırıcılık hareketinin özellikle başşehirde en sert tedbirlerle uygulanması halkı perişan etti. İmparatorun merhametsiz tutumu sonucu pek çok kişi öldürüldü. Heykeller, mozaikler, resimler, el yazmalarındaki tezhipler, en kutsal emanetlere varıncaya kadar her şey yok edildi.

Bizans 13. yüzyılın başında iç ve dış mücadelelerle tükenirken Batılı devletler Bizans'a saldırmak için bekledikleri fırsatı IV. Haçlı Seferi'nde yakaladı. Amcası III. Aleksios Angelos'a karşı Bizans tahtını yeniden ele geçirmek isteyen Aleksios'un yardım çağrısı üzerine Haçlı donanması İstanbul'a geldi (1203). Haliç'e girişi kapatan zinciri parçalayıp gemilerini Haliç'e sokan Haçlılar şehre girdiler ve II. Isaakios'u bu defa oğlu IV. Aleksios ile birlikte tahta çıkardılar. Ancak yeni hükümdarlar vaatlerini yerine getiremeyince Haçlılar ile ilişkiler gerginleşti. Bu arada İstanbul içinde dolaşarak halkı son derece öfkelenmekteydiler. Haçlıların Temmuz ve Ağustos'ta çıkardıkları yangınlar şehrin büyük bir bölümünü kül etti. Bunlara karşı duyulan öfke ve nefret ocak ayında bir ayaklanmaya dönüştü. Halk Haçlılarla iş birliği yapan hükümdarlarını öldürdü. Bunun üzerine Haçlılar şehri zapt ettiler (Nisan 1204). İstanbul, Büyük Saray'a gelip yerleşen Venedik ve Haçlı kontlarının izniyle günlerce yağmalanıp tahrip edildi. Olayın görgü tanığı Batılı yazarlar bile Haçlıların vahşet ve çılgınlığından dehşete düşmüşler, bu vahşet yüzünden duydukları utanıcı kaleme aldıkları eserlerinde belli etmişlerdir. 900 yıl boyunca Hristiyan dünyasının merkezi

<sup>13</sup> S. Sani Güngör, "Tarihi Yarımada'daki Roma ve Bizans Dönemi Sarnıçları", *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 2017, s.37-72.

<sup>14</sup> Semavi Eyice, "Bozdoğan Kemerini", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.VI, İstanbul 1992, s.321.

olan İstanbul bu yağma sonunda bütün ihtişamını, zenginliğini, sanat eserlerini, bir daha yerine gelmeyecek şekilde kaybetti. Bütün kiliseler, manastırlar, saraylar ve kütüphaneler yağma edildi. Venedikliler, İstanbul'un kültür ve sanat eserlerini toplayıp kendi şehirlerini süslemek üzere alıp götürürken, Haçlılar taşıyabilecekleri eşya dışında her şeyi tahrip ettiler. Batılılar sadece yağma ve tahriple de yetinmeyip, yağma, tecavüz ve katliam sonunda 'şehirler kraliçesi'<sup>15</sup> İstanbul Avrupalı barbarların ayakları altında mahvoldu.

57 yıl süren mücadeleden sonra 25 Temmuz 1261'de Haliç kıyısındaki Latin mahallesini yakan İznik birlikleri şehirdeki Batı hâkimiyetine son vermeyi başardı.

#### ***Niçin Türk, Müslüman, Türk-İslam, Osmanlı İçin Hedef İstanbul?***<sup>16</sup>

İlk kez 377'de İstanbul önlerine gelen Türkler, 6. Yüzyılla birlikte kente yerleşmeye başlamışlardır. Bunlar arasında Hunlar, Bulgarlar, Avarlar, Göktürkler, Hazarlar, Peçenekler, Oğuzlar, Kıpçaklar ve muhtemelen Karluklar yer almıştır. 10. yüzyılda kentte bulunan Ferganalı Türklerin<sup>17</sup> Karluklardan olması muhtemeldir. Kentte kısa ya da uzun süreli kalan Türkler burada paralı asker<sup>18</sup>, savaş esiri, misafir, tüccar, öğrenci, siyasî sığınmacı, siyasî rehlin ve kolonizatör olarak bulunmuşlardır. Siyasî evlilikler nedeniyle İstanbul'a yerleşen Türk prensesleri de olmuştur. Geçici olarak kentte kalan Türkler olduğu gibi hayatlarını İstanbul-da geçiren Türkler de vardır. İstisnaları bir tarafa bunların çoğunun Hristiyan olup Rumlaştığı görülmektedir. Hayatlarını İstanbul'da geçiren ve Hristiyanlaşıp Rumlaşan Türkler arasında Roma İmparatorluğu'na hizmet eden, bu devletin yönetim kademelerinde üst düzeylere çıkan Türkler de mevcuttur. Selçuklulardan önce kentte bulunan Türklerin Roma kültürü üzerinde özellikle giyimde ve askerî donanımda etki bırakmışlardır. İstanbul, fetihten önce de Türkler tarafından iyi bilinen bir kent olup Türkler, şehrin Roma İmparatorluğu'nun başkentliğini üstlendiği zamandan itibaren hemen hemen her yüzyıl İstanbul'da mevcut olmuşlardır. Kısacası İstanbul, fetihten önce Türkler için pek de yabancı bir kent olmamıştır.

Hunların Bizans İmparatorluğunun varlığını tehdit eden akınları son derece önemlidir. Hunların İstanbul üzerindeki büyük tehlikesi karşısında İstanbul surlarının iki kilometre daha batıya götürülüp inşa (413-447) etmek zorunda kalmışlardır. "Kızıtaşı", Fatih'te bir meydanın ortasında yükselen Markianos Sütunu bu dönemlere tanıklık eder ve

Bizans İmparatorluğunun Hun baskısından kurtuluşunu simgeler<sup>19</sup>. Bir de İmparator I. Iustinianos döneminde yeğeni II. Iustinianos İran'a karşı ikinci bir cephe oluşturmak üzere Göktürk Hakanı ile dostluk kurmaya çalıştı. 626'da Avarlar ve İranlıların beraberce yaptıkları kuşatma zorlu bir direnme ve donanmanın başarısı ile atlatılabildi.

İslâm fetihleri sonunda Filistin, Suriye, el-Cezîre, Mısır eyaletlerinin kaybedilmesi Bizans İmparatorluğu'nun doğuda kazandığı üstünlüğü silip götürdüğü gibi İstanbul'u hedef alan Müslümanların karadan ve denizden düzenledikleri seferler imparatorluğu tamamen ortadan kalkmak tehlikesiyle karşı karşıya bıraktı.

İmparator II. Konstans devrinde hızla ilerleyen İslâm fetihleri Tunus içlerine kadar Kuzey Afrika'ya, Toros silsilesine kadar Anadolu'ya ulaşmış, Kıbrıs ve Rodos adalarını ele geçiren Müslümanlar, Bizans İmparatorluğu'nun Doğu Akdeniz'deki üstünlüğünü kırmıştı. İmparator II. Konstans Müslümanlara karşı Kuzey Afrika'yı daha iyi savunabilmek için başşehir Syracuse'ya taşımaya karar vermişti. Başşehir halkı ve patrik bu düşünceye kesinlikle karşı çıktı ve mesele imparatorun öldürülmesiyle son buldu.

IV. Konstantinos devrinde İstanbul bu defa da Emevî Halifesi Muâviye'nin ordularını surlarının önünde gördü (669)<sup>20</sup>. Kıbrıs, Rodos, İstanköy, Sakız adalarının ele geçirilmesinden sonra 670'te Kapıdağ yarımadasının fethi müslümanların hedefinin İstanbul olduğunu açıkça göstermişti<sup>21</sup>. Büyük taarruz, 674'te muazzam bir donanmanın getirdiği kuvvetlerin şehri karadan ve denizden kuşatmasıyla başladı ve 678'e kadar sürdü. İstanbul karadan yapılan hücumların müstahkem surları aşamaması ve müslüman gemilerinin Grek/sıvı ateşiyle yakılması sonucunda kurtuldu<sup>22</sup>. Fakat İslâm'ın yükselişi imparatorluğun dinî siyasetini de etkilemekteydi. Bütün doğu eyaletlerini müslümanlara kapırmış olan Bizans, artık kilise bakımından doğu Hristiyanlarıyla barışık kalmak zorunda değildi.

İmparator II. Iustinianos'un 711-717 yılları arasında saray ihtilâlleri ve anarşi içinde çırpınıp durdu. Bu arada İstanbul depremler ve yangınlar yüzünden tekrar tekrar harap oldu. Emeviler Bizans'ın bu durumundan yararlanarak yeniden İstanbul'u kuşattı. Halife Süleyman b. Abdülmelik'in kardeşi Mesleme tarafından kuşatılan İstanbul, 717'de tahta çıkan III. Leon'un gayretiyle, özellikle Grek ateşi ve şehir surlarının dayanıklılığı sayesinde

<sup>15</sup> Ayla Ödekan, "Kentlerin Kraliçesi' Konstantinopolis", *Dünya Kenti İstanbul, Habitat II*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı ve Yapı Kredi Yayını, İstanbul 1997, s.118.

<sup>16</sup> Bkz: Hayrettin İhsan Erkoç, "1453'ten Önce İstanbul'da Türk Varlığı", *Türk Kültürü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, C. I, Ankara 2009, s.54-80; Ahmet Gündüz, "İstanbul'un Osmanlılar Tarafından Fethi, Türk- İslam ve Avrupa Açısından Önemi", *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, C.V, S. 17, Ankara 2008, s. 59-61.

<sup>17</sup> Işın Demirkent, "Komnenos Hanedanının Büyük Başkumandanı: Türk Asıllı İoannes Aksukhos", *Belleten*, C. LX, 227, Ankara 1997, s. 59.

<sup>18</sup> Bkz: Yusuf Ayönü, "Bizans Ordusunda Ücretli Türk Askerler (XI-XII. Yüzyıllar)", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya 2009, s. 53-69.

<sup>19</sup> Bediha Ulutürk, *İstanbul'daki Geç Antik ve Bizans Dönemine Ait Dikilitaşların Kent İçindeki Konumları ve Geçirdikleri Tarihsel Değişim*, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Tarihi Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2010, s.51.

<sup>20</sup> Ya'kübî, *Tarih*, (Çev: M. Ağarı), Ayışığı Yayınları, C. II, İstanbul 2002, s. 239-240; Taberî, *Tarih*, (Ter: M. Faruk Görtünca), Sağlam Yayınevi, C.V, İstanbul 2007, s. 181; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil Fi'l-Tarih*, C. III, Bahar Yayınları, İstanbul 1985, s. 227; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, (Çev. M. Keskin), C. VIII, İstanbul 1995, s. 32.

<sup>21</sup> Hz. Peygamberiniz Konstantiniyye'nin fethini müjdelemektedir: "İstanbul elbette fetih olunacaktır. Onu fetheden komutan ne güzel komutan, onu fetheden asker ne güzel askerdir. (Hadis)"

<sup>22</sup> İrfan Aycan, *Saltanatı Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 257.



bu tehlikeyi de atlattı. Ayrıca Anadolu'da kazanılan başarılarla müslümanların devleti tehdit eden hücumları da durduruldu<sup>23</sup>.

Emevî Halifesi Süleyman'ın vefatının ardından Halife Ömer b. Abdülaziz'in<sup>24</sup> derhal geri dönülmesi emrinin gelmesi üzerine muhasaraya son verildi<sup>25</sup>. Bu şekilde tam bir yıl süren Emevîler devri üçüncü İstanbul kuşatması da neticesiz kalmış oldu<sup>26</sup>. Sefer dönüş yolunda Müslümanlar gerek düşman saldırıları gerekse tabii felaketler sebebiyle de pek çok kayıp verdiler. Sonuçta muhasaracı askerler sadece beş gemi ile Suriye'ye dönebildiler. Bundan dolayı Süleyman b. Abdülmelik tarafından gerçekleştirilen İstanbul'un fethi girişimi, Arap fetih tarihinin en büyük başarısızlıklarından biri olarak kabul edilir<sup>27</sup>.

İstanbul, Abbasî Halifesi Harun Reşit kumandasında gönderdiği orduların tehdidinden İmparatoriçe Irene'nin Harun Reşit'le imzaladığı barış antlaşması sayesinde kurtulmuştur (782)<sup>28</sup>. İlim ve sanat hayranı aydın bir kişi olup İslâm kültürünün de etkisinde kalan İmparator Theophilos, Bağdat saraylarının resimlerini getirterek İstanbul'da Küçükyalı mevkiinde Abbasî saraylarının benzeri bir saray yaptırdı ve eşsiz güzellikteki bu sarayda yaşamayı tercih etti.

VII. Konstantinos döneminde inşa edilen çok sayıda bina ve anıtlarla İstanbul daha da güzelleşti. Sınırlarda sağlanan güvenle uzun yıllardan beri düşman tehdidinden kurtulmuş olan İstanbul halkı huzur içinde yaşamını sürdürdü<sup>29</sup>. Bu dönemde yabancı saraylarla sıkı bir münasebete girilerek komşu Arap devletlerine, Endülüs Emevî halifelerinden III. Abdurrahman'ın Kurtuba'daki sarayına elçi heyetleri gönderildi<sup>30</sup>.

Malazgirt Muharebesi'nde yenilen ve esir düşen IV. Romanos Diogenes İstanbul'daki saray ihtilâliyle tacını ve hayatını kaybetti (1072). Anadolu Selçuklu ailesinden Kutalmış oğlu Süleyman Şah, İznik'in hâkimiyetini eline geçirip Anadolu'da ilk Türk devletini kurdu (1078). Böylece Türkler Boğaziçi kıyılarına kadar ilerleyerek doğrudan

İstanbul'u tehdiye başladılar. Bizans'ı düştüğü bu durumdan genç kumandan Aleksios Komnenos kurtardı<sup>31</sup>.

Peçenekler, İzmir Beyi Çaka ile anlaşarak 1090-1091 kışında İstanbul'u denizden ve karadan kuşattılar. Aleksios Peçenekler'e karşı Kumanlar'la anlaştı ve 29 Nisan 1091'de Peçenekler'i dağıttı<sup>32</sup>. II. Ioannes Komnenos'un tahta çıkışı sırasında (1118) İstanbul sarayında hanedan mensuplarını da ikiye ayıran karışıklıklar yaşandı. Sonunda aslen Türk olan büyük başkumandanı (Megas Domestikos) Aksukhos'un<sup>33</sup> sayesinde II. Ioannes duruma hâkim oldu.

II. Kılıçarslan, Türkiye Selçukluları aleyhine kurulan ittifakı bozmak ve yeniden Anadolu hâkimiyetini sağlamak amacıyla 1162 yılında, yanında Nureddin Mahmud'un kardeşi olan müttefiki Nusretüddin Emir Mirân olduğu halde, 1000 kişilik maiyeti ile birlikte İstanbul'a gitti. Sultan burada dostça karşılandı. Bizans kaynağı Niketas'a göre I. Manuel Komnenos, sultanın orada bulunmasından memnundu. Buna mukabil II. Kılıçarslan, imparatorun hiçbir isteğini karşılıksız bırakmayan konukseverliğinden etkilenmişti ve Doğu'daki durumunu güçlendireceği ve ününü yükselteceği umuduna kapılmıştı. 165 II. Kılıçarslan bu ziyaretinden sonra Anadolu'da üstünlüğünü sağlamış ve Bizans ile Miryokefalon'da karşılaşmış idi. Bundan dolayı Bizans kroniklerinde onun gelişinin Bizans için uğursuzluk getirdiği anlatılmak istenmiştir. Nitekim II. Kılıçarslan'ın başarısı Niketas tarafından talihin lütfuna mazhar olarak belirtilmiştir<sup>34</sup>.

Esasen Bizans ile Selçukluların Anadolu'da yüzyıllarca süren hâkimiyet mücadelesine rağmen iki komşu millet arasında kurulan ilişki sadece düşmanca duygular içinde hapsolüp kalmamıştı. Aksine bu ilişki, İstanbul ile Konya arasında hoşgörüyü dayalı bir kültür alışverişinin doğmasını ve kesintisiz sürüp gitmesini sağlamıştı. Böylece XI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle Komnenoslar döneminde İstanbul'un kozmopolit hayatında Selçuklu yaşayışının kültür ve sanatının etkileri açıkça görülmektedir. Çeşitli

<sup>23</sup>Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, C. IV, Beyrut 1977, s. 323; Ya'kûbî, s. 299; İbnü'l-Esîr, s. 27; İbn Kesîr, s.167-170, 174, ; Taberî, s. 523, 530-531; İbnü'l-Cevzî, (Seçme, Tercüme ve Değerlendirme: Ali Sevim), *el-Muntazam*, C. VII, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014, s. 24, 26; Şahin Uçar, *Anadolu'da İslâm Bizans Mücadelesi*, İşaret Yayınları 1990, s. 114; G. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi* (Ter. Fikret İşıltan), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2006, s. 145-146; A. Bailly, *Bizans Tarihi*, Kervan Kitapçılık, İstanbul 1980, s. 158; Philip Hitti, *İslâm Tarihi*, (Çev: Salih Tuğ), C. II, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1989, s. 322.

<sup>24</sup> Belâzurî, *Futuhu'l-Buldân*, (Çev: Mustafa Fayda) Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara1987, s. 262.

<sup>25</sup> Taberî, s. 546, 553; İbnü'l-Esîr, s. 151, 155; İbn Kesîr, s.174, 184.

<sup>26</sup> Ostrogorsky, s. 146.

<sup>27</sup> Ebu'l-Ferec, *Ebu'l-Ferec Tarihi* (Çev. Ömer Rıza Doğrul), C.I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1987 s. 192-194; Şahin Uçar, "Müslümanların İstanbul'u Fethetmek İçin Yaptıkları İlk Üç Muhasara", *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, Konya 2016, s.65-83; Bailly, s. 158; Hitti, s. 322.

<sup>28</sup>Taberî, s. 320, 322; İbnü'l-Cevzî, s. 182-183; İbnü'l-Esîr, s. 123; İbn Kesîr, s. 203.

<sup>29</sup> Kendisi imparatorluk idaresiyle ilgili olarak kaleme aldığı "De Administrando İmperi" adlı eserinde Bizans'a komşu Türkler hakkında çok değerli bilgilere yer vermiştir De Caerimoniis adlı kitabından da İstanbul'da saray muhafızı olarak görev yapan Ferganalı Türkler'in bulunduğu anlaşılmaktadır.

<sup>30</sup> Ostrogorsky, s. 164.

<sup>31</sup> Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ötüken Yayınları, Ankara 2008, s. 123-134; Faruk Sümer, "Malazgirt Savaşına Katılan Türk Beyleri", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, C. IV, Ankara 1975, s. 197-207; Nejat Kaymaz, "Malazgirt Savaşı ile Anadolu'nun Fethi ve Türkleşmesine Dair", *Malazgirt Armağanı*, Ankara 1972, s. 259-268; Mehmet Altay Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı*, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, C. I, Ankara 1983, s. 46-75.

<sup>32</sup> Ostrogorsky, s. 332-333, 339; Akdes Nimet Kurat, *Peçenek Tarihi*, Devlet Basımevi, İstanbul 1937, s. 8, 164-166, 197-201, 208-211, 216-217.

<sup>33</sup> Demirkent, "Komnenos Hanedanı'nın Büyük Başkumandanı: Türk Asıllı Ioannes Aksukhos", *Belleten*, C. LX/227, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1996, s. 59-72.

<sup>34</sup> Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2015, s. 201, 227; Yusuf Ayönü, *Selçuklular ve Bizans*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014, s. 158; I. Kinnamos, *Historia*, (Yay. Haz: Işın Demirkent), Ankara 2001, s. 149-150; Süryani Mihail, *Vekayi-nâme*, s. 155, 188, 190-191; *Urfulu Mateos Vekayi-namesi ve Papaz Grigor'un Zeyli*, çev. Hrnt D. Andreasyan, Ankara 2000. s. 334; Abdulhaluk Çay, *II. Kılıç Arslan*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987 s. 37, 39; Niketas Khoniates, *Historia*, (Çev. Fikret İşıltan), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu, Ankara 1995, s. 67, 81, 83; Bizans kaynaklarının verdiği bu bilgiden anlaşıldığı gibi, Bizans'ın daha sonra yaşayacağı başarısızlıklar, talihsiz olaylarla örtülmeye çalışılmakta, Tanrı'nın takdirine veya lanetine yorumlanmaktadır. Çünkü II. Kılıçarslan bu ziyaretinden sonra Anadolu'da üstünlüğünü sağlamış ve Bizans ile Miryokefalon'da karşılaşmış idi. Bundan dolayı Bizans kroniklerinde onun gelişinin Bizans için uğursuzluk getirdiği anlatılmak istenmiştir. Nitekim II. Kılıçarslan'ın başarısı Niketas tarafından 'talihin lütfuna mazhar' olarak belirtilmiştir. (Niketas, s. 84).



alanlardaki bu etkilenmenin çok güzel bir örneğini Selçuklu mimari tarzını, resim ve süsleme sanatını yansıtan Büyük Saray kompleksi içinde imparatorluk taht salonunun hemen batısında inşa edilmiş olan müstakil bir bina aksettirir.

### 21 Yaşında İstanbul'un Fâtihî: Fatih Sultan Mehmet<sup>35</sup>

İmparator II. Andronikos ve onu takip eden imparatorlar devrinde İstanbul iç karışıklıklar ve isyanlar içine sürüklendi. Bu dönemde İstanbul halkı, Anadolu'da Osmanlı Türklerinin ve Balkanlar'da Sırların tehdidini artık kapısında hissetmeye başladı. İstanbul taht kavgalarına sahne olurken Sırp ve Osmanlı devletleri arasında sıkışıp kalan Bizans varlığını sürdürebilmek için bu devletlerin desteğine muhtaç hale düştü. Bizans her ne kadar Türklerin yardımı ile Sırp tehlikesinden kurtulduysa da Sırlara karşı savaşmak için Avrupa topraklarına geçmiş olan Türkler'in bundan sonra Trakya'da sistemli şekilde ilerleyişlerini durduramadı. Batı'dan yardım elde etmeye çalışan İmparator V. Ioannes, papanın isteğine uyarak Katolikliği kabul edip İstanbul ve Roma kiliselerinin birleştirilmesine bile razı oldu. Fakat İstanbul kilisesi ve halkı buna şiddetle karşı çıkınca anlaşma gerçekleşmedi. Türkler'in 1371'de Sırları yenmesi Bizans için tam bir darbe oldu. Balkanlar'daki topraklarının hemen tamamını kaybeden Bizans, Bulgar Çarlığı ile birlikte artık Türklere bağımlı bir devlet haline geldi. Arazisi gittikçe küçülen ve Türkler karşısında askerî ve malî hiçbir gücü kalmamış olan Bizans, sonunda İstanbul surlarının çevrelediği bir şehir devleti haline dönüştü.

Osmanlı Devleti ilk ciddi kuşatma girişimini Yıldırım Bayezid 1395'te yaptı. Bu sırada Haçlı kuvvetlerinin Balkanlar'a girdiği haber alınca muhasara kaldırıldı. Niğbolu zaferinden sonra İstanbul'un zaptını kolaylaştırmak için Boğaz'da Anadolu yakasında müstahkem bir kale yaptırıldı ve bu hâkim kale sayesinde şehirdeki faaliyetler izlenmeye başlandı. Yıldırım Bayezid, 1400 yılı baharında başlayan ve giderek şiddetlenen kuşatma da Timur'un Anadolu'ya girmesi üzerine sona ermişti<sup>36</sup>. Yıldırımın torunu II. Murad'ın 15 Haziran 1422'deki kuşatma teşebbüsü ise bir bakıma amcası Düzmece Mustafa Çelebi isyanıyla ilgiliydi. Mustafa'nın isyanı, Bursa'ya yürüyerek burayı kuşatması İstanbul kuşatmasının sona erdirilmesiyle neticelenmişti<sup>37</sup>.

İstanbul'a giren Osmanlı kuvvetleri bazı yapıları tahrip ederek yağmaya daldılarsa da akşama doğru her şey yatıştı. Artık Fâtih unvanına hak kazanan II. Mehmed'in şehre

girişiyile ordu disiplin altına alındı. Şehirde ölü sayısı 4000 kadardı<sup>38</sup>. II. Mehmed, Ayasofya'da toplanmış halka ve din adamlarına güvenliklerinin sağlanacağı teminatını verdi. Ayasofya'yı camiye tahvil etti. İmparatorun sarayına gitti. Çavuşlar şehre dağılarak askerleri topladılar. Binaların tahribi önlenildi ve yağmaya da son verildi. Esirler arasında yer alan önde gelen aileleri, kumandanları, yüksek devlet memurlarını kendi nezareti altına aldı; birçoğunun fidyelerini bizzat ödeyerek serbest bıraktırdı. Notaras'ı karargâhına getirtti ve ona iltifatta bulundu, imparatorun akıbetini sordu; ardından cesedi arattı.

Fâtih Sultan Mehmed ilk cuma namazını Ayasofya'da kıldı. Artık asayiş sağlanmış ve sıra yeni payitahtın imarına ve devlete yakışır bir hale getirilmesine gelmişti<sup>39</sup>.

Runciman'a göre<sup>40</sup> II. Mehmed şehrin harap olmaması için her şeyi yapmıştı. Haliç kıyısındaki ticaret merkezi, imparator sarayı ve çevresi, Hipodrom dolayındaki kilise, ev ve saraylarla Acropolis geniş çapta yıkıma uğramakla birlikte pek çok kiliseye dokunulmamıştı. Şehir mahalleleri açık alanlar ve bahçelerle birbirinden ayrılmış olduğundan Osmanlı askerleri şehre girdiğinde, mahalle halkı vakit kaybetmeksizin kapıları açıp teslim olmuş ve padişaha başvurmuş; bunun üzerine evlerine, kiliselerine dokunulmamış ve herhangi bir tecavüze karşı muhafızlar gönderilmişti. Runciman, kendi istekleriyle kapıları açan Petrion (Fener) semtindeki kiliseye bu sebeple dokunulmamış olduğunu, Marmara kıyısında Samatya, İmrahor ile Narlıkapı bölgelerinde de aynı durumun meydana geldiğini belirtir. Yine şehirdeki ikinci büyük ibadethane olan On İki Havari Kilisesi'ne dokunulmamış olmasını da II. Mehmed'in özel emrine dayandırır<sup>41</sup>. Bu durum, anlaşma şartları ile teslim olma veya kapıları açmadan ziyade II. Mehmed'in payitaht yapmak istediği şehrin nüfus açısından desteklenmesi ve başşehre yakışır bir sosyal ve ekonomik yapıyı sağlama yolunda yerli ahaliyi yerinde tutma siyasetiyle yakından ilgili olmalıdır.

Halil İnalçık<sup>42</sup>, "Şehrin gelecekteki gelişimini fetih şartları belirlemiştir. İslâmî fetih kurallarına göre II. Mehmed şehre son hücum emriyle birlikte ordusuna üç günlük yağma sözü verdi; şehrin arazisi ve binalarının kendisine yani devlet hazinesine ait bulunduğunu, geriye kalan taşınır mal, esirler ve erzakın hepsinin askere ganimet olduğunu ilân etti. Osmanlı askeri şehre "top yıktığı gedikten" girdi (29 Mayıs 1453). Savaşarak Ayasofya'ya doğru ilerledi. Şehri devletin başşehri yapmayı planlayan ve bu sebeple daha fazla harap olmasını önlemek isteyen Fâtih Sultan Mehmed 30 Mayıs'ta savaş halinin bittiğini ilân etti.

<sup>35</sup> Bkz: Feridun Dirimtekin, *İstanbul'un Fethi*, İstanbul 1976; İstanbul'un Fethi (TSKT, III/3 eki); Selâhattin Tansel, *Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmed'in Siyasî ve Askerî Faaliyeti*, Ankara 1985, s. 39-111; Halil İnalçık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, Ankara 1987, s. 124-136; Hasan Kazankaya, "Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u Fethi ve Fethin Karanlık Noktaları", *İstanbul Armağanı*, C. II, İstanbul 1990, s.90-169; Şehabeddin Tekindağ, "İbn Kemal'e Göre Fâtih'in İstanbul'u Muhasara ve Zabtı", *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, C. I, İstanbul 1955, s. 1-12; Feridun Emecen, "İstanbul'un Fethine Giden Yol (1451-1453)", *Toplumsal Tarih*, C. III, S.17, İstanbul 1995, s. 22-29; Tayyib Gökbilgin, "İstanbul [İstanbul'un Fethi]", *Millî Eğitim Bakanlığı, İslam Ansiklopedisi*, C. V/2, İstanbul 1977, s. 1185-1199,

<sup>36</sup> Halil İnalçık, "Bayezid II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.V, İstanbul 1992, s. s.233; 2005-2006 *Fatih Sempozyumları*, C. I-II, Fatih Belediyesi Baş. Yay., İstanbul 2007, s. 311.

<sup>37</sup> Halil İnalçık, "Murad II", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.XXXI, İstanbul 2006, s. s.168.

<sup>38</sup> Steven Runciman, *Konstantiniyye Düşü* (Ter. Derin Türkömer), İstanbul 1972, s. 232; Ercüment Kuran, "Fethin Türk, İslam ve Batı Tarihindeki Yeri", *Tarih ve Medeniyet Dergisi*, İstanbul 1994, s.30; Selâhattin Tansel, *Fatih Sultan Mehmed'in Siyasî Faaliyeti*, Ankara, 1985, s.106.

<sup>39</sup> İlhan Tekeli, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C.V, İstanbul, 1994, s.328.

<sup>40</sup> Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, C. III, 38 vd; Ostrogorsky, s. 122.

<sup>41</sup> Runciman, s. 236-239

<sup>42</sup> Halil İnalçık, "İstanbul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.XXIII, İstanbul 2001, s.15.

30 Mayıs'ta törenle şehre giren Fâtihten Sultan Mehmed binaların durumunu inceleyip limanı gezdi, ardından Ayasofya'ya gitti ve kiliseyi şehrin "câmi-i kebîr"i ilân ettiği gibi bundan sonra "tahtım İstanbul'dur" diyerek İstanbul'u devletin merkezi yaptı. On üç asır Doğu Roma İmparatorluğu merkezi olan Constantinopolis böylece gelecek beş asırda Osmanlı Devleti'nin payitahtı olacaktır.

Bu temel İslâmî karakter şehrin topoğrafik gelişiminde de görülebilir. Şehrin ilk idarî birimini Ayasofya nahiyesi oluşturur. Çünkü İstanbul'un ilk Ulucami'si Ayasofya'dır. Öbür nahiyeler padişah veya vezirler tarafından inşa ettirilen külliyelerin, nahiyeleri oluşturan daha küçük yerleşim birimleri olan mahalleler ise küçük yerel mescitlerin etrafında gelişecektir. Genellikle mahalle mescitleri ileri gelen bir mahalle sakini tarafından yaptırılmıştır. Baştan beri İstanbul'a "mübarek bir İslâm şehri" statüsü verilmeye çalışılmıştır. Fetihden hemen sonra şehrin kutsal bölgesi olan Eyüp, sahabeden Ebû Eyüp el-Ensari'nin türbesi etrafında bir cami ve imaretin yapılması ile bu özelliğine tam anlamıyla kavuşmuş oldu. Eyüp bütün İslâm dünyasında Mekke, Medine ve Kudüs'ten sonra en mübarek bir ziyaretgâh halini alacaktır. Osmanlılar'ın sûfî ve şeyhlerine derin bağlılığı, birçok mahallenin bir velînin zaviye veya türbesinin etrafında ve onun ismiyle kurulmasına yol açmıştır. Kuruluşu II. Mehmed zamanında başlayan bu çeşit mahalleler arasında Şeyh Ebülvefâ, Şeyh Akşemseddin, Şeyh Sevindik Halvefî veya daha çok bilinen ismiyle Kovacı Dede, sadece birkaçı olarak sayılabilir. Şehrin "İslamileştirilmesi" çabaları için bir nokta da Fâtihten itibaren adının resmî yazılarda İslâmbol olarak kaydedilmesidir.

Fetihden sonra imar hareketleriyle çehresi değişen ve yavaş yavaş bir Türk İslâm şehri hüviyetini kazanan İstanbul, tarihî yarımadanın dışına doğru taşmaya başlayarak zaman içerisinde bir imparatorluk merkezinin kozmopolit ve renkli hayatının hâkim olduğu, Avrupa ile Asya arasında Karadeniz'in kuzeyi ile Akdeniz'e açılan deniz ve karayollarının birleştiği, aynı zamanda farklı kültürlerin kaynaştığı bir büyük metropol haline geldi. Bütün bir imparatorluk zamanla İstanbul merkezli bir kültür ve sosyal yapının etkisi altına girdi. Özellikle 16. yüzyıldan itibaren taşradaki şehir hayatında payitahtın manevi ve kültürel baskısı sürekli hissedildi. Bu durum İstanbul'u bir cazibe merkezi haline getirdiği gibi ekonomik bakımdan da bütün dikkatler buraya yöneldi. 16. yüzyıldan itibaren imparatorluğun yayılmış olduğu üç kıtanın bütün özelliklerini taşıyan İstanbul, kalabalık sivil nüfusu yanında saray ve görevlilerinin de sivil hayatı doğrudan etkilediği ve belki de bütünüyle saray ve çevresiyle özleştirilen bir şehir olarak anıldı. Hatta adı bile çok defa sadece bu hususiyeti aksettirecek şekilde değişti ve yaygınlaştı. Sarayda bulunan resmî tarihçilerin eserlerinde imparatorluk ile payitahtın bu şekilde birbiriyle bütünleştirildiği

dikkati çeker. Onların eserlerinde bütün imparatorluğa şehir ve saray zaviyesinden bakış yaygın şekilde yer alır. Siyasî ve sosyal olaylar hep İstanbul merkezli olarak takdim edilir; hanedanla birleştirilmiş bir İstanbul tarihi verilir. Bu bakımdan fetihden sonra meydana gelen sosyal hadiselerle ilgili olarak kaynaklarda bol malzeme bulunmaktadır<sup>43</sup>.

#### Türklerin Ayasofya'sı<sup>44</sup>

Ayasofya, İstanbul'un fethinde usulden olduğu üzere şehrin büyük kilisesi olarak camiye çevrildi. Fâtihten Ayasofya'nın tahribini önlemiş, burada ilk namazı kıldıktan sonra camiye kendi hayratının ilk eseri olarak vakfetmiştir. İlk minarenin de batıda yarım kubbenin yanındaki iki baskı kuleciğinden güneydekinin üstünde ahşap olarak inşa edildiği anlaşılmaktadır. Bu minare uzun müddet durmuş, ancak 1574 tamirinde kaldırılmıştır. Caminin güneybatı köşesindeki tuğla minarenin II. Bayezid zamanında yapılan minare olması ihtimali daha kuvvetlidir. Güneydoğu köşedeki yivli minareyi ise, Edirne'deki Selimiye Camii minarelerine çok yakın benzerliği dolayısıyla, Mimar Sinan'ın eseri olarak kabul etmek yerinde olur. Kanuni Süleyman devrinde Budin'in fethi üzerine oradaki başkiliseden alınan tunç şamdanlar, üzerine manzum birer kitabe yazılarak 1526'da Ayasofya'da mihrabın iki yanına yerleştirilmiştir. II. Selim de Ayasofya'ya büyük ilgi göstermiş, Bizans devrinden beri narteks kısmında duvara yapıştırılmış olarak duran taş işlenmiş levhalar halindeki uzun bir karar metnini de tercüme ettirmiştir. Bunlar daha sonra kaldırılarak Kanuni Türbesi saçağında kullanılmıştır. Yine II. Selim zamanında Ayasofya'nın etrafı onu saran ve yapıya zarar veren evlerden kurtarılmış, ayrıca Mimar Sinan tarafından takviye payandaları yapılarak yapının çökmesi önlenmiştir<sup>45</sup>. Bu vesileyle bir de minare yapılmıştır ki bunun güneydoğu köşedeki minare olması kuvvetle muhtemeldir. Şehrin en büyük ibadet yeri olarak Ayasofya'nın etrafında sultan türbelerinin yapımına da yine bu sırada başlanmış, ilk türbe II. Selim için Mimar Sinan tarafından inşa edilmiştir<sup>46</sup>. III. Murad zamanında da kuzeydeki iki minare ile minber, kürsü ve mahfil ilâve edilmiş, Bergama'da bulunan İlkçağdan kalma yekpare mermerden oyulmuş iki büyük küp getirilerek caminin içine şadırvan yapılmıştır. Daha sonra yine Ayasofya'nın yanında Mimar Dâvud Ağa tarafından III. Murad için, XVII. yüzyıl başında da III. Mehmed için türbeler inşa edilmiş, ayrıca burada bir de şehzadeler türbesi yapıldığından bir hazîre teşekkül

<sup>43</sup>A.g.m., s.16.

<sup>44</sup>Semavi Eyice, "Ayasofya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.IV, İstanbul 1991, s. 206-210; Petrus Gyllius (Pierre Gilles), *İstanbul'un Tarihi Eserleri*, (Çev. Erendiz Özbayoğlu), Eren Yayınları, İstanbul 1991, s. 63-64; Said Öztürk, "İstanbul'un Fethinden Sonra Ayasofya'nın Camiye Çevilişi", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya 2003, s. 133-142; Hasan Fırat Diker, *Belgeler Işığında Ayasofya'nın Geçirdiği Onarımlar*, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı Türk İslam Sanatları Programı Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2010, 614 s.

<sup>45</sup>Ekrem Akurgal, "Sanat Tarihi Bakımından Sinan", *Dil Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Ankara 2017, s. 2-3.

<sup>46</sup>Gülru Necipoğlu, (Çev. Gül Çağal Güven), *Sinan Çağı: Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimari Kültür*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013, s. 79.

etmiştir. Bu üç büyük türbe Osmanlı devri Türk mimarisinin yapı, çini süslemesi ve diğer teferruatı bakımından en güzel eserlerinden sayılır.

1728'de III. Ahmed tarafından Ayasofya'nın içinde yaptırılan tamirler sırasında yeni bir hünkâr mahfili inşa edilmiş ve ortaya büyük bir top kandil asılmıştır. 1739'da I. Mahmut, iki payanda arasında ve caminin yan sahnında Türk baroğu üslûbunda muhteşem bir tunç parmaklıkla ayrılan, duvarları değişik devirlere ait çini kaplı ve dolapları renkli nakışlı güzel bir kütüphane yaptırmıştır. 1740'ta ise avluda, başka bir benzeri olmayan harikulade zarif ve zengin bir şadırvanla<sup>47</sup> bir sıbyan mektebi ve arka tarafta bir aşhane-imaret inşa ettirmiştir. Bunun dışarıya açılan geniş saçaklı kapısı Türk baroğunun en güzel örneklerinden sayılır.

Türk devri içinde önceleri Ayasofya'nın mozaiklerinin bir kısmı görülmekteyken bunların üzerleri peyderpey örtülmüş ve XVIII. yüzyıl ortalarından itibaren hepsi sıva altında durmaktadır. 1809'da II. Mahmut tarafından yaptırılan büyük bir tamirden kırk yıl sonra Ayasofya yine ciddi olarak elden geçirilme ihtiyacı göstermiştir. Şeyhülislâm Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi'nin devlete kalan serveti, vasiyeti gereğince bu işe tahsis edilerek İsviçreli mimar G. Fossati tarafından 1847-1849 yılları arasında Sultan Abdülmecid'in emriyle geniş ölçüde bir tamire girilmiştir. Bu arada padişahın camiye gelişinde istirahat etmesi ve bazı kabuller yapması için yeni bir kasrı hümâyün ile tamamen Bizans üslûbu taklidi bir hünkâr mahfili ve avlu kapısı yanına muvakkithane yapılmış, avluyu çeviren duvar da yenilenmiştir. Aynı tamir sırasında duvar ve tonozlarda mevcut olan mozaiklerin hepsinin üzerleri açılarak bunların Fossati ile o sırada İstanbul'da bulunan Alman W. Salzenberg tarafından resimleri çizilmiştir. 1894 depreminde Ayasofya da zarar görmüş, duvarlarında bazı çatlaklar belirmiş, büyük mozaik satırları sıva ile birlikte dökülmüştür. Meşrutiyet yıllarında Marangoni, Jackson, Propper, Prost gibi Batılı mimarlara durumu incelettirilen ve hatta mimar Kemâleddin Bey nezâretinde tamir için hazırlıklara girilen Ayasofya, Cumhuriyet'in ilk yıllarında (1926) ufak bir tamir ve takviye görmüştür.

Cami olduğu süre içinde Ayasofya, Ramazan aylarında bilhassa teravih namazında çok kalabalık bir cemaatin toplanmasına imkân verir ve padişahın da katıldığı Kadir geceleriyle bayram namazlarında muhteşem bir görünüm arz etmekte idi. Bu da Türkler'in burayı ne derecede benimsemiş olduklarının delilidir.

Osmanlı hükümdarları Ayasofya'nın bakımına ve cami olarak zenginleşmesine itina gösterdikleri gibi halk da bu iş için vakıflar yapmıştır. Mihrabın sağındaki dehlizin içinde görülen 17. yüzyıla ait Kâbe ve Medine tasvirli çiniler, bu tarzdaki halk vakıflarından kalmış hâtıralardır. Ayasofya'nın etrafında Türk devrinde yapılan ilâveler arasında, 16. veya 17.

<sup>47</sup> Bkz. Sezer Tansuğ, "Ayasofya Şadırvanı", Ayasofya Yıllığı, No 3, İstanbul 1961.

yüzyıla ait, batı kapısı önündeki kazıda bulunan bir çeşme ile güney tarafında şimdiki girişin yanında bulunan sebil ve avlunun güneybatı dış köşesindeki Sultan İbrahim'e izafe edilen diğer mermer sebil de sayılabilir.

### **İstanbul'un Güney Kapısını Çanakkale Boğazı'nın En Dar Yerinde Kilitlemek**

İstanbul'un güneyi sadece Çanakkale'den korunur. II. Mehmet denize sıfır, Boğazın en dar noktasına bizzat kendisinin yaptırdığı ilk iki kale, "artık buraların hâkimi olarak ben varım" demenin ötesinde, savunma ve güvenlik gayesine yönelik ilk icraattır. Anadolu yakasındaki 'Sultan Kalesi' olsun diye Kal'a-i Sultaniye ile karşısına yaptırılan denizin kilidi olsun diye Kilitbahir Kalesi'ni yaptırmıştır'.<sup>48</sup> Kal'a-i Sultaniye, askeri garnizon olarak inşa edildiği için, direkt İstanbul'a bağlı sabit Müstahkem Mevki Komutanlığı faaliyete başlamıştır. Zamanla kale etrafında yerleşmeler oluşmuştur.<sup>49</sup>

Osmanlı Devleti, asırlar içinde ve ihtiyaç duyulduğunda, Boğazın en dar noktasından başlayarak, dönemin kıyı savunma materyalleriyle tahkim etmeyi sürdürdü. Bazen yabancı uzmanlar bölgeye gelerek tahkimata katkıda bulundular. Bazen de bizzat dönemin hükümdarının da teftişleri olmuştur. 20. asra yaklaştıkça, her alanda olduğu gibi, Boğaz kıyı savunması teknolojisinde de olağanüstü ilerlemeler olmuştur. Almanlarla pek çok alanda güçlü ortaklıklar kuran ve ihaleler veren II. Abdülhamit, bir taraftan güneyden gelecek İstanbul'a yönelik tehditler için 'Çanakkale Komisyonu' kurdurup, Çanakkale Boğazı'nı tahkim etmeye yönelik iki paşayı geniş yetkiler ile görevlendirmiştir. Diğer yandan da 1. Ordu Komutanı Alman Goldch Paşa<sup>50</sup>'nın etkisi altında Alman Krupp Atölyesinde dökülen sahil savunma toplarından 300'den fazla sipariş etmiştir. 1883-1892 yılları arasında Boğaz'ın her iki yakasındaki en dar bölgeye, Cemil ve Hakkı Paşalar, mevcut tabya ve bataryalar yeniden modernize ettirirken, gerekli yerlere yeni tabya ve bataryalar inşa edilmiş ve çoğu Krupp topları ile donatılmıştır<sup>51</sup>. Artık başkent İstanbul'a güneyden gelecek tehditlere karşı, güneydeki kapı, Çanakkale, kilitlenmiş bulunmaktadır.<sup>52</sup>

Öte yandan II. Abdülhamit, İngiliz ve Fransızlara göre daha ehven-i şer olarak gördüğü Demiryolu ihalelerinden, ordu ıslahı için Alman uzmanların davet edilmesine kadar,

<sup>48</sup> Edward Raczky, *1814'te İstanbul ve Çanakkale'ye Seyahat*, Tercüman Yayınları, İstanbul 1980, s.48; Helmuth von Moltke (Çev. Hayrullah Örs), *Türkiye Mektupları*, İş Bankası Yay., İstanbul 1960, s. 58-62; Ali Karaca, Ali Karaca, "Savunma Sisteminin Ana Unsuru İstihkâmlar Bakımından Çanakkale Boğazı Tahkimi (1655-1915)", *Yedinci Askeri Tarih Semineri Bildirileri* (25-27 Ekim 1999 İstanbul), ATASE Yayınları, Genelkurmay Basımevi, Ankara 2000, s.320-321(dipnot 58).

<sup>49</sup> Kal'a-i Sultaniye'nin inşasına kadar Sarı Çay deltası meskün bir bölge değildir. Eğer bu iki kalenin yakın civarını askeri tahkimatla kilitlenirse, İstanbul her zaman güvence altında olur.

<sup>50</sup> Bkz. İlber Ortaylı, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu*, Timaş Yayınları, İstanbul 2017.

<sup>51</sup> İlgili topların 25 yılı aşkın süre sonra Boğaz savunmasında ne kadar mühim rol oynayacağı görülecektir.

<sup>52</sup> 18 Mart 1915'e bir hafta kala, II. Abdülhamit Beylerbeyi Sarayı'nda göz hapsinde iken, padişah olan küçük kardeşi V. Mehmet Reşat, ağabeyine bir heyet gönderdi. İhtimal dâhilinde olmasa da tedbir amaçlı, ister Konya, ister Eskişehir'e göndermeye hazır olduğunu bildirdi. Yukarıdaki uygulamalardan bahsedip, Çanakkale Boğazı'nın kilitli olduğunu ve asla geçilemeyeceğini de aktardıktan sonra II. Abdülhamit, kardeşinden 'izin verirse, düşman İstanbul'a gelse bile, İstanbul'dan ayrılmayıp, tebaası ile birlikte cenk yaparak şehit olma arzusuna izin vermesini' konusunda ricada bulundu. Bkz. Halit Ziya Uşaklıgil, *Saray ve Ötesi*, İnkılap ve Aka Yayınları, İstanbul 1981.



Almanlarla askeri ve ekonomik alanlarda büyük imtiyazlar vermiştir. Mutlaka II. Abdülhamit, kendisi Almanlarla ilişkilerini yönlendirecek ender yöneticilerden biri idi. II. Abdülhamit azledilip görevden el çektirildikten sonra, devlet aleyhine çalışanlarla ve büyük oranda uluslararası desteği arkasına alan İttihat-Terakki yönetimi, kısa zaman zarfında Almanlara istediklerinin çok ötesinde -belki de farkında olmadan- fırsatlar sundular. Trablusgarp, I. ve II. Balkan, I. Cihan Harbi, v.b. gibi bir yığın savaş, acı, ıstırap, gözyaşı...

### Yenilmez Armada Çanakkale Boğazı Önlerinde

Avrupa'da sömürgelerini paylaşamayanlar, bu hale çözüm bulamayanlar, 'savaş' adlı son kozlarını devreye sokmak üzereydiler. Tarih 1914'ün Temmuz ayının son günlerini göstermekte idi. Büyük Britanya, Fransa, Rusya ve sömürgeleri bir tarafta; Almanya, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ve Osmanlı Devleti bir taraftadır. Osmanlı Devleti'nin İttihat-Terakki hükümetinin, Almanya ile yaptığı gizli ittifak ve gizlenen borç antlaşmasından<sup>53</sup> Padişah'ın bile haberi yoktu. Türkler için bu defacto durum, artık geriye dönülmez bir oldubitti idi. Almanya ile Osmanlı Devleti'ni yöneten İttihatçıların beklenti ve hülyalarında paralellikler görülüyordu. Artık hiçbir şey eskisi gibi olmayacaktı.

Belki de an itibariyle yaşanacak gelişmeler, çok daha önce hazırlanmış olan senaryonun, sahneye konulmasından başka bir şey değildi. İşte bunlardan belki de birincisi sahnede göründü: Goeben ve Breslau. Osmanlı'nın avucuna konan iki kor idi. Yıllardan 1914, aylardan Ağustos'un 10'u. Tam bir hafta önce de seferberlik ilan edilmiş ve Boğaz'ın en dar noktasına birinci deniz mayını dökülmüştü. İki gemi de bekletilmeden hemen İstanbul'a rotasını çevirdi.<sup>54</sup>

İki geminin peşinden Akdeniz'deki Büyük Britanya ve Fransa gemilerin-den birkaçı Çanakkale Boğazı önüne demirlediler ve gemilerin sayıları da günbegün artmaya başladı. 3 Kasım günü kısa süreli bir misilleme bir kenara<sup>55</sup>, hem bekleyiş Şubat 1915'in üçüncü çeyreğine kadar sürdü hem de armadanın gemileri de sürekli arttı.<sup>56</sup>

Boğaz girişine yakın bölgede demirli ve yüzer batarya şeklinde duran Sarısığlar'daki Mesudiye zırhlısının batırılışı<sup>57</sup>, Kanal harekâtında Türk ordusunun başarısız olması ve Avrupa'da çok ağır kış şartları yüzünden muharebelerin siper harbine dönüşmesi gibi sebeplerle Büyük Britanya yönetimi, daha önce Deniz Bakanı Churchill teklifini son derece ciddiye aldı.<sup>58</sup>

<sup>53</sup> Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, C.III, K. 1, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1991, s. 191-192.

<sup>54</sup> ATASE Arşivi, No. 6/1666, Kls. 4669, Dos. H-1, F. 1-24, 1-33, 1-34, 1-36, 1-37.

<sup>55</sup> ATASE Arşivi, No. 6/1666, Kls. 4669, Dos. H-3, F. 1-79, 1-83, 1-88, 1-97; BOA, DH. EUM. 3. Şb. 2/48.

<sup>56</sup> BOA, DH. EUM. 7. Şb. 2/31; ATASE Arşivi, No. 6/1666, Kls. 4669, Dos. H-1, F. 1-37, 1-63.

<sup>57</sup> ATASE Arşivi, No. 6/1666, Kls. 4669, Dos. H-3, F. 1-7, 1-10, 1-12, 1-18, 1-20, 1-28, 1-41; 1-125, 1-129.

<sup>58</sup> Charles F. Roux, *Çanakkale Seferi*, (Çev. Kur. Bnb. Nihat, Kur. Stj. Yzb. Asım), Matbaa-i Askeriye, İstanbul 1337, s. 15.

Churchill'in planının her aşaması sadece birleşik armada ile yapılacaktı. Önce Çanakkale Boğazı girişi yeteri kadar bombardımana tabi tutulduktan sonra, hiçbir dirençle karşılaşılmayacaktı<sup>59</sup>. Gemilerden birkaçını gören Türkler, kaçacak delik arayacaklardı. Onlar da hiçbir engelle karşılaşmadan, sanki gökte uçan kuşlar gibi, İstanbul'a ulaşılacaktı. Aslında böyle düşünmelerinde bir bakıma haklıydılar. Daha bir yıl önce koca ordu, asırlarca vilayeti konumunda olup ve pek yakın zamanda bağımsızlığını elde eden Bulgarlara karşı yenilmişti. Artık kendilerine göre Türk askeri ile sömürge askeri nerede ise aynı idi.

Churchill'in planına göre donanma ile İstanbul'a ulaşılacak, Osmanlı Devleti'nin başkenti devreden çıkarılacak, Rusya ile birleşilecek, Almanya Mayıs ayı içinde doğuda yenilecek; böylelikle de çok az maliyetle mevcut şöhretlerine şöhret katacaklardı.

Şubat ayının ortalarında plan oybirliği ile kabul gördü ve dört gün sonra da bombardımana başlandı<sup>60</sup>. Bombardıman neredeyse bir aydan fazla aralıksız sürdü<sup>61</sup>. Artı son darbeyi vurma günü olarak 18 Mart 1915 günü kararlaştırıldı. Savaş gemileri Boğaz'a girmeye başladılar. Gün çok ağır geçti<sup>62</sup>. Her an her yer sarsılıyordu. Çoğu zaman isten, dumandan, taştan topraktan, infilaktan göz gözü görmüyordu. Gökyüzü bazen kapkara kesiliyor, isabet almayıp Boğaza düşen devasa mermiler dev fıskiyeler oluşturuyor, boş toprağa düşen topların pırlattığı toz kümeleri gökyüzünü kaplıyordu. Durum bu halde iken bile hiçbir Türk askeri görev yerinden ayrılmıyor, sabrediyor ve direniyordu. Ezan ve sala sesleri onlara destek veriyordu. Çünkü onun için vatan söz konusu ise gerisi teferruattı. Hava kararmak üzere iken geri çekilmeye başladıklarında, üç gemileri Boğaz'ın serin sularına gömülmüş<sup>63</sup>, gemilerinin çoğu ağır yaralar almıştı.<sup>64</sup> Mevcut manzara Türklerin tüm Müslümanlar adına hediye ettiği kâinata eşi benzeri olmayan mükemmel bir zaferdi. Bu vatanın evladı, tüm sömürgecilerden üç asırlık öcünü bir günde almıştı. Onların kayıpları ne kadar çok ise, Türklerin şehit ve kayıpları o kadar azdı. Bir de iki gün daha yetecek

<sup>59</sup> Cecil Faber Aspinall-Oglander, (Çev. Tahir Tunay), *Çanakkale Gelibolu Askeri Harekâtı*, C. I, Askeri Matbaa, İstanbul 1939, s.68-69; Robert Rhodes James, (Çev. Haluk Saltıkgül), *Gelibolu Harekâtı*, Belge Yay. İstanbul 1965, s. 43.

<sup>60</sup> Corbett, s.235; ATASE Arşivi, No. 6/1666, Kls. 4669, Dos. H-12, F. 1-27, 1-48, 1-51; BOA, DH. EUM. VRK, 14/72, 14/74, 14/76; BOA, DH. EUM. KLH, 5/24; BOA, HR. MA, 1119/33.

<sup>61</sup> ATASE Arşivi, No. 6/1666, Kls. 4669, Dos. H-3, F. 1-32, 1-39, 1-41, 1-44, 1-63, 1-116, 1-131; Mart ayının başında, Marmara turları ile ilgili biletlerin basılabileceğini Londra'ya müjdelediler.

<sup>62</sup> Sir Julian Corbett (Çev., Ali Rıza Seyfi), *Harekât-ı Bahriye*, C.II, Matbaa-i Bahriye, İstanbul 1926; BOA, DH. EUM. 3. Şb. 4/37; BOA, HR. MA, 1123/66; ATASE Arşivi, No. 6/1725, Kls. 5637, Dos. H-1, F. 1-94, 1-95; ATASE Arşivi, No. 6/1726, Kls. 5283, Dos. H-14, F. 1-3, 1-8; ATASE Arşivi, No. 6/1666, Kls. 4669, Dos. H-13, F. 1-8, 1-9, 1-10, 1-11, 1-13, 1-14, 1-16; ATASE Arşivi, No. 7/1725, Kls. 5637, Dos. H-1, F. 1-94, 1-95; ATASE Arşivi, No. 7/1726, Kls. 5283, Dos. H-14, F. 1-3-, 1-4, 1-8; ATASE Arşivi, No. 7/1736, Kls. 5640, Dos. H-9, F. 1-2; ATASE Arşivi, No. 7/1736, Kls. 5644, Dos. H-1, F. 1-6, 1-7; ATASE Arşivi, No. 7/2328, Kls. 5653, Dos.1, F. 1-32, 1-33; ATASE Arşivi, No. 7/6968, Kls. 5675, Dos. H-1, F. 1-11, 1-12; Rumeli Mecidiye Tabyasında günün kahramanları arasında Koca Seyit, artık bir fenomen idi. Edremit Havran Manastır köylü işçi asker Mehmet oğlu Seyit de, bu tabyada idi. Gösterdiği kahramanlıkla 'Onbaşı' olmayı hak etti. Çünkü o, görevi olmadığı halde, 200 kiloyu aşkın mermiyi sırtlayarak namluya süren kahramandı.

<sup>63</sup> Batırılan gemilerden ilki, Vedel'in eserinde bahsettiği Fransız Ocean idi. Emil Vedel (Türkçeye Çeviren Dr. Ahmet Esenkaya), *Çanakkale'de Bahriyelilerimiz*, Çanakkale Deniz Müzesi Komutanlığı Yayınları, Ankara 2006, 48.

<sup>64</sup> BOA, DH. EUM. 3. Şb. 4/37; M. Şevki Yazman, *Türk Çanakkale*, Ulus Basımevi, Ankara 1938, s. 47.

mühimmat da mevcuttu. Zaferin kazanıldığı gün mevcut sahil savunma toplarından üçte bir yeterli olmuştu. Bu hale vicdan sahibi tüm insanlık da o kadar sevinmişti.

Armadanın sahipleri, kendilerini teskin ve teselli edecek bahaneleri peş peşe dillendirmeye başladılar. Gemiler bir anda 'demode' oluverdi. Gemileri ile ilk başta dediklerini unuttular. Bu yetmedi veya tam inandırıcı olmadı. Sahil savunma toplarının başarısını tamamen göz ardı ederek, bu sefer Nusret Mayın gemisinin döktüğü mayınları işaret ettiler<sup>65</sup>. Güya o serseri mayınların yerlerinin tespit edilememesi yüzünden gafil avlanıp bu menfur akıbeti uğramışlardı.

Ertesi gün ortalık tamamıyla suspus idi. Türkler düne ait bilançoğu İstanbul'a gönderme telaşıyla döküm ve sayım yapıyorlardı. Her yerde, herkeste tanımlamaya kelimeler yetmeyecek bir gurur, olağanüstü bir sevinç vardı. Kimse kabına sığmıyordu. Telgrafhaneler kitlenmişti. Tebrik telgraflarının yönü hep İstanbul'a idi. Zaten gaye İstanbul değil mi idi?

Mutlaka karaya asker çıkmayı da deneyecekler, yarıya inmiş onurlarını tamamen yok edecek, savaşı daha da çıkmaz hale getireceklerdi. Karadaki uğraşları da en fazla bir haftada tamamlanacaktı. Artık Gelibolu Yarımadası'nın iki zirvesi, en güneyindeki Alçıtepe, biraz kuzeyindeki Kocaçimentepe silsilesi donanma desteği ve kara birlikleri ile işgal edilecek, birlikler Kilitbahir platosunda toplanacak, sekiz kilometrelik Maydos yolu marifetiyle Boğaz'a ulaşılacak, sahil savunma topları ve deniz mayınları etkisiz hale getirilerek İstanbul yolu açılacak, donanma İstanbul'a seyr-i sefere başlayacaktı.

O ara Boğaz girişine yakın mesafedeki Kumkale sahiline çapraz bombardıman desteği altında, iki günlüğüne çıkarma yapılarak, Anadolu yakasındaki toplar ve kolordu seviyesindeki birlikler 'tespit' edilerek, hareketsiz bırakılacaktır. Böylelikle güneydeki sahil çıkartma koyslarına engelsiz asker çıkarabilmek ve rahatça hareket edilebilmek daha kolay olacaktır. Buna benzer şekilde asker çıkarmadan, sadece yoğun bombardıman yapılacak olan iki oyalama taktiğinden birini, Bolayır'a yakın Saroz Körfezinde, diğerini de Bozcaada'nın karşısındaki Anadolu sahillerinden Beşiğe sahillerinde icra edeceklerdi. Son iki uygulamanın amacı da ilgili bölgedeki birliklerin hareketsiz kalmasını sağlamaktı.

25 Nisan 1915 günü yukarıda planlananlar, uygulanmaya konuldu. Anzak, 04.30'da bombardımanın olarak Arıburnu sahillerine amfibi hareketine başladılar. Karşılarında kahraman Esat Paşaları, Mustafa Kemalleri, Mehmet Şefikleri ve emirlerinde vatanlarını savunmaya gelmiş bu vatanın yiğitlerini buldular. Aynı gün yoğun bombardımanın ardından Seddülbahir'in beş sahiline senkronize çıkarma yaptılar. Bu sefer de karşılarına Halil

<sup>65</sup> ATASE Arşivi, No. 6/1666, Kls. 4669, Dos. H-12, F. 1-84; Binbaşı Nazmi Bey, (Günümüz Türkçesine Aktaran: Dr. Ahmet Esenkaya), Çanakkale Deniz Savaşları Günlüğü (1914-1922), Çanakkale Deniz Müzesi Komutanlığı Yayınları, İzmir 2004, s.44.

Samileri, Mahmut Sabrileri, Yahya Çavuşları ve arkadaşlarını saatlerce direnç gösterip, arkalarından devralacaklar için vakit kazanma gayretindeki kahramanları buldular.

Sevk ve idareden kaynaklanan pek çok karmaşaya rağmen, kara muharebelerin bütününde İstanbul'un savunucuları, son derece yüksek başarı göstermişlerdir. Özellikle savunma savaşında ve düşmanın ele geçirdiği sınırlı hedefleri geri almak için yapılan karşı hücumlardaki kazanımları olağanüstü derecede yüksek olmuştur. Bu mükemmel savunmanın altında yatan temel nedenlerinin başında, askerlerin, savundukları toprağın anavatanlarının ve başkentlerinin kapısı olduğunu bilmeleridir. Çanakkale'nin geçmesi halinde, sadece başkent İstanbul değil; aynı zamanda arkalarında bıraktıkları masum eşleri, çocukları ve yakınlarının başına nelerin geleceğinin farkında olmalarıdır. Bu bilinç ve farkındalık, Türk askerinin ruhi mukavemetini coşturmaya yeterli olmaktadır.

Cephede kim varsa, fiziki ve ruhi anlamda yüksek dayanıklılık göstermiştir. Zaten büyük çoğunluğu çiftçi olup toprakla uğraşan askerler; memleketlerinde katlandıkları ve alışkın oldukları zorluklar karşısında sabırla tahammül etmeyi bildikleri için, siper hayatının getirdiği güçlüklerden, en azından Batılı bir askerin etkilendiği kadar etkilenmemişlerdir. Hatta birçok asker için, gün boyu tarlada çalışmamak ve kısıtlı da olsa, her gün düzenli yemek yiyebilmek; özellikle memleketin Balkan Savaşı sonrası içine düştüğü ağır ekonomik bunalım koşullarında daha iyi bir ortam anlamına geliyordu.

Genç subayların gösterdikleri performans ve bunların askerle yan yana, çoğu zaman ateş hattında bulunması; hatta karşı hücumlarda birliklerin başında bulunmaları son derece önem arz eder. Küçülen bir cihan devlerinin, yakın tarihteki başarısız, iddiasız ve alaylı askeri geleneğinin bir parçası olmayı reddeden genç subaylar; dönemin en güçlü ordusuna meydan okumuşlar ve askerleriyle birlikte zafer kazanmışlardır."

Mutlaka askerlerdeki iman ve manevi gücün sarsılmazlığı, daha ön plana çıkarılması gerekir. Bu iman sayesinde ki, İslam dininin, Türk insanı ve coğrafyası üzerinde kazandığı, "ölümü hayatın bir parçası kabul etme, önceden yazılmış ve mukadderata inanma" şeklinde ifadesini bulan bir kabullenmişlik, fark etmezlik, tevekkül ve olgunluk kültürüdür. Bu halet-i ruhiyenin sürekli olarak canlı tutulmasında, -yaptıkları ibadetlerin yanı sıra- her zaman askerin arasında bulunan, hatta kimi zaman onlarla birlikte bizzat savaşan tabur, alay imam ve müftülerinin de büyük rolü olmuştur."

#### Acı Deneyimler

Çanakkale Muharebeler, tarihin o zamana kadar tarihin kaydettiği ilk kapsamlı amfibi harekâta sahne olmuştur. Askeri anlamda hem birçok yeni teknolojinin silahın ve silah etkilerinin denendiği muharebeler olmuştur. Tasarlanan ve uygulanan stratejiler ve



taktikler açısından büyük bir çeşitlilik ve zenginlik ortaya çıkmıştır. Çok küçük bir alanda, çok büyük bir asker topluluğu oluşmuştur. Muharebe alanından bir milyon üzerinde insan geçmiştir. Bu durum, aynı zamanda 8,5 ay sürede düşen mermi, sıkılan kurşun ve verilen zayıtı da, oran olarak çok yükseltmiştir. Bu dar alanda yarımada'yı savunan Türk birlikleri; sadece dönemin en güçlü karma ordusuna karşı değil, aynı zamanda, 1915 tarihine kadar görülmemiş bir sıcaklıkta geçen yaza ve yine o tarihe kadar görülmemiş şiddette yaşanan kış soğuklarına karşı mücadele etmiştir. Siperlerin birbirine yakın olması, savaşan taraflar arasında, başka bir muharebe alanında tanık olunmamış bir ilişki oluşmuştur. Neyse ki kimyasal silahların kullanılmayışı, sivillerin görece az zarar görmesi ve tarihin sonraki dönemlerinde yaşanan topyekûn savaşlar ve bunların ortaya çıkardığı vahşetle kıyaslandığında temiz kalmasına neden olmuştur.

### **Çanakkale Cephesinden Herkes Nasibini Aldı**

Çanakkale'yi yaşananlar, tarihin seyrinde birçok değişikliklere damgasını vurmuştur. Muharebeler, başlangıçta var olan askeri güç dengesini, yani bir tarafta esas olarak İngiltere, Fransa ve Rusya'dan oluşan Müttefik Devletlerle, diğer tarafta Almanya, Avusturya-Macaristan ve Osmanlı'dan oluşan Merkezi Devletler arasındaki muharebe şartlarını etkilemiştir. Çanakkale cephesinin açılmasıyla, Almanlar 1915 baharı için batı cephesinde tasarladıkları büyük saldırıdan vazgeçmiş; Ruslar doğu cephesindeki baskının azalmasıyla Kafkasya'da, İngilizler de güney cephesinde, Süveyş'te rahatlamışlardır.

Muharebeler boyunca gerek Türkler'in gerekse İngilizlerin önemli ölçüde kuvveti Çanakkale'ye bağlaması, diğer cephe için karşılıklı olarak avantajlar ve dezavantajlar yaşanmıştır. Kesin olan, Türk savunmasının Boğaz'ı kapatmasıyla, I. Dünya Savaşı'nın uzamış olmasıdır. Çanakkale geçilemediği için İstanbul düşmedi. Geliştirdikleri strateji uyarınca Türkiye'yi savaş dışında bırakacak olan Müttefikler, Ruslarla bağlantı sağlamış olacak ve Rus ordularının büyük ihtiyaç duyduğu silah ve askeri malzemenin transfer ederek, Almanya ve Avusturya-Macaristan, Orta Avrupa'da sıkıştırılıp, teslim zorlanacaktı. Savaşın iki buçuk sene daha uzaması, hem Türklerin hem de diğer ülkelerin insan ve malzeme zayıtı akıl almaz boyutlara ulaşmıştır. Aynı şekilde, Rusya için öngörülen yardımların ulaştırılamaması, Çarlık yönetimini kendi kaderiyle baş başa bırakmış ve savaşla daha da ağırlaşan ekonomik ve sosyal koşullar, 1917 Bolşevik Devrimi'ni hazırlamıştır.

Türkler açısından da, yakın tarihi belirleyen temel Çanakkale'de atılmıştır. Son olarak Balkan Savaşı'ndan ve aslında uzun süren bir askeri yenilgiler döneminden sonra iyice küçülen; prestij ve moral olarak çöken Türkiye, Çanakkale Muharebeleri sonucu, ilk

kez yeniden ayakları üzerinde doğrulmuştur. Çanakkale Savaşı aynı zamanda, gerileme dönemindeki ülkenin kazandığı ilk ve son cephe savaşı olma özelliği taşımaktadır.

Çanakkale Savaşı askeri açıdan büyük bir zaferdir. Ama onu bütün zamanlar için başlangıç noktası yapan karakteri; sağladığı, doğurduğu maddi ve manevi değerlerdedir. Müttefikler'in 1915'te Çanakkale'de durdurulmaları, vatani alelacele bir yıkımdan korumuş; dolayısıyla o tarihte lidersiz, örgütsüz, moralsiz ve bağımsızlığını kaybetmiş bir milletin haritadan silinmesini engellemiştir.

Mustafa Kemal'in muharebeler sırasında, özellikle 25 Nisan ve 10 Ağustos 1915 tarihindeki inisiyatif sadece milletin kaderi üzerinde tayin edici olmamış; aynı zamanda edindiği haklı şöhret, 19 Mayıs 1919, Sivas Kongresi ve TBMM'nin açılışına dek uzanan süreçteki liderliğini de sağlamıştır. Çanakkale'siz bir Mustafa Kemal'in, bir ulusal kurtuluş savaşı liderliği için destek bulması ve başarıyla sonuçlandırarak bir idare göstermesi çok uzak bir ihtimaldir.

Kendilerinin çoğunlukla bulunduğu toprakları şehit olarak koruyan Türkler; Çanakkale'de nelere kadir olduklarını öncelikle kendilerine, sonra diğer milletlere ispatladılar. Bu nokta, yeniden bir millet olabilmenin temelini atıldığı noktadır. Çanakkale'nin tüm millete verdiği özgüven, 1. Dünya Savaşı'nda yaşanan ve yıkıma rağmen, kurtuluş savaşının gerçekleştirilebilmesini sağlamıştır.

Bugün Çanakkale Muhabereleleri, hem oluşturduğu hafıza hem de yaşandığı alanlarıyla, Türkler'in yakın tarihteki en önemli kilometre taşı oluşturmaktadır. Dönemin en büyük askeri güçlerine karşı muzaffer olmuş olmak, başlı başına haklı bir gururdur. Bu gururu, karşı tarafı yenmiş olmaktan ziyade; kendimizi bulmuş olmanın, aktif bir kimlik ve kimya edinmenin fonksiyonu kılacak iki önemli faktör var. Bunlardan ilki bilgi, ikincisi de topraktır.

### **Sonuç**

İstanbul niçin bu kadar önemli bir şehirdir? Çünkü İstanbul'un güneyinde Çanakkale Boğazı, Akdeniz ve Afrika; yanı başında Haliç; sağında Balkanlar ve Avrupa; solunda İstanbul Boğazı, Anadolu ve Asya; arkasında koca bir kuzey coğrafyası ve bakir alanlar; kucağında koskoca bir Marmara Denizi ve en azından üç kıtaya hükmetme imkânı vardı. Burada Osmanlı Devleti vardı ve bu devletin başkenti idi.

Osmanlı öncesi İstanbul, Roma İmparatorluğu'na yüzlerce yıl başşehir olmuş, Hz. Peygamber'in müjdesine ulaşma amaçlı İstanbul'a sahip olmak isteyenler arasında, fetih II. Mehmet'e müyesser olmuştur. Artık İstanbul, Türklerindir.

Bizans'ın İmparatorları, büyük depremler, büyük yangınlar ve uzun süreli yıpratıcı kuşatmalara rağmen, İstanbul'u hem başşehir yapmışlar, hem de birçok sanatsal eserler kazandırmışlardır. Kiliseler, manastırlar, saraylar ve kütüphaneler yaptılar. Mabetlerin en muhteşemi de Ayasofya'dır. Hipodrom, Augusteion Meydanı, Valens Su Kemeri, Yerebatan sarnıcı gibi yer altında büyük sarnıçlar, v.b. hala ayakta.

İlk kez 377'de İstanbul önlerine gelen Türkler, 6. Yüzyıla birlikte kente yerleşmeye başlamışlar; çoğu Hristiyan olup Rumlaşmışlardır. Bunlar arasında Roma İmparatorluğu'na hizmet eden, bu devletin yönetim kademelerinde üst düzeylere çıkan Türkler de mevcuttur. Kısacası İstanbul, fetihten önce Türkler için pek de yabancı bir kent olmamıştır. O kadar ki "Kıztaşı" hala, Fatih'te bir meydanın ortasında yükselen Markianos Sütunu bu dönemlere tanıklık eder ve Bizans İmparatorluğunun Hun baskısından kurtuluşunu simgelemektedir.

Müslümanlar, İstanbul önlerine hem fethiye gelerek, hem de topraklarında fetihler yaparak, Bizans artık sürekli küçülmeye devam edecektir. II. Mehmet'in İstanbul'u fethinden önce, babası ve dede babası da İstanbul surları önünde Peygamber müjdesine ulaşmak için gayret göstermişlerdir. Sultan fâtih olarak II. Mehmet ilk cuma namazını Ayasofya'da kılmıştır. Asayiş sağlanmış ve sıra yeni payitahtın imarına ve devlete yakışır bir hale getirilmeye başlanmıştır. Çünkü tüm müslümanların biricik kültür ve medeniyet merkezi olarak ilelebet devam edecek; beş asır da başkentlik görevini sürdürecektir. İstanbul dün olduğu gibi bugün de 'şehirler kraliçesi'dir.

Fethin sembolü olan Ayasofya'nın hala dimdik ayakta kalmasında, mimarların ortaya koydukları emekleri kadar, yapıldığı ilk günden bugüne kadar gelmesinde hep mabet olarak işlevinde yatar.

Bundan yüz yıl önce Çanakkale Boğazı'nın önünde toplanmaya başlayan döneminin en büyük askeri güçleri, hep beraber açtıkları cihan harbinin, en kestirme yoldan (İstanbul), en az maliyetle sonlandıracakları yerde (Çanakkale) idiler. Hedef, bir daha İstanbul idi.

Cihan Harbi başlamıştı. Aylar geçtikçe, ağır savaş ve kış şartları, üzerinde güneş batmayan Büyük Britanya İmparatorluğu'nu zorlamaya başladığında, Bahriye Nazırı Churchill'in daha önce önerdiği donanma ile İstanbul'a ulaşma teklifi, Ocak ayının ortalarında artık birden kurtarıcı gibi yegâne uygulanabilir yöntem oluverdi.

Churchill'in planına göre donanma ile İstanbul'a ulaşılacak, Osmanlı Devleti'nin başkenti devreden çıkarılacak, Rusya ile birleşilecek, Almanya Mayıs ayı içinde doğuda yenilecek; böylelikle de çok az maliyetle mevcut şöhretlerine şöhret katacaklardı. Ayrıca ağır kış şartlarında böyle bir planı engelleyecek bir olumsuzluk da mevcut değildi.

Bombardıman neredeyse bir aydan fazla aralıksız sürdü. 18 Mart 1915 günü hedefe ulaşma günü idi. Hava kararmak üzere iken geri çekilmeye başladıklarında, üç gemileri Boğaz'ın serin sularına gömülmüş, gemilerinin çoğu ağır yaralar almıştı. Mevcut manzara Türklerin tüm Müslümanlar adına hediye ettiği kâinata eşi benzeri olmayan mükemmel bir zaferdi. Vatanın evladı, tüm sömürgecilerden üç asırlık mazlumların öcünü bir günde almıştı.

Karaya asker çıkmayı da deneyecekler, savaşı daha da çıkmaz hale getireceklerdi. Karadaki uğraşları da en fazla bir haftada tamamlanacaktı. Gelibolu Yarımadası'nın iki zirvesi, en güneyindeki Alçıtepe, biraz kuzeyindeki Kocaçimentepe silsilesi donanma desteği ve kara birlikleri ile işgal edilecek, birlikler Kilitbahir platosunda toplanacak, Maydos yolu marifetiyle Boğaz'a ulaşılacak, sahil savunma topları ve deniz mayınları etkisiz hale getirilerek İstanbul yolu açılacak, donanma İstanbul'a seyr-i sefere başlayacaktı.

25 Nisan'dan 9 Ocak 1915'e kadar devam eden kara muharebelerinde de fazla bir varlık gösteremediler. Kültür ve medeniyet merkezi ve başkentleri İstanbul'u Çanakkale'de savunanlar, sadece başkent İstanbul değil; aynı zamanda arkalarındaki eşleri, çocukları ve yakınlarının da başlarına geleceklerini biliyordu. Bu bilinç ve farkındalık, Türk askerinin ruhi mukavemetini coşturuyordu.

İşgalcilerle yığıtçe boğuşmanın yanında, 1915'e kadar görülmemiş sıcaklıkta geçen yaza ve yine o tarihe kadar görülmemiş şiddette yaşanan kış soğuklarına karşı mücadele ettiler. Bu sarsılmaz mücadeleleri ile Çanakkale'yi geçilmez kıldılar. İstanbul'a ilişemediler. Boğaz'ı kapatmasıyla, I. Dünya Savaşı en az iki buçuk yıl daha uzadı. Aynı şekilde, Rusya için öngörülen yardımların ulaştırılmaması, Çarlık yönetimini kendi kaderiyle baş başa bırakmış ve savaşla daha da ağırlaşan ekonomik ve sosyal koşullar, 1917 Bolşevik Devrimi'ni hazırlamıştır. Aynı zamanda, gerileme dönemindeki ülkenin kazandığı ilk ve son cephe savaşı olmuştur.

Mustafa Kemal'in muharebeler sırasında, özellikle 25 Nisan ve 10 Ağustos 1915 tarihindeki inisiyatif ve edindiği şöhret, 19 Mayıs 1919, Sivas Kongresi ve TBMM'nin açılışına dek uzanan süreçteki liderliğini de sağlamıştır. Çanakkale'siz bir Mustafa Kemal'in, bir kurtuluş savaşı liderliği için destek bulması ve başarıyla sonuçlandıracağı bir idare göstermesi beklenemezdi.

Türkler; Çanakkale'de nelere kadir olduklarını öncelikle kendilerine, sonra diğer milletlere ispatladılar. Bu nokta, yeniden bir millet olabilmenin temelini atıldığı noktadır. Çanakkale'nin tüm millete verdiği özgüven, I. Dünya Savaşı'nda yaşanan yıkıma rağmen, kurtuluş savaşının gerçekleştirilebilmesini gösterdiler.

Yaşanan bunca kayıplar ve acılar, vatani için düşen şehitlerin yattığı toprakla, o toprakların bizim oluşuyla, o toprakların şahit oluşuyla, muharebe arazilerinin varlığıyla,

kısaca şehitler coğrafyasıyla dengelenebilir. Bu coğrafyadaki muharebe anı ve izleri; o fedakâr insanları, dokusunu günümüze taşıyor. Dolayısıyla bunların korunmaları, hatıralarının yaşatılmaları ve anlatılmaları gerekliliği, sonsuza kadar ehemmiyetini kaybetmeyecektir.

#### Kaynakça

- BOA, DH. EUM. VRK, 14/72, 14/74, 14/76;  
 BOA, DH. EUM. 3. Şb. 2/48.  
 BOA, DH. EUM. 7. Şb. 2/31;  
 BOA, DH. EUM. KLH, 5/24;  
 BOA, HR. MA, 1119/33.  
 ATASE Arşivi, No. 6/1666, Kls. 4669, Dos. H-1, F. 1-13, 1-14, 1-16, 1-24, 1.33, 1-34, 1-36, 1-37, 1-63.  
 ATASE Arşivi, No. 6/1666, Kls. 4669, Dos. H-3, F. 1-7, 1-10, 1-12, 1-13, 1-14, 1-16, 1-18, 1-20, 1-28, 1-32, 1-39, 1-41, 1-44, 1-63, 1-79, 1-83, 1-88, 1-116, 1-125, 1-129, 1-131.  
 ATASE Arşivi, No. 6/1666, Kls. 4669, Dos. H-12, F. 1-27, 1-48, 1-51, 1-84.  
 ATASE Arşivi, No. 6/1666, Kls. 4669, Dos. H-13, F. 1-8, 1-9, 1-10, 1-11.  
 ATASE Arşivi, No. 6/1725, Kls. 5637, Dos. H-1, F. 1-94, 1-95.  
 ATASE Arşivi, No. 6/1726, Kls. 5283, Dos. H-14, F. 1-3, 1-4, 1-8.  
 ATASE Arşivi, No. 7/1736, Kls. 5640, Dos. H-9, F. 1-2.  
 ATASE Arşivi, No. 7/1736, Kls. 5644, Dos. H-1, F. 1-6, 1-7.  
 ATASE Arşivi, No. 7/2328, Kls. 5653, Dos.1, F. 1-32, 1-33.  
 ATASE Arşivi, No. 7/6968, Kls. 5675, Dos. H-1, F. 1-11, 1-12.  
 AKGÜNDÜZ, Ahmet, Sait Öztürk, Yaşar Baş, *Üç Devirde Bir Mabet Ayasofya*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2005.  
 AKŞİT, Oktay, *Roma İmparatorluk Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1970.  
 ASPİNALL-OGLANDER, Cecil Faber, (Çev. Tahir Tunay), *Çanakkale Gelibolu Askeri Harekâtı*, C. I, Askeri Matbaa, İstanbul 1939.  
 AYCAN, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.  
 AYÖNÜ, Yusuf, *Selçuklular ve Bizans*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014.  
 BAİLLY, A., *Bizans Tarihi*, Kervan Kitapçılık, İstanbul 1980, s. 158;

BAYUR, Yusuf Hikmet, *Türk İnkılabı Tarihi*, C.III, K. 1, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1991.

Belâzurî, *Futuhu'l-Buldân*, (Çev: Mustafa Fayda) Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.

Binbaşı Nazmi Bey, (Günümüz Türkçesine Aktaran: Dr. Ahmet Esenkaya), *Çanakkale Deniz Savaşları Günlüğü (1914-1922)*, Çanakkale Deniz Müzesi Komutanlığı Yayınları, İzmir 2004.

CİMOK, Faik, *Saint Sophia*, A. Turizm Yayınları, İstanbul 1996.

CORBETT, Sir Julian (Çev., Ali Rıza Seyfi), *Harekât-ı Bahriye*, C.II, Matbaa-i Bahriye, İstanbul 1926.

ÇAY, Mehmet Abdülhaluk, *II. Kılıç Arslan*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.

DİKER, Hasan Fırat, *Belgeler Işığında Ayasofya'nın Geçirdiği Onarımlar*, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı Türk İslam Sanatları Programı Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2010.

DIRİMTEKİN, Feridun, *İstanbul'un Fethi*, İstanbul 1976; İstanbul'un Fethi (TSKT, III/3 eki).

Ebu'l-Ferec, *Ebu'l-Ferec Tarihi* (Çev. Ömer Rıza Doğrul), C.I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1987.

Helmuth von Moltke (Çev. Hayrullah Örs), *Türkiye Mektupları*, İş Bankası Yay., İstanbul 1960.

HİTTİ, Philip, *İslâm Tarihi*, (Çev: Salih Tuğ), C. II, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1989.

İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, (Çev. M. Keskin), C. VIII, İstanbul, 1995.

İbnü'l-Cevzî, (Seçme, Tercüme ve Değerlendirme: Ali Sevim), *el-Muntazam*, C. VII, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014.

*2005-2006 Fatih Sempozyumları*, C. I-II, Fatih Belediyesi Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2007.

İNALCIK, Halil, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, Ankara 1987.

JAMES Robert Rhodes, (Çev. Haluk Saltıkgül), *Gelibolu Harekâtı*, Belge Yay. İstanbul 1965.

KHONİATES, Niketas, *Historia*, (Çev. Fikret Işıltan), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu, Ankara 1995, s. 67, 81, 83;

KİNNAMOS, I., *Historia*, (Yay. Haz: Işın Demirkent), Ankara 2001.

- KÖYMEN, Mehmet Altay, *Alp Arslan ve Zamanı*, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, C. I, Ankara 1983.
- KURAT, Akdes Nimet, *Peçenek Tarihi*, Devlet Basımevi, İstanbul 1937.
- NECİPOĞLU, Gülru, (Çev. Gül Çağalı Güven), *Sinan Çağı: Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimari Kültür*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013.
- ORTAYLI, İlber, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu*, Timaş Yayınları, İstanbul 2017.
- OSTROGORSKY, G., *Bizans Devleti Tarihi* (Ter. Fikret Işıltan). Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2006.
- PETRUS, Gylius, *İstanbul'un Tarihi Eserleri*, (Çev. Erendiz Özbayoğlu), Eren Yayınları, İstanbul 1991.
- RACZYKİ, Edward, *1814'te İstanbul ve Çanakkale'ye Seyahat*, Tercüman Yayınları, İstanbul 1980.
- ROUX, Charles F., *Çanakkale Seferi*, (Çev. Kur. Bnb. Nihat, Kur. Yzb. Asım), Matbaa-i Askeriye, İstanbul 1337.
- RUNCİMAN, Steven, *Kostantiniyye Düştü* (Ter. Derin Türkömer), İstanbul 1972.
- STEFANOS, Yerasimos, Çev: Ela Gültekin – Ayşegül Sönmezay, *İstanbul İmparatorluklar Başkenti*, İstanbul 2008.
- Süryani Mihail, *Vekayı-nâme*, s. 155, 188, 190-191;
- Taberî, *Tarih*, (Ter: M. Faruk Görtunca), Sağlam Yayınevi, C.V, İstanbul 2007.
- İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil Fi't-Tarih*, C. III, Bahar Yayınları, İstanbul 1985.
- TANSEL, Selâhattin, *Fatih Sultan Mehmet'in Siyasi Faaliyeti*, Ankara, 1985.
- TANSEL, Selâhattin, *Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmed'in Siyasi ve Askerî Faaliyeti*, Ankara 1985.
- Tekeli İlhan; *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C.V, İstanbul, 1994.
- TEKİNDAG, Şehabeddin, “İbn Kemal'e Göre Fâtih'in İstanbul'u Muhasara ve Zabtı”, *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, C. I, İstanbul 1955.
- TURAN, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ötüken Yayınları, Ankara 2008.
- TURAN, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2015.
- UÇAR, Şahin, *Anadolu'da İslâm Bizans Mücadelesi*, İşaret Yayınları 1990, s. 114;
- ULUTÜRK, Bediha, *İstanbul'daki Geç Antik ve Bizans Dönemine Ait Dikilitaşların Kent İçindeki Konumları ve Geçirdikleri Tarihsel Değişim*, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Tarihi Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2010.

- Urfalı Mateos Vekayı-namesi ve Papaz Grigor'un Zeyli*, çev. Hrant D. Andreasyan, Ankara 2000.
- UŞAKLIGİL, Halit Ziya, *Saray ve Ötesi*, İnkılap ve Aka Yayınları, İstanbul 1981.
- Vasiliev, A. A., *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, Alfa Yayınları, İstanbul 2016.
- VEDEL, Emil (Türkçeye Çeviren Dr. Ahmet Esenkaya), *Çanakkale'de Bahriyelilerimiz*, Çanakkale Deniz Müzesi Komutanlığı Yayınları, Ankara 2006.
- Ya'kûbî, *Tarih*, (Çev: M. Ağarı), Ayışığı Yayınları. C. II, İstanbul 2002.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, C. IV, Beyrut 1977.
- YAZMAN, M. Şevki, *Türk Çanakkale*, Ulus Basımevi, Ankara 1938.
- AKURGAL, Ekrem, “Sanat Tarihi Bakımından Sinan”, *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 2017.
- AYÖNÜ, Yusuf, “Bizans Ordusunda Ücretli Türk Askerler (XI-XII. Yüzyıllar)”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya 2009.
- DANIŞMENT, İsmail Hami, “Ayasofya Camii”, *Ayasofya*, Türk Milliyetçiler Derneği İstanbul Şubesi Yayını, İstanbul 1952.
- DEMİRKENT, Işıl, “Komnenos Hanedanı'nın Büyük Başkumandanı: Türk Asıllı Ioannes Aksukhos”, *Belleten*, C. LX/227, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1996.
- DEMİRKENT, Işıl, “İstanbul”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.XXIII, İstanbul 2001.
- EMECEN, Feridun, “İstanbul'un Fethine Giden Yol (1451-1453)”, *Toplumsal Tarih*, C. III, S.17, İstanbul 1995.
- ERKOÇ, Hayrettin İhsan, “1453'ten Önce İstanbul'da Türk Varlığı”, *Türk Kültürü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, C. I, Ankara 2009.
- EYİCE, Semavi, C.VI, “Bozdoğan Kemer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992.
- EYİCE, Semavi, “Ayasofya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.IV, İstanbul 1991.
- EYİCE, Semavi, “Ayasofya”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C.I, İstanbul 1993.
- EYİCE, Semavi, “Tarih İçinde İstanbul ve Şehrin Gelişmesi”, *TTK Atatürk Konferansları VII: 1975*, Ankara 1980.
- GÖKBİLGİN, Tayyib, “İstanbul [İstanbul'un Fethi]”, *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, C. V/2, İstanbul 1977.



GÜNDÜZ, Ahmet, “İstanbul’un Osmanlılar Tarafından Fethi, Türk- İslam ve Avrupa Açısından Önemi”, *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, C.V, S. 17, Ankara 2008

GÜNGÖR, S. Sani, “Tarihi Yarımada’daki Roma ve Bizans Dönemi Sarnıçları”, *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 2017.

İNALCIK, Halil, “Bayezid II”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.V, İstanbul 1992.

İNALCIK, Halil, “İstanbul”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.XXIII, İstanbul 2001.

İNALCIK, Halil, “Murad II”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.XXXI, İstanbul 2006.

KARACA, Ali, “Savunma Sisteminin Ana Unsuru İstihkâmlar Bakımından Çanakkale Boğazı Tahkimi (1655-1915)”, *Yedinci Askeri Tarih Semineri Bildirileri (25-27 Ekim 1999 İstanbul)*, ATASE Yayınları, Genelkurmay Basımevi, Ankara 2000.

KAYMAZ, Nejat, “Malazgirt Savaşı ile Anadolu’nun Fethi ve Türkleşmesine Dair”, *Malazgirt Armağanı*, Ankara 1972.

KAZANKAYA, Hasan, “Fatih Sultan Mehmed’in İstanbul’u Fethi ve Fethin Karanlık Noktaları”, *İstanbul Armağanı*, C. II, İstanbul 1990.

ÖDEKAN, Ayla, “‘Kentlerin Kraliçesi’ Konstantinopolis, *Dünya Kenti İstanbul Habitat II*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı ve Yapı Kredi Yayını, İstanbul 1997.

ÖZGÜR, Türker, Serkan Ükten, “Haçlılar, Moğollar ve Ortadoğu’da Haçlı-Moğol Münasebetleri”, *Dil, Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 2017.

ÖZTÜRK, Said, “İstanbul’un Fethinden Sonra Ayasofya’nın Camiye Çevrilişi”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya 2003.

SÜMER, Faruk, “Malazgirt Savaşına Katılan Türk Beyleri”, *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, C. IV, Ankara 1975.

TANSUĞ, Sezer, “Ayasofya Şadırvanı”, *Ayasofya Yıllığı*, No 3, İstanbul 1961.

UÇAR, Şahin, “Müslümanların İstanbul’u Fethetmek İçin Yaptıkları İlk Üç Muhasara”, *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, Konya 2016.

## **Medeniyet İnşasında Toplumsal Birliğin Anlam ve Önemi: Sevgi ve Ülfet Kavramları Çerçevesinde Bir Değerlendirme**

Hatice TOKSÖZ



## Medeniyet İnşasında Toplumsal Birliğin Anlam ve Önemi: Sevgi ve Ülfet Kavramları Çerçevesinde Bir Değerlendirme

Hatice TOKSÖZ\*

### Özet

Bu tebliğin amacı bir medeniyet inşasında toplumsal birliğin anlam ve önemi sevgi ve ülfet kavramları çerçevesinde incelenecektir. İslam ahlâk metinlerinde insanın tabiatı gereği sosyal bir varlık olduğu vurgulanmaktadır. İnsanların tabiatında sevgi ve ülfet duygusu vardır. İslam ahlâk metinlerinde insanların birbirini sevmesi, ilâhî inayetin bir yansıması olarak düşünülmüştür. İslam ahlâk metinlerinde mükemmel bir toplumun temel ilkesinin sevgi ve ülfet duygusu olduğu ifade edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Medeniyet, Toplum, Şehir, Sevgi, Ülfet.

### The Meaning and Importance of Social Unity in Civilization Construction: An Evaluation in The Context of Love and Conversation

The purpose of this paper is to examine the meaning and importance of social unity in the construction of civilization within the framework of the concepts of love and conversation. It is emphasized in the Islamic moral texts that human being is a social being. People have a sense of love and conversation in their nature. In Islamic moral texts, the love of each other is considered as a reflection of divine grace. It is stated that the basic principle of a perfect society in Islamic moral texts is sense of love and conversation.

**Key Words:** Civilization, Society, City, Love, Conversation.

### Giriş

Düşünce tarihinde ön plana çıkan önemli ahlâk metinlerinin bir bölümü insanın medenî bir varlık olduğu vurgusundan hareketle açıklanan siyaset felsefesine hasredilmiştir. Nitekim Platon, ahlâk ve siyaset anlayışını birey-toplum birlikteliği üzerine inşa ederken, Aristoteles de insanın medenî bir varlık olduğunu vurgulayarak mutluluk, adalet ve sevgi kavramları ekseninde ahlâk ve siyaset felsefesini ortaya koymuştur. İslam ahlâk metinlerinde ise insanın tabî bir şekilde medenî olduğu ve ahlakî yetkinliğini de ancak toplum içinde kazanabileceği ifade edilmektedir.

İslam felsefesinde Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* adlı eserinde “insanları birbirine bağlayan bir durum” şeklinde tanımladığı sevgiyi, ideal (fâzıl) ve eksik (câhil) toplum ayrımında temel ilke yapmıştır. Fârâbî'nin sevgi kavramına yüklediği bu anlam daha sonra İslam ahlâk metinlerinde insanların doğal birleşimin (ittihâd-ı tabî) adı olarak tezahür etmiştir.

\* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

Kezâ Fârâbî gibi, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh ve Nasîruddin Tûsî de sevgiyi ilâhî inayetin bir gereği olarak birbiriyle birleşip, mükemmel bir toplum oluşturabilmesi için insanların cevherinde tabî olarak bulunduğunu iddia etmişlerdir. Bu bağlamda insanların birbirini sevmesi, ilâhî inayetin bir yansıması olarak düşünülmüş ve hatta insanların toplumlar oluşturması ve meydana gelen bu toplumlarda bireylerin her birinin farklı sanat ve zanaatlara yönelmesi de ilâhî hikmetin bir gereği olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca İslam ahlâk metinlerinde insanların tabiatı gereği ülfet, ünsiyet ve bir arada bulunmaya ihtiyaç duyduğu zikredilmiştir. Dolayısıyla insanların bir medeniyet inşa etmesinde toplumsal birlikteliğe ihtiyaç duyduğu bir gerçektir. İslam ahlâk filozofları da toplumsal birliğin meydana gelebilmesi ve toplumsal birlik oluştuktan sonra toplumdaki huzur ve mutluluğun temel şartının sevgi ve ülfet duygusu olduğunu dile getirmektedirler.

Bu tebliğde, Platon, Aristoteles ve İslam ahlâk filozoflarının metinleri dikkate alınarak, medeniyetin inşasında toplumsal birliğin anlam ve önemi sevgi ve ülfet kavramları çerçevesinde tartışılacak ve günümüz İslam dünyasında ve Türkiye’de bir sevgi medeniyeti inşa etmenin mümkün olup olmadığı sorgulanacaktır.<sup>1</sup>

### 1. Medeniyet, Sevgi ve Ülfet Kavramları

Medenî/medeniyet kelimesi, Arapça “*şehir*” manasında “*müddün*” kökünden türetilmiş<sup>2</sup> olup “*medîneye*, *şehir mensup*”, “*şehirli*”, “*medenilik*, *şehirlilik*, *uygarlık*” manalarına gelmektedir.<sup>3</sup> Osmanlı Türkçesi’nde kelime kökü itibarıyla “*yönetmek*” (es-Siyâse) ve “*mâlik olmak*” manasına gelen *medeniyet* kavramının “*deyn*” (dîn) mastarıyla da ilişkili olduğu düşünülmektedir. “*Medîne*” (şehir) kelimesinden türemiş bir kelime olan *temeddün*<sup>4</sup>, sözlükte “*medenileşme*, *medenî olma*”<sup>5</sup> manasında, ahlâk felsefesinde de “*şehirde birarada olmak*”<sup>6</sup> anlamında kullanılmaktadır. Medeniyet kelimesinin Batı dillerindeki karşılığı “*civilization*”dur. Latince “*civitas*” kelimesinden türetilen *civilization*, tarihte ilk defa 1957 yılında *L’ami des hommes au traité de la population* adlı eserinde Victor Riqueti Mirabeau tarafından kullanılmıştır. XIX. yüzyıldan itibaren Osmanlıca literatüre giren *medeniyet* kelimesi, “*sivilizasyon*” şeklinde Mustafa Reşit Paşa’nın çalışmalarında görülmüştür.<sup>7</sup> Ancak İslam ahlâk literatüründe *medeniyet* kavramının anlam içeriği “*temeddün*” kelimesiyle

karşılanmaktadır. Nitekim *medeniyet* anlamında Kınalızâde Ali Çelebi’nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserinde *temeddün* kelimesi geçmektedir.<sup>8</sup>

Kur’an-ı Kerîm’de sevgi duygusu ve sevgiyi ifade eden *el-mehabbe*, *el-vüdd*, *ışık*, *el-ülfet*, *el-alâka*, *el-hevâ*, *es-sabve*, *eş-şeğaf*, *el-mika*, *eş-şevk*, *el-fütûn* ve *el-hulle*<sup>9</sup> gibi birçok kavram geçmektedir. Türkçe’deki sevgi kavramının Arapça karşılığı yine Türkçe’de de “*muhabbet*” şeklinde kullanılan *mehabbe* kelimesidir. Mehabbe, “*hubb*” kökünden türetilmiş isimdir.<sup>10</sup> İslâm düşüncesi literatüründe sevgiyi ifade etmek üzere, çoğunlukla “*el-mehabbe*” ve “*el-vüdd*” kelimeleri geçmektedir. Nitekim Allah’ın isimlerinden biri de *el-Vedûd*’dur. Sevgi (*el-mehabbe*), “*Kişinin iyi (hayır) olarak gördüğü ya da düşündüğü bir şeyi istemesi, sevmesi veya ondan hoşlanması*”<sup>11</sup>, “*nefsin kendisine cezbettiği şeyle nefsin kendisi arasında bir hâldir*”<sup>12</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. İsfehânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), sevginin ya karşı cinse duyulan sevgi gibi, bir hazdan ya faydalanılacak bir nesneden hoşlanma gibi bir faydadan ya da ilim erbabının birbirini sevmesi gibi bilgiden kaynaklandığını zikreder.<sup>13</sup> Sevginin zıddı, Türkçe’de nefret kelimesidir. Arapça karşılığı ise “*buğz*”dur ve sözlükte “*zıddu’l-hubb*”<sup>14</sup> (sevginin zıddı) şeklinde geçmektedir. Nefret (*buğz*), “*nefsin arzulamadığı, istemediği, uzak durduğu bir şeyden kaçması, ondan nefret etmesi*”<sup>15</sup>, “*iyi olmayan bir şeye karşı kendiliğinden meydana gelen bir duygu*”<sup>16</sup> olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca nefret, “*insanın tabiatı itibarıyla kendisine eziyet eden ve zorluk veren şeylerden uzaklaşması*”,<sup>17</sup> “*iyi olmayan bir şeye karşı kendiliğinden ortaya çıkan bir durum*”<sup>18</sup> manasındadır.

*el-mehabbe* ve *el-vüdd* kavramları Kur’an-ı Kerîm’de ve diğer semavî kitaplarda sıklıkla geçmiş ve sevginin dinî hayatın temeli olduğu hususuna dikkat çekilmiştir. Kur’an-ı Kerîm’de sevginin insan için fitrî bir durum olduğundan söz edilmekte, inanan insanın neyi ve kimleri sevmesi gerektiğinden ve Allah’ın hangi karaktere sahip insanları sevdiğinden bahsedilmektedir.<sup>19</sup> Sevgi kavramı, Kur’an-ı Kerîm’de sıkça geçmesinin de etkisi ile İslâm

<sup>8</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, Klasik Yayınları, İstanbul 2007, s. 412, 451.

<sup>9</sup> Raşit Küçük, *Sevgi Medeniyeti*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s. 17-22; Lisânüddin İbnü’l-Hatib, *Ravzatü’l-ta’rif bi’l-hubbi’ş-şerîf*, I, nşr. Muhammed el-Kettâbi, Dârü’s-Sekâfe, Beyrut 1970, s. 333 vd.; Kur’an-ı Kerîm’de sevgi konusu hakkında bk. İsmail Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Sevgi ve Dostluk*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2013, s. 21 vd.; Ali Galip Gezgîn, *Kur’an’da Sevgi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2003, s. 98 vd.

<sup>10</sup> İbn Manzûr, “*habb*” mad., *Lisânü’l-Arab*, I, Beyrut (t.y.), s. 544.

<sup>11</sup> Râğub el-İsfehânî, *Müfredât Kur’an Kavramları Sözlüğü*, trc. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul 2007, s. 360.

<sup>12</sup> Kindî, “*Risâle fi’l-Hudûd ve’r-rusûm (Tarifler Üzerine)*”, *Felsefî Risâleler*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2014, s. 186.

<sup>13</sup> Râğub el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 360.

<sup>14</sup> İbn Manzûr, “*Buğz*”, *Lisânü’l-Arab*, I, s. 239.

<sup>15</sup> Râğub el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 219.

<sup>16</sup> Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, trc. A. Faruk Meyan, Bedir Yayınları, İstanbul 1979, s. 595.

<sup>17</sup> Gazzâlî, *Ihyâu ulûmi’d-dîn*, IV, Mustafa el-Babi-el-Halebi, Kahire 1939, s. 288.

<sup>18</sup> Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 595.

<sup>19</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Sevgi ve Dostluk*, s. 21 vd.; Gezgîn, *Kur’an’da Sevgi*, s. 98 vd.

<sup>1</sup> Bu çalışma, Hatice Toksöz, *İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri* (Nobel Yayınları, Ankara 2016) adlı kitap çalışmasından yararlanılarak hazırlanmıştır.

<sup>2</sup> İlhan Kutluer, “*Medeniyet*”, *DİA*, XXVIII, İstanbul 2003, s. 296.

<sup>3</sup> Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 2005, s. 598; İlhan Kutluer, “*Medeniyet*”, s. 296-297.

<sup>4</sup> Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, trc. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 239.

<sup>5</sup> Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, s. 1072.

<sup>6</sup> Alâüddin el-Kâzerûnî, *Şerhu’l-Ahlâki’l-Adudiyye (Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi)*, nşr. ve trc. Mehmet Aktaş-Mehmet Demir-Güvenç Şensoy, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, s. 169.

<sup>7</sup> İbrahim Kalın, “*Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş*”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt 15, Sayı 29 (2010/2), s. 2.

düşüncesinin ilk dönemlerinden itibaren Müslüman düşünürlerin fikir dünyasında önemli bir yer işgal etmiştir.<sup>20</sup>

Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), "... Mü'minlerin Allah'a olan sevgisi daha güçlü bir sevgidir..."<sup>21</sup> mealindeki ayete atf yaparak iman sevgisini "aslî sevgi" olarak tanımlamıştır.<sup>22</sup> Hücvirî'ye göre ise (ö. 465/1072) sevgi "hayatın aslı"dır. Bu manada tohuma benzeyen sevgi, tohumun filizlenip büyümesi gibi, toplumda büyür ve yaygınlaşır. Şöyle ki, yere düşüp toprağın altında kalan tohum, üzerine yağmur yağması ve güneş açması ile filizlenip, büyüyerek çiçek açtığı ve meyve verdiği gibi, kalbe yerleşen sevgi de büyür ve insanın başka sevgilere ulaşmasına vasıta olur.<sup>23</sup>

İslâm düşüncesinde sevgi kavramına İslâm ahlâk metinlerinde geniş yer verildiği görülmektedir. Ahlâk felsefesinde bazı düşünürler sevgiyi erdem/fazilet, bazıları da rezilet olarak ifade etmişlerdir. Fârâbî (ö. 339/950), sevgiyi hem metafizik bir ilke hem de ahlâkî bir erdem şeklinde kullanır. İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ve Nasîruddin Tûsî (ö. 672/1274) ise ahlâka dair eserlerinde sevgi kavramını ayrı bir başlık altında metafizik, ahlâk, psikolojik ve sosyolojik boyutlarıyla ele almışlardır. Ayrıca hikmet, iffet, şecaat ve adalet şeklindeki temel erdemlerin altında da sevginin ilişkili olduğu diğer kavramlara da yer vermişlerdir. Mesela, iffetin tâli erdemlerinden biri olan ve "güzel hasletlerle nefsi yetkinleştirme sevgisi" şeklinde tanımlanan iyi hâli (hüsnü'l-hedy) sevgi ile ilgilidir.<sup>24</sup> Ayrıca adalet erdeminin tâli erdemlerinde dostluk, ülfet, sevecenlik (*teveddüd*) de sevgi ile ilişkilidir. Mezkûr erdemlerden dostluk, insanlar arasında gerçek sevgiyi ifade eder. Zira dostluk erdemine sahip kişi, sevdiği dostunu her türlü vasıtalarla mutlu edip, gönlünü kazanır.<sup>25</sup> "Birlik" manasına gelen ülfet, insanların görüşlerinin ve inançlarının müşterek olmasını ifade eder. Çünkü ülfet, günlük yaşamda insanların karşılıklı ilişki kurmasına ve birbirlerine yardım etmesine yol açan bir erdemdir. Sevecenlik (*teveddüd*) ise erdemli kişileri ve yakınları iyi karşılayarak ve dostluklarını kazanacak işler yaparak onların sevgisini beklemek manasına gelmektedir.<sup>26</sup> Esasen dostluk, ülfet ve sevecenlik erdemleri sevginin toplumsal tezahürünü ifade etmektedir.

Sevginin sosyal ve siyasal tezahürlerinden biri olan ve Arapça ilf (*elf*) kökünden türetilen ülfet kelimesi, sözlükte "alışmak, birleşip kaynaşmak, sevmek" gibi anlamlara gelmekte ve "insanların birbirine ilgi ve sevgi duymasını, destek olmasını sağlayan, toplumsal

uyum, birlik ve beraberliği güçlendiren kaynaşma ve birlikte yaşama eğilimini" ifade etmektedir.<sup>27</sup> Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad* adlı eserinde sevgiyi ülfet olarak ifade eder ve ülfeti de dostluğu ve dayanışmayı mümkün kılan ve bu manasıyla toplumsal açıdan zorunlu olan bir kavram şeklinde görür.<sup>28</sup> İbn Sînâ da ülfet manasında, "diğer insanlarla akrabalık ve dostluk ilişkilerinin hatırlanıp korunması" anlamında "güzel ahitleri korumak"<sup>29</sup> şeklinde bir ahlâkî erdem zikretmektedir.

Ülfet kavramı, İslâm ahlâk felsefesine dair metinlerde, "insanların birbirine ilgi ve sevgi duymasını, destek olmasını sağlayan, toplumsal uyum, birlik ve beraberliği güçlendiren kaynaşma ve birlikte yaşama eğilimi"<sup>30</sup> manasında geçmektedir. Kur'an-ı Kerim'de "... Hani sizler birbirinize düşmandınız da O, kalplerinizi birleştirmişti. İşte O'nun nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz..."<sup>31</sup> mealindeki ayette olduğu gibi, toplumsal muhabbet ve birlikteliğin önemini vurgulamak amacıyla ülfet kavramı geçmektedir. İslâm ahlâk felsefesine dair metinlerde ülfet, insanların gündelik yaşamlarını idaresinde birbiriyle yardımlaşmaları ve birlik oluşturmaları manasında bir erdem olarak kabul edilmektedir.

## 2. Medeniyet ile Toplumsal Birlik İlişkisi

İslâm ahlâk felsefesinin temel metinlerinde "*şehir*" manasında *medîne/medeniyet* kelimesi ile "*toplumsal birlik*" anlamında gelen temeddün kelimesi arasında bir tür ilişkinin varlığı söz konusudur. İslâm felsefesinde medenî/medine/medeniyet kelimesinin bir felsefe terimi olarak kullanımı ilk defa Fârâbî'nin düşüncesinde görülmektedir. Filozof, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla, es-Siyâsetü'l-medeniyye, el-Fusûlü'l-medenî* gibi eserlerinde *şehir* manasında *medenîyi*, insanın yetkinleşme nosyonuna bağlı bir şekilde yönetim biçimi olarak ele almıştır.<sup>32</sup> Fârâbî'nin düşüncesinde medenî/medeniyet, toplumun meydana gelmesi ve yönetimi olmak üzere iki şekilde incelenir. Filozofun siyasetle ilgili görüşleri temelde şu soruların cevabı niteliğindedir; İnsan niçin toplum veya devlet olarak yaşamak zorundadır? Medîne/medeniyet ile temeddün kelimeleri arasında nasıl bir ilişki vardır? Toplumsal birlik ve beraberlik için sevgi ve ülfet kavramlarının önemi nedir?

İslâm ahlâk düşüncesinin siyaset ilgili kısımlarında önemle vurgulanan insanın medenî bir varlık olduğu ve ahlâkî yetkinliğini de ancak toplum içinde kazanabileceğidir. İbn Miskeveyh, insanın sosyal/medenî oluşunu "insan" kelimesine atf yaparak açıklar. Ona göre

<sup>20</sup> İslâm düşüncesi literatüründe sevgi kavramına dair açıklamalar için bk. Hatice Toksöz, *İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, Nobel Yayınları, Ankara 2016.

<sup>21</sup> Bakara, 2/165.

<sup>22</sup> Ebü Nuaym İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, X, Matbaatü's-Saade, Kahire 1938, s. 78.

<sup>23</sup> Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, nşr. İsmâ'ad Abdülhadi Kindîl, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1980, s. 548; Türkçe trc. *Hakikat Bilgisi*, trc. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1982, s. 443.

<sup>24</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, nşr. Kostantin Zürek, The American University, Beyrut 1967, s. 21; Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 95.

<sup>25</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 24; Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 96; krş. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, trc. Saffet Babur, Bilgesu, Ankara 2009, 1155.

<sup>26</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 24; Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 96-97.

<sup>27</sup> Mustafa Çağrırcı, "Ülfet", *DİA*, 42, İstanbul 2012, s. 286; Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 128-129; Gazzâlî, *Ihyâu ulûmid'dîn*, II, s. 155.

<sup>28</sup> Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, nşr. ve trc. Yakup Kara, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s. 202-208.

<sup>29</sup> İbn Sînâ, *fî'l-Ahd*, nşr. Emin Hindiyeye, Tis'u Resâil içinde, Mısır 1908, s. 144.

<sup>30</sup> Çağrırcı, "Ülfet", s. 286.

<sup>31</sup> Âl-i İmrân, 3/103.

<sup>32</sup> Ömer Türker, "İslam Felsefesinde Şehir Kavramı: Hakikat Bilgisinin Somutlaşması", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl:2013/2, Sayı 31, Isparta, s. 49-57.

insan kelime itibarıyla unutmaya anlamına gelen "nisyan" kökünden değil, "ins" kelimesinde türetilmiştir. İns ise "beşer, insan topluluğu" manasına gelmektedir.<sup>33</sup> Dolayısıyla tabii olarak insanda diğer insanlara karşı bir yakınlaşma duygusu mevcuttur. İnsandaki bütün sevgilerin kaynağı olan bu duygunun kontrolü de yine insanın kendi elindedir.<sup>34</sup>

Fârâbî ise insanın medenî bir varlık oluşunu kozmoloji görüşünden hareketle açıklamaktadır. Ona göre bütün var olanlar gibi insanlar da tek bir organizma şeklindedir. Bütün var olan her şeyin tek bir organizma gibi olması ise Allah'ın adalet (*adl*) sıfatının gereğidir. Allah'ın iyilik, inayet ve adaletinin bir yansıması olarak her bir varlık, diğeri ile birleşip (*i'tilâf*), bağdaşarak (*irtibât*) harikulâde bir düzen oluşturduğu bu kozmolojik organizmada varlıkların her biri, kendi fonksiyonunu yerine getirmektedir. Bu şekilde bir organizma içinde olan insan da hem kendisinin hem de türünün varlığının bekasını ve yetkinliğini sağlayabilmek için diğer türlerinin yardımı ile birlikte kendi türüne muhtaç bir varlıktır. Çünkü insanlar, tabiatı itibarıyla hem yetkinliğine yönelik yaratılmışlar hem de kendi türleri ile bir arada olmayı (*teellüf*) arzulamaktadırlar. İnsanın bekasını ve yetkinliğini sağlamak amacıyla diğer insanlarla birlik oluşturmasına imkân veren arzu (*iştîyâk*) ise sevgidir. Fârâbî'nin *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* adlı eserinde sevgi, "insanları birbirine bağlayan onun cevherine tâbi olan bir hâl" şeklinde tanımlanmaktadır. Her ne kadar sevgi, ontolojik olarak insanın, varlığını borçlu olduğu bir cevher olmasa da ilâhî inayet bir gereği olarak birbiriyle birleşip, mükemmel bir toplum oluşturabilmesi için insanların cevherine tâbi bir hâl olarak bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle, sevgi, insanların doğal birleşiminin (*ittihâd-ı tabii*) adıdır.<sup>35</sup>

İslâm filozofları, âlemde diğer varlıklardan farklı ontolojik bir değere sahip insanın kendisinde var olan akıl gücü sayesinde varlığının bekasını ve yetkinliğini kazanabilme ve böylece fizik ve metafizik âlem arasında irtibat kurabilme imkânı elde ettiğini düşünmektedirler.<sup>36</sup> Ontolojik olarak var olduktan sonra insan, fitratı bakımından varlığının devamını ve ahlâkî yetkinliğini kazanabilmek için birçok şeye muhtaçtır. Ancak onun birey olarak toplumsal hayattan uzak kalması ve ihtiyaçlarını kendi başına halletmesi mümkün değildir. Bu bakımdan insanın hemcinsleriyle birlikte ve onlarla yardımlaşarak yaşaması bir zorunluluktur. Çünkü insan hayatını devam ettirebilmesi için mamul hale getirilmiş yiyecek ve giyeceklere, kullanım eşyalarına muhtaçtır. Bütün bunları da tek başına karşılaması pek mümkün görünmemektedir. Zira toplum içinde yaşayan her insan bir başka insandan herhangi bir ihtiyacını karşılarken, kendisi de diğerlerinin başka bir ihtiyacını giderir. Söz gelimi, biri fırıncılık yapar, diğeri kumaş dokur, bir başkası ticaret yapar. Böylece toplumun bütün fertleri

<sup>33</sup> İlhan Kutluer, "İnsan", *DİA*, 22, İstanbul 2000, s. 320.

<sup>34</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 140; Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 252.

<sup>35</sup> Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. E. Nasrî Nadîr, Dâru'l-Meşrîk, Beyrut 1986, s. 57-58; Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 235-238, 247.

<sup>36</sup> Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 101.

arasında fitrî iş bölümü gerçekleşir. Bu iş bölümü ise toplumu oluşturan bireylerin varlığını devam ettirmesine ve yetkinliğe ulaşmasına imkân sağlar.<sup>37</sup>

Fârâbî ve İbn Sînâ, toplumsal bir birlik oluşturan insanların birbirini sevmesini ilâhî inayetin bir yansıması olduğu düşüncesindedirler. Nasîruddin Tûsî de toplumun bireylerinin farklı sanatlara yönelmesini "ilâhî hikmet" in bir gereği olarak zikretmektedir. Nitekim İlâhî hikmet'in bir gereği olarak toplumu oluşturan fertlerin her biri, farklı gaye ve düşünceye sahiptir. Toplumdaki farklılık, insanların farklı işlere yönelmesine imkân vermekte ve böylece toplumda birlik, beraberlik ve yardımlaşma ruhu gelişmektedir. Tûsî, toplumda insanlar arasında zengin, fakir, akıllı, aklî yönden eksiklik gibi farklılıkların olmasını da ilâhî hikmet'in gereği olduğunu söylemektedir. Çünkü bu farklılık, insanların yeteneklerinde göre çeşitli sanatlarla meşgul olmasını ve birbirlerine hizmet etmelerini sağlamaktadır. Tûsî, bu durumu Hz. Peygamber'in sözlerinden bir nakille şu şekilde anlatır: "Âdem (a.s.) dünyaya geldiğinde ve yemek talep ettiğinde, ekmek pişirinceye kadar bin iş yapması gerekirdi, bin birincisi ise ekmeği soğutup ondan sonra yemesiydi." Bir başka örnek de şudur: "Bir kişinin ağzına bir lokma ekmek koyabilmesi için bin çalışan gerekir."<sup>38</sup>

İslâm ahlâk filozoflarının ifade ettiği gibi, toplumsal birlik ve beraberliğin sağlanabilmesi, insanlar arasında iş bölümüne bağlıdır. Çünkü bir insanın temel ihtiyaçlarının hepsini bireysel olarak karşılayabilmesi mümkün değildir. Bu bakımdan insanlar, birbirlerine daima muhtaçtır. Dolayısıyla türün varlığı açısından insanların bir arada yaşaması, başka bir ifadeyle, temeddün (medîne/şehir) sürecine girmesi kaçınılmaz bir olgudur. Hatta insanların birbirlerinin yardımına muhtaç olmalarının ve temeddün oluşturmalarının âlemdeki genel maslahatın bir gereği olduğu söylenebilir.

Toplumsal birlik, beraberlik ve yardımlaşma ruhunun öneminden bahseden klasik ahlâk metinlerinde medîne/şehir, "çeşitli meslek ve sanatlarla geçinmenin sebebi olan yardımlaşmayı sürdüren bireylerin bir araya gelme yeri"<sup>39</sup> olarak tanımlanmaktadır. Esasen şehirde (*medîne*) olmak ile kastedilen binalar veya duvarlar değil; şehir ehli arasındaki özel bir toplumdur (*cem'iyyet-i mahsûs*). Başka bir ifadeyle şehir (*medîne*), insanların işlerinin birlikte en uygun bir şekilde düzenlenmesini sağlayan genel birliktelik anlamındadır. Dolayısıyla insan, doğası bakımından temeddün adı verilen özel birlikteliğe muhtaçtır. İnsanın tabiatı gereği ünsiyete ve bir arada bulunmaya (*temeddün*) meylinin sırrı, bu ihtiyaçtan dolayıdır.<sup>40</sup>

İslâm ahlâk filozofları, insanın bireysel yetkinliğine ulaştığı toplumsal birlikteliği sevgi kavramı ekseninde açıklamaktadırlar. İnsanlar nicelik bakımından çok olmakla birlikte,

<sup>37</sup> Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 117; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 31, 115; Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 238; Hatice Toksöz, *İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, s. 105-106.

<sup>38</sup> Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 238-239; Alâüddin el-Kâzerûnî, *Şerhu'l-Ahlâk-ı'l-Adudiyeye*, s. 166-167.

<sup>39</sup> Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 239.

<sup>40</sup> Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 239-240; Alâüddin el-Kâzerûnî, *Şerhu'l-Ahlâk-ı'l-Adudiyeye*, s. 168-169.



hakikatte, yani nefsleri itibarıyla birdir ve bu birlik sayesinde birbirlerine karşı sevgi ve muhabbet duygusu taşımaktadırlar.<sup>41</sup> Toplumu oluşturan insanların her biri farklı görev ve sorumluluğa sahiptir. Her bireyin kendi sorumluluğunu yerine getirmesi ile birlikte toplumda sevgi ve yardımlaşma ruhu artacak, böylece mükemmel bir toplum ortaya çıkacaktır. Çünkü İslâm ahlâk filozoflarına göre toplumu oluşturan bireyler insan organizmasındaki organlar gibidir. İnsanın sağlıklı bir şekilde hayatını devam ettirebilmesi organlarının sağlıklı çalışmasına bağlı olduğu gibi, toplumun sağlıklı bir şekilde varlığını sürdürmesi de bireylerinin ahlâkî yetkinliğine ve birbirlerini sevmesine bağlıdır. Ahlâkî bakımdan yetkin bireylerin oluşturduğu toplumlarda insanlar arasında muhabbet, şefkat, merhamet ve bağışlama gibi hissî duygular yaygındır ve bu duygular da toplumsal dayanışmayı beraberinde getirmektedir. Ancak bu düşünce bir toplumda olması temenni edilen ideadır. Realiteye baktığımızda insanların fiillerinin ilkeleri gibi, gayeleri de farklılık göstermektedir. Örneğin, bir fiil lezzet elde etmeyi; başka bir fiil de üstünlük kazanmayı gaye edinebilir. İnsanlar arasındaki bu farklılıklar ise ahlâkî fiillerin sonuçlarının bazen iyi bazen de kötü netice vermesine sebep olmaktadır. Mesela, zorba olan bir kimse herkesi kendine köle yapabilir, benzer şekilde hırslı olan kimse de her şeye sahip olmak ister ve diğer insanların hakkını gasbeder. Bu nedenle İslâm ahlâkî metinlerinde geçtiği üzere toplumda her bir insanın hakkının çiğnenmediği, herkesin bir işle meşgul olup, insanlar arasında birlik, beraberlik ve yardımlaşma ruhunun yaygınlaşmasına imkân veren bir idare türünün varlığı zorunludur. Bu idare de yönetim (siyaset) şeklinde adlandırılmaktadır.<sup>42</sup>

İslâm düşüncesinde ilk defa Fârâbî, medîne (ülke/şehir) olarak adlandırdığı insanî toplumları “fâzıl” ve “câhil” şeklinde bir ayrım ile ifade etmiştir.<sup>43</sup> Filozofun bu ayrımında temel kriteri, toplumu oluşturan bireylerin ahlâkî kemâlidir. Fârâbî'nin düşüncesine göre insan, ahlâkî yetkinliğini tek başına münzevi bir hayat yaşayarak değil, ancak toplum içinde elde edebilir. Zira her bir varlık yetkinliğini kendi türünün özellikleriyle ortaya çıkardığı gibi; insan da yetkinliğini türünün fertleriyle birlikte kendi nitelikleriyle kazanabilir. Doğası bakımından sosyal bir varlık olan insanın yetkinliğini kazanmasındaki temel ilke ise sevgidir. Sevgi ise temeddünü ve ülfeti gerektirir.<sup>44</sup>

Fârâbî'nin ahlâk görüşlerini izleyen Adudüddin el-İcî'ye (ö. 756/1355) göre de mükemmel (fâzıl) şehir ancak sevgi sebebiyle gerçekleşendir. Fertlerin sevgi ile birleşmesi de ya iyilik (*hayr*) ya menfaat ya da haz amacıyla olur.<sup>45</sup> İyilik, menfaat ve haz aynı zamanda insanlar arasında var olan sevginin sebepleridir. Bunların hepsi iradeyle gerçekleşen sevgidir ve

sonucunda da mutlaka mükâfat ve ceza söz konusu olabilir.<sup>46</sup> Realiteye baktığımızda toplumu oluşturan insanlar arasında her daim iyilik, menfaat ve haz mevcuttur. Bu gayeler var olduğu sürece sevgi de vardır. Esasen İslâm ahlâkî metinlerinde vurguladığı gibi, olması istenilen sevgi türü iyiliğin amaçlandığıdır. Çünkü iyiliğin amaçlandığı sevgi, insanın çevresiyle sevgi merkezli bir iletişim kurmasına, bireysel ve neticede de toplumsal olarak mutlu olmasına imkân verendir.<sup>47</sup> Nitekim Fârâbî'nin “fâzıl” olarak adlandırdığı toplumun bireylerinin gayesinin sırf iyilik olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü insanın ahlâkî bakımdan yetkinliği sırf iyiyi gaye edinmesi sebebiyledir. Bu gaye ise zâtı bakımdan iyi insanlar arasında gerçekleşir. İyi insanların oluşturduğu toplum ise ideal olandır. Buna karşılık yarar/menfaat ve haz/lezzet ise ahlâkî olarak kötü insanların gayesidir. Bu nitelikleri haiz insanların oluşturduğu toplumun ise eksik ve kusurlu olması kaçınılmaz olacaktır.

İyiliklerin esas olduğu ideal toplumda, devlet başkanından halka kadar bütün bireyler ahlâkî bakımdan yetkindir. Erdemli/mükemmel bir toplum, Fârâbî'nin açıkladığı gibi, bütün organları canlı varlığın hayatını tam kılmak ve onu bu mükemmellikte tutabilmek için birbiriyle yardımlaşan tam ve sağlıklı bir bedene benzer. Erdemli toplumun bireyleri gerçek iyiliği ve mutluluğu elde etmek için birbiri ile yardımlaşır.<sup>48</sup> Buna karşılık kötülüklerin çoğunlukla olduğu erdemli olmayan toplumlarda ise insanların asıl gayesi iyiliği elde etmek değil; menfaat veya haz elde etmektir. Dolayısıyla erdemli/mükemmel topluma zıt olan bu toplumların genel özelliği, ahlâkî kötülüklerin yaygın olmasıdır.<sup>49</sup> Hatta Fârâbî, insanlarda tabii olarak bulunan temeddün düşüncesinin, mükemmel olmayan toplumun bireylerinin kendi çıkarları doğrultusunda kullanıldığını belirtir. Zira insanların kendi başlarına bütün ihtiyaçlarını karşılayamadığı için diğer insanlara ihtiyacı olduğunu ve bu yüzden de toplum hâlinde yaşaması gerektiği bir gerçektir. Ancak bazı kimseler, insanların bir araya gelmesinin zorla olması gerektiğini savunurlar. Şöyle ki, yardımcıları ihtiyacı olan kimse, bazı insanları zorla boyun eğdirerek onları hizmetinde kullanır. Hatta hizmetinde olan insanlarla başka insanlara boyun eğdirtirler. Böylece zincirleme şekilde bir dizi yardımcı olmuş olur. Meselâ, fizikî güç veya silah bakımından güçlü olan kimse diğer insanlara galip gelir. Sonra egemen olduğu bu insanların yardımı ile başka insanları da egemenliği altına alır. Böylece etrafında insanlardan oluşan bir dizi mertebeler oluşturur. Etrafında topladığı bu insanları da kendi amacını gerçekleştirmede kullanır.<sup>50</sup>

Görüldüğü üzere insanlarda tabii olarak sevgi ve temeddün duygusu bulunmaktadır. Ancak bu tabii duygu iyilik gayesi ile kuvvetlendirilirse gerçek amaca ulaşılmış olur. Buna

<sup>41</sup> Yahyâ b. Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, nşr. ve trc. Harun Kuşlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2013, s. 88, 89.

<sup>42</sup> Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 154; Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 240; Hatice Toksöz, *İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, s. 108-109.

<sup>43</sup> Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 117; İbn Sînâ, *Metafizik*, II, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 202.

<sup>44</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 138; Alâüddin el-Kâzerûnî, *Şerhu'l-Ahlâkî'l-Adudîyye*, s. 169.

<sup>45</sup> Adudüddin el-İcî, *Ahlâku Adudüddin*, nşr. ve trc. İlyas Çelebi, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2015, s. 68.

<sup>46</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 135-136; Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 249-250.

<sup>47</sup> Aygün Akyol, “Ahlâk-ı Nâsırî'de Ahlâk ve Siyaset İlişkisi: Sevgi Erdemi Merkezli Bir Okuma”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt 10, No: 24, 2012, s. 12.

<sup>48</sup> Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 118.

<sup>49</sup> Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 131-134.

<sup>50</sup> Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 154.

karşılık sevgi ve temeddün duygusu haz ve menfaat gayesi yönünde kullanılırsa, haz ve yarar çabuk kaybolan niteliğine sahip olduğundan bir süre sonra bitecektir. Böylece insandaki tabii sevgi yerini nefrete; temeddün de ayrılığa bırakacaktır. Ancak sevgi ve sevgi duygusuna bağlı olarak ülfet Allah'ın insanlara bahsettiği fitri bir durumdur. İslâm ahlâk metinlerinde de bir erdem olan ülfet, insanların gündelik yaşamlarının idaresinde birbirleriyle yardımlaşmaları konusunda aynı görüş ve inançta olmalarını manasındadır.<sup>51</sup> Bu bakımdan ülfet, toplumsal huzur ve mutluluğun temel şartlarından biri olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla toplumsal birlik açısından eğer insanlar arasında sevgi ve ülfet bağı kuvvetlendirilmezse, bu duyguların yerini düşmanlık, haset ve kıskançlık gibi reziletler alacaktır.<sup>52</sup> Zira ülfet, iyi/güzel ahlâkın; onun zıddı olan ayrışma da kötü ahlâkın bir ürünüdür.

İslam ahlâk metinlerinde insanların birlik (*ülfet*) oluşturup, birbirleri ile kardeş olabileceği vurgulanmaktadır. Hatta din ve toplumdaki bütün âdetler insanların bir araya toplanabileceği meclisleri tavsiye etmiş ve böylece insanda var olan duygunun güçlenmesine katkı sağlamıştır. Nitekim beş vakit namazın camide kılınmasının tavsiye edilerek, toplu hâlde kılınan namazın ferdî kılınandan daha üstün olduğunun bildirilmesi, insanlar arasındaki sevgi ve ülfet duygusunun yaygınlaştırılması amacına yöneliktir. Zikredilen amaca yönelik bu tavsiyenin en büyük delili de Allah'ın şehirlerde haftanın belli bir gününde toplanılmasını zorunlu kılmasıdır. Evlerde oturan nasıl ki her gün toplanabiliyorsa, mahallede, köy ve kasabalarda, şehirde oturanlar da haftanın bir günü toplanabilir. Hatta Allah bütün Müslümanların ömürlerinde bir kez Mekke'de toplanmalarını emretmiştir. Böylece Allah, birbirinden uzak bölgelerde otursalar dahi insanların her gün veya haftada bir gün ya da yılda bir gün şeklinde bir araya gelerek, tabii yakınlaşma duygusunun sevgi, genel iyilik (*şumûlü'l-hayr*) ve mutluluk (*sa'âde*) şeklinde tezahür ederek insanların ünsiyet bağının yenilenmesini ve onların ortak iyiliklerde birleşmesini istemiştir.<sup>53</sup> Hatta insanlar arasındaki sevgi ve ülfet duygusu Kur'an-ı Kerim'de "... Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de O, kalplerinizi birleştirmişti. İşte O'nun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz..."<sup>54</sup> mealindeki ayet ile zikredilmektedir. Dolayısıyla din, insanlar arasında ülfet duygusunun gelişmesinde etkili olmakta ve onların birlik içinde bir medeniyet inşa etmesinde önemli rol oynamaktadır.<sup>55</sup> Esasen hedef, nitelik, eylem ve yöntemi aynı olan insanlar arasında sevgi ve ülfet duygusu tabii olarak gelişmektedir.

## Sonuç

<sup>51</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 24; Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsîrî*, s. 96-97.

<sup>52</sup> el-Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, trc. Selahaddin Kıp-Abidin Sönmez, Bahar Yayınları, İstanbul (t.y.), s. 188-189.

<sup>53</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 140-141; Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsîrî*, s. 253-254.

<sup>54</sup> Âl-i İmrân, 3/103.

<sup>55</sup> el-Maverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 190-191.

İslâm ahlâk metinlerinde sevgi ve ülfetin, başka bir ifadeyle insanda diğer insanlarla yakınlaşma duygusunun fitri olarak bulunduğu ifade edilmektedir. Ayrıca mezkûr metinlerde insanın medenî bir varlık olduğu ve tabiatında var olan ahlâkî yetkinleşme arzusunun da ancak toplum içinde kazanabileceği vurgulanmaktadır. İnsanda fitraten var olan ahlâkî yetkinleşme arzusu da onu hemcinsleriyle yardımlaşarak birlikte yaşamaya zorunlu kılmaktadır. Esasen toplumu meydana getiren insanların birbirini sevmesi ve onların her birinin birbirlerinin ihtiyacını karşılayacak biçimde farklı sanat ve zanaatlara yönelmesi ilâhî inayetin bir yansımasıdır. Nitekim İslam ahlâk metinlerinde insanlarda var olan sevgi ve ülfet duygusu, Allah'ın insanlara bahsettiği nimetler olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla insanlar arasında sevgi ve ülfet duyguları yaygınlaşıp, insanların gönül bağları kuvvetlendirildiği zaman, sevgi ve iyiliğin yaygın olduğu mükemmel bir medeniyet inşa etmek mümkün hale gelebilecektir.

## Kaynakça

Akyol, Aygün, "Ahlâk-ı Nâsîrî'de Ahlâk ve Siyaset İlişkisi: Sevgi Erdemi Merkezli Bir Okuma", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt 10, No: 24, 2012, s. 7-29.

el-Âmirî, Ebû'l-Hasan, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, nşr. ve trc. Yakup Kara, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, trc. Saffet Babur, Bilgesu, Ankara 2009.

Çağrı, Mustafa, "Ülfet", *DİA*, 42, İstanbul 2012, s. 286-287.

Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 2005.

Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, X, Matbaatü's-Saade, Kahire 1938.

Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. E. Nasri Nadir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986.

Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, IV, Mustafa el-Babi-el-Halebi, Kahire 1939.

Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, trc. A. Faruk Meyan, Bedir Yayınları, İstanbul 1979.

Gezgin, Ali Galip, *Kur'an'da Sevgi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2003.

Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, trc. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1982.

Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, nşr. İsmâil Abdülhadi Kındil, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1980.

İbn Manzûr, "habb" mad., *Lisânü'l-Arab*, I, Beyrut t.y.

İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, nşr. Kostantin Zürek, The American University, Beyrut 1967.

İbn Sînâ, *fî'l-Ahd*, nşr. Emin Hindiyeye, Tis'u Resâil içinde, Mısır 1908.

İbn Sînâ, *Metafizik*, II, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

İbnü'l-Hatib, Lisânüddin, *Ravzatü't-ta'rîf bi'l-hubbi's-şerîf*, I, nşr. Muhammed el-Kettâbî, Dârü's-Sekâfe, Beyrut 1970.

el-Îcî, Adudüddin, *Ahlâku Adudüddin*, nşr. ve trc. İlyas Çelebi, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2015.

el-İsfehânî, Râgıb, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, trc. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul 2007.

Kalın, İbrahim, "Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt 15, Sayı 29 (2010/2), s. 1-61.

Karagöz, İsmail, *Ayet ve Hadislerin Işığında Sevgi ve Dostluk*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2013.

el-Kâzerûnî, Alâüddîn, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye (Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi)*, nşr. ve trc. Mehmet Aktaş-Mehmet Demir-Güvenç Şensoy, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014.

Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, Klasik Yayınları, İstanbul 2007.

Kindî, "Risâle fi'l-Hudûd ve'r-rusûm (Tarifler Üzerine)", *Felsefî Risâleler*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

Kutluer, İlhan, "İnsan", *DİA*, 22, İstanbul 2000, s. 320-323.

Kutluer, İlhan, "Medeniyet", *DİA*, XXVIII, İstanbul 2003, s. 296-297.

Küçük, Raşit, *Sevgi Medeniyeti*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002.

el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, trc. Selahaddin Kip-Abidin Sönmez, Bahar Yayınları, İstanbul (t.y.),

Toksöz, Hatice, *İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, Nobel Yayınları, Ankara 2016.

Tûsî, Nasîruddin, *Ahlâk-ı Nâsırî*, trc. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007.

Türker, Ömer, "İslam Felsefesinde Şehir Kavramı: Hakikat Bilgisinin Somutlaşması", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl:2013/2, Sayı 31, Isparta, s. 49-57.

Yahyâ b. Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, nşr. ve trc. Harun Kuşlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.

**İdeal İnsandaki Ebedileşme Özlemi ve  
Mekân-İnsan İlişkisine Etkisi**  
Sinan DOĞAN

## İdeal İnsandaki Ebedileşme Özlemi ve Mekân-İnsan İlişkisine Etkisi

Sinan DOĞAN\*

### Özet

Batı kültüründe genellikle insan tipleri "sürü insanı", "trajik insan" ve "üst insan" sınıflaması yapılırken; İslam kültüründe, "hayvan insan", "dramatik insan" ve "ideal insan" sınıflandırılması yapılmaktadır. Hayatı haz bağlamında değerlendiren hayvan insan ahlakı, duyular ve şuur halleri arasında yalpalayan "dramatik insan" ahlakı, Allah'a hesap verme, topluma katılma, insanın şerefini kurtarma savaşına katılma sorumluluğunu idrak eden ideal insan ahlakı şeklinde insan tiplerini sınıflandırabiliriz.

İdeal insan, madde-ruh ikileminde ruhtan yana, insanın kendini geliştirme aşaması ve insan ötesi bir varoluşla buluşmasıdır. İnsanda, kendini geliştirme insiyakı ve eğilimi, idealizm gücü ile birleşerek, insanda terâkiyet ve tekemmül etme oluşumunu hazırlar. Bu oluşumla, insanı maddeden uzaklaştırmayı ve varoluş koşullarından uzaklaşıp yeni bir varoluş çerçevesi içine girme imkânı bulur. İnsan ile mekân arasında etkileşim başlar. İdeal insan sürekli bir arayış ve ilerleyiş içinde, maddeden ruha doğru bir yolculuk yaparak ebedileşme özlemini, etkileşim içinde olduğu mekânla gerçekleştirmeye çalışacaktır. Maddeyi ayaklarının altına almayan başaran ideal insan, ruhi özelemleri ifade eden davranışlarla mekânın inşasına olumlu katkı yapmaya başlar. Maddeyi aşan, madde ötesinde teşekkül eden oluşumun içinde, ilerlemeci ve keyfiyet yönünden zenginleşen ideal insan, maddi dünyasına teslim olma yerine, kadim insanlık değeri olan savunma, özüne köküne ve sahip çıkma ve bu uğurda mücadele etme yetileri ile hareket eder.

İdeal insanda, mükemmelleşme iradesi bir iç özlem ve hareket olarak şuura bağlıdır ve zaruridir. Sonsuzluk, hürriyet, ebediyet gibi hedeflere doğru bir çabayı ifade eden şuur, sorumluluk ve mükemmelleşme iradesini içerir. Fert yok, cemiyet vardır anlayışı ile hareket eder. Mekâna etki eden en büyük kahramanlar da bu duygu ve düşünceden doğmuştur. Bu makalemizde, mekânın inşasına önemli katkılar yapan ideal insanda ortaya çıkan ebedileşme özlemi ve insan mekân ilişkilerine etkisinin temellendirilmesi amaçlanmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Madde, mekân, varlık, varoluş, ideal insan,

### The Ideal Interesting Existence and Its Impact on the Place-Man Relationship

#### Abstract

In western culture, human types are generally classified as "a lot of people", "tragic people" and "upper man"; Classification of "animal human", "dramatic human" and "ideal human" in Islamic culture. Animal evaluating in the context of life pleasure, we can classify human types in the form of the ideal human morality that perceives the responsibility of morality, "moral human" moral which is wobbling between feelings and conscious states, accountability to God, participation in society, participation in war to save man's glory.

\* Uzman, Atatürk Üniversitesi



The ideal person is the spiritual side in the matter-soul dilemma, the person's self-development phase and the existence of a transcendental existence. In man, self-development incentives and tendencies, combined with the power of idealism, prepare the formation of entanglement and recruitment. With this formation, he has the ability to move man away from the matter and move away from the conditions of existence and into a new framework of existence. Interaction between man and space begins. The ideal person will try to realize the longing for eternity in the place where it interacts, by making a journey from material to spiritual in a continuous search and progress. The ideal person who does not take it under his feet starts to contribute positively to the construction of the space by behaving like a spiritual aspiration. The ideal person who transcends the substance and is enriched in progression and arbitrariness within the formation formed beyond matter moves with the ability to defend, to be rooted in its essence and to cope with it and to fight for it, instead of surrendering to the material world.

In ideal people, perfection is dependent on and is essential as an internal longing and movement. It includes consciousness, responsibility and perfection that express an endeavor towards goals such as eternity, liberty, eternity. There is no difference, the society moves with understanding. The greatest heroes who act in the space are born of this feeling and thought. In this article, it is aimed to be based on the ideal person who makes important contributions to the construction of the space.

**Key Words:** Matter, Space, Being, Existence, Ideal Human

## Giriş

Yaşam mekânları ve bu mekânlara yüklenen anlamlar, bireyler ve toplum arasında gerçekleşen iletişimin ve çevre-insan arasındaki etkileşimin en önemli unsurlarından birisidir. Fiziksel çevre içinde yaşayanların geleneklerini, kültürlerini, değerlerini, yargılarını, dünya görüşlerini ileten ve etkileyen bir ortam olduğu için ve birçok anlamı bünyesinde barındırır. Yani yaşanan mekân ile etkileşim bireyseldir. Bu nedenle mekâna yüklenen anlam/anlamlar zamana, duruma ve kişilere göre değişmektedir. Toplumsal ilişki ağlarının, düşünsel ve kültürel imgelerin sahnesi olan kent, aynı zamanda yaşanan toplumsal süreçlerin de temel unsurlarından biridir. Gündelik hayatın geçtiği mekânlar, yaşamın öznel ve psikolojik süreçlerinin geçtiği, algı ve deneyimlerin bilince, kişiliğe ve anılara dönüştüğü yerler olarak inşa edilir. Mekânlar, insanların yüklediği farklı kimliklerle şekillenmektedir. Kentsel mekânlar bu yönüyle hem kentin kamusal benliğini ve kimliğini inşa etmekte hem de kişilerin kimliğini ve kişiliğini şekillendirmektedir. Aynı zamanda yaşanan medeniyetlerin birer tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Görsel algılama, temelde biyolojik bir süreçtir. Fakat bu sürecin işleyişinde psikolojik faktörler de etkili olmaktadır.<sup>1</sup> Görsel algılamada da bilişsel süreçler önemli ölçüde etkili olmakta ve bu süreci yine bireyin bilgisi, deneyimi, yaşam biçimi ve kültürü şekillendirmektedir. “Bilişsel/zihinsel algı ise bireyin kendiliğinden elde ettiği bilgileri

<sup>1</sup>A. Sarıççek “Algı”, *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Tıbbi Psikoloji Dersi Notları*, 2012.

psikolojik ve zihinsel dönüşümler sonucunda kavramsallaştırılmasıyla ve kodlamalar, depolamalar, anımsamalar ve çözümlenmelerle oluşturduğu algılama sürecidir”<sup>2</sup> Mekân-insan etkileşimi de bu algısal süreçle anlam kazanmaktadır. Mekân algısı, “yaşantı” kavramında temellendirerek algının bilgiye dönüşmesinin yaşam süresi boyunca bir öncekinden aldığı referanslarla gerçekleşmektedir. Mekânın somut varlığını oluşturan üç boyutunun ötesinde duyularla tanımlanmaya başlamasıyla beraber mekânsal algı veya çevresel algı karşımıza çıkmaktadır.<sup>3</sup> Algılama süreci önemli öğelerinden simgesel algı aracılığıyla aktarılan anlamlar, bireyin içinde yaşadığı toplumun ortak değerlerini ve kültürünü de yansıtmaktadır.<sup>4</sup>

İnsan-çevre ilişkilerini mekân üzerinden anlamak ve okumak için farklı disiplinler içinde de yer alan ve konunun anlaşılmasını kolaylaştıracak olan algı, anlam, aidiyet, mahremiyet, egemenlik alanı, sahiplenme ve kendileme gibi kavramlar mekânla ilişkilendirilerek, mekân-insan etkileşimi makalenin kavramsal çerçevesi oluşturulacaktır.

## 1.İnsanda Tekâmülleşme Varlığının Ebedileşme Özlemine Etkisi

İnsan şahsiyetinin teşekkülünde önemli bir etken olan çevreyi de göz önünde bulundurarak, insan gerçeğini anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. O, insanın bulunduğu varlık ortamını, “bizi etkisi altında bulduran ve bizden de etki alan bir âlemde doğduğumuz bir gerçeklik”<sup>5</sup> olarak tanımlar. İnsan etkilenen-etkiyen bir ortamda vardır. Bilgi bu ortamdan doğar. İşte bu bağlamda, varlık içinde etkiyen-etkilenen diyalektiğinde, bu etkileşimin madde-ruh ikileminde maddeden yana, durağanlık ve determinizmi; ruhtan yana ise, hareketi, insanın kendini geliştirme aşaması ve insan ötesi bir varoluşla buluşmasının dayanağıdır.

İntibak problemi tekâmül problemiyle de bağlantılıdır. Tekâmül ettikçe insanda meydana gelen kıpırdanma ve her faaliyet yeni bir intibakı ifade eder.<sup>6</sup> İnsandaki tekâmül seyri, maddeden ruha, dünyadan uhura doğru bir yönelim içinde olmasını sağlar. Bu minval ekseninde insanın yetkinliği, sınırlı bir varlık alanından sonsuzluğa açılan madde ötesi bir uzama doğru temellenir. İnsan yetkinliğinin temellendirmesi; insanın bu dünyayla sınırlı varlığının, sonsuzluk çizgisindeki imkânına ışık tutar. İnsan için yasamı sonsuzluk perspektifinde idealize etme ve hayatını motive etme imkânı sunar. Bu motivasyonla birlikte insanı tekâmül seyre taşıyarak, insanda bir ebedilik çizgisi oluşturur. İnsan gücü daimilik kazanmaya başlar.

Aslında maddede suret, zaman ve mekân formunda geriye doğru bağlılık, zuhur için bir zorunluluk olurken; insan tabiatında ileriye doğru hamle ve hareket istidadı sonucunda, kendini

<sup>2</sup>A., Özen, “Mimari Sanal Gerçeklik Ortamlarında Algı Psikolojisi” *Bilgi Teknolojileri Kongresi IV*, Akademik Bilişim, Denizli, 2006, <http://ab.org.tr/ab06/bildiri/81.doc>,4/6/2017

<sup>3</sup>M., İnceoğlu, *Tutum, Algı ve İletişim*, Beykent Üniversitesi Yayınları. İstanbul, 2010

<sup>4</sup>İnceoğlu,2010:74,76

<sup>5</sup>S.Ahmed Arvasi, *Kendini Arayan İnsan*, Toker Matbaası, İstanbul, 1968, s.9.

<sup>6</sup>Arvasi,1968:11

geliştirme insiyakı ve eğilimi doğurur. Bu ileriye doğru hareket tekâmülü, maddeden uzaklaşmayı ve varoluş koşullarından uzaklaşıp yeni bir varoluş çerçevesi içine girmeyi sağlayacaktır.<sup>7</sup> Yeni varlık âlemindeki insan yerini, Hak ve halk ile olan ilişkileriyle anlamlandırmaya çalışır. “Her şeyin sûretini bırak, mânâya bak<sup>8</sup> hakikati ile bütünleşen insan, sürekli bir arayış ve ilerleyiş içinde... Maddeden ruha doğru bir yolculuk yaparak, mükemmelleşme duygusunu oluşturur. “Maddeden manaya doğru gidişte, hayatın nihai seyrinin yönünü belirleyen irade ve şuur, insanın maddeden ruha doğru evrilmesini de sağlayan etkidir. İnsanda mükemmelleşme iradesi bir iç özlem ve hareket olarak şuura bağlıdır ve zaruridir. Şuur, sonsuzluk, hürriyet, ebediyet gibi hedeflere doğru bir çaba ifade eder.<sup>9</sup> Maddenin soğuk ve katı atmosferinden şuur ve iradesiyle uzaklaşarak, hürriyet ve sonsuzluk ufkuna doğru süzülür. Bu seyir hali, onun dünyadaki davranışları ve eylemlerinin niteliğinin rengini ve yetkinliğini de belirlemektedir. Kendini sınırlayan bağlardan kurtulup ta hürriyet gıdasına ulaşmasının sonucunda, içlerinde derin bir inkılâp geçirerek, kendilerini önceki hayatla kıyaslanmayacak şekilde mutlu hissederler.”Bu ebedileşme özlemi, hayatın içinde yeniden doğmak demektir.”<sup>10</sup> Yani insanın kendini bulması için kendi içinde saklı olan defineye ulaşması demektir.<sup>11</sup> Dünyada bütünleştirici bir etki gösteren derüni hakikatlere ulaşmıştır. Yaratıcı'nın “işaretlerini”, kendi benliklerinde ve mekânlarda târif etmeye çalışırlar.

Maddeden insana doğru canlılık ve buna bağlı olarak hareket imkânı artar. Madde-hayat denkleminin hareket ve canlılığın tezahürünü üst sınırdan temsil eden insanın, insan türünün ortak özelliklerini taşıyan varlık olması problemini aşmaya çalışır.<sup>12</sup> İnsanın varlık olma problemini aşma ve var olma iradesi, onu ebedilik düşüncesine ve özgürlüğünü temellendirmeye yönlendirir. İnsan hareket ve irade kabiliyetiyle maddede yok olmaya ve maddeye dönüşmeye direnir.<sup>13</sup> Kendini tanıma sürecinin ardından Rabbini ve âlem içindeki yerini anlamlandırmaya başlar.<sup>14</sup>

## 2.İnsan-Mekân ilişkilerinde Aidiyet Kavramını Gelişmesi

Yaratılan insan, yaratıcı güce doğru seyrinde varoluş bağlamında edindiği mutlak manasıyla kendini gerçekleştirecektir. İnsan kendinden geride bulunanları iyice tanımak istemekte ve gerisini mutlak manasıyla öğrenmeye çalışmaktadır.<sup>15</sup> Yeniden varoluş bağlamında

elde ettiği güven ve “mutlak mana gücü”<sup>16</sup> ile maddeye yeniden yönelmeye başlayacaktır. Bu yöneliş, çift yönlü bir yöneliştir. Kişi ve çevresi arasında işleyen iki yönlü bir süreç sonucunda oluşan ve anlamlandırılan mekânlar, çevresel imgelere dönüşmektedir. Kısaca bu çevresel imge de üç bileşenden: kimlik, yapı ve anlam'dan oluşmaktadır.<sup>17</sup> İnsanın iradesini çepeçevre kuşatan mükemmelleşme duygusu ile İnsan, güvene dayalı duygularla maddeye yaklaşırken diğer canlılık ihtiyaçları için maddeyi aşan madde ötesinde teşekkül eden oluşuma yönelir.<sup>18</sup> “Bu oluşum, insanda aidiyet ve yere bağlılık, benliğin oluşması, bireysel ve toplumsal kimliğin tanımlanmasında önemli bir rol oynamaktadır.<sup>19</sup> İnsan-mekân ilişkileri, dinamik ve karşılıklı etkileşimin sonucunda, aidiyet duygusu, yere ve mekâna bağlılık; yer, mekân, zaman, yaşantı, anılar, aktiviteler, sosyal ilişkiler, psiko-sosyal gereksinimler, kimlik, simge ve semboller gelişir.<sup>20</sup> İnsan-mekân ilişkileri sadece görsel ya da semboller vasıtasıyla olmaz, yoruma dayalı ve bilişsel süreçlerin vasıtasıyla mekânın anlamını aktif bir şekilde yapılandırır. Böylece mekân, fiziksel olarak yorumlanarak, hissedilerek, algılanarak, hikâyelendirilerek kısaca yaşanarak inşa edilmektedir.<sup>21</sup> “Yeryüzünü imar ve ıslah edecek”<sup>22</sup> şeklindeki ilâhi hakikate mazhar olan ve bu hakikat ile bütünleşen insanın, kendini bir mekâna ait hissetmesini duygusal, fonksiyonel ya da kavramsal bir bağ ile gerçekleştirebilmektedir. İnsan, kendisi için anlamı ve değeri olan mekânlar ile duygusal bağ; belirli bir aktiviteyi takip etmek için ise fonksiyonel bir bağ kurmaktadır. *Aidiyet kavramı, kentsel mekân için kullanıldığında kişilerin kendilerini bir mekânın parçası olarak görmeleri, dolayısıyla kendilerini o mekân üzerinde hak ve sorumluluk sahibi hissetmeleri durumunu ifade etmektedir. Mekâna bağlılık, ait olma hissini besler ve bireyin ait olunan yerleşimin bir parçası olmasına neden olur.* “Rablerine kavuşmak İyi iş yapsınlar”<sup>23</sup> şeklinde ilahi mesaj, hak ve sorumluluk ile ebedileşme özlemi arasındaki mutlak bir bağlantıyı güçlendirecek. Bu mutlak varlıkta güçlenen aidiyet, mekânda kendine ait izleri ve nesnelere kullanarak pekişmektedir. Çünkü çevrenin fiziksel bağları da yere bağlılığın oluşumunda önemli bir rol oynamaktadır.<sup>24</sup> Kendinde oluşan ilim, cömertlik, hayâ, sabır, perhizkârlık, korku, edep gibi yedi muhafızla birlikte bu rolleri yerine getirmeye başlar.<sup>25</sup> Bu şekilde, bireyin kendini mekâna yansıtması, kendisini mekânda görmesi ve oradan beslenmesi,

<sup>7</sup>Ahmet Arvasi, İnsan ve İnsan Ötesi, Burak Yayınevi, İstanbul, s.45.

<sup>8</sup>Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Mesnevî, (çev. Veled İzbudak), İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001, c.I, s.219,232.

<sup>9</sup>Arvasi, İnsan Ötesi, s. 104

<sup>10</sup>Atar, Mantiku'l-Tayr, s.165.

<sup>11</sup>Mevlânâ; Dîvan-ı Kebir, VII, 287.

<sup>12</sup>Arvasi,1968,13

<sup>13</sup>Arvasi, 1968:12

<sup>14</sup>Süleyman Uludağ, “Ma'rifet-i nefis”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c.28, s.56

<sup>15</sup>Arvasi, İnsan ve İnsan Ötesi, s. 104.

<sup>16</sup>Burada ifade edilen Mutlak mana insanın egosundan, kendinden hareketle mutlak olana doğru açılmanın, mutlak olana kendisini açma hareketidir. Kendisini ilahî huzura doğru fark etmenin açılımıdır. Etik ve Tasavvuf Felsefi Diyaloglar, Yayıncı Hazırlayan: Semih Yücel, Sufi Kitap, İstanbul 2008. s.137.

<sup>17</sup>K., Lynch, Kent İmgesi, (Çev: İrem Başaran)1. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. İstanbul, 2010, s.8

<sup>18</sup>Arvasi, İnsan Ötesi,104

<sup>19</sup>Solak,2014:99

<sup>20</sup>Solak,2014,99,101

<sup>21</sup>Sevcan Güleç Solak “Mekân-Kimlik Etkileşimi ve Kentsel Mekândaki Tezahürleri” Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tez, Ankara,2014

<sup>22</sup>Bakara, 2:30.

<sup>23</sup>Kehf,18:110

<sup>24</sup>Solak,2014:99,101

<sup>25</sup>Hacı Bektâş-ı Velî,2007:85

aynı zamanda bireyin mekânla birlikte ölümsüz olma arzusunun bir sonucu olarak da ortaya çıkmakta ve kimliğini ve varlığını pekiştirmektedir.<sup>26</sup>

### 3.Ebedileşme Özlemin, Kendileme ve Egemenlik Alanındaki etkisi

İnsanda en üst seviye çıkan maddeden insana doğru canlılık ve hareketin meydana getirdiği cazibe merkezinden uzaklaşarak<sup>27</sup> gel gidelim dosta gönül” dizesiyle ifade olunan varoluş çizgisini ebediyete taşımak ister. Materyalizm sahada isyankâr ve mücadeleci olan insan, hayat ifade eden sahada sanatkârlığa ve estetik hazza ulaşmak suretiyle kendine yönelici, ruhi eğilimlerinde yaratmaya ve hürriyete hasret duyucu bir davranış içindedir. İnsan zihni maddeyi ayaklarının altına aldıktan sonra ebedileşme özlemini ifade eden davranışlara başvurmaktadır.<sup>28</sup>Bunu gerçekleştirmek için aidiyet duygusu ile kimliğini ve varlığını pekiştiren insan, “mekânın kedileşmesi,” yöntemiyle bir mülk ile ait olma duygusunu beslemeye çalışırken; mekânı adlandırma, tanımlama, kategorize etme ve mekânı çeşitli sembol, kelime, yasalarla değerlendirme gibi tarihi/antropolojik bakış açısı kazanır. Bu bakış açısı, toprakların fethedilmesi, yerleşim yerlerinin oluşturulması ve mekânın bilimsel ve sanatsal inşa edilmesi gibi içsel güdü ve eylemini teşvik eder ve mekânlara sahip olma yoluyla ve mekânı yaşanılır kılma ve kişiselleştirme duygusu ile hareket eder. Mekân kendilemesi (ait olma ya da bağlılık hissi) bireylerin çevreleri için sorumluluk hislerinin artmasına da yardımcı olmaktadır.<sup>29</sup> Bu sorumluluk hisleri; devleti, bilgelik, iyilik, güzellik ve adaletle yönetme, onun sınırlarını genişletme ve koruma; halka, insanlığa gerektiği şekilde hizmet etme, onları mutlu kılma; bu duyuyu, düşünüş ve hizmetlerden ötürü de maddî âlemden sıyrılarak her iki âlemde gezebilmek istiyâkını taşır.<sup>30</sup>

Mekânın anlamı ve onlarla kurulan ilişkiler bağlamında kendilemenin, benlik ve kimliğin oluşumu ve gelişimi ile bir süreç olduğu da görülmektedir. Çünkü bu süreç sayesinde birey, tarihsel olarak biçimlendirilmiş olan insani işlevlerini ve yeteneklerini yeniden üretirken aynı zamanda da kendini üretir ve yaratır.<sup>31</sup> Kendine ait izlerin oluşturulmasıyla, yani mekânın kendilemesi/kendine mal edilmesi ile ortaya çıkan egemenlik alanı bu aidiyeti ve yere bağlılığı pekiştirmektedir. Bir mekânın “kendilemesi” için ise üç unsur gerekmektedir: Sahiplenme duygusu, korunan mekân ve yer aidiyeti<sup>32</sup>. Sahiplenme, kişisel egemenlik alanlarının kontrolünün kişiler tarafından yapılması şeklinde gerçekleşmektedir. Sahiplenme, duygusu ile

psikolojik ve fizyolojik tehdide karşı savunulan mekân korunan mekândır. Mekânlar, sahiplenildikleri ölçüde korunmakta, kullanılmakta ve korunup kullanıldıkça da yer aidiyeti ve sahiplenme artmaktadır. Bir yeri sahiplenme ile o çevrede egemenlik alanı kurulmaktadır. Bu egemenlik alanının içselleştirilmesi ve kişiselleştirilmesi ile mekân, aidiyet ve kimlik birbirini şekillendirmektedir.

### 4.Ebedileşme Özlemin, Bilgi ve Eylem Yeteneğine Dönüşmesi

Cansızdan hayata doğru gelişen yaratılış hamlesi, insanın hayatında ve şuurunda mükemmelleşme hamlesi şeklinde ifadesini bulmaktadır. İnsan mükemmelleşmenin şuurunu duymak ve buna göre davranmak zorundadır. Şuur, sorumluluk ve mükemmelleşme iradesini içerir.<sup>33</sup> Böylece o, insan olmanın sorumluluğunu ve mükemmelleşmeye erişmenin cehti içinde ideal ahlaka ulaşır. <sup>34</sup> “Emrolunduğu gibi dosdoğru ol[mayı]” <sup>35</sup>Allah’ın emrini içselleştirir. “*Murâdı on sekiz bin âlemün sen. Bu gaflet pes sana sendendür indî*”<sup>36</sup> mısralarında insanı, Allân’ın halifelikliğini üstlenebilecek bir vasıfla/özellekle yaratıldığının farkında olmaya ve bu meyanda kendisini ikmal ederek fitratındaki mükemmeliyeti sergilemeye davet eder. Âlem, fitratındaki mükemmeliyeti sergileyen ideal insanın aşkıyla kaimdir: “*Yûnus „ışkunla kâimdür bu âlem. Anunçün devr ider devrân içinde*”<sup>37</sup> Yunus’un ifadesiyle “âlemin, aşkıyla kaim” olduğu insan, aynı zamanda âlemdeki diğer tüm yaratılmış varlıklar üstünde Allah’ın halifesi olarak tasarrufta bulunabilecek bir potansiyele de sahiptir. Onun sahip olduğu bu potansiyel, meleklerin idraklerinin dahi üzerindedir.”İnsan mahiyeti itibarıyla kendinde mükemmelleşmeyi (insan-ı kâmil) gerçekleştirerek ulaştığı merteye, Batı dillerinde evrensel insan ve kahraman olarak adlandırmıştır. Ahlaki erdemleri en iyi bir şekilde yaşayan kahraman, diğer insanlar için bir örnek konumundadır.<sup>38</sup>

Tanrı’nın mutlak güzellik ve iyiliğini en saf haliyle sezen, insanlık değerini muhteşem bir erdemlilik halinde, kendi içinde yaşamış ve gerçekleştirmiş olan.<sup>39</sup> bu tip insanlar, sayısı nadir olan büyük ahlak kahramanlar ve örnek insanlardır. Bu örnek insanlar, Gazalî’nin belirttiği gibi“dış gözleri ile bakıp, iç gözlerini anahtarı halinde kullanan ulu kişilerdir.<sup>40</sup> “Âlemin koruyucusu ve destekleyicisi olan insan”<sup>41</sup> Sonsuzluk, ebedilik, hürriyet, birlik ve mutlaklık idrak eden ideal insan, *yalnız Allah’a hesap verme, topluma katılma, insanın şerefini*

<sup>26</sup>M.B Şengül “Romanda Mekân Kavramı”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Sayı: 3/11, Bahar. J. Urry, Mekânları Tüketmek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.1999, s.529

<sup>27</sup>Arvasi,1968:12,149

<sup>28</sup>Arvasi,1968:45,47.

<sup>29</sup>Solak,2014:101.104

<sup>30</sup>Sinan Doğan,“Eratna ve Kadı Burhaneddin Devletleri’nde Sosya Ekonomi”Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas,2018s.103

<sup>31</sup>Bilgin,2011:77

<sup>32</sup>C. Ilgın, O.Hacıhasanoğlu “Göç-Aidiyet İlişkisinin Belirlenmesi İçin Model: Berlin/Kreuzberg Örneği”, İTÜ Dergisi/A Mimarlık, Planlama, Tasarım, Cilt:5, Sayı:2, Kısım:1.2006,s.60

<sup>33</sup>Arvasi,2001:98

<sup>34</sup>Arvasi,2001:74

<sup>35</sup>Hud/11: 112; Şura/42:15

<sup>36</sup>Mustafa Tatçı, Yunus Emre Divânı I. İnceleme, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.1990, s.411/3.; Yunus Emre Divânı II Tenkitli Metin, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

<sup>37</sup>Tatçı,1990:332

<sup>38</sup>Kenan, Gürsoy, Bir Felsefe Gelenegimiz Var mı? Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006 .s.63,64.; Fârâbî, Kitâbu Tahsilü’s-Sa’âda, (neşr. Cafer Ali Yasin), Endülüs,1983.s.78,79.

<sup>39</sup>Gürsoy: 2006:74.

<sup>40</sup>Gazalî, Kimyayı Seadet, (çev., A. Faruk Meyan), Bedir Yayınevi, İstanbul, s.28.

<sup>41</sup>Abu’l-Âla, Afî Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de Tasavvuf Felsefesi, (Çev. Mehmet Dağ), Kırkambar Yayınları, İstanbul 1999. s.95.

*kurtarma savaşına katılma sorumluluğunu* ‘‘idrak’’<sup>42</sup> içindedir.<sup>43</sup>Bu ahlak kahramanları, hem iç âleme yönelik sürekli yaptığı nefisle ‘‘cihadını’’; hem de dışa yönelik bir cengâver hüviyetiyle düşmana karşı yaptığı ‘‘cihadını’’ nazara verir.<sup>44</sup>

Ahlak kahramanlar, kendilerindeki mükemmelleşme iradesinin zirvesine ulaşır ta ‘‘kazandıkları aşk ve adalet sıfatları ile’’<sup>45</sup> kalmayıp *insanlığı da aynı noktaya sürüklemek sorumluluğunu* bitmez-tükenmez bir ıstırap halinde yaşamaktadırlar. Bu yüzden duyusal açlığı asgariye indiren, şuurlarında ebediyete, hürriyete, sonsuzluğa, birliğe, kısacası Allah’ın varlığını temsil eden bu değerlerin de ötesine; yani ötelere ötesine manevi bir açlığı bütün dehşeti ile yasayan mutlu kişilerdir.<sup>46</sup> Fizik âlemle- metafizik âlem arasına yerleşerek kozmik varlık haline gelen insan, insanlık cevherini kâinatın odak noktası yapar.<sup>47</sup> İlahi sıfatlara mazhar olan insanın<sup>48</sup> ‘öteki’ni kendinde fakat ‘kendi’ni de ‘öteki’nde anlama sanat gücü ortamında meydana gelen veriler<sup>49</sup> *insanda bilgi ve eylem yeteneğine dönüşecektir.*<sup>50</sup> ‘‘ihata, vukuf, rîsuh’’<sup>51</sup> gibi öğrenme yeteneğine ulaşarak ‘‘iyi düşünme ve sağlam bir irade gücüne sahip’’<sup>52</sup> varlık ve oluş maddeden başlayıp gittikçe yükselen bir hamle halinde idrak eden insan, mekân ayaklarının altındadır.<sup>53</sup> Maddeye esir olmadan ‘‘mekânı düzene kavuşturulması sorumluluğunu, ahlaki bir boyut içersinde gerçekleştirmeye çalışırken’’<sup>54</sup> yer ve göklerin tasarruf güç ve yetkisiyle mekânı işleyip mamur etme çabasında olur.<sup>55</sup> İnsan kâinata mineral temele dayalı varlık olmanın ötesinde bir varoluş gerçekliğine sahiptir. Onun irade ve şuur kabiliyeti, maddenin determinasyonundan bağımsız bir özgürlük alanı belirlemesine ve maddeden uzaklaşarak ebedileşme özlemini gerçekleştirmesine imkân sunar. Böyle bir özgürlük ve ebedilik düşüncesi, onun materyalist bir perspektif içinde sıkışmasına mâni olur.

## Sonuç

İnsan bir arayış ve ilerleyiş içinde maddeden ruha doğru bir yolculuk yaparak, mükemmelleşme duygusuna ulaşır. İnsanda, mükemmelleşme iradesi bir iç özlem ve hareket

<sup>42</sup>İdrak, bir şeye dikkati yönelterek, duyular yoluyla o şeyin bilincine varmak; bir şeyin akılda hâsıl olan suretidir. Vural, İslam Felsefesi Sözlüğü, ‘‘İdrak’’ md., s.284 Fârâbî’ye göre idrak, ‘‘en üstün kavrayış ve en iyi biçimde kavramak’’ anlamına gelmektedir. Es-Siyâsetü’l Medeniyye veya Mebâdiu’l-Mevcûdât, 2012. s.51,79.

<sup>43</sup>Arvasi, İnsan Ötesi, 115; Arvasi, 2001b:30-35

<sup>44</sup>Doğan, 2018, s.105

<sup>45</sup>Fârâbî, ‘‘Fusûlu’l Medeniyye’’, Fârâbî’nin İki Eseri içinde, (çev. Hanifi Özcan), İFAV Yayınları, İstanbul 2005, s. 93-95.)

<sup>46</sup>Arvasi, İnsan ve İnsan Ötesi, 116

<sup>47</sup>Azizüddin Nesefî, Tasavvufu İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil, Çev. Mehmet Kanar, İstanbul 1990, s.14.

<sup>48</sup>Abdülkerim el-Cîlî, İnsan-ı Kâmil, Çeviren: Abdülaziz Mecdi Tolun, (Yayına hazırlayanlar: Selçuk Eraydın, Ekrem Demirli, Abdullah Kartal), İstanbul 1998, s. 349.

<sup>49</sup>Gürsoy, 20006:81.

<sup>50</sup>Ali Durusoy, ‘‘Fârâbî’de Bilim, Felsefe ve Mille Bağlamında Mantık’’, Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 66-67.

<sup>51</sup>İnsanın, yöneldiği konuyu bütün yönleri ve alanlarıyla kuşatıp anlamasına *ihata*, onu tam olarak kavramasına vukuf, aynı konuda derinleşip uzmanlaşmasına da *rîsuh* denilmektedir. (Fârâbî, 2005)

<sup>52</sup>Fârâbî, Tenbîh Alâ Sebîli’s-Sa’âda’’, Fârâbî’nin İki Eseri içinde, (çev. Hanifi Özcan), İFAV Yayınları, İstanbul, 2005

<sup>53</sup>Arvasi, 1968, 66

<sup>54</sup>Nesefî, 1990:14.

<sup>55</sup>A’râf, 7/10.; Saffet Sancaklı, ‘‘Hz Peygamber ve Çevrecilik Anlayışı’’ İslami Araştırmalar, c.14, S.3-4, Ankara, 2001, s.417.; Nesefî, 1990:14

olarak şuura bağlı olarak sonsuzluk, hürriyet, ebediyet gibi hedeflere doğru bir çaba gösterir. Bu çaba, madde hayat denkleminde ebedilik düşüncesini ve özgürlüğünü temellendirmeye yönlendirir. Yaratılan insan, yaratıcı güce doğru seyrinde varoluş bağlamında edindiği mutlak manasıyla kendini oluşum içinde bulacaktır. Böylece o, insan olmanın sorumluluğunu ve mükemmelleşmeye erişmenin cehti içinde ideal ahlaka ulaşır’’ Bu oluşum, insanda aidiyet ve yere bağlılık, benliğin oluşması, bireysel ve toplumsal kimliğin tanımlanmasında önemli bir rol oynamaktadır. İnsan, kendi için anlamı ve değeri olan mekânlar ile duygusal bağ; belirli bir aktiviteyi takip etmek için ise fonksiyonel bir bağ kurmaktadır. Bu şekilde, bireyin kendini mekâna yansıtması, kendisini mekânda görmesi ve oradan beslenmesi, aynı zamanda bireyin mekânla birlikte ölümsüz olma arzusunun bir sonucu olarak da ortaya çıkmakta ve kimliğini ve varlığını pekiştirmektedir. Varoluş çizgisini, ebediyete taşımak isterken, hayat ifade eden sahada sanatkarlığa ve estetik hazza ulaşmak suretiyle kendine yönelici, ruhi eğilimlerinde yaratmaya ve hürriyete hasret duyucu bir davranış içindedir. Allah’a hesap verme zamanı, topluma katılma ise, insanın şerefini kurtarma savaşına katılma sorumluluğu içinde; mekânları sahiplenildikleri ölçüde koruyarak, mekânın bilimsel ve sanatsal inşa edilmesi gibi içsel güdü ve eylemini teşvik eder ve mekânlara sahip olma yoluyla ve mekânı yaşanılır kılma ve kişiselleştirme duygusu ile hareket eder. Bunları yaparken ahlaki erdemleri en iyi bir şekilde yaşayan ve diğer insanlar için örnek kahraman konumundadır. Tanrı’nın mutlak güzellik ve iyiliğini en saf haliyle sezen, insanlık değerini muhteşem bir erdemlilik halinde, kendi içinde yaşamış ve gerçekleştirmiş olan insan ’mekânı düzene kavuşturulması sorumluluğunu, ahlaki bir boyut içersinde gerçekleştirmeye çalışır.

Önce fiziksel olarak kurgulanan, imar edilen mekânlar, insanlar tarafından onlara yüklenen anlamlarla inşa edilirler. Mekân ve insan arasındaki karşılıklı ilişki; ‘‘sahiplenme’’, ‘‘kendileme’’ ‘‘aidiyet’’ gibi duygularla görünür hale gelmekte bu duygular yaşanan mekâna birtakım özellikler, anlamlar yüklemektedir. Mekânlar, mekâna yüklenen anlamlarla kutsallaştırmış, ihtiyaçlarına göre düzenlemiş, kısaca ihtiyaç ve inançları doğrultusunda yeniden kurgulamıştır.

## Kaynakça

ARVASİ, S. Ahmed, Kendini Arayan İnsan: Toker Matbaası, İstanbul, 1968.

ARVASİ, S. Ahmed, Kendini Arayan İnsan, Bilge Oğuz, İstanbul: 2009.

ARVASİ, S. Ahmed, İnsan ve İnsan Ötesi, Burak Yayınevi, İstanbul, Tarihsiz.

ARVASİ, S. Ahmed, İnsanın Yalnızlığı, Babiâli Kültür Yayıncılığı, İstanbul, 2001.

ARVASİ, S. Ahmed, Diyalektikimiz ve Estetikimiz, Babiâli Kültür Yayıncılığı, İstanbul, 2001.



AFİFİ, Abu'l-Âla, Muhyiddin İbnü'l-Arabi'de Tasavvuf Felsefesi, (Çev. Mehmet Dağ), Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1999.

DURUSOY Ali, "Fârâbî'de Bilim, Felsefe ve Mille Bağlamında Mantık, Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, Elis Yayınları, Ankara, 2005.

DOĞAN Sinan, "Eratna ve Kadı Burhaneddin Devletleri'nde Sosya Ekonomi" Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 2018.

BİLGİN, N., Eşya Ve İnsan, İstanbul, Gündoğan Yayınları, 2. Basım. İstanbul, 2011

El-CİLÎ, Abdülkerim İnsan-ı Kâmil, Çeviren: Abdülaziz Mecdi Tolun, (Yayına hazırlayanlar: Selçuk Eraydın, Ekrem Demirli, Abdullah Kartal), İstanbul 1998.

Es-Siyâsetu'l Medeniyye veya Mebâdiu'l- Mevcûdât, (Çev: Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas), Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2012.

FÂRÂBÎ "Fusûlu'l Medenî", Fârâbî'nin İki Eseri içinde, (Çev. Hanifi Özcan), İfav Yay., İstanbul, 2005.

FÂRÂBÎ, Kitâbu Tahsilü's-Sa'âda, (neşr. Cafer Ali Yasin), Endülüs, İstanbul, 1983.

GAZALÎ, Kimyayı Seadet, (Çev., A. Faruk Meyan), Bedir Yayınevi, İstanbul, 1990.

GÜRSOY, Kenan, Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı? Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2006

Hacı Bektâş-ı Velî, Makâlât, (hazırlayanlar: Ali Yılmaz, Mehmet Akkış, Ali Öztürk), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2007.

İNCEOĞLU M., Tutum, Algı ve İletişim, Beykent Üniversitesi Yayınları. İstanbul, 2010

ILGIN C. ve Hacıhasanoğlu O., "Göç-Aidiyet İlişkisinin Belirlenmesi İçin Model: Berlin / Kreuzberg Örneği", İTÜ Dergisi/A Mimarlık, Planlama, Tasarım, Cilt:5, Sayı:2, Kısım:1, 2006,

LYNCH K., Kent İmgesi, (Çev: İrem Başaran) 1. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. İstanbul, 2010.

Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Mesnevî, (çev. Veled İzbudak), Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2001, c. I,

ÖZEN, A., "Mimari Sanal Gerçeklik Ortamlarında Algı Psikolojisi", Bilgi Teknolojileri Kongresi IV, Akademik Bilişim, Denizli, 2006, <http://ab.org.tr/ab06/bildiri/81.doc>, 4/6/2017.

NESEFÎ Azizüddin, Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil, (Çev. Mehmet Kanar), İstanbul, 1990.

SARIÇİÇEK, A., "Algı", İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Tıbbi Psikoloji Dersi Notları, 2012.

SANCAKLI Saffet, "Hz Peygamber ve Çevrecilik Anlayışı", İslami Araştırmalar, c.14, S.3-4, Ankara, 2001.

SOLAK Sevcan Güleç "Mekân-Kimlik Etkileşimi ve Kentsel Mekândaki Tezahürleri" Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tez, Ankara, 2014.

ŞENGÜL M. B. (2010) "Romanda Mekân Kavramı", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Sayı: 3/11, Bahar. 2010.

TATÇI, Mustafa, Yunus Emre Dîvânı I İnceleme, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.

TATÇI, Mustafa, Yunus Emre Dîvânı II Tenkitli Metin, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.

ULUDAĞ Süleyman, "Ma'rifet-i nefis", TDV İslâm Ansiklopedisi, c.28.

VURAL Mehmet, "İdrâk", İslam Felsefesi Sözlüğü

YÜCEL Semih, Etik ve Tasavvuf Felsefi Diyaloglar, Sufi Kitap, İstanbul, 2008.

## **Çanakkale Yöresinde Manevi Ziyaret Yerleri**

Mehmet Ali YOLCU

## Çanakkale Yöresinde Manevi Ziyaret Yerleri

Mehmet Ali YOLCU\*

### Özet

Çanakkale yöresinde, Anadolu tarihinin en eski dönemlerine ışık tutabilecek birçok ören yeri ve tarihi yapının bulunması, Anadolu'nun Türkleştirilmeye başlandığı zamanlardan beri Türk tarihi mirasının inşa edilmiş olması bu coğrafyayı hep bir ilgi merkezi olarak gündemde tutmuştur. Yörenin tarihi dokusu içindeki ziyaret mekânları olarak sayılabilecek en önemli alanlar şüphesiz Gelibolu Tarihi Milli Parkı'nda bulunan anıt ve şehitliklerdir. Bunun yanında, Osmanlı döneminden kalma bazı önemli devlet adamlarının, tarikat mensuplarının, yazar ve şairlerin kabirleri de Çanakkale sınırlarında bulunmaktadır.

Halk bilimi kadroları içerisinde manevi ziyaret yerleri sınıflaması dâhilinde incelenen yerler, tüm bunlardan ayrı olarak, etrafında bir dinsel-büyüsel uygulamanın oluşturulduğu mekânlardır. Bu bakımdan saha çalışmaları esnasında pek çok türbe, yadır, kabir, makamla karşılaşmış olunmasına rağmen etrafında dinsel-büyüsel pratiklerin uygulandığı yerler çalışmanın kapsamı içerisine alınmıştır. Çalışmada, çevresinde dilek, adak, kurban gibi çeşitli uygulamaların gerçekleştirildiği ziyaret yerleri halk bilimi disiplini çerçevesinde incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Folklor, Ziyaret Yerleri, Ziyaret Fenomeni, Kutsal.

### Abstract

The presence of many historical sites that can shed light on the oldest periods of Anatolian history in Çanakkale region, Turkish historical heritage has been built since the Turkicization of Anatolia always kept this geography as a center of attention. The most important areas that can be considered as the visiting places within the historical texture of the region are the monuments and martyrs in the Gallipoli Historical National Park. Besides, the graves of some important statesmen, sect members, writers and poets from the Ottoman period are also on the borders of Çanakkale. The places examined within the classification of spiritual visiting places within folklore research areas, it is the place where a religious-magical practice is created apart from all these. In this context, although many tombs were encountered during field studies, the places where religious-magical practices were applied were included in the scope of the study. In the study, the places where various applications such as wishes and sacrifices were made were examined within the framework of folklore discipline.

**Keywords:** Folklore, Visiting Places, Visiting Phenomenon, Holy.

### Giriş: Kült ve Ziyaret Kavramları

Fransızca kökenli "cultus" sözcüğünden literatüre kazandırılmış kavramlardan olan kült terimi, kutsalla ilişkili görülen ve bu ilişkisi nedeniyle etrafında kanlı veya kansız kurban

\* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

biçiminde pragmatik armağan sunumları gibi ritüeller oluşturabilmiş nesne veya varlıklardır. Kült olan doğal varlıklara ve mekânlara yapılan ziyaretin temelinde de bu olgu yatmaktadır. Ocak'a göre (2012: 113) bir kültürün oluşabilmesi için; külte konu olabilecek nesne veya şahsın varlığı, bu nesne veya şahıstan insanlara fayda yahut zarar gelebileceği inancının bulunması ve bunun sonucu olarak da ziyaretler, adaklar, kurbanlar vb. uygulamaların yapılması gerekmektedir.

Türk kültüründe dağ, tepe, taş, kaya, su, ateş, ağaç gibi doğal varlıkların yanında manizmle ilişkili olarak ölmüş atalar da kültleştirilmiştir. Atalar kültürünün birçok tezahürünün yanında mezar ziyaretleri, türbeler, yatırlar bu bağlamda atalar kültürüyle ilişkilidir. Atalar kültürüne bağlı ziyaretlerde ataların ruhundan dilek dileme, onlara kurban sunma, saygı duyma, onları anma yoluyla psikolojik rahatlama, ataların ruhundan duyulan korku gibi hususlar ziyaret katılımcılarının motivasyon kaynaklarıdır.

Dinler tarihi uzmanları halk biliminde "x ziyareti" adıyla adlandırılan olguyu, "ziyaret fenomeni" olarak kavramlaştırmaktadırlar. Günay vd.'nin verdiği bilgilere göre (2001: 10) ziyaret fenomeni, yatır, türbe, kümbet, tekke, ziyaret, dede mezarı gibi çeşitli adlarla anılan ve çoğunlukla kendilerine veli, evliya, eren, ermiş, abit, zahit, âlim, sofu, seyyid, şeyh, gazi, mübarek, pir, dede, baba, abdal yahut şehit gibi türlü isim ve sıfatlar verilerek manevi güç ve meziyetlerine inanılan kişilerin yattıkları kabul edilen yerlere, belli hacet, dilek, istek ve muratlarla yapılan ziyaretler ve bu çerçevede oluşmuş bulunan inanç ve uygulamalardır. Öte yandan ziyaret yerleri, her zaman için, kendilerinde belli bir manevi güç, feyz ya da bereket bulundurduğuna inanılan ve birtakım efsaneler, hikâyeler, kerametler ve mertebeler atfedilen kişilerin mezarları, türbeleri yahut onlara ithaf olunan makamlar değildir; zira kutsal bilinen bir kısım taş, ağaç, kaynak, göl, kaya ve dağ gibi mekânlar ve şeyler de ziyaret yeri kategorisine dâhil bulunmaktadır.

Adem Koç'un Margry-Caspers'tan aktardığına göre (2016: 30-31), bir yerin "ziyaret yeri" olabilmesi için şu özelliklere haiz olması gerekmektedir: 1. Özgül bir kült nesnesi bulunmalıdır. 2. Bu kült nesnesi az ya da çok kalıcı kutsal bir kült mekânı veya alanına bağlı olmalıdır. 3. Bu mekân bir kereliğine veya kısa süreliğine ziyaret edilmemiştir; bir başka deyişle zaman ve mekân kökleşmelidir. 4. Ziyaretçiler günlük yaşadıkları yer ile ziyaret/hac yeri arasında biraz yolculuk yapmalıdırlar. 5. Kült nesne veya alanın diğer alanlar ve nesnelere daha faydalı olduğu kabul edilmelidir. 6. Dinden ilham alan bazı eylem ve beklenti örnekleri bulunmalıdır.

Ziyaret olgusu, çoğu kez kitabi/resmi dinin dışında yapılmış olup çeşitli din ve inanışlarla senkretizme uğramıştır. Bu anlamda ziyaret, "halk dini" olarak (Koç 2016: 32) adlandırılan inançlar bütünü içinde görülmüştür. Zaman zaman resmi din kurumları tarafından

ziyaret yerlerinde yapılan uygulamaların dinen uygun olmadığı tarzında değerlendirmeler yapılsa da halk çeşitli nedenlerle buralara gitmeyi sürdürmektedir.

### Çanakkale'de Ziyaret Yerleri

Çanakkale yöresinde Anadolu tarihinin en eski dönemlerine ışık tutabilecek birçok ören yeri ve tarihi yapının bulunması, Anadolu'nun Türkleştirilmeye başlandığı zamanlardan beri de Türk tarihi mirasının inşa edilmiş olması bu coğrafyayı hep bir ilgi merkezi olarak gündemde tutmuştur. Yörenin tarihi dokusu içindeki ziyaret mekânları olarak sayılabilecek en önemli alanlar şüphesiz Gelibolu Tarihi Milli Parkı'nda bulunan anıt ve şehitliklerdir. Bunun yanında, Osmanlı döneminden kalma bazı önemli devlet adamlarının, tarikat mensuplarının, yazar ve şairlerin de kabirleri Çanakkale'de bulunmaktadır.

Halk bilimi kadroları içerisinde manevi ziyaret yerleri sınıflaması dâhilinde incelenen yerler, tüm bunlardan ayrı olarak, etrafında bir dinsel-büyüsel uygulamanın oluşturulduğu mekânlardır. Bu bakımdan saha çalışmaları esnasında pek çok türbe, yatır, kabir, makamla karşılaşmış olunmasına rağmen etrafında dinsel-büyüsel pratiklerin uygulandığı yerler aşağıda sunulanlara kadar indirgenmektedir. Çevresinde dilek, adak, kurban gibi çeşitli uygulamaların gerçekleştirildiği alanlardan bazıları şunlardır:

#### *Ahmed-i Ferzanî*

Ezine'ye bağlı Gökçebayır köyünde mezarlık yanında çatal selvi ağacının altında bulunan bir yatırdır. Anlatıya göre, önceleri burada herhangi bir yatır yoktur. Biga'dan birisinin rüyasına giren Ahmed-i Ferzanî, rüyasına girdiği şahsa köy içindeki yolun hemen yanında olduğu için üzerine basılıp geçildiğini söyleyerek mezarını temizletmesini, etrafını duvarla çevirmesini söyler. Bu rüya üzerine makam tespit edilerek duvarları örülür ve bugünkü halini alır.

#### *Arap Dede*

Çanakkale Merkez'e bağlı Denizgözü köyü çamlık alanındaki büyük makamdır. Bir Tahtacı Türkmen ziyaret yeri olarak hayırların yapıldığı, kurban ve adakların sunulduğu bir yerdir. Kabirlerde dileklerin gerçekleşmesi için mum yakıldığı, çaput bağlandığı ve ev bark sahibi olunması dileği ile baca şapkası bırakıldığı bir ziyarettir. Köyün kurucu atası olduğuna dair anlatılar vardır.

#### *Aslan Baba*

Çanakkale Merkez Demircioğlu Caddesi başında dört yol ağzında bulunmaktadır. Düşman ordularına aslan şeklinde görüldüğü için bu adı aldığı rivayet edilir.

#### *Bayraklı Baba*



Gelibolu'da önemli bir manevi ziyaret yeri de Bayraklı Baba türbesidir. Rivayete göre savaş sırasında, düşmana elindeki bayrağı kaptırmamak için, küçük parçalar halinde yutup da şehit olan Bayraklı Baba türbesinde Anadolu'nun hemen her yerindeki adak geleneğinden farklı olarak kurban kesme, yiyecek dağıtma gibi uygulamalar yapılmaz; dilek sahipleri dilekleri gerçekleştiğinde bir Türk bayrağı alarak gelirler ve türbenin üzerindeki etrafındaki boşluklara, direklere bu bayrağı asarlar.

#### ***Cahidi Sultan***

Halvetiyye Uşşakiye tarikatının Cahidiyye kolunun kurucusu olarak bilinen Cahidi Ahmed Efendi'nin Kilitbahir'de bulunan makamıdır. Halk arasında anlatılagelen rivayete göre, Cahidi Sultan bir gün Çanakkale'ye geçmek ister. Hanımı Kerime Hatun'a "ben Çanakkale'ye geçip Allah dostları ile buluşacağım" der. Aşağıya deniz kenarına sandalların yanına iner. Sandala biner fakat kendisi çok fakir olduğu için parası yoktur. Bu yüzden onu sandaldan indirirler, o da evine döner.

Hanımı Cahidi Sultan'ın başına böyle bir hal geleceğini daha önceden bilmiştir. Zira anlatılanlara göre Kerime Hatun'un kalp gözü, Cahidi'den daha önce açılmıştır. Eve geldikten sonra Kerime Hatun üzülmemesini söyler, kendisine bir pösteği verir ve bu pösteğe binip karşıya geçmesini söyler. Cahidi Sultan pösteğe biner ve karşıya geçer. Sandaldakiler onu gördüklerinde şaşırırlar. Araştırdıklarında Cahidi Sultan'ın kim olduğunu öğrenirler.

Kilitbahir köyünün hemen üzerinde etrafında geniş bir mezarlık da bulunan caminin yanındaki türbede, eşi ve oğlu ile medfun bulunan Cahidi Sultan'ın türbesi önemli bir manevi ziyaret yeridir. Özellikle çocuğu olmayan insanlar buraya gelerek adakta bulunurlar. Adakları gerçekleştiğinde evlatları erkek olursa adını Cahit, kız olursa Cahide koyan ziyaretçiler, aynı zamanda türbenin temizliği ve bakımı için bağış yaparlar. Türbede kestirdikleri kurbanları fukaraya dağıtırlar.

#### ***Ciğerci Baba***

Kilitbahir köyünde mezarlığın üzerindeki tepenin zirvesinde denize bakan, etrafı çevrili bir mezardır. Anlatıya göre, Ciğerci Baba Kilitbahir'de kasaplık yapan bir kişidir. Kestiği hayvanların ciğerlerini, sakatatlarını fakirlere dağıtması ile meşhur olmuştur. Bu iyilikleriyle erdiği inanan Ciğerci Baba'nın kabrine yapılan ziyaretlerde, dilek sahipleri dileklerinin gerçekleşmesi amacıyla ciğer getirerek kurt kuş yesin diye kabrin üzerine bırakırlar.

#### ***Çıplak Dede***

Merkez'e bağlı Çıplak Köyü'nün dedesidir. Her ne kadar Çıplak Dede'nin dünya malına değer vermemesinden dolayı bu ismin verildiği rivayeti varsa da köyün kurucusu olan bu şahsın Kalenderi dervişlerinden biri olduğu tahmini yapılabilir.

#### ***Elmalı Dede***

Çanakkale Merkez'e bağlı Elmacık köyündeki Tahtacı Alevi ziyaret yeridir. Tahtacı Türkmenlerinin hayır yaptıkları, adak adadıkları makamda dileklerinin gerçekleşmesi için kurban kesen, mum yakan, çaput bağlayan Türkmenler ayrıca ev bark dilekleri için baca şapka tuğlası da getirip kabrin etrafına koymaktadırlar. Diğer yandan Dede'nin kabri etrafından herhangi bir şey alan kişinin rüyasına girdiği söylenmektedir.

#### ***Eskici Dede***

Çan'ın Ortaca Köyü'nde medfundur. Eskicilikle geçimini sağladığı için bu ismi almıştır. Vefatını önceden bildiği, ölüsünün beyaz atlı bir şahıs tarafından gömülmesi gerektiğini tembih ettiği ve söylediği gibi dışarıdan gelen beyaz atlı biri tarafından gömüldüğü anlatılmaktadır. Köy halkı tarafından saygı duyulan bir makamdır.

#### ***Galaba Dede***

Yenice Seyvan köyünde bulunan yatırıdır. Yenice civarında benzer üç dede yatırından daha bahsedilir. Bunlardan biri Kalabak Dede, diğeri de Ayvaz Dede yatırıdır. Galaba Dede türbesi, yöre halkı tarafından yağmur duasının ve köy hayrının yapıldığı yerdir.

#### ***Geyikli Baba***

Ezine'ye bağlı Geyikli Beldesi'nde, Bursa'daki Geyikli Baba'nın öğrencilerinden birine ait olduğu düşünülen bir yatırıdır.

#### ***Hüseyin Dede***

Lapseki'ye bağlı Umurbey beldesinde bulunan türbede Kuran okunur, dua edilir. Duaların kabul olması dileğiyle betondan yapılan sandukanın üzerine havlu bırakılır. Burada yatan Hüseyin Dede'nin türbenin karşısındaki çeşmeden abdest aldığı ve bu yüzden sandukanın üzerinde bulunan havluları sabahları ıslak olarak görenlerin olduğuna inanılır.

#### ***Kaşıkçı Dede***

Kilitbahir Köyü'nün girişinde, yolun üst yanında çevrili ve üzerinde birçok kaşık dikili olan bir türbedir. Hakkında iki farklı anlatı mevcuttur. Birincisine göre Kilitbahir Kalesi inşa edilirken çalışan işçilerin kaşıklarını yapan bir usta olduğuna, ikincisine göre ise savaş zamanında savaşan askerlere hiç boşalmayan testisinden su veren ermiş bir kişi olduğuna inanılmaktadır. Özellikle çocukları konuşamayan insanlar buraya bir kaşık getirirler ve mezarın üzerine dua ederek bu kaşığı mezara saplarlar. Orada bulunan bir başka kaşığı da sapladıklarının yerine alarak çocuklarına bu kaşıkla yemek yedirir ve su içirirlerse konuşmayan evlatlarının konuşacaklarına inanılır.

#### ***Kum Dede***

Yenice ilçesindeki türbeye özellikle konuşamayan ve hasta çocuklar getirilip buradaki kumdan yemeleri sağlanır. Çocuğun böylece şifa bulacağına inanılır.

### **Samut Dede**

Lapseki'ye bağlı Umurbey beldesinde bulunan yatır, kutsal gün ve gecelerde dua edilen bir yatırdır. Etrafında çeşitli memoratlar anlatılmaktadır.

### **Sarı Kız Makamı**

Ezine'nin Körüktaş sirtlarında, Sarıkız ve babasına ait olduğu düşünülen iki mezardan oluşan alandır. Sarı Kız efsanesinin yaşandığı yer olarak Sarı Kız ve babasının korsanlardan kaçarken Sarı Kız'ın duası üzerine yerin altına alındıkları mevkidir. Her yıl geleneksel olarak Sarı Kız hayrının burada yapılmasına özen gösterilir. Hayırda Sarı Kız ve babası anısına Kuran ve mevlit okutulur, pilav dağıtılır.

### **Sarı Saltuk Makamı**

Merkez'e bağlı Çınarlı Köyü'nde bulunan türbenin Horasan erenlerinden Sarı Saltuk'a ait olduğuna inanılır. Özellikle kutsal gün ve gecelerde kadınların mum yakarak Kuran okudukları bir makamdır.

### **Ünzüle Ebe**

Bayramiç Yiğitler Köyü'nde Ünzüle Ebe'nin kırklara karışırken düşürdüğü başörtüsünün bulunduğu sembolik mezar bugün köy camisinin yanında önemli bir ziyaret yeridir. Çocukları olmayanların çocuk dilediği, yeni evli çiftlerin ziyaret ettiği, kabre sürülen giyim eşyaları ile sıhhat bulunacağına inanılan türbede dilek sahipleri ayrıca dört yılda bir yapılan geleneksel Ünzüle Ebe hayrı için de bağış bırakırlar. Ünzüle Ebe'ye ait bir efsane de anlatılmaktadır.

### **Sonuç**

Yukarıda bir kısmını örneklem yoluyla tanıttığımız ziyaret yerlerinin belirli bir anlatı ve uygulama tipolojisi etrafında toplandığını söylemek mümkündür. Çanakkale yöresinde ziyaret yerleriyle ilgili olarak öne çıkan özellik, ziyaret yerinde medfun bulunan şahsın köyün/yerleşim yerinin kurucusu olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında ziyaret yerleri, "atalar kültü"nü tezahürü olması bakımından dikkat çekicidir. Bu atanın mezarı çevresinde çeşitli uygulamaların yapıldığı, dileklerin dilendiği ve adakların sunulduğu, hatta şahsa ithafen köy hayrı yapıldığı görülmektedir. Ziyarete katılanlar, ziyareti dinsel-inançsal çerçevede konumlandırmaktadırlar. Ziyaret yerinde toprakla, suyla veya taşla temas, bez bağlama gibi kutsalla ilişkili büyüsel davranışlar; dua ve Kuran okuma gibi dini eylemler; hediye bırakma gibi pragmatik armağan

çerçevesinde kurban ritüelleri görülmektedir. Anlatılan efsane ve memoratların ise söz konusu ziyaret yeriyile ilgili kutsallaştırmayı ikame ettiğini belirtebiliriz.

### **Kaynaklar**

Günay, Ünver vd. Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması: Kayseri Örneği, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 2001.

Koç, Âdem. Kemik ve Dal: Eskişehir'de Kutsal Ziyaret Mekânları, Kalem Kitap Yayıncılık, Ankara 2016.

Ocak, Ahmet Yaşar. Alevi Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri, İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

### **Ekler**

Bayramiç-Yiğitler Köyü Ünzüle Ebe Yatırı





Merkez-Denizgözü Köyü Arap Dede Yatırı



Ezine-Körüktaş Köyü Sarı Kız Makamı



Lapseki-Umurbey Beldesi Samut Dede Yatırı



**Şehrin Sessiz Tanıkları**  
Hamit ARBAŞ



## Şehrin Sessiz Tanıkları

Hamit ARBAŞ\*

### Özet

Ölümle insanın hayatı sona ermektedir ancak bizim inancımıza göre yeni ve ebediyete, darı fenâdan bakaya bir geçiştir. Bir aldanıştan, kısa ve geçici olandan, bir oyun, tutkulu bir oyalanmadan hayal olan, oyuncak misali olandan gerçek olanla aşına olmaktır. Truva atı gibi dışı güzel ve çekici, yalancı bir zaferin nişanesi, hileler ve tuzaklarla dolu bir dünyadan hakikate ve gerçek âleme bir adımdır. Kur'ân-ı Kerimin Ankebut suresinin 57.ayetinde de işaret edildiği gibi "Her nefis ölümü tadacaktır, sonra döndürülüp bize geleceksiniz."

Türkler Asya, Avrupa, Afrika gibi üç kıtaya yayılmış bir millet oldukları için mezar ve mezar taşları konusunda zengin bir çeşitliliğe sahiptirler. Hatta İslâm dini mezar geleneğine çok sıcak bakmamasına rağmen bu geleneğin yeni sentezlerle kendini yenilediğine şahidiz. Mezar taşları vefat edenlerin maziden geleceğe mesajlarını ileten önemli iletişim araçlarından biridir yani önemli tarihi vesikalardır. Vefat edenin kimliğinin yanında dönemin hat ve süsleme anlayışını, devlet yönetimi, siyasi yapısı ve sosyal hayatını ayrıca dini yaşantısını da bize tanıtmaktadır.

Çanakkale ve çevresi ile ilgili çalışmalara 1998 yılında başladık ve mezar taşları ile ilgili faaliyetlerimizin ürünlerinden biri de bu bildirinin konusu olan Fatih Camii Haziresi Mezar Taşlarıdır.

Bu incelemede onsekiz mezar taşının katalog bilgileri verilmiş, taşların tanıtımı yapılmıştır. Daha sonra katalogda yer alan mezarların form, tipoloji, hat sanatı, yazı dili ve içeriği ile süslemeleri değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Çanakkale, Fatih Camii, Mezar Taşı, Truva atı.

### Silent Witnesses of The City

#### Abstract

Death is the end of human life, but according to our belief, it is a new and infinite transition from evil to good. A delusion is to be familiar with what is real, like a toy, a short game, a game, a dream, a passionate lover. It's like a Trojan Horse, a beautiful and attractive, pseudo-victory sign, a step from reality to a world full of tricks and traps, and a real stepping stone. As stated in Kor'an, sura al-Ankebut, 57, "Every soul will taste death. Then to Us you will be returned."

Turks have a rich diversity of graves and tombstones because they are a nation spread over three continents like Asia, Europe and Africa. Even though it does not look very warm to the tradition of Islamic religious tombs, we witness that this tradition has renewed itself with new syntheses. Grave stones are one of the important means of communication that convey the message of the future to those who die. Besides the identity of the deceased, he introduces the concept of calligraphy and ornament, the state administration, political structure and social life as well as religious experience.

\* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı

We started to work on Canakkale and its surroundings in 1998 and one of the products of our activities related with tombstones is Fatih Mosque Complex Tombstones which are the subject of this declaration.

In this review, catalog information of eighteen tombstones were given and stones were introduced. Then, the form, typology, art of calligraphy, text, contents and ornaments of the graves in the catalog were evaluated.

**Keywords:** Canakkale, Fatih Mosque, Grave Stone, Trojan Horse.

## Giriş

İnsanoğlu geçmişten günümüze kendi kültürel birikimi doğrultusunda ölümü her zaman farklı şekillerde yorumlamıştır. Ölen insanlar için mezar yapısı üzerine taş dikmek binlerce yıldır devam eden bir geleneğin ürünüdür. Mezarların topluca bulunduğu açık alanlar şeklinde nitelendirilen mezarlıkların yanı sıra cami veya türbe avlusunda parmaklık ya da duvarlarla çevrili hazirelerde yer alan mezar taşları, ölünün gömüldüğü yerin bilinmesi ve kimliğini göstermek amacıyla dikilmiştir. İki dünya arasındaki kapı olarak düşünülen mezar taşı, dünyadan göçen insanların geride bıraktıkları önemli tanıklardan birisidir.<sup>1</sup>

Mezar taşları, kökeni inançlara dayanan kültürel bir geleneği yansıtmakla birlikte, Türk Tarihi açısından da önemli birer kimlik belgesi niteliği taşımaktadır. Türk plastik sanatları içerisinde değerlendirilebilecek birer sanat eseri olmalarının yanı sıra edebî ve tarihî belge sıfatıyla önem kazanan mezar taşları, ilahiyat, tıp, sosyoloji, antropoloji gibi farklı alanlara yönelik bilgiler içermesi bakımından da ayrı bir yere sahiptir. Mezar taşları tarih, sanat tarihi, demografi-biyografi, tarihsel topografya, sosyal ve idari tarih, kıyafet, aile yapıları, ekonomik yapı, dil ve edebiyat, inanç ve kültür gibi birçok alanda klasik tarih kaynaklarını tamamlayıcı malzemeler olarak kabul edilmektedir. Mezar taşları, Türk sanatının en küçük anıtları olarak daha önce yaşanmış hayatların, sosyo-kültürel olayların birer vesikasıdır. Aynı zamanda Türk şehirlerinin tapu senedi vazifesini gören bu taşlar tarihî belge olmasının yanında, ait olduğu dönemin sanat zevkini yansıtmaları açısından da ayrı bir kıymete sahiptir.<sup>2</sup>

Türk sanatı gelişim çizgisinde Osmanlı'nın son dönemine damgasını vurmuş olan Batı'nın etkilerini mezar taşlarında da müşahade etmekteyiz. Artık rumiler ve palmetlerin yerini natüralist öğeler, natüremort süslemeler ve barok üslubu almıştır.

Tarihimizde çok önemli ve müstesna bir yeri olan Çanakkale şehrinin camileri ve cami hazirelerindeki mezar kitabeleri üzerinde 1998 yılından beri çalışmaktayız. Şimdiye kadar

<sup>1</sup> İsmail Doğan, "Günümüz Türkiye'sinde Mezar Taşlarının Dili", *Geçmişten Günümüze, Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu* (18-20 Aralık 1998), İstanbul, 1999, s.160.

<sup>2</sup> M. Zeki Kuşoğlu, "Mezar Taşlarında Hüve'l Baki", *İlgi*, S.43, İstanbul, 1985, s.31-35; Semavi Eyice, "Mezarlık ve Hazireler", *İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri*, Ankara, 1996, s.124; Mehmet Şeker, "Türk Mezar Bilimi Bir Disiplin olarak Kurulmalı", *Geçmişten Günümüze, Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu* (18-20 Aralık 1998), İstanbul, 1999, s. 26; Hans Peter Laqueur, *Hüve'l-Baki İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, İstanbul 1997, s. 168-169.

Çanakkale Kayserili Ahmet Paşa Külliyesi<sup>3</sup>, Çanakkale Yalı Camii Haziresi Mezar Taşları<sup>4</sup>, Kavuklu Osmanlı Şahideleri: Çanakkale Arkeoloji Müzesi Örneği<sup>5</sup> adlı çalışmalardan sonra Fatih Camii Haziresi üzerinde çalışmayı planladık ve bu eserlere yıllardır önem verilmediğini gördük. Dolayısıyla Şehrin Sessiz Tanıkları olan bu eserleri bu bildiri ile tanıtmayı amaçladık.

## Hazire ve Camiin Genel Durumu

Fatih Camii Çanakkale Çarşısının güney ucunda, kalenin doğusundadır(R.1)<sup>6</sup>.1462-1463 yıllarında Fatih Sultan Mehmet tarafından kalelerle birlikte yaptırılmıştır.<sup>7</sup>Evliya Çelebi 1659 yılında Bursa ve Balıkesir'den sonra Çanakkale'ye gelir ve Çanakkale Fatih Camii'nin üzerindeki Kanuni Sultan Süleyman'ın tamir kitabesinden bahseder.<sup>8</sup>Biz araştırmalarımızda böyle bir kitabeye rastlayamadık. Orijinal kitabesi günümüze ulaşmadığından mimarının kimliği hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz. Eser H.1279/M.1862-63 yıllarında tamamen yenilenmiştir ve bu esnada bir de meşruta eklenmiştir.<sup>9</sup>Minare kaidesinin yanındaki kapının üzerindeki ta'lik hatla yazılan yedi beyitlik kitabe ayrıca Sultan Abdülaziz'in tamirata yaptırttığını da göstermektedir. Kuzey cepheye ilave edilen iki katlı meşrutanın kapısının üzerindeki kitabe ise 18 Rebiyülevvel H.1320/M.1902 tarihini taşımakta ve eserin II.Abdülhamid tarafından ve Hıfzı Paşanın gayretiyle tamir edildiğini göstermektedir. Kitabe ta'lik hatla Derviş Emin tarafından H.1318/M.1900 da yazılmıştır. Nuri isimli zat ise ebcele hesabıyla bir tarih tertip etmiştir.1968, 1994 yıllarında onarım gören eser 1998 yılında ana giriş kısmı avlusu camekânla kapatılıp son cemaat mahalli haline getirilmiştir. Özet olarak bu yapı XIX. yüzyılda tümüyle yenilenecek orijinal halini tamamen kaybetmiştir.<sup>10</sup>

Camiin güneyinde ve kuzeyinde iki şadırvan vardır. Kuzeydeki Zırhlı sağ kol Ağalarından el-Hac Mustafa Efendi ve zevcesi Saraylı Nevres Hanım tarafından H.1325/M.1907-1908 yıllarında yaptırılmıştır.

Hazire camiin batısındadır. Hazirede13 erkek, 3 kadın ve kimliği tespit edilemeyen 2 mezar taşını inceledik. Bazı şahidelerin gömülü olduğundan dolayı tarihlerini okuyamadık.

<sup>3</sup> Hamit Arbaş, "Çanakkale Kayserili Ahmet Paşa Külliyesi", *VI. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı Sonuçları ve Sanat Tarihi Sempozyumu* (8-10 Nisan 2002), Kayseri, 2002, s.55-73.

<sup>4</sup> Hamit Arbaş, "Çanakkale Yalı Camii Haziresi Mezar Taşları", *Sanat Tarihi Dergisi XII*, İzmir, 2003, s.1-23.

<sup>5</sup> Hamit Arbaş, "Kavuklu Osmanlı Şahideleri: Çanakkale Arkeoloji Müzesi Örneği", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 1, Çanakkale, 2012, s. 27-39.

<sup>6</sup> Gravür için bkz.Olfert, Dapper, *Nakeurige Beschryving Van Asie*, Amsterdam, 1680. (Metinde resim kelimesi R şeklinde kısaltılmıştır ayrıca bildirinin sayfa sayısının sınırlı olduğundan dolayı her mezar taşı için sadece bir resim verilmiştir).

<sup>7</sup>Ramazan Eren, *Çanakkale ve Yöresi Türk Devri Eserleri*, Çanakkale, 1990, s.16. Z. Özlü, "1870-1876 Yılları Arasında Biga Sancağı", *Çanakkale Tarihi*, C.2, İstanbul, 2008, s.1182-1185; Mesut Dündar, "Çanakkale'de Geç Osmanlı Dönemi Camileri", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılı*, S.23, Çanakkale, 2017, s.64.

<sup>8</sup> Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi* (Haz. Zuhuri Danişman), C.5, İstanbul,1971, s.303.

<sup>9</sup> E. Hakkı Ayverdi, *İstanbul Mimari Çağının Menşei: Osmanlı Mimarisinin İlk Devri*, 630-805 (1230-1402) C.I, İstanbul, 1966 s.169-170, Ramazan Eren, a.g.e, s.16-17.

<sup>10</sup> A. Osman Uysal, "Çanakkale İli Ortaçağ ve Türk Dönemi Yüzey Araştırması", *27. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, C.3 (25-29 Mayıs), Denizli, 2009, s.152.

Ayrıca mezar taşlarının bir kısmının mezarlığın sağ tarafında duvara dayalı olduğunu ve iyice tahribata uğradıklarını gördük. Bunlar hakkında detaylı bilgi edinemedik. Araştırmamıza konu olan örneklerin genel tanımı ve kompozisyon özellikleri kronolojik bir sırayla aşağıda sunulmaktadır:

## Katalog

### 1-Silindirik Kırık Mezar Taş

Mezar taşı hazirenin sağ tarafında duvar kenarındadır. Silindirik taşın ölçüleri 63×20×27 cm. olup mermerden yapılmıştır. Kitabesinin sadece tarih bölümü günümüze ulaşabilmiştir (R.2). Kitabe metni ve Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

|                         |          |
|-------------------------|----------|
| Sene H.1056/M.1646-1647 | سنه ١٠٥٦ |
|-------------------------|----------|

### 2-Muhammed Beşe<sup>11</sup>

Başlığı kırık olan prizmal mermer şahide 34×27×14 cm. olup 4 satır celî sülüs yazı bir silmeyle birbirinden ayrılmıştır. Yazı dışında dekoratif nitelikte bezeme unsuru görülmez (R.3). Kitabe metni ve Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

|                          |                  |
|--------------------------|------------------|
| Muhammed Beşe'nin ruhuna | محمدبشه نك روحنه |
| Fatiha                   | فاتحه            |
| Sene                     | سنه              |
| H.1208/M.1793-1794       | ١٢٠٨             |

### 3-Boğaz Muhafızı Sadrı Esbak es-Seyyid Hafız İsmail Paşa<sup>12</sup>

Mezar, baş taşı, ayak taşı ve üstü açık dikdörtgen mermer lahitten oluşmaktadır (R.4) Kallavi<sup>13</sup> başlığın ölçüleri 80-140×53 cm., baş taşının ölçüleri ise 202×45×23 cm.dir. Baş taşının dış yüzeyindeki 11 satırlık celî sülüs hatla işlenmiş kitabe, yatay silmelerle birbirinden ayrılmıştır. Başlık kısmını, kallavi tipi bir kavuğun oluşturduğu şahidenin lahitle birleştiği kenarlıklarda barok üslubunda bitkisel bezemeler görülür. Ayak taşının ölçüleri 179×44×20 cm. olup üst kısmında, kat kat ve boğumlu bir tepelik yer almaktadır. Bunun altında bir vazodan çıkan C-S kıvrımlı gül ve yaprakları dikhati çeker. Lahit 224×82×47 cm. ebadında olup bir kısmı toprağa gömülmüştür. Lahit yüzeylerini, 2 sütunce eşit üç parçaya bölmüştür. Bu bölümlerdeki süslemeler, ortasında tabak içinde meyvelerin ve gül çiçeğinin yer aldığı rozetler şeklindedir. Sağ ve sol kâse içinde gül, ortadaki kâse içinde ise çeşitli meyveler görülür.

<sup>11</sup> Yeniçeriler içerisine sokulan güruhun genel ismidir. Geniş bilgi için bkz. Turan Açık, "Beşe Unvanı Hakkında", *Tarih Dergisi*, S.62, İstanbul, 2016, s. 37-64.

<sup>12</sup> Geniş bilgi için bkz. Yusuf Akçura, *Osmanlı Devleti'nin Dağılıma Devri* (XVIII. ve XIX. asırlarda), Ankara, 1988, s.138, 141, 159, Kemal Beydilli, "Hafız İsmail Paşa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.XXIII, (Ankara 2001), s.116-117.

<sup>13</sup> Laqueur, a.g.e, 1997:153, Necdet İşli, *Osmanlı Serpuşları*, İstanbul, 2009, s.82.

Rozetlerin tepesi, sütuncelerin üst kısmında olduğu yüzeyde hafif taşkın durmaktadır. Lahit yüzeyindeki süslemeler simetrik olup barok karakter göstermektedir. Kitabe metni ve Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

|                                 |                       |
|---------------------------------|-----------------------|
| Hüve'l Hayyü'l Bâkî             | هو الحى الباقي        |
| Sabika boğaz muhafızı           | سابقا بوغاز محافظي    |
| İken irtihal-i dâr-ı bekâ       | ايكن ارتحال دار بقا   |
| Eden merhûm ve mağfûrûn leh     | ايدن مرحوم و مغفور له |
| Cennet mekân Firdevs aşiyân     | جنت مكان فردوس اشيان  |
| Sadr-ı esbak es-Seyyid          | صدر اسبق السيد        |
| Hafız İsmail Paşa'nın           | حافظ اسمعيل پاشانك    |
| Ruhuna el fâtiha                | روحنه الفاتحه         |
| Fi 15 Şın (Şaban) <sup>14</sup> | في ١٥ ش               |
| Yevmi Cuma                      | يوم جمعه              |
| Sene H.1222/M.1807              | سنه ١٢٢٢              |

### 4-Hâcegânı<sup>15</sup> Hümayundan Emini Matbah <sup>16</sup>Şerif Muhammed Emin

Mezar, baş taşı, ayak taşı ve üstü açık dikdörtgen mermer lahitten oluşmaktadır (R.5). Horasani-kafesi<sup>17</sup>başlığın ölçüleri 123×37 cm. baş taşının ölçüleri ise 180×37×17 cm.Fdir. Baş taşının dış yüzeyindeki 12 satırlık celî ta'lik hatla işlenmiş kitabe, yatay silmelerle birbirinden ayrılmıştır. Şahidenin iç kısmında ise 14 satırlık celî ta'lik kitabe görülmektedir. Başlık kısmı, Horasani-kafesi formda olup altta kafes dilimli sarıklı, bunun üstünde kubbe gibi bölümü taşkındır ve 123×37 cm. ölçülerine sahiptir. Şahidenin lahitle birleştiği kenarlıklarda barok üslubunda bitkisel bezemeler görülür. Mezarın ayak taşı yoktur. Lahit 202×60×28 cm. ebadında olup bir kısmı toprağa gömülmüştür. Lahit yüzeylerini, 2 sütunce eşit üç parçaya bölmüştür. Bu bölümlerdeki süslemeler, ortasında tabak içinde üzüm ve çeşitli meyvelerin yer aldığı rozetler şeklindedir. Sağ ve sol kâse içinde meyveler vardır ama bu bölümün gömülü olduğundan dolayı hangi meyvelerin olduğu anlaşılmamaktadır, ortadaki kâse içinde ise üzüm görülür. Rozetlerin tepesi, sütuncelerin üst kısmında olduğu yüzeyde hafif taşkın durmaktadır. Lahit yüzeyindeki süslemeler simetrik olup barok karakter göstermektedir.

Baş taşının dış yüzeyindeki metni ve Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

|  |                          |
|--|--------------------------|
| El fâtiha                              | الفاتحه                  |
| Muhammed Şeref (Şerif) Emin-i bi hemtâ | محمد شرف امين بي همتا    |
| Makam tuttu kûyî ukbâde                | مقام طوتدى كوى عقباده    |
| Cihanda hayf gülüb bi rahat            | جهانده حيف گولوب بي راحت |
| Cinanda zevke ola amâde                | جنانده ذوقه اوله آماده   |
| Çün ismi Hak idi ahır zikri            | چون اسم حق ايدى آخر ذكري |
| Budur delil ki ruhu ulyâde             | بودر دليل كه روحى علياده |
| ...ki mağfiret etsin anı               | كه مغفرت ايتسون انى...   |

<sup>14</sup>Faik Reşit Unat, *Hicri Tarihleri Milâdi Tarihe Çevirme Kılavuzu*, Ankara, 1994, s.98.

<sup>15</sup>Divan efendileri; devlet ricalı bkz. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Lügat*, Ankara, 2001, s.305.

<sup>16</sup>Eminler konusuyla ilgili bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*, Ankara, 1988, s. 374, 379-383.

<sup>17</sup>N.İşli, a.g.e, s.100, Halit Çal, "Türklerde Mezar – Mezar Taşları", *Aile Yazıları*, Ankara, 2015, s.313.

|                             |                          |
|-----------------------------|--------------------------|
| Mahalli me'men olan bâlâde  | محل مأمّن اولان بالاده   |
| Düşüp bir hüsn fevti tarihi | دوشوب بر حسن فوئی تاریخی |
| Huzur buldu Emin me'vâde    | حضور بولدی امین ماواده   |
| Sene H.1223/M.1808-1809     | سنه ۱۲۲۳                 |

Baş taşının iç yüzeyindeki metni ve Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

|  |                                      |
|--|--------------------------------------|
| Hüve'l Bâkî                              | هوالباقی                             |
| Şerif Muhammed Emin Efendi ol zat kim    | شریف محمد امین افندی اول ذاتکیم      |
| O hâcegânî hümâyundan idi bir rif'at     | اوخواجگان همایوندن ایدی بر رفعت      |
| Ki ya'ni zahir Ağazâdelikle oldu be-nâm  | که یعنی ظاهر آغازاده لکله اولدی بنام |
| Cihanda nâmver idi o şahsı pür himmet    | جهانده نامور ایدی او شخص پر همت      |
| Emini matbah olup kat'-ı rütbe etmiş idi | امین مطبخ اولوب قطع رتبه ایتمشیدی    |
| Ricâl zübdesi olmuştu o sadık-ı devlet   | رجال ذبده سی اولمشدی او صادق دولت    |
| Olunca gûşuna menkûş irciî emri          | اولنجه گوشنه منکوش ارجعی امری        |
| O demde âzım olup hulde eyledi rihlet    | او دمده عازم اولوب خلده ایلدی رحلت   |
| Cenabı Hak kıla me'vâ makamın ol zatın   | جناب حق قبله ماوی مقامک اول ذاتک     |
| O ruhu pakı durağı heman ola rahmet      | او روح پاکى دوراغى همان اوله رحمت    |
| Tamam bu mısra' tarih-i fevt geldi dedim | تمام بو مصرع تاریخ فوئی کلدی دیدم    |
| Emin Efendi kılıp cây aşîyân cennet      | امین افندی قیلوب جای اشیان جنت       |
| Sene H.1223/M.1808-1809                  | سنه ۱۲۲۳                             |

### 5-İbrahim ibn-i Berber Hasan

Başlığı kırık olan prizmal mermer şahide 35×30×14 cm. olup 5 satır celî sülüs yazı silmelerle birbirinden ayrılmıştır. Yazı dışında dekoratif nitelikte bezeme unsuru görülmez (R.6). Kitabe metni ve Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

|  |                                  |
|--|----------------------------------|
| ...bugün şâdu handan isen                | بگون شاد و خندان ایسه ک...       |
| Merhûm İbrahim ibn-i berber Hasan ruhuna | مرحوم ابراهیم ابن بربر حسن روحنه |
| Fâtiha                                   | فاتحه                            |
| 28 Ra-elif (Rebiyülevvel)                | ۲۸ ا ر                           |
| Sene H.1235/M.1819                       | سنه ۱۲۳۵                         |

### 6-Gazi İzzet Ahmet Paşazâde Sadr-ı Esbak Silâh-dâr<sup>18</sup> Ali Paşa

Mezar, baş taşı, ayak taşı ve üstü açık dikdörtgen mermer lahitten oluşmaktadır (R.7). Mahmûdî fesin ölçüleri 96×23 cm. baş taşının ölçüleri ise 169×41×17 cm.dir. Baş taşının dış yüzeyindeki 10 satırlık celî sülüs hatla işlenmiş kitabe, yatay silmelerle birbirinden ayrılmıştır. İlk ve son satır kartuşlar içine alınmışlardır. Şahidenin iç kısmında ise 10 satırlık celî ta'lik kitabe görülmektedir. Her iki yüzdeki yazılar aynıdır. Şahidenin lahitle birleştiği kenarlıklarda barok üslubunda bitkisel bezemeler görülür. Ayak taşının ölçüleri 153×35×14 cm. olup üst kısmında, kat kat ve boğumlu bir tepelik yer almaktadır. Bunun altında bir vazodan çıkan hurma ağacı ve meyveleri dikkati çeker. Lahit 222×60×53 cm. ebadında olup bir kısmı toprağa

<sup>18</sup> Sarayın ileri gelen erkânından birinin unvanıdır. Daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C.III, İstanbul, 1993, 221.

gömülmüştür. Lahidin en üst bölümünde C-S kıvrımı yapan stilize yaprak ve dallar dikkati çeker. Lahit yüzeylerindeki süslemeler ise, ortasında tabak içinde üzüm ve hurmanın<sup>19</sup> yer aldığı kartuşlar şeklindedir. Sağ ve sol kâse içinde üzüm vardır ortadaki kâse içinde ise hurma görülür. Bunlar kartuşlar içine alınmışlardır. Lahitte baş taşının kitabesinin altında kâse içinde üzüm ayak taşında ise hurma görülmektedir. Lahit yüzeyindeki süslemeler simetrik olup barok karakter göstermektedir. Baş taşının dış yüzeyindeki metni ve Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

|                                |                        |
|--------------------------------|------------------------|
| Hüve'l Hayy'ül Bâkî            | هو الحى الباقى         |
| Merhûm ve mağfûr               | مرحوم و مغفور          |
| El muhtac ila rahmeti          | لمحتاج الى رحمة        |
| Rabbihî'l gafûr Gazi           | ربّه الغفور غازی       |
| İzzet Ahmed Paşazâde           | عزت احمدپاشازاده       |
| Sadr-ı Esbak Silâhdâr          | صدر اسبق سلحدار        |
| Ali Paşa'nın ruhiçün           | علی پاشانک روحیچون     |
| Rize'n lillahi Teâlâ el fâtiha | رضاء لله تعالى الفاتحه |
| Fi 11 Lam (Şevval)             | فی ۱۱ ل                |
| Sene H.1244/M.1829             | سنه ۱۲۴۴               |

### 7-Mir Tayyazâde Mustafa Abdürrahim Bey

Mezar baş taşı ölçüleri 63×23×9 cm. Mahmûdî fesin ölçüleri ise 52×16 cm.dir. Mermer baş taşının dış yüzeyindeki 11 satırlık celî ta'lik hatla işlenmiş kitabe, yatay silmelerle birbirinden ayrılmıştır (R.8). Şahidenin iç kısmında ise Osmanlı Bayrağının sekiz köşeli yıldız sahne alan versiyonu karşılıklı olarak işlenmiştir ancak yıldızlar daha çok stilize çiçekleri andırmaktadır. Ayak taşı ve diğer taşlar bu mezara ait değildir. Baş taşının dış yüzeyindeki metni ve Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

|                                    |                               |
|------------------------------------|-------------------------------|
| Âh mine'l mevt                     | آه من الموت                   |
| Babacığım görmeğe ettim dilek      | بابا جیغم کورمه که ایتمد دلک  |
| Vermedi fırsat bana bir dem felek  | ویرمدی فرصت بکایردم فلک       |
| Böyle hasret gittiğime yandı hep   | بوyle حسرت کتدیگمه یاندی هب   |
| Yerde insan gökte huri ve melek    | یرده انسان کورده حوری و ملک   |
| Nesli pâkım mir Tayyazâdeyim       | نسل پاکه م میر طیارزاده یه م  |
| Sem oluptur Mustafa Abdurrahim Bey | سم اولوبدر مصطفی عبدالرحیم بک |
| Muttasıldı hem ceddım ile merkadim | متصلدی هم جدم ایله مرقدم      |
| Oku yanımda dedemdir etme şek      | اوقویانمده دده مدر ایتمه شک   |
| El fâtiha                          | الفاتحه                       |
| H.1252/M.1836-1837                 | ۱۲۵۲                          |

<sup>19</sup> Gültekin Erdal, "İstanbul II. Bâyezid Cami Haziresi Mezar Taşlarında Meyve Motifleri (Batu Etkisi, Dini Hoşgörü, Kutsallık ve Değişim)", *Turkish Studies*, Volume10/2, Ankara, 2015, s.356,357; Resim:2.



### 8-Esbak Selanik Sancağı Mutasarrıfı el Hac Mustafa Bey

Mezar, baş taşı, ayak taşı ve üstü açık dikdörtgen mermer lahitten oluşmaktadır (R.9). Mahmûdî fesin ölçüleri 84-78×25 cm. baş taşının ölçüleri ise 161×36×13 cm.dir. Baş taşının iç yüzeyindeki 12 satırlık celi sülüs hatla işlenmiş kitabe, yatay silmelerle birbirinden ayrılmıştır. Başlık kısmını, Mahmûdî fesin oluşturduğu şahidenin lahitle birleştiği kenarlıklarda barok üslubunda bitkisel bezemeler görülür. Ayak taşının ölçüleri 140×30×19 cm. olup üst kısmında, kat kat ve boğumlu bir tepelik yer almaktadır. Bunun altında bir vazodan yükselen hurma ağacı ve meyveleri dikkati çeker. Lahit 204×98×45 cm. ebadında olup bir kısmı toprağa gömülmüştür. Lahit yüzeyleri üç parçaya bölünmüştür. Bu bölümlerdeki süslemelerde, tabakların içinde meyvelerin yer aldığı görülmektedir. Sağ ve sol kâse içinde hurma, ortadaki kâse içinde ise üzüm görülür. Lahit yüzeyindeki süslemeler simetrik olup barok karakter göstermektedir.

Kitabe metni ve Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

|                                   |                              |
|-----------------------------------|------------------------------|
| Hüve'l Hayyü lâ yemût             | هو الحي لا يموت              |
| Çün ecel geldî ana olmaz emân     | چون اجل كلدى اكا اولماز امان |
| Cürmünü af eyle yâ Rabb'ül menân  | جرمنى عفو ايله يا رب المنان  |
| Mağfîret kıl olmasın hâlî yaman   | مغفرت قيل اولمسون حالى يمان  |
| Mazharı nurî şefaât kıl her zaman | مظهنورى شفاعت قيل هر زمان    |
| Esbak Selanik Sancağı             | اسبق سلانك سناغى             |
| Mutasarrıfı merhûm ve mağfûr      | متصرفى مرحوم و مغفور         |
| El muhtaç ilâ rahmeti Rabbihi'l   | المحتاج الى رحمة ربه         |
| Gafûr el Hâc Mustafa              | الغفور الحاج مصطفى           |
| Bey ruhiçün el fâtiha             | بك روحىچون الفاتحه           |
| Fi 15 Lam (Şevval)                | فى 15 ال                     |
| Sene H.1252/M.1837                | سنه 1252                     |

### 9-Bahri Sefid Gazi Muhafızı Muhammed Vasıf Paşa'nın Kâtibi Muhammed Hulûsî

Mezar baş taşı, ayak taşı ve bunlara dayanak vazifesi gören iki kademeli pehleden<sup>20</sup>oluşmaktadır (R.10).Mahmûdî fesin ölçüleri 83×19 cm. baş taşının ölçüleri ise 126×33×15cm.dir. Baş taşının dış yüzeyindeki 11 satırlık celi sülüs hatla işlenmiş kitabe, yatay silmelerle birbirinden ayrılmıştır. Ayak taşı ölçüleri 129×25×13 cm. olup üst kısmında, kat kat ve boğumlu bir tepelik yer almaktadır. Bunun altında hurma ağacı ve meyveleri dikkati çeker. Pehleli mezar (kapak taşlı mezar) 165×65×33 cm. ebadında olup bir kısmı toprağa gömülmüştür. Ortasında çiçek dikmeye elverişli bir boşluk görülür. Burada herhangi bir süsleme yoktur. Baş taşının dış yüzeyindeki metni ve Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

|                                   |                           |
|-----------------------------------|---------------------------|
| Hüve'l Bâkî                       | هو الباقي                 |
| Beni kıl mağfîret ey Rabbi yezdân | بنى قيل مغفرت اى رب يزدان |
| Bi hakkı arşı a'zam nur-ı Kur'ân  | بحق عرش اعظم نورقرآن      |

<sup>20</sup>Aksel Tibet vd." Stelea Turcicae VIII: Yenikapı Mevlevihanesi Haziresi", *İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri*, C.1, Ankara, 1996, s.246.

|  |                                |
|--|--------------------------------|
| Gelip kabrim ziyaret eden ihvân            | كلوب قبرم زيارت ايدن اخوان     |
| Edeler ruhuma bir fâtiha ihsân             | ايده لر روحمه برفاتحه احسان    |
| Bahri Sefid Gazi Muhafızı Muhammed Vasıf   | بحر سفيد غازى محافظى محمدواصف  |
| Paşa hazretlerinin hizmet-i kitabetlerinde | پاشا حضرتلرينك خدمت كتابتلرنده |
| Müstahdem merhûm ve mağfûrın leh Muhammed  | مستخدم مرحوم و مغفور له محمد   |
| Hulûsî efendinin ruhiçün fâtiha            | خلوصى افندينك روحىچون فاتحه    |
| Fi 11 Şehri Rebiyülevvel                   | فى 11 شهر ربيع الاول           |
| Sene H.1253/M.1837                         | سنه 1253                       |

### 10-Muhammed Hulûsî Efendi'nin Mahdumu Mustafa Şevket Efendi

Mezar baş taşı, ayak taşı ve bunlara dayanak vazifesi gören iki kademeli pehleden oluşmaktadır (R.11). Mahmûdî fesin tepesi boğumlu olup ölçüleri 54×14 cm.dir. Baş taşının ölçüleri ise 71×24×11cm.dir. Baş taşının dış yüzeyindeki 10 satırlık celi sülüs hatla işlenmiş kitabe, yatay silmelerle birbirinden ayrılmıştır. Ayak taşı ölçüleri 60×21×11 cm. olup üst kısmında, kat kat ve boğumlu bir tepelik yer almaktadır. Bunun altında hurma ağacı ve meyveleri dikkati çeker. Pehleli mezar (kapak taşlı mezar) 89×47×15 cm. ebadında olup bir kısmı toprağa gömülmüştür. Ortasında çiçek dikmeye elverişli bir boşluk görülür. Burada herhangi bir süsleme yoktur. Baş taşının dış yüzeyindeki metni ve Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

|                                  |                             |
|----------------------------------|-----------------------------|
| Hüve'l Bâkî                      | هو الباقي                   |
| Gül gibi açılmadan soldum hele   | كول كيبى اچلمدن صولدم هله   |
| Zarı zar ağlar bana bülbül bile  | زارى زار اغلر بكا بلبل بيله |
| Geldi veba oldu sebep mevtime    | كلدى وبا اولدى سبب موتم     |
| Ruhum şad meskenim cennet ola    | روحم شادمسكنم جنت اوله      |
| Merhûm ve mağfûr Muhammed Hulûsî | مرحوم و مغفور محمد خلوصى    |
| Efendinin mahdumu Mustafa Şevket | افندينك مخدومى مصطفى شوكت   |
| Efendinin ruhiçün el fâtiha      | افندينك روحىچون الفاتحه     |
| Fi Ra ( Rebiyülâhir)             | فى ر                        |
| Sene H.1253/M.1837               | سنه 1253                    |

### 11-El Hac Mustafa Paşazâde İzzet Bey'in Halilesi Şemsi Cihan Kadın

Mezar baş taşı ve ayak taşından oluşmaktadır. Tepelikli prizmal baş taşının ölçüleri 134×38-30×16cm.dir (R.12). Baş taşının kenarları dalgalı olup dış yüzeyindeki 11 satırlık celi ta'lik hatla işlenmiş kitabe, mâil çizgilerle birbirinden ayrılmıştır. Baş taşının tepelik kısmı ile ayak taşının dış yüzeyinde bitkisel karakterli süsleme görülür. Baş taşındaki kitabeyi boydan boya dolanan stilize C-S kıvrımlı yapraklar görülmektedir. Tepelikteki stilize akant yapraklarının üzerine üç gül üçgen oluşturacak biçimde yerleştirilmiştir. Bunların üstünde altı gül vardır. Altında ise barok üslubunda yapraklar görülmektedir. En altta her iki yanda benzer üçer gülün işlendiği görülür. Tepelikli prizmal ve dalgalı ayak taşı 107×30-26×10 cm. ebadında olup alınlığında barok üslubunda C-S kıvrımlı akant yaprakları görülmektedir. Tepeliğin alt

bölümünde herhangi bir süsleme yoktur. Baş taşının dış yüzeyindeki metni ve Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

|  |                                      |
|--|--------------------------------------|
| Hüve'l Bâkî                                | هوالباقى                             |
| Gel efendim nazar eyle bu mezarım taşına   | كل افندم نظر ايله بو مزارم طاشنه     |
| Akil isen gafil olma aklımı al başına      | عاقيل ايسك غافل اولمه عقلنى ال باشنه |
| Salınıp gezdım her dem bak ne geldi başıma | صالنوب كزدم هر دم باقنه كلدى باشمه   |
| Akıbet türâb oldum tad geldi başıma        | عاقبت تراب اولدم طادكلدى باشمه       |
| Merhûm el Hac Mustafa Paşazâde             | مرحوم الحاج مصطفى پاشازاده           |
| Ref'atlı İzzet Bey'in halilesi merhûme     | رفعتلو عزت بكك حلیله سی مرحومه       |
| Ve mağfûr'un leha Şemsi Cihan              | ومغفور لها شمس جهان                  |
| Kadın ruhiçün fâtiha                       | قادین روحیچون فاتحه                  |
| Fi 29 Şın (Şaban)                          | فی ۲۹ ش                              |
| Sene H.1267/M.1851                         | سنه ۱۲۶۷                             |

### 12-Mader-i Mîr-livâyı Topçıyan Emine Hanım

Mezar baş taşı ve iki kademeli pehleden oluşmaktadır (R.13). Tepelikli ve dalgalı prizmal baş taşının ölçüleri 160×43-33×11cm.dir. Baş taşının dış yüzeyindeki 12 satırlık celî ta'lik hatla işlenmiş kitabe, yatay çizgilerle birbirinden ayrılmıştır. Baş taşının tepelik kısmında bitkisel karakterli süsleme görülür. Baş taşındaki kitabeyi boydan boya dolanan stilize C-S kıvrımlı yapraklar görülmektedir. Tepelikteki yaprakların üzerine simetrik iki gül yerleştirilmiştir. Bunların altında barok karakterli fiyongun sağında ve solunda simetrik ikişer gül daha vardır. Bunların altında ise yine barok üslubunda yaprak ve süslemeler görülmektedir. En altta her iki yanda yukarıdaki güllere benzer simetrik iki gülün işlendiği görülür. Pehlenin ölçüleri 160×75×18 cm. olup tamamen toprağa gömülmüştür. Ortasında çiçek dikmeye elverişli bir boşluk görülür. Baş taşının dış yüzeyindeki metni ve Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

|  |                                      |
|--|--------------------------------------|
| Hüve'l Bâkî                                | هوالباقى                             |
| Hayf kim gitti Emine Hanım ol ismet-meâb   | حیفکم کندی امینه خانم اول عصمتماہ    |
| Ölmüş idi mader-i mîr- livâyı topçıyan     | اولمش ایدی مادر میرلوی طوبجیان       |
| Bildi çün bu âlemi fânî değil cayı beka    | بیلدی چون بو عالم فانی دکل جای بقا   |
| Terk edip dünyayı oldu canibi Hakk'a revân | ترک ایدوب دنیایی اولدی جانب حقہ روان |
| Servveş damen çekip bu şûre-zârı dehrden   | سرووش دامن چکوب بو شورہ دار دهر دن   |
| Meskenin gülşen-sarâyı cennet etti nâgehân | مسکن گلشنسرای جنت ایتدی ناگهان       |
| Pâk damen saliha hatun idi gitti diriğ     | پاک دامن صالحه خاتون ایدی کندی دریغ  |
| Ağlasınlar hüsn-i ahlâkın anup halkı cihân | اگلسونلر حسن اخلاقن اکوب خلق جهان    |
| Gûş edüp fevtin dedim menkutla tarihini    | گوش ایدوب فوتن دیدم منقوطله تاریخی   |
| Mulki ukbâde Emine hanım'a oldu mekân      | ملک عقباده امینه خانمه اولدی مکان    |
| Sene H.1272/M.1855-1856                    | سنه ۱۲۷۲                             |

### 13-Mızıka Mülâzımı Mustafa Ağa'nın Kerimesi Haver Hanım

Mezarın sadece baş taşı vardır (R.14). Tepelikli prizmal şahidenin ölçüleri 45×19×10 cm. olup kadın başlığının ebadı 48×10 cm.dir. Baş taşının dış yüzeyindeki 6 satırlık celî ta'lik

kitabe eğik çizgilerle birbirinden ayrılmıştır. Üst kısmında yassı bir tepelik bulunan şahidenin süslemesi yoktur.

Baş taşının dış yüzeyindeki metni ve Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

|                           |                      |
|---------------------------|----------------------|
| Hüve'l Bâkî               | هوالباقى             |
| Mızıka mülâzımı           | موزیکه ملازیمی       |
| Mustafa Ağanın kerimesi   | مصطفى اغانک کریمه سی |
| Cennetmekân merhûme Haver | جنتمکان مرحومه حاور  |
| Hanımın ruhuna fâtiha     | خانمک روحنه فاتحه    |
| Sene H.1273/M.1856-1857   | سنه ۱۲۷۳             |

### 14-Mîr-livâ Süleyman Paşa

Mezar baş taşı, ayak taşı ve bunlara dayanak vazifesi gören iki kademeli pehleden oluşmaktadır (R.15).Aziziye kalıplı fesin ölçüleri 20×56-69 cm. baş taşının ölçüleri ise 186×35×12cm.dir. Başlığın altında ve şahidenin alınlığında bir fiyonk bunun iki yanında simetrik olarak işlenen yaprak ve çiçekler görülmektedir. Baş taşının dış yüzeyindeki 14 satırlık celî ta'lik hatla işlenmiş kitabe, mâil silmelerle birbirinden ayrılmıştır, tarih bölümünün altında ise alınlıktaki fiyongun simetriği işlenmiştir. Prizmal tepelikli ayak taşının ölçüleri 165×33×12 cm. olup üst kısmının fonunda yer alan yapraklar yanlara sarkmaktadır, tepelik 37-17×22 cm ölçülerinde olup dış yüzünde ve tepeliğin altında boydan boya C-S kıvrımlı stilize çiçek ve yapraklardan oluşan barok üslubunda süslemeler yer almaktadır. Pehleli mezar (kapak taşlı mezar) 267×96×40 cm. ebadında olup bir kısmı toprağa gömülmüştür. Ortasında çiçek dikmeye elverişli bir boşluk görülür. Burada herhangi bir süsleme yoktur. Baş taşının dış yüzeyindeki metni ve Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

|   |                                    |
|---|------------------------------------|
| Hüve'l Hallak'ül Bâkî                     | هو الخلاق الباقى                   |
| Akil etmez bu fenâgehde bekâyı me'mûl     | عاقيل ایتمز بو فناگهده بقایی مأمول |
| Kıl tefekkür kime kalmış acaba mülki fenâ | قيل تفکركيمه قالمش عجا ملک فنا     |
| Nagehan mîr- livâ işte Süleyman Paşa      | ناگهان میرلواشته سليمان پاشا       |
| Etti bir derde giriftar ile terki dünya   | یتدی بر درده کرفتار ايله ترک دنیا  |
| Eyledi hidmeti şahide nice sa'yi beliğ    | ایلدی خدمت شاهیده نیجه سعی بلیغ    |
| Merd-i dindâr-u gayûr idi o zâtı vâlâ     | مرددیندارو غیور ایدی او ذات والا   |
| Olacak mansabı vâlâyı bihişte nâil        | اولیجق منصب والای بهیسته نائل      |
| Etmedi saltanat-ı dehre tenezzül aslâ     | ایتمدی سلطنت دهره تنزل اصلا        |
| Fevti tarihine ettim bu duâyı tahsis      | فوتی تاریخنه ایتدم بو دعائی تخصیص  |
| Mülket-i adnı kıla cây Süleyman Paşa      | ملکت عدنی قیلاجای سليمان پاشا      |
| Rizaen lillah el fâtiha                   | رضاء لله الفاتحه                   |
| Fi 26 Şaban                               | فی ۲۶ شعبان                        |
| Sene H.1274/M.1858                        | سنه ۱۲۷۴                           |

### 15-Boğaz Seraskeri Hakkı Paşa'nın Devât-dârı Sakızlı Sadık

Mezar baş taşı, ayak taşından oluşmaktadır (R.16).Paşalı<sup>21</sup> veya laqueur'un dediği kâtibî<sup>22</sup> kavuğun ölçüleri 97-93×28 cm. baş taşının ölçüleri ise 120×39×13cm.dir. Başlığın altında ve şahidenin alınlığında akant yaprağı bunun iki yanında simetrik olarak işlenen yaprak ve gül görülmektedir. Baş taşının dış yüzeyindeki 8 satırlık celi sülüs hatla işlenmiş kitabe, yatay çizgilerle birbirinden ayrılmıştır yazıların bir kısmı ve tarih bölümü ise toprağın altında. Tepelikli prizmal ayak taşının ölçüleri 100×25×17 cm. olup boğumlu külah şeklindedir ve 65×25 cm. ölçülerine sahiptir. Ayak taşının dış yüzeyinin alınlığında akant yaprağı, bunun altında servi ağacı görülmektedir. Baş taşının dış yüzeyindeki metni ve Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

|   |                                    |
|---|------------------------------------|
| Hüve'l Hayyü'l Bâkî                       | هو الحي الباقي                     |
| Emri Hakla türlü halet geldi benim tenime | امرحقّه دورلوحالت كلدى بنم تنمه    |
| Bulmadı sıhhat vücudum sebep oldu mevtime | بولمدى صحت وجودم سبب اولدى موتمه   |
| Akıbet erdi ecel rihlet göründü canıma    | عاقبت ايردى اجل رحلت كورندى جانمه  |
| Okuyup bir fâtiha irsâl edeler ruhuma     | اوقيوب برفاتحه ايرسال ايده لرروحمه |
| Boğaz Ser-askerî devletlû Hakkı           | بوغاز سر عسكرى دولتلو حقى          |
| Paşa efendimizin devâtdârları merhûm      | پاشا افندمزمك دوتدارلرى مرحوم      |
| Ve mağfurun leh Sakızlı Sadık             | ومغفور له ساقزلى صادق              |

### 16-Torumzâde Hasan Ağanın Mahdumu Derviş Muhammed

Mezar baş taşı, ayak taşı ve iki kademeli pehleden oluşmaktadır (R.17).Kırık başlıklı prizmal şahidenin ölçüleri 30×20×10 cm.dir. Baş taşının dış yüzeyindeki 5 satırlık celi sülüs hatla işlenmiş kitabe, yatay silmelerle birbirinden ayrılmıştır, tarih bölümü toprağa gömülmüştür. Prizmal tepelikli ayak taşının ölçüleri 60×21×8 cm. olup üst kısmının fonunda yer alan yapraklar yanlara sarkmaktadır, bunların üzerinde ortada stilize bir lale ve iki gül işlenmiştir. Pehleli mezar (kapak taşlı mezar) 75×35 cm. ebadında olup toprağa gömülü olduğundan tam ölçüleri alınmamıştır. Ortasında çiçek dikmeye elverişli bir boşluk görülür. Burada herhangi bir süsleme yoktur. Baş taşının dış yüzeyindeki metni ve Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

|                                |                         |
|--------------------------------|-------------------------|
| Bir kuş idim uçtum yuvadan     | برقوش ايدم اوجدم يوادن  |
| Beni ayırdı anadan babadan     | بنى ايردى انادن بابادن  |
| Torumzâde Hasan Ağa'nın        | طوروم زاده حسن آغانك    |
| Mahdumu merhûm derviş Muhammed | مخدومى مرحوم درويش محمد |
| Ruhuna fâtiha                  | روحنه فاتحه             |

<sup>21</sup>N. İşli, a.g.e, s.105-113.

<sup>22</sup> Laqueur, a.g.e, s.150.

### 17-Kal'a-i Sultaniyye Hâkimi Müderrisinden El Hâc Necmeddin Efendi'nin Mahdumu

Başlıklı prizmal şahidenin ölçüleri 45×21×9 cm.dir (R.18). Baş taşının dış yüzeyindeki 4 satırlık celi sülüs hatla işlenmiş kitabe, yatay silmelerle birbirinden ayrılmıştır, tarih bölümü ve şahsın adının geçtiği satır kırıktır. Başlık, içte bir takke olduğu anlaşılacak şekilde dıştan iri dilimlerle sarılmıştır ve 47×12 cm. ebadındadır. Şahide yüzeyinde tezyini unsura rastlanmaz. Baş taşının dış yüzeyindeki metni ve Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

|                                |                          |
|--------------------------------|--------------------------|
| Hüve'l Bâkî                    | هو الباقي                |
| Kal'a-i Sultâniyye Hakimi      | قلعه سلطانیه حاکمی       |
| Müderrisinden el Hac Necmeddin | مدرسیندن الحاج نجم الدين |
| Efendi'nin mahdumu....         | افندينک مخدومی           |

### 18-Kimliği Belli Olmayan Mezar Taşı

Başlığı kırık olan prizmal mermer şahidenin ölçüleri 35×30×14 cm. olup 4 satır celi sülüs hatla işlenmiş kitabe silmelerle birbirinden ayrılmıştır. Yazı dışında dekoratif nitelikte bezeme unsuru görülmez (Res.19). Kitabe metni ve Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

|  |                               |
|--|-------------------------------|
| Kadrini bil gerçi.....                   | قدرنى بل گرچه                 |
| Pehlivanlar yıkar Sam-ı Nerimân ise..... | پهلوانلر يقار سام نريمان ايسه |
| Tükenir bol ne kadar sıhhatli...         | توكنوربول نقدر صحتلى          |
| ...fa                                    | ... فا                        |

### Değerlendirme ve Sonuç

Çalışmamızda Fatih Camii haziresinde toplam onsekiz mezar taşını inceledik bunlardan ondördü 17. yy. ile 19.yy arasına tarihlenir dört şahidenin ise tarihi yoktur. Bunlardan on üç tanesi erkeklere; üç tanesi bayan mezarlarına ait olup ikisinin kimliği belli değildir. Bir tanesi silindirik gövdeli, sekiz tanesi prizmal mermer şahideli, dört tanesi şahideli üstü açık dikdörtgen lahit ve beş mezar şahideli prizmatik pehleli (kapak taşlı) dir. Mezarların şahideleri, tip, başlık türü, süsleme unsurları ve kompozisyon, yazı, malzeme ve işleniş açılarından birtakım özellikler sergilemektedir. Aşağıda bunları saydığımız özellikler açısından değerlendirmeye çalışalım:

#### A. Şahide Tipleri

Mezar taşları, erkek veya kadın mezarlarına ait oluşları açısından farklı özellikler sergilemektedir. Taşların tipolojik tasnifini bu hususu dikkate alarak yapmanın uygun olacağı kanaatindeyiz.

#### 1. Erkek Mezar Taşları

İncelediğimiz onüç adet erkek mezarından dokuz tanesinde hem başucu hem de ayakucu şahidesi; dört tanesinde ise sadece başucu şahidesi bulunmaktadır. Buna göre erkek

mezarlarında onüç tanesi başucu, dokuz tanesi de ayakucu olmak üzere toplam yirmiiki adet şahide yer almaktadır. Silindirik gövdeli şahidenin kimliği belli değildir.

#### a) Başucu Şahideleri

Silindirik gövdeli şahide hariç, erkeklere ait başucu şahidelerinin tamamı biçim açısından genel olarak aynı özellikleri taşımaktadır. Başlıklı, düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli olan bu şahidelerden üç tanesinin üst kısımları kırık olup şu an başlığı bulunmamaktadır.

Şahideler, gövde boyutları açısından birbirlerinden farklı olsalar da ön yüzleri bütünüyle kitabeye tahsis edilmiştir. Kitabeler düzgün satırlar halinde olup satır aralarına kabartma ince çizgiler yerleştirilmiştir. Şahidelerin arka yüzleri iki baş taşı hariç yanlardan pahlı olup boş bırakılmıştır.

#### b) Ayakucu Şahideleri

Erkeklere ait mezarlardan sadece dokuz tanesinde ayakucu şahidesi mevcuttur. Şahideler düşey dikdörtgen plaka formunda gövdelidir.

#### c) Başlıklar

Erkek şahidelerinde görülen başlıkların bir tanesi Kallavi, biri Horasani- kafesi, beş tanesi Mahmûdî fesi, bir tanesi Aziziye kalıplı fes, bir tanesi paşalı veya kâtibi, biri oval sarıklı ilmiye sınıfına ait formundadır.

## 2. Kadın Mezar Taşları

İncelediğimiz taşlardan üçü bayanlara aittir. Bunlardan sadece bir tanesinde ayaktaşı görülmektedir.

#### a) Başucu Şahideleri

Bütün örneklerde yer alan başucu şahideleri sağlamdır. Baştaşları tepelikli prizmal formundadır. Bunlardan ikisi bitkisel bezemelere sahiptir.

#### b) Ayakucu Şahideleri

Kadın mezarlarının sadece bir tanesinde ayakucu şahidesi bulunmaktadır. Burada şahidenin alınlığında barok üslubunda C-S kıvrımlı yapraklar görülmektedir.

## B. Süsleme Unsurları

İncelediğimiz mezar taşlarında bitkisel, geometrik ve nesnel olmak üzere üç tür bezeme unsurunun yer aldığı görülmektedir.

## 1. Bitkisel Motifler

Bitkisel motifler mezar taşı süslemelerinde en yoğun görülen tezyinat unsurlarındandır. Mezarlarda servi ağacı, hurma ağacı ve meyveleri, akantus, gül, lale ve üzüm C-S kıvrımlı bitkisel tezyinat şeklinde çeşitlenen bitkisel öğeler bezemenin esasını oluşturmaktadırlar.

**a) Akantus Yaprağı:** İki örnekte (Kat.No: 11 ve 15) görülmektedir. Yaban enginarı veya kenger yaprağına benzer biçimde olan bu bezeme Osmanlı sanatına Batı etkisi ile girmiş hem mimari hem de mezar taşı süslemelerinde yaygın olarak tercih edilmiştir.<sup>23</sup>

**b) Gül:** Beş örnekte (Kat.No:3, 11, 12, 15 ve 16) görülmektedir.<sup>24</sup> Mezar taşı süslemelerinde en çok tercih edilen bitkisel unsurlar arasında bulunan gül, yurdumuzun çeşitli yerlerindeki mezar taşlarında yoğun olarak görülmektedir. Bunlar içerisinde Edirne Üç Şerefeli, Kastamonu Yılanlı, Yakup Ağa, Şeyh Şaban-ı Veli ve Ferhat Paşa camilerinin hazireleri ile Samsun Kökçüoğlu, Bursa Emir Sultan, Amasya ve Giresun mezarlıklarını zikredebiliriz. Ayrıca, İstanbul'daki bazı çeşmelerin yüzey bezemelerinde vazo içerisinde güllü natürlü kompozisyonları yer almaktadır.

Gül, Türkler tarafından eskiden beri bilinen bir çiçek olup, edebiyatta sevgilinin sembolü olarak kabul edilmiş ve şairler için hep ilham kaynağı olmuştur. Rengi, şekli ve kokusuyla çeşitli benzetmelere konu olan gülün, Yunus Emre'nin ,”çiçek eydür ey derviş gül Muhammed teridir” mısrasında da dile getirdiği gibi Hz. Peygamberin terinden olduğuna inanılmakta ve onu sembolize ettiği kabul edilmektedir.<sup>25</sup>

Osmanlılar zamanında, natüralist akımın başından itibaren gül, sanatın hemen hemen her dalında en çok kullanılan çiçek türlerinden biri olmuştur. Gülün, özellikle de gonca halinin, mezar taşlarında farklı amaçlar için kullanılmış olabileceği de düşünülmektedir. Nitekim bayan mezar taşlarının başucu şahidelerinde başlıkların hemen altındaki kabartılar gül goncası veya işlenmemiş gül olarak değerlendirilmiş ve bunların açmamış halde tasviri mezaradaki şahsın çok genç yaşta öldüğünün bir göstergesi sayılmıştır.<sup>26</sup>

**d) Lale:** Sadece bir örnekte (Kat.No:16) prizmal tepelikli ayak taşının üst kısmının fonunda yer alan ve yanlara sarkan yaprakların üzerinde ortada stilize bir lale ve iki gül işlenmiştir. Lale, XII. yüzyıldan itibaren Türk süsleme sanatında stilize olarak yer almıştır.

<sup>23</sup> Cevdet Çulpan, *Serviler*, C. II, İstanbul, 1961, s. 26-27; Doğan Kuban, *100 Soruda Türkiye Sanatı Tarihi*, İstanbul 1973, s. 239; Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimarisi*, İstanbul 1986, s. 393.; Aygün Ülgen, "Tanzimat Günlerinde Türk Mimari Üslubu-Tanzimat Döneminde Batılılaşma Akımıyla Türk Mimarisine Giren Üsluplar ve Üslup Özellikleri", *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. III, S. 7, İstanbul 1990, s. 69.

<sup>24</sup> Mezar taşlarında gül motifinin kullanımı konusunda daha fazla bilgi için bkz. Recep Gün, *Çarşamba Gökçeli Mezarlığındaki Tarihi Mezar Taşları*, Samsun 2009, s. 127, 131-132.

<sup>25</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Eyüp Nefes, *Samsun Yöresinde Bulunan Mezar Taşları* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), Samsun 2002, s. 191, Burhan Oğuz, *Mezar taşında Simgeleşen İnançlar*, İstanbul 1983, s. 47; Ayrıca Laqueur, Busbecq'in "... gül yapraklarını da yere atmıyorlar... Türkler de gülün Muhammed'in terinden olduğuna inanırlar" şeklindeki ifadesini nakletmektedir. Bkz.: Laqueur, a.g.e., s.130; Cemal Kurnaz, "Gül", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.XIV, Ankara 1996),s. 220; Recep Gün vd.Vezirköprü Yöresinde Bulunan 17-18. Yüzyıl Osmanlı Mezar Taşları, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.40, Samsun 2016,s.37-75.

<sup>26</sup> Bkz. Yıldız Demiriz, *Osmanlı Kitap Sanatında Natüralist Üslupta Çiçekler*, İstanbul 1986, s. 346; Laqueur, a.g.e, s. 133.



Selçuklularda yazma kitaplarda ve kitap kaplarında yer alan lâleyi<sup>27</sup> şiirde kullanan ilk kişi Mevlânâ<sup>28</sup> olmuştur. Osmanlılarda ilk defa XIV. yüzyılda divan şiirinde Ahmedî tarafından kullanılan lâle süsleme sanatına da en erken giren ve en çok kullanılan çiçeklerden biri olmuştur. XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı sanat eserlerinde görülmeye başlanan lale, XVII. yüzyılda zirveye çıkmış daha sonra rokoko üslupla birlikte eski önemini kaybetmiştir.<sup>29</sup> Lale, cami, çeşme ve mezar taşları başta olmak üzere Türk bezemelerinde sevilerek kullanılan bir çiçek olmuştur. Bunun nedeni olarak, Osmanlı Türkçesi harfleriyle yazıldığına onun Allah lafzındaki harflerin aynısını içermesi gösterilmektedir.<sup>30</sup>

## 2. Geometrik Motifler

Mezar taşı süslemeleri arasında geometrik motiflere pek rastlanılmamıştır. Sadece baş taşlarında yer alan kitabelerde satırları ve bazı şahidelerde kompozisyon öğelerini birbirinden ayıran düz ve mâil silmeler halinde kabartma ince çizgiler görülmektedir. Üç ve dört no'lu örneklerde de sütunceler müşahede edilmektedir. Sadece yedi no'lu örneğin baş taşının ters yüzünde Osmanlı bayrağı görülür, burada sekiz kollu yıldız stilize bir çiçek gibi işlenmiştir.

## 3. Nesnel Süsleme Unsurları:

Nesnel süsleme unsurları dört örnekte (Kat.No:3, 4, 6, 8) görmekteyiz. Burada meyve ve gül bulunan dört tabak tasvir edilmiştir. Aynı örneklerde kâselerde de meyve ve gülü görmemiz mümkündür. Meyve tabağı motifi XVIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra özellikle kadın mezar taşlarında görülmeye başlanmış ve mezarlıklar adeta meyve bahçesine çevrilmiştir. Selçuklulardan beri çiçek ve meyve motiflerine ilgi duyulduğunu ileri süren R.Arık örnek olarak Konya İnce Minareli Medrese portalinde ve Sivas Çifte Minareli Medrese cephesinde, yan pencerelerde yer alan enginar motiflerini göstermektedir.<sup>31</sup>

## C. Malzeme ve İşleniş

İncelediğimiz mezar taşlarının hepsi mermerden yapılmıştır. Mezarlarda tahribat izlerini görmek mümkündür. Bazı şahidelerin duvara dayandırıldığı görülmektedir. Bazılarında ise diğer mezarlara ait malzeme kullanılmıştır.

<sup>27</sup> Daha geniş bilgi için bkz. A. Süheyl Ünver, "Türkiye'de Lale Tarihi", *Vakıflar Dergisi*, S. 9, Ankara 1971, s. 265-268; Beşir Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, İstanbul 1999, s. 85.

<sup>28</sup> Turhan Baytop-Cemal Kurnaz, "Lâle", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. XXVII, (Ankara 2003), s. 80.

<sup>29</sup> Alev (Çakmaklı) Kuru, "Orta Asya Türk Sanatında Palmet ve Lale Motiflerinin Değerlendirilmesi Hakkında Bir Deneme", *Belleten*, C.LXI, S. 230, Ankara 1997, s. 37-41; F. Çiçek Derman, "Lâle/Sanat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.XXVII, (Ankara 2003), s. 80.

<sup>30</sup> C. E. Arseven, *Sanat Ansiklopedisi*, C. III, İstanbul 1983, s. 1219; Beşir Ayvazoğlu, "Lâle" *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, C.VI, İstanbul, 1986, s. 63, 64; Recep Gün vd., a.g.m., s.59.

<sup>31</sup> Nejat İnce, *Anadolu Mezar Taşları Süslemeciliğine Genel Bir Bakış*, Eskişehir, 1980, s. 42; Rüçhan Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, Ankara 1988, s. 132.

Mezar taşları üzerinde görülen bezemeler kabartma olarak işlenmiştir. Bezemeleri taş işleyen ustalar ve hattatlarla ilgili herhangi bir bilgi mevcut değildir. Gerek kitabeler gerekse süsleme unsurlarında görülen işçilik açısından şahideler arasında belirgin bir fark bulunmaktadır. Bununla birlikte İstanbul, Edirne, Bursa, Kastamonu, Samsun, Giresun, Sinop, Erzurum vb. yerlerde form ve içerik itibarıyla benzer hatta birbirinin aynı mezar taşlarına rastlanması, mezar taşı yapımı ve işçiliğinde bu üslup birliğini sağlayan belli birtakım merkezlerin bulunduğu düşüncesini akla getirmektedir<sup>32</sup>. Çanakkale'de özellikle temiz ve gösterişli bir işçilik sergileyen mermer mezar taşlarının siparişi il dışında yaptırılmış olabileceğini, basit olanların ise yerel ustalara yaptırıldığını düşünmekteyiz.

## D. Yazı

Mezar taşı bezemelerinin vazgeçilemez unsurlarından biri de şahideler üzerinde yer alan kitabelerdir. Bu kitabelerin değerlendirilmesinde biçim ve içerik açısından taşıdıkları özellikler göz önünde tutulmuştur.

### 1. Yazıların Biçimsel Özellikleri

İncelediğimiz mezar taşları üzerinde yer alan kitabelerin bir kısmı celi sülüs hatla yazılmış diğer bölümü celi ta'likle işlenmiştir. Ayrıca aynı yazı türü ile işlenmiş olmalarına rağmen kitabeler arasında estetik bütünlük de söz konusu değildir. Diğerlerinden farklı olarak dört ve altı no'lu örneklerde baştaşının her iki yüzüne yazı yazılmıştır

Bazı taşlarda yazı düz satırlar halinde tatbik edilmiştir bazılarında ise aşağıdan yukarıya yazılmıştır.

### 2. Yazıların Muhtevası

Mezar taşları üzerinde yer alan kitabeler, biçim açısından olduğu gibi, içerikleri itibarıyla da bazı özelliklere sahiptir. Kitabelerin hepsi Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Kitabelerin düzeni hakkında genelgeçer bir kural bulunmamaktadır. Mezarda yatan şahsın adını, dua ifadelerini ve tarih ibaresini içeren sade ve kısa kitabeler olduğu gibi, kitabelerin başında bunlara ilave beyit veya dörtlük içeren daha kapsamlı, uzun kitabeler de mevcuttur.<sup>33</sup>

**a) Başlangıç İfadeleri:** Kitabelerde ,Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî, Hüve'l Bâkî, el- Fâtiha, Ah Mine'l Mevt, Hüve'l Hayyü lâ Yemût, Hüve'l Hayyü'l Bâkî şeklinde başlangıç cümlesi yer almaktadır.

<sup>32</sup> Bkz.: Recep Gün, "Mezartaşı Kitabelerindeki İmzaların Referansı Sorunu: Samsun-Çarşamba Rıdvan Paşa Camii Haziresindeki İki Mezartaşı Örneği", *İstem*, S. 1, 2003, s. 151-156.

<sup>33</sup> Laqueur, *a.g.e.*, s. 80; Halit Çal ise kitabelerde işlenen konuları esas alarak 1- Başlangıç İfadesi, 2- İnsanlara Uyarı, 3-Durum Bildirme, 4- Sebep Bildirme, 5- Tanrıdan İstek, 6- İnsanlardan İstek, 7- Meslek, 8- Aile-Baba Adı, 9- Tanrıdan İstek (Dua), 10- Ölenin Adı, 11- İnsanlardan İstek ve 12-Tarih olmak üzere daha farklı bir gruplandırma da bulunmuştur. Bkz. Çal, a.g.m., s. 214.

**b) Ölen Şahıs Adına Yazılmış Manzume:** Kitabelerde başlangıç ifadelerinden sonra ikinci sırada, genellikle beyitler ve dörtlükler halinde manzumelerden oluşan bir bölüm yer almaktadır. Bu manzumelerde ölümün hak oluşu ve herkesi bulacağı (Kat.No:4, 8, 11, 12), uyarı ve ibret alma (Kat.No:8, 7, 11, 14), ebeveynin yürek acısı, genç yaşta ölüm ve dünyadan murâd almadan gidiş (Kat.No:7, 10, 16), ölü için rahmet ve dua temennisi (Kat.No:4, 8, 9) temaları işlenmektedir.

**c) Kimlik Bilgileri:** Kimlik tanıtıcı ifadelerin bazılarında doğrudan şahsın adı verilirken (Kat.No: 4, dış yüzünde) bazılarında baba (Kat.No:5, 10, 13, 17) bazılarında ise soy ve sülale adlarından biri veya birkaçıyla birlikte (Kat.No:6,7) anılmaktadır. Bazı kitabelerde ise kişilerin isimlerinden önce meslekleri veya sosyal statü ifadeleri yer almaktadır (Kat.No: 3, 4, 6, 8, 9, 14, 15).

**d) Dua:** Şahıs isimlerinin ardından ölen şahsın ruhu için ,fâtiha talep eden bölüm gelmektedir. Bu ifadeler, 'nın ruhu için/ rûhîçün/ruhuna el-Fâtiha şeklinde değişmektedir. Dua bölümleri, manzumeli ve manzumesiz kitabelerde benzer şekilde düzenlenmiştir.

**e) Tarih:** Kitabeler mezarda yatan şahsın öldüğü tarihi veren bölümle son bulmaktadır. Hicri takvim esas alınarak düşülen tarihlerde tarih ifadeleri sadece yıl olarak verildiği gibi (Kat.No:1, 2, 4, 7, 12, 13); yıl ay ve günün birlikte verildiği örnekler (Kat.No:9, 14) de bulunmaktadır. Ayların zikredildiği bazı tarih düşürme ifadelerinde (Kat.No:3, 5, 6, 8, 10, 11) aylar isimleriyle değil kameri takvime göre rumuzlarıyla gösterilmişlerdir. Kitabelerde ebcetle tarih düşürme uygulamasına (Kat.No:4, 12, 14) rastlanılmaktadır.

Muhteva açısından incelediğimiz kitabelerde birtakım meslek isimleri, yer adları, sülale ve şahıs isimleri vs. geçmektedir. Bunlar:

**Meslek ve Sosyal Statü İfadeleri:** Kitabelerde “Beşe” (Kat.No:2), “Boğaz Muhafızı,Sadr-ı Esbak” (Kat.No:3), ”Hacegân-ı Hümayûn, Emin-i Matbah” (Kat.No:4.) “Sadr-ı Esbak Silâh-dâr” (Kat.No:6 ), “Esbak Selanik Sancağı Mutasarrıfı” (Kat.No:8), ”Kâtip” (Kat.No:9), “Mir-Livâ” (Kat.No:14), “Devât-dâr” (Kat.No:15) şeklinde şahsın meslek ve sosyal statüsünü gösteren ifadeler geçmektedir.

**Sülale-Soy İsimleri:** İki kitabede Ağazâde, Paşazâde, Tayyazâde, Paşazâde, Torumzâde (Kat. No:4, 6, 7, 11) kişi adlarının önünde sülale veya soy isimleri bulunmaktadır.

**Şahıs İsimleri:** Mezar taşları üzerinde yer alan kitabelerde pek çok erkek ve kadın ismi yer almaktadır. Erkek İsimleri: Muhammed (Kat.No:1, 16), İsmail (Kat.No:3), Muhammed Emin (Kat.No:4), İbrahim (Kat.No:5), Ali (Kat.No:6), Mustafa Abdürrahim (Kat.No:7), Mustafa (Kat.No:8), Muhammed Hulûsî (Kat.No:9), Mustafa Şevket (Kat.No:10), Süleyman (Kat.No:14), Sadık (Kat.No:15). Kadın isimleri: Şemsi Cihân (Kat.No:11), Emine (Kat.No:12), Haver (Kat.No:13).

Sonuç olarak, 1462-1463 yıllarında Fatih Sultan Mehmet tarafından kalelerle birlikte yaptırılan Fatih Camii ve çevresi Çanakkale'nin ilk yerleşim yeri olup aynı zamanda pek çok yolun birleştiği tipik bir Osmanlı Meydanı'dır, bu cami şehrin en eski camii ve aynı zamanda Cami-i kebiri idi. Evliya Çelebi seyahatnamesinde bu eserden bahseder. Ancak onun verdiği malumat ve diğer kaynaklardan mimarının kim olduğu bilgisine ulaşamıyoruz. Kitabelerinden anlaşıldığına göre Eser H.1279/M.1862-63 yıllarında tamamen yenilenmiştir ve bu esnada bir de meşruta eklenmiştir. Sultan Abdülaziz'in burasını tamir ettirdiği ve II.Abdülhamid ve Hıfzı Paşanın gayretiyle tekrar onarıldığı anlaşılmaktadır. Bu camiin minberi Tıfli camiinden getirilmiştir. Biz haziresinde toplam 18 mezar taşını inceledik. Bunlardan onüçü erkeklere, üçü bayanlara ve iki tanesi kimliğini tespit edemediğimiz şahıslara aittir. Örnekler 17.yüzyıl ile 19.yüzyıl arasına tarihlenir ve hiç birinde taş ustasının ismine veya hattatın imzasına rastlanılmamıştır. Şahidelerin hepsi mermerden yapılmıştır. Oyma tekniğinin kullanıldığı mezar taşlarında işleniş tekniği olarak daha ziyade yüksek kabartma görülmektedir. Taşlar şahideli lahit biçiminde, kapak taşlı gibi çeşitlerdedir. Form bakımından plaka gövdeli, silindirik, dikdörtgen prizma gövdeli gibi şahideler mevcuttur. İncelediğimiz mezarlıklarda ilk defa bir Beşe mezarına rastladık. Bu hazirede de diğerleri gibi bir derviş mezarı bulunmaktadır, dolayısıyla Çanakkale'de de eskiden tarikatların faaliyet gösterdiğini anlıyoruz. Peygamber sülalesinden gelenler ve hafız olan zevat da vardır. Kal'a-i Sultaniyyenin müderrislerinden birinin ismi de bu taşlarda zikredilmiştir. Emin-i Matbah, Paşa, Boğaz Seraskeri ve onun devât-dârı, Sancak Mutasarrıfı, Sadr-ı esbak, Silâh-dâr, Mızıka Mülazimi, Paşa Kâtibi gibi zevatın ve akrabalarının bu şehirde yaşadığı, Paşazâde, Torumzâde ve Tayyazâde sülalelerinin varlığından haberdar oluyoruz. Şahideler bizi Çanakkale'deki hayat ve kültürel doku konusunda aydınlatmaktadır.1837-38 lerde veba salgını olduğu anlaşılıyor. İncelediğimiz 18 mezar taşının, gerek biçim, gerekse kompozisyon özellikleri açısından dönemlerinin yaygın form, bezeme anlayış ve geleneğinin paralelinde bir düzenlemeye sahip oldukları görülmektedir.18. yüzyıldan itibaren Osmanlı sanatında mimari alanında görülmeye başlanan yabancı etkiler haziredeki mezar taşlarında kendini hissettirmiştir. Natüralist ve stilize bitkisel motifler bu etkilerin yansımaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Kitabelerde yer alan yazı ise kimi yerlerde daha basit kimi yerlerde ise daha sanatkârane olarak geleneksel çizgisi içerisindeki varlığını sürdürmeye devam etmiştir.

Şahidelerin gerek form gerekse kitabe içerikleri dikkate alındığında yüzyıllara göre birtakım farklılıkların ortaya çıktığı görülmektedir. Bu çalışmada ele aldığımız mezarlarla Çanakkale'de mevcut 17 ve 20. yüzyıllara tarihlenen şahideler arasında form ve başlık tipleri açısından dikkat çekici farklılıklar mevcuttur. Ayrıca söz konusu dönemlere ait kitabelerin

içerikleri dikkate alındığında 17.yüzyıla tarihlenen kitabenin 19. yüzyıla tarihlenen kitabelerden oldukça sade olduğu anlaşılmaktadır.

Bu eserler Çanakkale'nin sosyal ve kültürel geçmişine ışık tutmaktadır. Genelde içerikleri ile her biri birer dil ve edebiyat harikasıdır. Milli kültür mirasımızın değerli ve eşsiz parçalarını oluşturan bu taşların kayıt altına alınması gerekmektedir. Ayrıca çok bakımsız olan mezarlığın baştan sona bir uzman gözetiminde elden geçirilip dağınık halde bulunan şahidelerin bir araya toplanmasının ve toprak altında olması muhtemel taşların da çıkartılıp hazırlanacak bir platforma dikilerek sergilenmesinin uygun olacağı kanaatindeyiz. Şehrin sessiz tanıkları dünyanın faniliğini, Truva atı gibi aldatıcı olduğunu, zamanında önemli makam ve mevkilere sahip olanların şimdi bir şey yapamadıklarını ve sessiz kaldığının canlı bir örneğidir. Bu tanıklar bize Fazıl İsmail Ayanoglu'nun "Ortada mevcut yüksek san'at abidelerimiz olmasaydı bile, mezarlıklarımızda bulunan nihayetsiz eserler, bu milleti medeniyet göklerine çıkarmaya kâfi gelirdi" cümlesini hatırlatmaktadır. Çanakkale merkezde bazı hazirelerin hala ayakta kalması Yahya Kemal'in , "Biz ölülerimizle birlikte yaşarız " gerçeğinin bariz bir kanıtıdır. Mezarlıklar, hayat ile ölüm arasındaki, hayat açısından son, ölüm açısından ise ilk duraklardır. Bu mekânlar fânî dünya ile ebedî dünya arasında ince bir çizgidir. Bir adı da şahide olan mezar taşları, Elif gibi dim dik duruşlarıyla tevhidi sembolize ederler. Yukarıda incelediğimiz taşlardaki "Hüve'l-Baki" ibaresi ebedî olanın ancak Rabbimiz olduğunu kulağımıza fısıldar. Taşların üzerindeki kitabeler adeta vefat edenlerin bizimle son diyaloglarıdır. Çanakkale ve Türkiye'deki diğer mezar taşlarımız bu toprağa basılmış bir mühür ve tarihe düşürülmüş bir not olarak görülmelidir. Osmanlı mezarlıklarının günümüze taşıdıkları bilgiler insanlık tarihinde benzersizdir.

#### Kaynakça

- Açık, Turan, "Beşe Unvanı Hakkında", *Tarih Dergisi*, S.62, İstanbul, 2016, s. 37-64.
- Akçura, Yusuf, *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri* (XVIII. ve XIX. asırlarda), Ankara, 1988, s.138, 141, 159.
- Arbaş, Hamit, "Çanakkale Kayserili Ahmet Paşa Külliyesi", *VI. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı Sonuçları ve Sanat Tarihi Sempozyumu* (8-10 Nisan 2002). Kayseri, 2002, s.55-73.
- Arbaş, Hamit, "Çanakkale Yalı Camii Haziresi Mezar Taşları", *Sanat Tarihi Dergisi XII*, İzmir, 2003, s.1-23.
- Arbaş, Hamit, "Kavuklu Osmanlı Şahideleri: Çanakkale Arkeoloji Müzesi Örneği", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.1, Çanakkale, 2012, s.27-39.
- Arık, Rüçhan, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, Ankara 1988.

- Arseven, C. E. *Sanat Ansiklopedisi*, C. III, İstanbul 1983.
- Aslanapa, Oktay, *Osmanlı Devri Mimarisi*, İstanbul 1986.
- Ayvazoğlu, Beşir, *Güller Kitabı*, İstanbul 1999.
- Ayvazoğlu, Beşir, "Lale" *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, C.VI, İstanbul, 1986, s. 63, 64.
- Ayverdi, E. Hakkı, *İstanbul Mimari Çağının Menşei: Osmanlı Mimarisinin İlk Devri*, 630-805 (1230-1402) C.I, İstanbul, 1966.
- Baytop, Turhan –Kurnaz, Cemal, "Lâle", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, C.XXVII, (Ankara 2003), s. 80.
- Beydilli, Kemal," Hafız İsmail Paşa ", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, C.XXIII, (Ankara 2001), s.116-117.
- Çal, Halit, "Türklerde Mezar – Mezar Taşları", *Aile Yazıları*, Ankara, 2015.
- Çulpan, Cevdet, *Serviler*, C. II, İstanbul, 1961.
- Dapper, Olfert, *Nakeurige Beschryving Van Asie*, Amsterdam, 1680.
- Demiriz, Yıldız, *Osmanlı Kitap Sanatında Natüralist Üslupta Çiçekler*, İstanbul 1986.
- Derman, Çiçek, "Lâle/Sanat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. XXVII, Ankara 2003, s. 81.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca Türkçe Lûgat*, Ankara, 2001.
- Doğan, İsmail, "Günümüz Türkiye'sinde Mezar Taşlarının Dili", *Geçmişten Günümüze, Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu* (18-20 Aralık 1998), İstanbul, 1999, s.160.
- Dündar, Mesut, "Çanakkale'de Geç Osmanlı Dönemi Camileri", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı*, S.23, Çanakkale, 2017, s.64.
- Erdal, Gültekin, "İstanbul II. Bâyezid Cami Haziresi Mezar Taşlarında Meyve Motifleri (Batı Etkisi, Dini Hoşgörü, Kutsallık ve Değişim)", *Turkish Studies*, Volume10/2, Ankara, 2015, s.356,357.
- Eren, Ramazan, *Çanakkale ve Yöresi Türk Devri Eserleri*, Çanakkale, 1990.
- Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi* (Haz. Zuhuri Danışman), C.5, İstanbul,1971.
- Eyice Semavi, "Mezarlık ve Hazireler", *İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri*, Ankara, 1996, s.124.
- Gün, Recep, "Mezartaşı Kitabelerindeki İmzaların Referansı Sorunu: Samsun-Çarşamba Rıdvan Paşa Camii Haziresindeki İki Mezartaşı Örneği", *İstem*, S. 1, 2003, s. 151-156.
- Gün, Recep, *Çarşamba Gökçeli Mezarlığındaki Tarihi Mezar Taşları*, Samsun 2009, s.127, 131-132.



Gün, Recep vd. *Vezirköprü Yöresinde Bulunan 17-18. Yüzyıl Osmanlı Mezar Taşları*, OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.40, Samsun 2016, s.37-75.

İşcan, Nejat, *Anadolu Mezar Taşları Süslemeciliğine Genel Bir Bakış*, Eskişehir, 1980.

İşli, Necdet, *Osmanlı Serpuşları*, İstanbul, 2009.

Kuban, Doğan, *100 Soruda Türkiye Sanatı Tarihi*, İstanbul 1973.

Kurnaz, Cemal, "Gül", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, C.XIV, (Ankara 1996), s. 220.

Kuru, Alev (Çakmaklı), "Orta Asya Türk Sanatında Palmet ve Lale Motiflerinin Değerlendirilmesi Hakkında Bir Deneme", *Belleten*, C.LXI, S. 230, Ankara 1997, s. 37-41.

Kuşoğlu, M. Zeki, "Mezar Taşlarında Hüve'l Baki", *İlgi*, S.43, İstanbul, 1985, s.31-35.

Laqueur Hans Peter, *Hüve'l-Baki İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, İstanbul 1997.

Nefes, Eyüp, *Samsun Yöresinde Bulunan Mezar Taşları* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), Samsun 2002.

Oğuz, Burhan, *Mezartaşında Simgeleşen İnançlar*, İstanbul 1983.

Özlü, Zeynel, "1870-1876 Yılları Arasında Biga Sancağı", *Çanakkale Tarihi*, C.2, İstanbul, 2008.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C.III, İstanbul, 1993.

Şeker, Mehmet, "Türk Mezar Bilimi Bir Disiplin olarak Kurulmalı", *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu* (18-20 Aralık 1998), İstanbul, 1999, s. 26

Tibet, Aksel vd."Steala Turcicae VIII: Yenikapı Mevlevihanesi Haziyesi", *İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri*, C.1, Ankara, 1996, s.246.

Unat, Faik Reşit, *Hicri Tarihleri Milâdi Tarihe Çevirme Kılavuzu*, Ankara, 1994.

Uysal, A. Osman, "Çanakkale İli Ortaçağ ve Türk Dönemi Yüzeç Araştırması", *27.Araştırma Sonuçları Toplantısı*, C.3 (25-29 Mayıs), Denizli, 2009, s.152.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*, Ankara, 1988.

Ülgen, Aygün, "Tanzimat Günlerinde Türk Mimari Üslubu-Tanzimat Döneminde Batılılaşma Akımıyla Türk Mimarisine Giren Üslûplar ve Üslûp Özellikleri", *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. III, S. 7, İstanbul 1990, s. 69.

Ünver, A. Süheyl, "Türkiye'de Lale Tarihi", *Vakıflar Dergisi*, S. 9, Ankara 1971, s. 265-268.

#### Resimler:



Resim: 1



Resim: 2



Resim: 3



Resim: 4



Resim: 5



Resim: 6



Resim: 7



Resim: 8



Resim: 9



Resim: 10



Resim: 11



Resim: 12



Resim: 13



Resim: 14



Resim: 15



Resim: 16



Resim: 17



Resim: 18



Resim: 19



**İmroz/Gökçeada'da Hıristiyanlık Tarihi,  
Kilise ve Halk Mimarisi**  
Halim IŞIK

## İmroz/Gökçeada'da Hıristiyanlık Tarihi, Kilise ve Halk Mimarisi

Halim IŞIK\*

### Özet:

İskân tarihinin ne kadar eskiye ulaştığına ait kesin bilgilerin olmadığı İmroz'da yer alan antik İmbros şehrinin kimler tarafından kurulduğu bilinmemektedir. Kastro (bugün Kaleköy) yakınlarında harabeleri bulunan bu mıntıkanın ilk iskân yeri olduğu düşünülmektedir. Modern dönem arkeologlarının, tarihî geçmişini günümüzden 5 bin yıl öncesine tarihlediği Gökçeada, uzun dönemler boyunca Rumların ve Müslümanların oluşturduğu toplumsal hayat yaşamış kimliği ile bugüne ulaşmıştır.

Ada'nın bir diğer önemli yerleşme yeri sahilden 5 km. kadar içeride bugünkü ilçe merkezinin bulunduğu 50 m. yüksekliğindeki bir tepe üzerindeki antik Panagia idi. MÖ. 500'lerde Atina'ya bağlanan Ada, bir asır sonra Delos birliği, devam eden dönemde Roma hâkimiyeti ve Bizans, 1024 yılında Lâtin idaresi altına girmiştir. Ada'nın Osmanlı topraklarına ilhâkında Donanma komutanı Hamza Bey'in büyük gayretleri olmuş, 1453 yılında kendisi de İmroz'a giderek Kaptanıderya Yunus Bey tarafından fethedilmiş, yönetimi Kefalos Burnu'nda aslen İmrozlu olan ünlü tarihçi ve asilzâde Kritobulos'a bırakılmıştır.

Çok sayıda özelliği ile araştırma konusu olmaya değer bir alanda yer alan Ada'da 1886'da 9116 kişi yaşıyordu. Bu rakamlar XVI. yüzyıldaki nüfusla hemen hemen aynı hacmi göstermekte ve büyük ölçüde nüfus değişikliği olmadığını göstermektedir. Bu yıllara Osmanlı yıllıklarına göre Ada'da bir cami, sekiz kilise, yedi mektep vardı. Balkan savaşları sırasında Yunanlılar tarafından (1912) işgal edilen İmroz ertesi yıl yapılan Londra Konferansı'nda Osmanlı Devleti'ne verildi. Çanakkale savaşları esnasında müttefik güçlerin destek ve ikmal merkezi oldu. Nihayet Lozan Antlaşması ile Çanakkale Bağazı'nın emniyeti açısından Türkiye Cumhuriyeti'ne aidiyeti kabul edilmiş, Antikçağ'dan beri taşıdığı İmroz ismi 1970 yılında Gökçeada olarak değiştirilmiştir.

Gökçeada, üzerine günümüze dek özellikle son 20 yıldır artarak süren çok sayıda kitap, gazete haberi, makale türünden eserin kaleme alındığı zengin araştırma havzalarına sahip Çanakkale ilimize bağlı bir ada ilçemizdir. Makalemiz uzun bir süreden beri üzerinde çalıştığımız *Gökçeada Tarihi ve Ada'da Ortodoksluk* adlı kitabımızın ilgili bölümünden oluşmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Gökçeada, Halk, Hıristiyanlık, İmroz, Kilise, Mimari.

### History of Christianity in Imroz/Gökçeada, Church and Folk Architecture\*\*

#### Abstract:

It is not known who established the ancient city of Imbros in İmroz, where there is no precise information about how far the history of settlement has reached. Kastro (today is known as Kaleköy) which is surrounded by ruins is believed to be the first settlement site of this area. Gökçeada, which archaeolo-

\* Dr. Öğretim Üyesi, Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı

\*\* Makalemizin özetinin İngilizce çevirisini gerçekleştiren Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi araştırma görevlisi Tuba Yıldız hanımefendiye teşekkürlerimi arz ediyorum.

gist dates its historical past 5,000 years ago today, has reached to present with the identity of the social life long established by Greeks and Muslims.

Another important settlement of the island was the ancient Panagia whose town center is located on a hill 50 m high, about 5 km from the shore. The island, which was connected to Athens in the 500 B.C., was occupied by Delos Union a century later, fell under Roman and Byzantium domination in the ongoing period, and Latin in 1024 AD. The island was annexed by the captain Yunus Bey in 1453, and the administration was left to Kritobulos who was a historian and nobleman.

There were 9116 people living in Ada in 1886, with an area that is worthy of research with its many features. These numbers show almost the same volume as the population in the sixteenth century and that there is no large population change. According to Ottoman almanacs in these years, there were a mosque, eight churches, seven schools in Ada. Imroz was invaded by the Greeks during the Balkan wars (1912) and was given to the Ottoman Empire at the London Conference the following year. It was the center of support and supply of Allied forces during the Gallipoli Wars. Finally, with the Lausanne Treaty İmroz has been accepted of belonging to the Republic of Turkey Imroz in terms of safety of Canakkale Boğazı. The name it bears since ancient times is Gokceada, as amended in 1970.

Gökçeada where an island district connected to Çanakkale province has a wealth of research topics, including numerous books, newspaper reports, and articles especially during the last 20 years. Our article consists of the the section taken from our book which we have been working on for a long time, "History of Gökçeada and Orthodoxy in the Island"

**Keywords:** Gokceada, folk, Christianity, İmroz, church, architecture.

## Giriş

Gökçeada, Türkiye'nin Çanakkale iline bağlı en büyük "ada" ilçesi; dinî, siyasî, coğrafi, kadîm ve yakın tarihi, siyasî stratejik yapıya sahip konumu ile en eski tarih dönemlerinden günümüze kadar bütün bu özellikleri ve mevkiini korumuş bir yerleşim birimidir.

Bugün Ada'da mevcut Yeni Bademli höyüğünün bulunduğu noktada, çoğunluğu kumtaşlarından yapılmış monoklinal bir sırtın ucunda kurulu ilk yerleşmelerden hareketle insan hayatının günümüzden 5000 (beş bin) yıl önce başladığı tahmin edilen İmroz/Gökçeada,<sup>1</sup> Ege Denizi'nin kuzeydoğusunda, Çanakkale Boğazı'nın kuzeybatısında yer almakta ve Gelibolu Yarımadası'na 20 km. uzaklıktadır. 285 km<sup>2</sup> yüzölçümüne<sup>2</sup> sahip Ada'nın büyük eksenini güneybatı-kuzeydoğu doğrultusunda uzanır. Bu doğrultu Gelibolu yarımadasının uzanışına paraleldir ve Anadolu-Gelibolu kıta sahanlığı (şelf) üzerinde yer almaktadır.<sup>3</sup>

1 Ertuğ Öner, "Yeni Bademli Höyük Çevresinde (Gökçeada/İmroz) Jeoarkeolojik Araştırmalar", *XXI. Uluslararası Kazı, Araştırma ve Arkeometri Sonuçları Toplantısı 15. Arkeometri Sonuçları Toplantısı*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Yayın No: 2346, Ankara 2000, s. 4.

2 Ada'nın yüzölçümü bazı kaynaklarda değişik rakamlarla ifade edilmektedir. Örnek olarak 274.24 km<sup>2</sup> gösterilen alan için bkz., Metin Tuncel, "Observation on the islands of Turkey in the Aegean sea", *II. National Aegean Islands Symposium*, (Edited by, İdris Bostan and Sertaç Hami Başeren), 2-3 July 2004, Gökçeada-Çanakkale, s. 23.

3 Öner, "Yeni Bademli Höyük Çevresinde (Gökçeada/İmroz) Jeoarkeolojik Araştırmalar", s. 19.

Bütün yabancı coğrafya sözlüklerinde yer verilen İmroz (İmbros), burada örneğini 111 yıl önce yayınlanmış bir sözlükte göreceğimiz üzere şu tanımlarıyla vurgulanmaktadır: "Çanakkale Boğazı'na (Fr., les Dardanelles) 16 km. (255 k.q.) mesafede, çakıllı ovalarına rağmen topraklarında üretime uygun tahıl, üzüm, incir, zeytin alanları ve maden havzalarına sahip, cins kılımlı üretimi yapılan, 9115 nüfuslu, Boğazönü adalarını oluşturan takımadalardan bir adadır".<sup>4</sup>

Ada Osmanlı Devleti'nin bir döneminde, "İmroz" adıyla müstakil bir livâ, sonrasında Çanakkale iline ait Biga sancağına bağlı olan vilâyet konumu ile çok yakından ilgilendiren önemli bir eyalet sistemi teşkil ettiğinden üzerinde durulması gereken Cezâyir-i Bahr-i Sefid,<sup>5</sup> Osmanlılar'ın Ege denizine açılarak adaları ele geçirmeye başlamaları sonucu Devlet'in idâri teşkilâtında XVI. yy.da kurulan bir eyalet sistemidir. İmroz, bir eyalet halinde teşkilâtlanması 1550-1551'te oluşan Cezâyir-i Bahr-i Sefid eyaleti bünyesinde 1876 yılında görülmektedir. Bu tarihte Sakız ve Rodos en önemli merkezler olmak üzere Bozcaada, Limni, Midilli, İstanköy ve Meis adalarıyla birlikte anılan eyaleti oluşturmaktadır. Bu adalar genellikle gemilerin iâşesini temin bakımından büyük faydalar sağlamak ve bir deniz menzili görevi üstlenmekteydiler.

## İmroz Adası'nda Hıristiyanlığın ve Kiliselerin Tarihi Geçmişi

Yunan efsaneleri İmroz adasının ortaya çıkışını Karadeniz sularının taşmasına neden olan çok eski bir tufana bağlar. Strabon'un aktardığına göre çok eskiden bir göl olan Karadeniz o kadar yükselmiş ki Batı Anadolu kıyılarının ve Semadirek'in bir kısmı sular altında kalmış. Bu bölgede yaşayan insanlar su altında kalan alanlardaki yüksek tepelere sığınmış ve kurtuluncaya kadar tanrılara dualar etmişler.

İmroz'un Çanakkale boğazına (Hellespont) Semadirek'ten daha yakın ve daha alçak olduğu düşünülürse Ada'nın sözü edilen tufandan Semadirek'e göre daha fazla etkilenmiş olduğu düşünülebilir.<sup>6</sup>

Ada asırlar boyunca antik ismini korumanın yanında, topraklarında mevcut mermer ocaklarına atfen Marmaros (marmaron; mermer) adı ile de anılmaktaydı. Bu adın Ada'nın Marmaro<sup>7</sup> denilen kıyısına yanaşan bilgisiz bir kaptanın bu ismi Ada'nın adı sanmasından kaynaklandığı sanılmaktadır.

4 Albert Demangeon, "İmbros", *Dictionnaire de Géographie*, Paris 1907, s. 375.

5 "Cezâyir-i Bahr-i Sefid" ismiyle anılan eyalet unvanında adı geçen "Cezâyir", buradaki anlamı ile Cezayir Cumhuriyeti olarak bilinen ülke ismi değil, Ege Denizi Adaları manasında yer alan kelimedir. Terimin birinci kelimesi, Osmanlı arşiv belgeleri dâhil, kaynaklarda iki türlü imlâ ile [Cezâ(y)ir] yazılmaktadır. Bkz., İdris Bostan, "Kapudan Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (I-XLIV), İstanbul 2001, XXIV, s. 354.

6 Andreas Mustoksidis-Kutlumuşlu Bartholomeos, *Ανδρέας Μουστοξύδης-Βαρθολομαίος Κουτλουμουσιανός, ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΥΠΟΜΝΗΜΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΙΜΒΡΟ*, (İng., *A HISTORICAL MEMORANDUM CONCERNING THE ISLAND OF İMBROS*, Andreas Moustoxydis-Bartholomew Koutloumousianos), *İmroz Tarihi Üzerine Bir Araştırma*, Andreas Mustoksidis-Kutlumuşlu Bartholomeos, Gökçeada İmroz Koruma Yardımlaşma Geliştirme ve Yaşatma Derneği, Zeytinli Köyü, Gökçeada (İstanbul) 2010, s. 51. Varlığını öğrendiğimde çok heyecanlandığım bu çok kıymetli eserin tarafıma teminini sağlayan Metropolithâne çalışanlarından Hurşit Yıldız'a teşekkür ederim (HI.).

7 Günümüzde de Ada'nın en güzel sahillerinden biri, sık ormanlık bölgeden geçerek ulaşılan, Dereköy yakınlarındaki mevkide bulunan Marmaros adı ile anılmaktadır (HI.).

Antik dönem yazarlarından bir kısmı Limni adasında olduğu gibi İmroz'da da ilk koloni kuranların Pelasglar<sup>8</sup> olduğunu söylerler.<sup>9</sup>

Bir süre Roma İmparatorluğu egemenliği altında da kalan İmroz'da 1799 yılında yenilenen ve günümüzde metropolitlik binası olarak kullanılan kilisenin doğu duvarında dikdörtgen şeklinde bir mermer kitabedeki "Titus Servillius'un Kızı Kallinike Elveda" yazısı bunun bir işaretidir. Zira kitabede adı geçen Servillius, Romalılar'ın Yunanistan'da fethettikleri her yerde yaptıkları gibi İmroz'a da yerleştirdikleri adamlarından biri olsa gerektir.

İmroz'daki en önemli yerleşim dağlık bir bölgenin doğu tarafında bulunan bir köydür. Bu köy bir liman işlevi görebilecek koyun yanında idi ve Ada ile aynı adı taşıyordu. İmroz'un Bizans yönetiminde iken Selânik metropolitliğine bağlı olduğu, sonradan Yunanistan'a bağlandığı bilinmektedir. Ada'nın Bizans dönemi hakkında bu kısa bilgiden başka bir bilgi yoktur.<sup>10</sup>

İmroz Kilisesi ruhanî bakımdan hangi tarihte ihdâs edildiği bilinmeyen metropolitlik ile yönetilmiştir. Bu konudaki tek bilgi XIV. yy. ortalarında Bizans İmparatoru Andronikos'un yayınladığı bir listede Konstantinopolis metropolitliklerinden bazılarının dereceleri yükseltilir, bazılarının indirilirken bu listede İmroz'dan hiç söz edilmemesidir. Bu bilgiden hareketle İmroz ruhanî liderlerine metropolitlik unvanının bu tarihten sonra verildiği söylenebilir. Kilisenin bölümleri devlet idaresinde olduğu için bundan önceki dönemlerde İmroz bir piskopos veya metropolit tarafından yönetiliyorsa bile bu piskopos ya da metropolit daha geniş bir bölgenin başındaki bir dinî otoriteye, söz gelimi yetkileri birçok eyalete uzanan Selânik metropolitine bağlı olmuş olabilir.<sup>11</sup>

Lâtinler iktidarında Konstantinopolis patriğine bağlı 75 metropolit arasında 71. sırada yer alan İmroz, Roma Kilisesi'ne bağlanmaya çalışılmış, bu amaçla bir Katolik piskopos atanmak istenmişse de Ortodoks Kilisesi'nin karşı çıkmasıyla muvaffak olunamamıştır.

Eski dönemlerde aktif İmroz metropolitlerinden sadece üç tanesinin ismi bilinmektedir. Bunlar 1530'lu yıllarda faal İoakim; yüz yıl kadar sonra metropolitlik görevinde bulunmuş, Batı Kilisesi ile uzlaşmak üzere Roma'ya gittiği rivayet edilen Athanasios ve hakkında fazla bilgi olmayan Grigorios'dur.

İmroz'da günümüzde de mevcut tarihî kalıntılar ve her tarafındaki şapel ve manastırlar Ada'nın Hıristiyanlık sonrası dönemlerinde oldukça kalabalık bir nüfusa sahip olduğuna işaret etmektedir.<sup>12</sup>

Dinî tarihi boyunca sadece Ortodoks Hıristiyanların yaşadığı İmroz'da toplam sekiz kilise bulunmaktadır. Her köye ait bir kiliseden başka Panayia'nın Evlambiyos ve Shinudi'nin Ayia Eleni mahallesinde de birer kilise bulunmaktaydı. Ada'da ayrıca dokuz küçük manastır yer almakta; bunlardan dördü Aynaroz'a bağlıydı. Ayia Lavra'ya (Kuzey Yunanistan'da mevcut 20 manastırın en ünlüsü) bağlı Ayios Konstantin manastırı Ada'da Ayios Theodoros köyünün kuzeyinde yer alır ve manastırlar içinde en zengin olanıdır. Shinudi'nin batısında (Bugün Ada'da Kapıkaya denilen yer)<sup>13</sup> bulunan Ayios Georgios da Ayia Lavra'ya bağlıdır. Gliko ile Kastro arasındaki Taksiarhis Mikhail ve Agridia'ya yakın Ayios Prodromos, Kutlumuş manastırına bağlıdır. Agridia'nın kuzeyinde, küçük bir arazisi olan Ayios Dimitrios manastırı ise Sina dağındaki Aziz Katherina manastırına bağlanmıştır. Diğer dört manastır İmroz'a aittir ve Ada metropoliti tarafından idare edilmekte idi. Bunların en önemlisi Marmaron'daki Ayios Nikolaos manastırıdır.

Ada'nın her tarafında küçük kır kiliseleri vardır. Bu bağlamda sadece Kastro köyünün etrafında, köyün sınırları pek geniş olmadığı halde otuz beş tane kilise bulunmaktaydı. Aynı şekilde Gliko'da 28, Panayia'da 57, Ayios Theodoros'da 46, Agridia'da 26, Shinudi'de 86 kilise olmak üzere Ada'da toplam 278 kır kilisesi (Fr., la chapelle) bulunmaktaydı.

Bu kiliselerin bugün tamamına yakını harabe halinde olduğundan içlerinde âyin yapılmıyor. Ancak Ortodokslar bu kiliseleri kutsal sayarlar ve harabelerini ibadet edasıyla buharlar. Yakın bir zamana kadar hava şartları elverdikçe bu kiliselerin isim günlerinde âyin yapılır ve panayır düzenlenirdi. Havanın kötü olduğu durumlarda âyin başka uygun bir güne ertelenir. Panayır gününde yenecek yiyecekler Adelfaton denilen ortak bir havuzda toplanır. Ayrıca isim günleri dışında da belirli bir azize dua etmek isteyen Adalılar bir papazla birlikte bu azizin kilisesine gider ve kurban keserler.<sup>14</sup>

Ada Rumları'nın ruhanî yönetiminden ve dinle ilişkili bütün problemlerinden metropolit sorumludur. Bölgesinden mesul ve egemen olduğundan bir başka unvanı da "despot"<sup>15</sup> olan metropolitin karar ve hükümleri halkı için olduğu gibi resmî makamlar katında da önem taşı-

8 (Fr., Pélasges). Yunan geleneğine göre, Indo-Européens (aralarında Grekçenin de bulunduğu Farsça, Ermenice, Anadolu dilleri, Lâtinçe, Arnavutça, Slav, 'celtique, germanique', Baltık dilleri gibi bünyesinde 12 ulus dil) grubunu barındıran halklardan önceki dönemde Yunanistan'ın ilk sakinlerinden olan etnik grup (PL., "Pélasges", s. 1585). Batı dillerinde bu yazımı ile geçen kelime Yunanca kaynaklarda "Paleologos" olarak kullanılmaktadır. Bizans Devleti'nin son hânedanı olan Paleologoslar döneminde Bizans'ın zayıflığından faydalanan Venedikliler ve Cenevizliler, kendilerinin doğu ticaretinde önemli bir yol olan Çanakkale Boğazı üzerindeki rekabetlerini sürdürmüşlerdir. Metin Tuncel, "Çanakkale Boğazı", *DİA.*, İstanbul 1993, VIII, s. 201.

9 Mustoksidis-Bartholomeos, *İmroz Tarihi Üzerine Bir Araştırma*, s. 60-61, 68.

10 Mustoksidis-Bartholomeos, *İmroz Tarihi Üzerine Bir Araştırma*, s. 115, 117.

11 Mustoksidis-Bartholomeos, *İmroz Tarihi Üzerine Bir Araştırma*, s. 143.

12 Mustoksidis-Bartholomeos, *İmroz Tarihi Üzerine Bir Araştırma*, s. 145, 149, 167.

13 Ayia Lavra ile ilgili bilginin canlı kaynağı, aslen İmroz/Tepeköy doğumlu, hâlen İstanbul Yenikapı (Yedikule, Topkapı bölgesi; bugün Gökçeada metropoliti Krillos Dragunis ile halef selef) metropoliti Bay Hhrysostom Kalaycı'ya teşekkür ederim (HL).

14 Mustoksidis-Bartholomeos, *İmroz Tarihi Üzerine Bir Araştırma*, s. 179, 181.

15 Despot kelimesinin tanımı ile ilgili iki farklı imlâ ve yaklaşımda şu bilgiye ulaşılmıştır:

1- Yunanca "δεσπότης; Despôtēs" kelimesine dayanmakta olup; derebeyi anlamına gelmektedir. Bu sıfatlandırma Ortaçağ Avrupası'nda Bizans başta olmak üzere güney bölgelerinde kullanılan ve başlangıçta yüksek aristokratlar için, sonrasında yöneticiler için telâffuz edilen bir unvandır. İlhan Türkmen, "Osmanlı Devleti'nin Emrinde Bir Sırp Despotu: Stefan Lazareviç", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 6, sayı: 28, Güz 2013, s. 453. 2- Bir başka kaynakta kelime şu tanımla ile yer almaktadır: Yunanca "Gr., despotēs; Fr., le maître; efendi" kelimesinden türetilmiş, Épire (Yunanistan'da Arnavutluk ile siyasi sorunlu bölge) despotu örneğinde görüldüğü üzere Hıristiyanlığın Bizans döneminde bağımsız prensliklerin başındaki en büyük yöneticiye verilen unvandır. PL., "despotēs", s. 325.



maktadır. Resmî karargâhı ilk dönemlerde Ada'nın merkezi olmasından dolayı Kastro (bugün Kaleköy) köyünde bulunmakta, her dinî ve sosyal mesele için buradaki metropolite başvurulur ve papazlar metropolitin huzuruna burada çıkarlardı. Metropolit Ada'yı yılda iki kez dolaşır, görevi olduğu üzere cemaatinin dilek, şikâyet ve taleplerini dinler ve kendisine ait vergileri toplardı. Yılın ilk ziyareti 40 günlük perhizin birinci haftasından Paskalya'dan önceki haftanın ortasına kadardır. İkincisi ise 15 Ağustos'dan (Panayis yortusu) sonra başlayıp Ekim ayının sonuna kadar devam eder. Metropolit bu ziyarete çıktığı veya başka bir sebepten dolayı Ada'yı dolaştığında Ada halkı kendisini en iyi şekilde ağırlamakla yükümlüdür.

İmroz'da görev yapan piskopos, metropolit makamındadır ve “ipertimos”<sup>16</sup> unvanı ile taltif edilmiştir. İmroz metropolitlerine bu unvanın ne zaman verildiği ve Ada'nın ilk metropolitinin kim olduğu bilinmiyor. İmroz eski metropolitlerinin isimleri hakkında Ada metropolitliğinde ve İstanbul Patrikhâne'sinde her hangi bir bilgi bulunmamaktadır. Eski el yazmalarının çoğu yangınlarda yok olmuş bazıları da çalınmıştır. Elde bulunan el yazmalarından İmroz metropolitlerinin adlarına ancak 1745 yılından sonra ulaşılabilmektedir.<sup>17</sup>

İmroz metropolitlerinin resmî kronolojik listesi 1580 yılında makamda bulunmuş olan İoakim ile başlamaktadır. 1627'de Kyrillos Loukaris ile devam eden metropolit listesi, 1806 yıllarında makamda bulunmuş ilginç bir portreye sahip II. Nikiforos adlı metropolit ile devam etmiştir. Bu metropolit zeki ve politik, çok eğitilmiş olmayan, buna karşılık Kilise kanunlarını ve Osmanlıca'yı iyi bilen kişiliği yanında zengin ve para hırslısı izlenimi veren ve başı sıklıkla derde giren bir görev süreci geçirmiştir. 1806'daki halk ayaklanması hem kendi şahsına hem de Ada'ya büyük zararlar vermiştir. Diğer üstün meziyetleri ile birlikte makamda 33 yıl geçiren despotun 1825 yılında ölümünden sonra yerine geçen III. Neofitos (1840) ile İmroz metropolitliği Ada Hıristiyanları'na hizmete devam etmektedir.

Ada metropolitliğinin “ipertimos” derecesine eski tarihlerinde “Ege denizi hükümrânlığı” unvanı eklenmiştir. Ada Rumları bu unvandan sonuç olarak Ada'nın çobanı pâyesiyle onurlandırılırken karşılık olarak Ada Hıristiyanları'nın eğitilmesi gereğini çıkartırlar. Ayrıca bir metropolite verilen unvan sadece ona değil o makama gelecek tüm din adamlarına verilmiştir.<sup>18</sup>

İmroz'un ilk sâkinlerinin MÖ. 2000'lerden önce Protohelen grup olan Leleğesler olduğu söylenmektedir. Bir başka görüşe göre ise MÖ. 2000 yıllarında yine bir Helen grup olan Pelaskus'ların Akaios'ların baskısıyla aralarında İmroz'un da bir yerleşim yeri olarak bulunduğu Limni ve Samothraki'ye (bugün Gökçeada'nın hemen karşısında bulunan bir Yunan adası olan Semadirek) gelip yerleştikleri bilinmektedir. Arkaik bir kavim olan Leleğesler, Pelaskuslar'la

burada bütünleşmişlerdir. Yunanlılar'ın, ataları olduğuna inandıkları Pelaskuslar, İmroz'a geldiklerinde kendi dinî kültürlerini de beraberlerinde getirmişlerdir. “Kavir” dedikleri tanrıları İmramos ve üç oğlu, Ada'ya isim kaynağı teşkil eden tarih öncülleri kabul edilir. Senenin belli dönemlerinde Kaviria Mistiria dedikleri mistik âyinler yapılmakta idi. İmroz'da bilinen en eski tapınaklar Roksados (Devlet Üretim Çiftliği'nin Zeytinliköy'den Kaleköy'e uzanan yönündeki tepe) denen mevkiye bulunmaktaydı. Ayrıca Ada'nın büyük köylerinden olan Tepeköy, Thamenia bölgesinde yer almaktadır.

Gökçeada Rumları'nın Hıristiyanlığı kabul etmeleri V. yüzyıla isabet etmektedir. Rivayetlere göre burada Hıristiyanlık büyük bir deprem sonrasında kabul edilmiştir. Bu döneme kadar Thamenia (Tepeköy) bölgesinde Kavir adına âyinler icra edilmektedir. Yine bir rivayete göre bir gün Ada'ya Kanon adında bir misyoner gelir ve halkı Hıristiyanlığa davet eder. Halk onu dinlemez. Bunun üzerine Kanon ‘bir saat kadar sonra bir deprem olacağı’ kehanetinde bulunur. Yaklaşık bir saat sonrasında büyük bir deprem meydana gelir ve Ada'daki her şey alt üst olur. Tarihlerin 470-480 yıllarını gösterdiği sıralarda halk Kanon'u öldürmek için kovalar, “vrsida” denilen sahile ulaştıklarında Kanon eliyle kayalara dokunur, büyük bir uçurum meydana gelir. Kendisi oradaki bir mağaraya sığınarak kurtulur. İmrozlular bu iki olağanüstü halin etkisiyle Kanon'un, misyonerliğini yaptığı Hıristiyanlık dinini kabul eder. Saklandığı mağarayı küçük bir kiliseye dönüştürür ve burada yılda iki kez olmak üzere âyinler düzenlenir. İmrozlular bütün bu gelişmelerden sonra yeni dinlerine derinden inanır ve benimserler. Bunun gereği olarak Ada'nın birçok yerine manastır veya şapel denilen mabetler inşa ederler. 1964 yılına kadar Ada'da, bir kısmı günümüzde de ayakta olan irili ufaklı 238 civarında Hıristiyan mabedi bulunmakta idi.<sup>19</sup>

Ada ile ilgili olarak Heybeliada Ruhban Okulu (Gr. Η Θεολογική Σχολή της Μεγάλης του Χριστού Εκκλησίας; İ Theologiki Sholi tis Megalis tu Hristu Ekklesias; Büyük İsa Kilisesi'nin Teoloji Okulu<sup>20</sup>) mezunları arasında, okula İmroz'dan katılmış ve burayı bitirdikten sonra İmroz/Gökçeada'da görevde bulunmuş şahsiyetlerin olduğunu söylemek gerekmektedir.

### Ada'da Mevcut Kiliselerin Tarihi Geçmişleri ve Önemi

Çanakkale ilinde İslâm mabedleri dışında, yakıt masrafları Türkiye Cumhuriyeti Devleti tarafından karşılanmak gibi bir formasyonla resmen kabul edilmiş ve faaliyette olan on adet ibadethane mevcut olup bunlardan bir tanesi, *Mekor Hayim Musevî* adlı, *İsmet Paşa Mahallesi Eski Havra Sokak Numara 11- Çanakkale* adresinde bulunan Yahudi sinagogudur.

16 Kendisi de bir metropolit olan Hrysostom Kalaycı'dan aldığımız bilgiye göre terim “hiper; en yüksek, âzami” ve “timos; saygın kişi” anlamına gelmekte, Ortodoks terminolojide İmroz/Gökçeada örneğinde olduğu üzere aynı zamanda iki ayrı yerin metropoliti olan kişi ve bölgenin unvanı olarak kullanılmaktadır (Hl.).

17 Mustoksidis-Bartholomeos, *İmroz Tarihi Üzerine Bir Araştırma*, s. 185-186.

18 Mustoksidis-Bartholomeos, *İmroz Tarihi Üzerine Bir Araştırma*, s. 191-201.

19 İnternet “İmroz Pepaloessa”.

20 Salih İnci, *Heybeliada Ruhban Okulu*, Yedirenk Yayınevi, İstanbul 2010, s. 89.

Diğer dokuz tanesinin tamamı Rum Ortodoks kilisesidir; bunlardan bir tanesi, Kimisis<sup>21</sup> Teodokus Rum Kilisesi adıyla Çanakkale ilinin Bozcaada ilçesi, Cumhuriyet Mahallesi Atatürk Caddesindeki adresinde bulunmaktadır.

Gökçeada'da mevcut ve günümüzde ibadete açık 8 (sekiz) adet Hıristiyan mabedi var olup bunların hepsi Rum Ortodoks kilisesidir. Bu kiliseler alfabetik isimleri ve adresleri ile aşağıdaki listeyi oluşturmaktadır:

1. Aya Anargisi Kilisesi - Yukarı Kale Köyü, Gökçeada.
2. Aya Marina Rum Ortodoks Kilisesi - Dereköy, Gökçeada.
3. Aya Panaia Rum Kilisesi - Merkez, Gökçeada.
4. Aya Varvara Kilisesi - Yeni Mahalle, Gökçeada.
5. Aya Yorgi Rum Ortodoks Kilisesi - Zeytinli Köyü, Gökçeada.
6. Evangelismos Rum Ortodoks Kilisesi - Tepeköy, Gökçeada.
7. Panayia Kimisis Rum Ortodoks Kilisesi - Bademli Köyü, Gökçeada.
8. Toksiorhis Kilisesi - Cami Mahallesi, Gökçeada.

İmroz Kilisesi başlangıcından bugüne kadar ruhanî statü olarak bir metropolit tarafından idare edilmektedir. Ada'nın hangi tarihte metropolitlik merkezi olduğu bilinmemekle birlikte tek kesin bilgi XIV. yüzyılın ortalarında İmparator Andronikos tarafından yayınlanan bir listede Konstantinoupolis metropolitliklerinden bazılarının dereceleri yükseltilir bazılarının ki düşürülürken bu listede İmroz'dan hiç söz edilmemesidir. Dolayısıyla İmroz'daki ruhanî liderlere metropolitlik sıfatının bu tarihten sonra verildiği tahmin edilmektedir. Kilisenin bölümleri devlet idaresini takip ettiği için bundan önceki dönemlerde İmroz, bir piskopos veya metropolit tarafından yönetiliyorsa bile bu piskopos ya da metropolit çok daha geniş bir bölgenin başındaki dinî otoriteye, meselâ yetkileri birçok eyalete uzanan Selânik metropolitine bağlı olmuş olabilir. Lâtinler Doğu İmparatorluğu'nu ele geçirdiklerinde Doğu Kilisesi'ne piskopos atama cüretinde bulunmuş ve bu kiliseyi Roma'ya bağlamaya çalışmışlardır. İmroz Kilisesi bu düzenlemeye göre Paronaksia başpiskoposuna bağlanmıştır. Buradan çıkan sonuç aslında Lâtinler'in de Doğu Kilisesi'nin ayrımlarını takip ettiğidir. Kaynaklara göre Konstantinoupolis patriğine bağlı 75 metropolit arasında İmroz 71. sıradadır.<sup>22</sup>

Günümüzde her köyünün bir kilisesi bulunan Gökçeada'da toplam sekiz kilise mevcuttur. Ayrıca Panayia'nın Evlambiyo mahallesinde ve Dereköy'ün Ayia Eleni mahallesinde de birer kilise bulunmaktadır. Bundan başka Ada'nın kadîm zamanlarında 4'ü Aynaroz'a bağlı olmak üzere dokuz küçük manastır da mevcut idi. Ayia Lavra'ya bağlı Ayios Konstantinos ma-

nastırı Zeytinli köyünün kuzeyinde yer alır ve Ada'nın en zengin manastırındır. Dereköy'ün batısında bulunan Ayios Georgios manastırı da Lavra'ya bağlıdır. Bademli ile Kaleköy arasındaki Taksiarhis Mikhail ve Tepeköy'e yakın Ayios Prodromos manastırları, Kutlumuş manastırına bağlıdır. Yine Tepeköy'ün kuzeyinde küçük bir arazisi olan Ayios Dimitrios manastırı ise bir dönem Sina dağındaki Aziz Katherina manastırına bağlanmıştır. Diğer dört manastır Ada'ya aittir ve Ada metropoliti tarafından idare edilmektedir. Bunların en önemlisi Marmaron'daki<sup>23</sup> Ayios Nikolaos manastırındır. Hangi azizin yortu günü ise Ortodoks Hıristiyanlar o manastırda toplanır, bir yandan dinî vecibelerini yerine getirir bir yandan evlerinden getirdikleri yiyecekleri yeyip eğlenirler.

Bu manastırlardan başka Ada'nın her tarafında küçük kır kiliseleri vardır. Sadece Kaleköy'ün etrafında köyün sınırları geniş olmadığı halde 35 tane kilise bulunmaktadır. Aynı şekilde Bademli'de 28, Yeni Mahalle'de 57, Zeytinliköyü'nde 46, Tepeköy'de 26, Dereköy'de 86 kilise olmak üzere Ada'da toplam 278 kır kilisesi bulunmaktadır. Bu yüksek sayı Ada'nın eski dönemlerinde kalabalık ve dindar bir Hıristiyan nüfusuna işaret etmektedir.

Bu kiliselerin bazıları bugün harabe halinde olduğundan içlerinde âyin yapılmamaktadır. Ancak Hıristiyanlar bu kiliseleri kutsal sayarlar ve bu harabeleri ibadet niyetiyle buhurlarlar. Bazı kiliseler kısmen harabe olmaktan uzak görüntüler verir. Buna rağmen çatıları yoktur, bazısında sadece altar'ın üstünde çatı vardır.<sup>24</sup>

Aslen Ada'nın bir köyünde doğmuş, ikamet yeri Gökçeada olan; Gökçeada ve Bozcaada Metropoliti Krillos'un ifadesiyle Ada halkının “manastır” adıyla andığı mabetlerin hiç birisi manastır değil “şapel”<sup>25</sup> karakteri taşımaktadır. Buna rağmen Ada'da “şapel” kelimesi bu bağlamda gerek entelektüel kesimde gerekse halk arasında çok az telâffuz edilmektedir. Bu ayrıma dikkat edilmediği, Ada üzerine yapılmış bazı yerel kaynaklarda bu yapılardan “manastır” olarak bahsedildiğinden anlaşılmaktadır. Hıristiyanlık'ta derin ve gizemci bir inanç kaynağı arama eğilimi, Doğu mistisizmine duyulan ilgi ve Musevîliğin de katkısı ile bu dinin yayılmasını sağlayan eğilimlerin oluşturduğu manastır sistemi, Yeni Platoncu akım ile ruhun ulaşabileceği en yüksek bölgelere gizemci tefekkür yoluyla ilerlenebileceği düşüncesini, Tanrı'yla birliğe girilerek aklın ve tüm biçimsel belirlemelerin ötesine geçmeyi hedeflemiştir. Bu kurumun en özel öznesi olan keşiş [“inziva yolunu seçen kişi/münzevî” (Gr., ερημος; erenos; çöl ıssızlığında yalnız yaşayan)] olarak adlandırılmıştır. İnciller'in, İsa Mesih'in yolunun ve havâriilerin hayatının özümsemesiyle güçlenen Hıristiyanlık bünyesinde ilk kez Filistin bölgesinde ortaya çıkan Doğu manastırlarının larva sistemi, inzivayı daha esnek kurullarla biçimlendirmiş, IV. yy. ortala-

21 Rum Ortodoks kiliselerinden bazılarının sahip olduğu “Kimisis” adı esasen “uyku” anlamına gelen Yunanca bir kelimedir ve Hz. Meryem'e verilmiş unvandır. Ortodoks inancına göre Hz. Meryem de İsa Mesih gibi ölmemiş, göğe Tanrı'nın yanına çıkarılmıştır. Gökçeada'da bu adı taşıyan üç kilise mevcuttur. İskender Oymak “Gökçeada Hıristiyanlarında Kurban Geleneği”, *Dini Araştırmalar*, c. 4, sy., 12, Ocak-Nisan 2002, s. 174.

22 Mustoksidis-Bartholomeos, *İmroz Tarihi Üzerine Bir Araştırma*, s. 143-145.

23 Eski kaynaklarda Marmaron adıyla anılan bu bölgenin ismi günümüzde Marmaros imlâsi ile kullanılmaktadır (HL).

24 Mustoksidis-Bartholomeos, *İmroz Tarihi Üzerine Bir Araştırma*, s. 179-181.

25 Lâtince “şapka” kelimesi ile aynı etimolojik kökten (cappa, capuchon) gelen “şapel”; Fr., chapelle”, dağ başlarında, hastanelerde, şato benzeri özel yerlere ait kült mekânlarıdır; içersinde sunak gibi kapsamlı kilise ünitelerinin bulunmayıp sadece küçük kiliselere verilen isimdir. Celâl Esad Arseven, “şapel”, *Sanat Ansiklopedisi*, (I-V), Millî Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, İstanbul 1983, IV, s. 1864; PL., “chapelle”, s. 199.

rında Basileios, Kapadokya'da kurduğu manastır için kurallar hazırlayarak Pachomios<sup>26</sup> sistemini bazı değişikliklerle Anadolu'ya uyarlamaya çalışmıştır.

Manastırlarda yaşayanların zamanlarının çok azı yemek ve uykuya, çoğu ibadet ve teffeküre ayrılmıştır. Hayatları tüm keşişlerin katılmak zorunda olduğu uzun âyinlere göre düzenlenmiştir. Bu âyinler manastırın katedralinde yapılırdı. Keşişler öldüklerinde gömülüyorsa da üç yıl sonra bedenleri toprakta çıkarılır, kemikleri etlerinden ayrılmış olurdu. Temiz kemiklerin üzerine şarap dökülür ve kafatasının dışında tüm kemikler manastırın orta mezarlığına gömülür, kafatasının üzerine, ölen kişinin adı, doğum ve ölüm tarihleri kazınarak manastırın bir odasındaki raflarda saklanırdı.<sup>27</sup>

Biz burada, Gökçeada'da bulunan bu tür yapılardan bazıları ile ilgili bilgi vereceğiz:

Aya Panaia Balomeni (Yamalı Meryem) manastırı hakkında anlatılan şöyle bir efsane vardır:

Ada halkı günümüzde olduğu gibi eskiden de geçimini kara kadar denizden de sağlamak zorundaydı. Bir kısım erkekler geçimlerini tümüyle denizden sağlamakta idiler.

Köylü bir kadın oğluyla birlikte denizden dönecek eşini beklediği günlerden birinde bebeğini düşürmüş, karnı yarılıp bağırsakları dışarıya dökülmüş. Kadıncağz korku ve çaresizlik içinde bağırsakları çocuğunun karnından içeriye itmiş ve yırtılmış olan karnını eliyle dikmiş.

Artık her gece Meryem Ana'ya dua ediyor ve çocuğunun iyileşmesi halinde onun adına bir manastır yaptıracağını söylüyormuş.

Mucize gerçekleşmiş. Çocuk iyileşmiş ancak dikilen yer karın bölgesinde bir yama gibi duruyormuş.

Baba denizden döner dönmez gelişmeleri öğrenmiş, “eğer Meryem Ana bir manastır istediye yerini de gösterir” diye düşünmüş. Aynı gece yeniden denize açılmış. Ada'nın Marmaros kıyılarında bir nur görmüş. Bu nurun bulunduğu noktayı manastırın yeri olarak kabul etmiş.

Ve manastırı buraya inşa etmiş. Çevre köylüleri bu manastıra Aya Panaia Balomeni (Yamalı Meryem) adını vermişler.

Günümüzde hâlâ ayakta olan bu manastır kaza geçirenler için bir dua ve adak yeri olarak değerlendirilmektedir.<sup>28</sup>

Benzer bir efsane Tepeköy Aya Kalyopi Manastırı ile ilgili de anlatılmaktadır:

İmroz adasının Kanunî'nin vakfı haline gelmesi ile ilgili olarak da anlatılan bir efsaneye göre Preveze zaferi (1538) sonrasında Barbaros Hayreddin Paşa komutasındaki Osmanlı do-

nanması yakalandığı fırtınadan korunmak amacıyla Tepeköy altındaki bir koya sığınır. Barbaros'un Kalyopi adlı gözdelelerinden bir denizci bu bekleme sırasında ölür. Cenazesi leventler tarafından taşınarak kendi dinî geleneklerine göre gömülmesi amacıyla Tepeköy'e getirilir. Köy halkı Kalyopi'yi büyük bir görkemle toprağa gömerler. Donanma İstanbul'a varınca Tepeköy'de gördüğü saygı ve gözdesinin cenazesine gösterilen ilgiden çok etkilenen Barbaros, Kanunî'den İmroz halkını ödüllendirmesini ister. Padişah Ada'yı kendi vakfı ilân eder ve Ada halkını vergiden muaf tutar. İmrozlular kendilerine bu denli yararı dokunan Kalyopi'yi “aziz” kabul eder ve adına yaptırıldıkları manastıra “Aya Kalyopi” adını verirler.

Ada halkı gerçekten de Cumhuriyet dönemine kadar vergi vermemişlerdir. Günümüzde de eski tapu kayıtlarının tümünde Ada için “Kanunî Sultan Süleyman Vakfiyesindedir” ifadesi mevcuttur.<sup>29</sup>

Ada'nın günümüze kadar ulaşmış, cemaatinin en yoğun olması yanında Gökçeada ve Bozcaada Metropolithâne avlusunda olup en merkezî yerinde bulunan Panaia Kilisesi 1835 yılında özel bir törenle, ismini aldığı Hz. Meryem'in göğe çıkışını ifade eden bir mimarî anlayışla yapılmıştır. Bina aynı zamanda Metropolitan Katedrali'dir. Kiliselerde görülen orta kısımdaki yüksek bölümden üç adet bulunan ve eğimli çift kat çatıya sahip olan Kilise Roma'daki kutsal kiliselerden biridir. Dış dehlizi eski kolonlarla desteklenmektedir. İçyapı Ayii Theodori'ye benzemekte, orta kısımlara ahşapla kaplı kolonlar serpiştirilmiştir. Ahşap tavandaki yüksek kısmın en üstü Christ Pantokrator'un simgesiyle ahşap kabartmalar uygulanarak motiflendirilmiştir. Oniki havari her sütunun üst kısmına ve dairenin içine resmedilmiş, sütun başlıkları, kurs ve metropolit tahtlarının hepsi tahtadan yapılmıştır. Kursun bulunduğu bölüm yatay olarak dilimlenmiş, temalar neo-klâsik tarzda yapılmıştır. Taht bölümünün önündeki geniş alan çiçek şekilleriyle, yıldız ya da açık renkteki boya ile değerlendirilmiştir. Arka taraf mavi boyalıdır. Merkezî orta kısmında kıyıları boyunca kullanılan dikey desteklerin ilk örnekleri bu kilisede görülmektedir. Bu örnek Ada'da klâsik Hıristiyan mimarisi haline gelmiş, Panaia Kilisesi'nden sonra yapılan tüm kiliselerde kullanılır olmuştur.<sup>30</sup>

### Gökçeada'da Kilise Mimarisi ve Örnekleri

Osmanlı Devleti'nde kilise yapımının Tanzimat Fermanı'nın ilânı ile hız kazandığı bilinen bir gerçektir. Sultan II. Mahmud'un “Ben tebaamdan Müslüman'ı camide, Hıristiyan'ı kilisede, Musevî'yi sinagogda fark ederim”<sup>31</sup> diyen tarihî sözlerinde yansıyan bu gerçeğin İmroz'da belirgin bir görüntüsü bulunmaktadır.

26 Saint Pachomius (290-346). Hıristiyanlık'ta cenobitik monastisizmin kurucusu. Önceleri bir asker olan Pachomius, bir müddet keşiş (hermit) Palaemon'un talebesi olduktan sonra 320'de Thebaid'de kendi manastırını kurmuş; bu ilk dağınık keşiş hayatını düzenli ve kilise otoritesiyle bağlantılı bir cemaat haline getiren kişi Aziz Pachomius'tur. Karen Kingsley, “Manastır Mimârisi Üzerine”, (çev. Salih Çift), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, cilt: 12, sayı:2, 2003, s. 350; Salime Leyla Gürkan, “Manastır md. içinde”, *DİA*, (I-XLIV), Ankara 2003, XXVII, s. 559.

27 Sema Doğan, “Ortaçağ Manastır Sistemi: Doğu ve Batı Manastırları”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2003/c., 20, sy., 2, s. 74-75, 78.

28 Erol Saygı, *GÖKÇEADA İMBROS İMBPOΣ*, Gülermat Matbaacılık, Yenişehir/İzmir 2010, s. 40.

29 Saygı, *GÖKÇEADA İMBROS İMBPOΣ*, s. 40.

30 Hüseyin Rıdvan Yurtseven, *Gökçeada: Sıradan İnsanların Öyküleri*, Detay Yay., Ankara 2006, s. 62.

31 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, (I-V), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, XIII. dizi-Sa., 16<sup>9</sup>, Ankara ts., V, s., 321, 334; IV, s. 337.

Gökçeada gibi geçmiş dinî-sosyolojik yapısı tarım toplumu oluşturan, yoğunluklu *rural* (kır, köy) kültürlü bir yerleşimde kilise ve şapeller, örneklerini İslâm toplumlarının camilerinde gördüğümüz merkezî anlamlar ifade eden etkin mekânlardır.

Gökçeada'nın Hıristiyan tarihinde kilise binası bu sebeple okuldan daha öncelikli inşa edilen özellik taşımaktadır. Zira Ada'da tarihî özne ve tümleş olarak yaşayan toplumun bütün sosyal temalarını kilise merkezli tasarlamış olmasının yansıması Ortodoks anlayışın inanç ilkelere başlıca fenomen olduğu kabul biçimlerinde mabedi, var olan başlıca öncü mekân değer kılmasıdır.

Burada bizi ilgilendiren kilisenin bu konum ye etkinliğinden ziyade Ada'da mevcut kiliselerin mimarî stillerini incelemek olacaktır. Kilise ve okul arasında olabilecek paradoks ilişki Gökçeada Rum Ortodoksları'nın dinlerine bağlılıklarından çok geleneksel ve simge bir işaret olarak algılanabilir. Buradan hareketle Ada'nın merkezindeki kiliseler ve dağlık mıntıkalarda yoğun sayıda inşa edilen şapellerde mimarînin en üst düzeyde olması gibi bir eğilim gösterdiği, bütün mabetlerin olabildiğince anıtimsı ve yerleşik mahallî geleneğe yabancı bir üslup taşıdığı söylenebilmektedir.

Ada'daki Ortodoks mabetlerin geleneksel mimarî yapısı hakkında fikir verecek olan Zeytinliköy'deki Aşağı Kilise (Fr., Église Basse) ve bir karakteristik şapel incelenmeye değer özellikler taşımaktadır.<sup>32</sup>

Yine Zeytinliköy yakınlarında bulunan, arka sahnin (Fr., nef; kiliselerde ortada bulunan sunağın arka tarafındaki bölümü), apsis (Fr., abside; kiliselerde sunağın arkasına düşen çokgen ya da yarım daire biçimindeki kısım) gibi bölümleriyle farklı bir yapı olan Aziz Theodore şapeli burada incelenmesi gereken tapınaklardır.<sup>33</sup>

Zeytinliköy sakinlerinin "Panagüia" (Fr., La Toute Sainte; Tüm Azizler) adıyla andıkları Aşağı Kilise, Meryem Ana hatrasına yapılmış bir mabettir. Ortodoks inancında bu anı Hz. Meryem'in ölümü, daha sonrasında göklere çıkmak üzere geçirdiği kısa bir uyku<sup>34</sup> halini hatırlatmaktadır.

Bu kilisenin mimarî yapısı Madam Coutouphos'un (Kutuvos) bu köyde mevcut evinde hâkim geleneksel mimarî ve kültürel temayla benzerlik taşımaktadır. Uzun duvarları, kilisenin çatısına kadar çıkan üç üçgen payanda ile sağlamlaştırılmıştır. Mimarının bilinmediği kilisede sunak için son derece kullanışlı bir çözüm bulunduğu görülmektedir. Sunağın aydınlanma sistemi simetrik iki pencerenin buraya yansıttığı ışıklarla temin edilmektedir. Kilisenin en görünen

32 Aristidu Pasadeu, "İ Laiki Arkitektoniki Tis İmru", (İmroz'da Halk Mimarisi), Atina Akademisi Yunan Kültürünü Araştırma Merkezi Yayınları 12, Atina 1973. [Αρίστειδου Πασαδαίου, "Η Λαϊκή Αρχιτεκτονική Της Ιμβρου, Ακαδημία Αθηνών Δημοσιεύματα Του Κέντρου Ερευνας Της Ελληνικής Λαογραφίας, Αριθμ. 12, Αθηνάι 1973, s. 71.] (Bu bilgiye ulaşmak için yararlandığımız eserin aslı Yunanca olmasına rağmen, anlaşılmasında kolaylık olmasına yardımcı olmak adına teâmülün aksine Yunanca'sından önce Türkçe künyesini verdik (HL).

33 Pasadeu, *İmroz'da Halk Mimarisi*, s. 70-71.

34 Lât. "dormitio" kelimesinden, Doğu Kiliseleri'nde VII. yy. dan itibaren "Assomption" adıyla bilinen Hz. Meryem'in ölümü inancına verilen ad; Fr., "La dormition de la Vierge". PL. "dormition", s. 346.

cephesi önünde bir taş oturak, sağ yanında günümüzde kullanılmayan ve amaca hizmet etmeyen keşiş odaları bulunmaktadır.<sup>35</sup>

Gökçeada'da şapel türü tapınakların büyük bir kısmı bugün tarihî bir miras olmanın ötesinde bir anlam taşımamakta ve cemaati olmadığından yıkılmış durumdadır.

Dereköy'de son derece küçük bir sahanlığa sahip (3 x 20 m. genişlik; 4 x 30 m uzunluk) ve Meryem Ana'ya adanmış (Mnimoritissa) bir kilise tepe üzerinde, Uğurlu Köyü istikametinde ana yolun sağında bulunmaktadır. Kilise içinde ikonaların konulduğu yer (Gr. ikonastasis)<sup>36</sup> 1.30 m. mesafede basit bir ahşap bölümü, "apsis" ise bir sunağı içeren haliyle mevcuttur. Doğu cephesi üzerinde sağ ve sol yandan geniş kapıları, iki taş oturak duvara yaslandırılmış olarak bulunmaktadır. Kapının üzerinde oyuk bir çember, ortasında mimarî özenli yeşil gri tonda bir taş vardır. Şapelin dikkati çeken bir diğer özelliği bu kadar küçük fakat giriş kapısının görkemi yanında mimarî değerine verilen özenin göz kamaştırıcı olmasıdır. Bu görüntüyü, adı bilinmeyen mimarının şapeli inşa ederken hissettiği geniş duygu alanının yansıması olarak izah etmek mümkündür. Pratiğin estetiğe feda edildiği bu zengin mimarî anlayış ile yapılmış şapelin ana giriş kapısının ancak 1.52 m.lik boyutunda yapılmış olması ise dikkat çeken bir başka detaydır. Bütün bu özelliklerinden kaynaklanan yapısı ile şapel, uzaktan, olduğundan daha büyük görünmektedir. Bu özellik ancak tapınağın içinde bizzat bulunmak suretiyle fark edilebilecek bir özellik de sunmaktadır. Hatta öyle ki içinde dolaşırken başın öne eğilmesi gibi bir zorunluluk dahi duyulabilmektedir. Bu stilin Tanrı'nın evine girerken bir tevâzu ve alçakgönüllülüğün sembolik bir yansıması olduğu düşünülebilir.

Ada'nın bir diğer Rum köyü olan Dereköy'de (Sinudi; "ip" anlamına gelen kelime, kadınların dantel, oya türünden ördükleri süs işi ya da hayvan bağlamaya yarayan ipten ilhamla verilen addır) mevcut iki kiliseden biri köyün hemen girişinde yamaç tarafında diğeryse yukarı kısmında bulunmaktadır. Dereköy'ün yukarı mıntıkasında bulunan kilisesi Panaghia adını taşımaktadır. Çan kulesinden inen merdivenlerle ön yüzün sağından da girişe bağlanan avlulu bir yapıdır. İki kat üzerine düzenlenmiş pencereleri, üçgen alınlıkla taçlanan batı yüzü, düzgün taş yapısıyla yerleşmenin en bakımlı ve büyük yapısıdır. 20.60 m. x 10.20 m. ölçülerindeki boyuna düzende üç sahnalı bir plân göstermekte, sahnalar sütunlarla ayrılmaktadır. Orta bölüm Sinudi'deki gibi basık tonozlarla<sup>37</sup> örtülüdür.

Ancak bu ahşaptan, basık bir tonozdur. Yan sahnalar ise düz örtülüdür. Sütun ve başlıklarda ahşap üzeri sıvanıp alçıyla kaplanarak çeşitli motiflerin işlenebileceği duruma getirilmiştir.

35 Pasadeu, *İmroz'da Halk Mimarisi*, s. 71.

36 (Fr.; iconostase; Doğu Hıristiyanlığı kilise ritüelinde ana sunak (Fr., sanctuaire) ile arka bölümünde yer alan ikincil sunağı birbirinden ayıran ve ikonaların konulduğu bölme. PL., "iconostase", s. 526.

37 Yerindeki gözlemimiz sonucu kilisenin onarımında yapının orijinal mimarî tarzının bozulmadığı anlaşılmaktadır (HL).



Başlıklar üzerinde geometrik düzenlemelerde yine bazı monogramlar<sup>38</sup> görülmektedir. Destekleri bağlayan basık kemer ayaklarında ise panolar içinde aziz ve havari resimleri, orta sahnin örtüsü ortasında da elips bir çeviriyle sınırlandırılmış olarak İsa figürü yer almaktadır. İkonastasis ise gerek yapısının barok nitelikleri gerekse çeşitli dinî konuları ve azizleri içeren ikonlarla zengin bir program sergilemektedir. XIX. yy. ortalarında yapılmış olması muhtemel kilisenin narteks üst katına kuzey-batıdan bir merdivenle çıkılmaktadır. Burada da ikonlar bulunmakta, altta narteks örtüsü düz ve ahşaptan yapılmıştır. Bu bölümde bulunan bir ikonda 1848 tarihine işaret edilmektedir.<sup>39</sup>

Anadolu'nun eski yerleşmelerinde sıklıkla görülen çamaşırhâne kültürü Dereköy Panagia kilisesinde de görülmektedir. Burada yunak kilisenin kuzey-batı köşesinde bulunmaktadır. Günlük hayatın çok önemli bir yapısı olan yunaklar geleneksel bir yapı olarak kadınların pek çok işini gördüğü bir yerdir. Ocaklarda kazanlarla ısıtılan suyla teknelerde çamaşırlar yıkanmaktadır. Çeşmeler, tekneler, ocaklar ve raflarla öğelenen alan aynı zamanda çamaşır sonrası kapıların kapatılarak çocukların ve kadınların yıkandığı yer olarak da kullanılmıştır. Kilisenin ünitelelerinden biri olan yunak aynı öğelerle kurulmuş bir hizmet alanıdır. 18.00 m. x 6.00 m. ölçülerinde boyuna dikdörtgen planlı yapıda her iki dar yüzde birer kapı bulunmaktadır. Moloz taşla örülmüş duvarlarda ahşap hatıllar<sup>40</sup> görülmektedir. Beşik çatıda girişi taçlandıran alınlıkta da aynı taş örgüler vardır. Ocaklar ve tekneler kuzey yüzde sıralanmaktadır. Ocaklar arasında küçük raflar, çeşmelerse karşı duvarda yer almaktadır.

Dereköy'ün Aşağı Kilisesi Ada'nın diğer kiliseleri gibi üç sahnin ve narteksli bir mekân düzenlemesi stillerine sahip birbirine benzer bir mimarî anlayışla yapılmıştır. Yalnız Aşağı Kilise Hagia Maria'nın Dereköy'ün en eski kilisesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu da mabedin yapım tarihini bulmak adına XVIII. yy. ın ilk yarısına kadar inilmesi gereğini hatırlatmaktadır. Çan kulesi yenilenmiş olan kilisede destekler ve örtü ahşaplar dikkat çekicidir. Orta sahnin basık beşik tonoz tipine karşılık yanlar tek eğimle duvara bağlanmaktadır. Bu Ortodoks kilisesinde de değerli ikonlar ve görkemli bir İero ve ikonastasis mevcuttur.

Ada'nın Rumca'daki ismi Agrıdy (‘‘küçük tarlalar’’ anlamında; Tepeköy) olan köyünde mevcut kilisenin iç kapısı üzerindeki hattan yapım tarihinin 1834 yılı olduğu anlaşılmaktadır. Yine 1928'de ciddi bir onarım geçirdiği anlaşılan kilise Ada'nın en görkemli Hıristiyan mabedi görüntüsü vermektedir. Bir avlu içerisinde bulunan kiliseye ait, avlunun hemen girişinde bir rahip evi bulunmaktadır. Son derece bakımlı olan iki yapıdan kilisenin çan kulesi güney-batı

38 Hz. İsa'nın ismini temsil eden harf düzenlemesi; D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Pınar Yayınları, İstanbul Eylül 2005, ‘‘monogram’’ s. 913.

39 Fügen İltter, ‘‘Bazı Örneklerle Osmanlı Dönemi Mimarlığında XIX. Yüzyıl Ege Bölgesi Kiliseleri: Gökçeada (İmroz)-Ayvalık-Selçuk ‘Şirince’ (Kırkıca) Köyü’’, *XI. Türk Tarih Kongresi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1994, (ekler: 405-436), s. 1990-1991.

40 Duvarları sağlam tutmak, yukarıdan gelecek ağırlığı her tarafa bölmek için ara ara konulan kereste, tuğla veya beton tabakalarıdır. Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, ‘‘hatıl’’, s. 529.

köşesinde yer almaktadır. Narteksi yenilenmiş olup ön yüz açıklıkları camlarla kapatılmış, beşer adet ahşap sütunla üç sahna ayrılmış bir naos<sup>41</sup> planı vermektedir. Ahşap örtüde orta sahan biraz daha yüksek tutulurken yuvarlatılarak biçimlendirilmesi, örtüyü basık tonoz biçimli kılmıştır. 11.50 m. x 21.50 m. ölçülerindeki kilisenin düzgün moloz taş yapısında yarı yuvarlak apsis nişi, üçlü pencere grubuyla dışa açılmıştır. İkonastasis üzerindeki resimler Ortodoks kültürünü yansıtmaktadır.<sup>42</sup>

Plân, öğeler, örtü, apsis gibi genel özellikleri yaygın biçimde yineleyen İmroz kiliseleri Gökçeada merkez ilçesinde iki örneğe sahiptir. Panaghia (1835 tarihli), 5'er adet ahşap destekle üç sahna ayrılmış, narteksli bir yapıdadır. Sütunlar, başlıklar ve üstlerindeki kirişlerle düz bir uzantıda tavana bağlanmış örtü ahşaptan yapılmıştır. Sütunların üzeri alçıyla sıvanmıştır.

Başlıklar iki volutlar<sup>43</sup> arasındaki yaprak dolgulı kompozisyonlarıyla kompozit tipin örneklerini vermekte, apsis yarı daire biçimiyle dışarı taşarken, narteks de diğer kiliselerde olduğu gibi, iki katlı yapıdadır. Kilise içinde bir tanesi metropolit kürsüsü olmak üzere çeşitli kürsüler vardır. Ahşaptan yapılmış ikonastasis, ortası yüksek ye yanlardan daha geniş dalgalı kuruluşunda, bol altın yaldızlı boyaması yine ortaya İsa'nın işlendiği, azizler ve değişik dinî temalarla kuşatılmış çok sayıda ikon yer almakta, ikonastasis alınlığı üzerindeki çift başlı kartalın altındaki tarih kilisenin inşa yılını bildirmektedir: 1835.

İlçe merkezi Panaghia'nın ikinci kilisesi Hagia Barbara adını taşımaktadır. Kilisenin yapım tarihinin güney-doğu cephesindeki dış duvarda kabartma yazısından 1838 olduğu anlaşılmaktadır. Bir set üzerinde kurulmuş kilisenin hemen karşısındaki, suyu bugün de akmakta olan çeşme<sup>44</sup> kiliseye göre daha yakın tarih taşımaktadır. Ancak ilginç olan, ortası yüksek, yanları alçak, sütuncelerle bölünmüş dalgalı yapısında kiliselerin iç yapısının kesitini ana çizgilerle vermiş olmasıdır. Üç sahnin, ahşap destek ve örtülü, dışa yarı daire taşıntılı apsisli kilise diğer örnekler gibi heybetli bir ikonastasis sahibidir. Değerli ikonlarla zengin bir dinî program görüntüsü sunmaktadır. Üç bölümlü, üçgen alınlıklı ikonastasisin daha yüksek, daha hareketli orta alınlığı üzerindeki Yunanca yazıda şunlar yazmaktadır: ‘‘Yaptıklarımı ve bu kutsal yeri koru Azizim (İsa).’’

Gökçeada köyleri içinde günümüzde de en hareketli olan Kaleköy'den sonra daha çok Rum'un bulunduğu, nüfusu daha kalabalık olan Zeytinliköy'de (Aya Todorı) XIX. yy. ortalarından kalma iki kilise vardır. Buradaki kiliselerden köyün alt tarafındakinin adı Panaghia,

41 Grek karakterli kiliselerin merkezî salonuna ad olarak verilen Grekçe kelime; Lâtince'de eşanlamlısı *cella* tabir edilmektedir. Kiliselerde orta ve yan neflerden meydana gelen, cemaatin toplandığı mekân olarak da tanımlanmaktadır. *PL*. ‘‘naos’’, 686, ‘‘cella’’, 189. Naos ile ilgili şu kaynağa bakılabilir: Bülent İşler, ‘‘Orta Likya Bölgesi'nde Yeni Bir Keşif: Günağı Kilisesi’’, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı, 25, 2016, ss. 363-392.

42 İltter, ‘‘Bazı Örneklerle Osmanlı Dönemi Mimarlığında XIX. Yüzyıl Ege Bölgesi Kiliseleri: Gökçeada (İmroz)-Ayvalık-Selçuk ‘Şirince’ (Kırkıca) Köyü’’, 1987-2000 (ekler: 405-436), s. 1988-1990.

43 Fr., ‘‘bezeme kıvrımı’’; Saraç, ‘‘volute’’, *Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük*, s. 1482.

44 Yazılı ve ilgili diğer kaynaklarda ve halk arasında yaygın olarak, su zenginliğinde tadı ve yoğunluğu ile dünya sıralamasının dördüncü adası olarak anılan Gökçeada'da adı geçen çeşme ünlüdür. Ada'da görev yaptığım yıllarda bizim de buradan evimize çok kere su taşımaşlığımızın hatırası bir nostalji olarak tarafımızdan korunmaktadır (Hİ).

yukarıdakinin adı Hagia Yorgis'dir. Bu arada Zeytinliköy'ün üst taraflarındaki tepelerde yer alan manastırlar da Ada'nın Hıristiyan tarihinde önemli bir yer tutmaktadır.<sup>45</sup>

Gökçeada'da mevcut bütün Hıristiyan mabetlerinin şüphesiz aynı anlayışla yapılmış yapılar olduğunu söylemek mümkün değildir. Genel format ve iç tasarım olarak yaklaşık benzer anlayışı sergilerken Zeytinliköy'deki Aziz Teodoros şapeli bir ayrıcalık ifade etmektedir. Burada arka sahn (Fr. nef) ile arka bölümü (apsis) aynı boyutlardadır. Aziz Teodoros şapelini diğerlerinden ayıran özellik sadece bundan ibaret değildir. Apsid bölümü benzer şapelde bulunanlardan daha geniştir. 2 x 60 m. çapında, 80 cm. kalınlığında duvar, 60 cm. ebadında arka sahn mevcuttur. Bazı detaylarının mimarî tarzında Bizans modelinin hakim olduğu görülmektedir. Şapelin önünde kaldırım taşından oluşan bir avlu ile köyün koruyucu azizi (Fr., Saint Protecteur du village) adına, kutlamaları günümüze kadar devam eden bayramda çok faal olduğu bir yol vardır.<sup>46</sup>

### Gökçeada ve Köylerinde Halk Mimarisi

Gökçeada köylerinde mevcut Rum evlerinin mimarî sınıflandırılması aşağıdaki görüntüyü vermektedir:

1. Duvarları tamamen taştan yapılmış olan evler.
2. Hâkim görüntüsü taştan yapılmış olmasına rağmen bazı bölümlerinde kereste de kullanılan evler.
3. Dış cephelerinin bir bölümünde kereste de kullanılmış olan evler.
4. Tamamen keresteden inşa edilmiş evler.
5. Metal ve modern malzeme kullanılmış olmasına rağmen, mahallî geleneğe tamamen yabancı bir tarzda inşa edilmiş olan evler.

Yukarıda verdiğimiz mimarî sınıflamanın ilk dört grubundaki geleneksel yapı anlayışı kesinlikle iki katlıdır. Buna karşılık tek katlı bazı evlerse, istisna olarak dar gelir grubundan olan insanlara aittir.

Birinci kategoriye ait ev sahipleri ne yazık ki Ada'yı bir şekilde terk etmeye mecbur kalmış ve uzun yıllar boyunca uğrama imkânı olmayan kişilere aittir. Bunlar arasında halen Ada'da oturmasına rağmen evlerinin ilk mimarî yapısını korumaya muvaffak olamamış az bir kesim de bulunmaktadır. Burada aynı özelliklere sahip evler yapmanın zor olduğu teknik olarak bellidir. Mimarî uzmanların araştırmalarına göre aynı üslupta ev yapmak için iki asır gibi bir zamana ihtiyaç söz konusudur.<sup>47</sup>

45 İltar, "Bazı Örneklerle Osmanlı Dönemi Mimarlığında XIX. Yüzyıl Ege Bölgesi Kiliseleri: Gökçeada (İmroz)-Ayvalık-Selçuk 'Şirince' (Kırkıca) Köyü", s. 1990-1993.

46 Pasadeu, *İmroz'da Halk Mimarisi*, s. 71-72.

47 Pasadeu, *İmroz'da Halk Mimarisi*, s. 56-76.

Her yönüyle daha geniş açılardan incelenmeye ihtiyaç sergileyen Gökçeada Rum evleri ilk bakışta da anlaşılabilirliği gibi modernleşmenin bu bağlamdaki bütün olumsuz etkilerine rağmen geleneksel/tarihî dokusunu koruyabilmiş bir görüntü sergilemektedir. Zeytinliköy'de mevcut, sahibinin saman yeri olarak kullandığı yer buna örnek gösterilebilir. Bu ev üç yüz yıllık bir tarihte yapılmasına rağmen kayda değmeyecek cüz'î bir değişikliğe karşın ilk yapısal karakterini koruyabilmiş görüntü vermektedir. Burada sözü edilen evin<sup>48</sup> analiz edilmesi bu kategorik yapı hakkında önemli bir bilgilenme sağlayacaktır.

İki katlı olan ve girişleri güney yönünden sağlanan bu evin giriş katı (katoy) depo, birinci katı (anoy) ise günlük hayatın geçtiği yer olarak kullanılmaktadır. Bir taş merdiven, üzerinde birinci katın giriş kapısına açılan teras (hayatî) kısmına götürmektedir. Günümüzde terasa bakan ikinci bir kapı da yapılmıştır. Bu ikinci kapı sonradan ilâve edilmiş yarı harabe görüntülü bir yere çıkmaktadır.

Zeytinliköy'de çok tanınan bu ev ile ilgili oldukça yoğun bilgiler mevcuttur. Aynı zamanda yerleşik Rum köylüsünün geleneksel yaşamından detay örnekler sunmakta ve varlığını bugün de korumakta olan ev hakkında daha geniş bilgi gerek dipnotunda ismini andığımız eserden yararlanarak gerekse yerinde bizzat yerinde görülmek suretiyle edinilebilir.

Bademliköy'de mukim Madam Maria Delikonstanti'nin, Kaleköy'de mevcut, zaman içinde merdivenli ve misafir odası, karşılama odaları gibi unsurların ilâvesiyle değişime uğramış evlere iki güzel örnek teşkil etmektedir.

Yine Zeytinliköy'de Anastas Stephani'ye ait geleneksel ev mimarisine yabancı bir ev de bu temaya örnek oluşturmaktadır.<sup>49</sup>

Gökçeada'da mimarî tarzları ile incelenmeye değer evlerin bölümleri, kuzey rüzgârlarına karşı evi korumaya yönelik amaçlı stiller (Tepeköy'de Maynari'nin evi), avlu, bu avlularda bulunan ekmek fırını, sundurma, tuvalet,<sup>50</sup> (Tepeköy'de Skarlot'un evi), duvara gömülü eşya dolabı (Fr., foyer), buğday ambarı, özel dolaplar, su testilerinin, gaz lâmbalarının konulduğu dolaplar, zeytinyağı elde etmeye yarayan aletlerin bulunduğu bölümler ve kaplardır. Evin daha çok iç yapısını tamamlayan kullanım alanlarından başka evden kısmen bağımsız, dış hizmetlerde değerlendirilen dam, ahır, ağıl gibi alanlar da her anlamda kayda değer unsurlardır.<sup>51</sup>

48 Kutuvos adlı bir Rum vatandaşımıza ait adı geçen ev günümüzde de ihtişamını ve oluşturduğu karakteristik yapısını korumakta ve görülmeye değer bir duruş sergilemektedir (HL).

49 Pasadeu, *İmroz'da Halk Mimarisi*, s. 60-61.

50 Gökçeada Tapu ve Kadastro Müdürlüğü'nden emekli Ahmet Avcı'nın anlattığına göre (Temmuz 2008), eski dönemlerde inşa edilen Gökçeada Rum evlerinde tuvalet bulunmadığından, söz konusu ihtiyaç, evlerin avlusunda domuzların barındığı bir yerde giderilmekte idi. Avcı, günümüzde bu durumda olmayan Rum evlerinin sözü edilen dönemlerdeki bu özelliğinin, bugün harabe halindeki evlere bakmak suretiyle görülebileceğini de tekiden vurgulamıştır (HL).

51 Pasadeu, *İmroz'da Halk Mimarisi*, s. 63-65. Konu ile ilgili 177 adet "Gökçeada evi" için bkz., Rıdvan Varlı (Editör), *Gökçeada Evleri*, (Gökçeada Belediyesi'nin Kültür Hizmeti), Gökçeada 2006.

Bunlardan kasaba kırsalında iyi inşa edilmiş, çok defa şehir evlerinin büyük bir kısmında dahi görülemeyecek derecede iyi döşenmiş evlerinden ayrı olarak köy mimarisine eşsiz örneklik teşkil edecek kıvamdaki "dam"lar, Adalı Rum köylülerinin günlük hayatlarında yaygın kullandıkları ve çok benimsedikleri bir mekâna terim olarak kullandıkları kelimedir.

Merkez ve köyler genellikle Ada'nın kuzey ve doğu yarısında toplandığı halde damlar daha çok güney ve batıda yer almıştır. Bazı bölgelerde daha yoğunlukla toplanmış olmakla birlikte yine de Ada'nın her tarafına yayılmışlardır. Umumiyetle Kefalos damları, İspirya damları gibi yakınlarındaki belli bir coğrafi mahallin adını taşırlar. Başlıca geçim vasıtası tarım veya hayvancılık olan hemen her ailenin bir, bazılarının ise birkaç damı vardır. Hayvancılık veya tarımla uğraşmadığı için damı olmayan ailelere karşılık bir kısmının birden fazlasına sahip olduğu göz önüne alınacak olursa Ada toplamında merkez ve köylerde mevcut ev sayısı kadar dam bulunmaktadır.

Birkaç yüz metre aralıkla ve çoğunlukla 15-20'si bir araya toplanan, bazan tamamen yalnız halde görülen damlar, az nüfuslu birer köy veya belli bir köyün yakın veya uzak birer mahallesi değildir. Kaza merkezinde veya köylerde oturan ve esas geçim vasıtası tarım ve hayvancılık olan her ailenin, kendi köyü sınırları içinde bir damı vardır. Yazın bütün aile köydeki evini terkeder, dama taşınır. Gerek şekli ve inşa malzemesi gerekse tefrişâtı itibarıyla damlar basit bir kulübe değildir. İnşa biçimleri çoğunlukla iki odalı ve hemen tamamen taştan ve kiremit örtülü çatıya sahiptir. Asıl evlerinde oldukça ileri bir hayat seviyesinde yaşayan Adalı Rumlar damlarında da yaklaşık bu hayatı sürdürürler. Aile burada toprak işleriyle uğraşır. Temmuz'da buğday hasadı elde edilir. Eylül'den itibaren zeytin toplama işi başlar. Sonbaharda ailenin bir kısım fertleri, evin kadını ve çocuklar köye veya kasabaya dönerler. Bu suretle dam tamamen terk edilmez. Eğer aile aynı zamanda hayvancılık da yapıyorsa veya yegâne işi hayvancılık ve hayvan mahsulleri imâli ise evin erkeği damda kalır. Kışın çobanlık, esas meşgaledir. Damda kalan, burada hemen dâimî bir hayat süren evin erkeği (bazan bir veya birkaç yardımcı çoban veya büyük oğul ile) ancak Pazar akşamları veya bayramlarda köye döner ve ailesinin diğer fertlerine katılır. Eğer aile sadece tarımla geçiniyorsa dam, ailenin bütün fertleriyle terk edilir. Bu takdirde ekim, çapa, hasad, zeytin toplama gibi zirâî faaliyet devirlerinin hâricinde dam tamamen terk edilmiştir. Bu duruma göre damları ikiye ayırmak mümkündür: Ancak belli zamanlarda meskûn olanlar, ailenin bütünü veya bir kısım fertleri ile daimî olarak meskûn olanlar.

Damların iktisadî fonksiyonu bundan ibaret değildir. Çoğu aynı zamanda birer küçük imalâthâne olarak donanmıştır. Çeşitli trikotaj tezgâhları, tereyağı ve bilhassa kaşar peyniri gibi hayvanî besin maddeleri imalâtı, arıcılık, sabunculuk bu unsurları oluşturmaktadır.<sup>52</sup>

Gökçeada'da Rum nüfusunun daha yoğun olduğu devirlerde inşa edilen ve günümüzde de kullanılmakta ve mimarî ihtişamından bir şey yitirmemiş olan yapılar ve yaşam birimleri, sokağa dönük, evlerin bahçelerinin arka tarafta olduğu ve ön cepheyi kapatmayan bir anlayışta yapılmışlardır. Kapıdan dışarıya çıkınca veya pencereden bakıldığında insanların birbirini görebildiği geniş bir alan sağlayan bu mekânlar yardımıyla mahalle komşularının daha bir kaynaşması sağlanmak istenmiş, buralara ait sokaklar ortak alanlarda birleştirilmiş ve meydanların tanımlayıcı öğelerle pekişmesi amacı izlenmiştir. Asırlık çınarlar, çamaşırhaneler, kilise, cami, pazar yeri, okul, çeşme ve köy meydanı gibi unsurlarla zenginleştirilen bu alanlarda toplanan halk, düğün, yortu, bayram gibi şenliklerini sürekli bu tür ortak mekân değerlerde yapmıştır.

Toplanma alanı veya pazar yeri olarak kullanılan meydanlardaki çamaşırhaneler bu bağlamda üzerinde durulması gereken toplumsal bir öğe olarak dikkat çekmektedir. Hem eski Rum kentlerinde hem Osmanlı kültüründe Yunak yeri olarak işlev gören bu yapılar, kadınların toplanma alanı olarak da değerlendirilmiştir. Kadınlar buraları çamaşırlarını yıkamakta, sohbet etmekte ve kimi zaman çocuklarını yıkamakta bazen de kendileri yıkanmakta kullanmaktadırlar.

Ada'da mevcut Rum mimarisinde akılcıca uygulanmış bazı yapı teknikleri arasında evlerin köşelerinde yukarıdan aşağıya doğru genişliği artan bir kovuk anlayışı da görülmektedir. Bunun at arabalarını süren atların başlarının bina köşelerine çarpmasını engellemeye yönelik bir tedbir için yapıldığı anlaşılmaktadır. Yine evlerin damlarında kiremitlerin rüzgârdan uçmasını sağlamak için dizilmiş taşlar, bazen gelişigüzel bazen evlerin üst kısmını süslemek amacıyla özenle dizilmiş bir görüntüyle fonksiyon görmektedir.<sup>53</sup>

Buna karşılık yeni yapılanma adı altında ele alınması gereken Türk yerleşim şekli Ada'da teknolojinin, taşıtların, yerleştirme politikalarının etkileri sebebiyle son derece iğreti bir görüntü sergilemektedir. Ada'daki en iyi yeni yerleşim bölgesi olarak gösterilen Eşelek köyü dahi eski Rum köyleri yanında aynı görkemi yansıtmamaktadır. Ada merkezindeki Emlakbank Toplu Konutları yüksek beton binaları ile birbiriyle ilişkileri kopuk yapıları yanında tipik modern kent yapısını simgelemektedir.

52 Sami Öngör, "İmroz Adasında Tipik Bir Yerleşme Şekli Hakkında", *Türk Coğrafya Dergisi (Revue de Géographie Turque)*, yıl (année): XVI, sayı: (no): 20, 1960, s. 72-74. "Dam" kültürü için daha geniş bilgi adına, Talip Yücel, "İmroz'da Coğrafya Gözlemleri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Coğrafya Araştırmaları Enstitüsü Yayını*, sayı: I, Ankara 1966, s. 75-78.

53 Barlas, Adnan-Canaran, Cansu-Çingir, Burcu, vd., *Gökçeada Planlama ve Tasarım Süreci 2000 Güz Dönemi Analiz Çalışmaları*, (Basılmamış analiz çalışması), Orta Doğu Teknik Üniversitesi Şehir ve Bölge Planlama Bölümü, ts., yr.bs. s. 23. Ada üzerine son derece kıymetli bir kaynak olan bu eseri yayınından önce tarafıma temin etme lûtfunda bulunan Gökçeada Meslek Yüksek Okulu Müdürü Prof. Dr. Sayın H. Rıdvan Yurtseven'e teşekkür ederim (H.).

Türk yapılanmalarında binalar yeşil alanlar içine ve birbirine bitişik olmayan şekilde yerleştirilmiş, yolları tanımlayan veya tanımlamaya çalışan öğeler yeşil alanlar ve parklar olarak ön plâna çıkmıştır. Ortak alanlar daha çok boş mekânlardan, ticarî amaçlı alanlar veya parklardan oluşmaktadır. Gökçeada toprağının yerleşime en uygunsuz olduğu merkezde bu beton yapılaşmanın günümüzde de sürdürülmesi şehir ve bölge planlama uzmanlarınca estetikten uzak, son derece problemlili bir mimariye işaret kabul edilmektedir.<sup>54</sup>

Gökçeada doğal kaynakları yanında tarihî değeri ve verneküler<sup>55</sup> mimarî mirası ile önemli bir potansiyele sahiptir. Ada sakinleri geçimini günümüze dek tarım ve hayvancılıkla sağlamıştır. Bu yaşam ve üretim biçimine bağlı olarak gelişen yapı türleri; köylerde konut yapıları dışında, konutun tarım arazisindeki tamamlayıcısı olan damlar, kiliseler, şapeller, dükkânlar, kahveler ve köy meydanları, çamaşırhaneler, değirmenler ve zeytinyağı imalâthanelerinden oluşmaktadır.

Köylerin kiliseleri, hemen yanlarındaki ilkokul yapılarıyla birlikte köyün toplanma mekânlarını oluşturur. Giriş cephelerinin düzeni ve çan kuleleri ile her köyde farklı karakterde olan kilise yapıları geleneksel yapım sistemleriyle inşa edilmiş, beyaz sıvalı duvarlarıyla diğer yapılardan ayrılmaktadır. Şapeller Ada halkı ve din adamları tarafından “manastır” adıyla adlandırılır. Kesin olmayan kaynaklara göre 360 şapel Ada'nın çok farklı noktalarına konumlanmıştır. Çeşitli tehlikelerden korunmak ve bereket getirmesi amacıyla bazı azizler adına yapılan bu şapeller konut bölgelerinde, tarım alanlarında, limanlarda ve koylarda yer almaktadır. Küçük boyutlu bu yapılar sade ve bezemesiz bir mimariye sahiptir.<sup>56</sup>

Ada'da Müslüman nüfusun yerleşmesinin ardından cami yapıları da Ada mimarisine katılmıştır. Bunlar arasında en eski tarihli olanı Çınarlı mahallesinde yer alan 1813 tarihli Merkez camiidir. Halk arasında Osmanlı camii adı ile de anılan bu cami günümüzde Ada'nın merkezinde bulunmamasına rağmen inşa edildiği tarihte şehrin merkezinde iken zaman içinde dış mahallesinde kalmış, merkezde bulunan özelliğini Fatih camiine bırakmıştır.

Rum toplumu ile birlikte yaşayan Müslümanlar'ın, kültür mekânlarından camiler de benzer bir işlev görmekte, mevcut dokuz adet camiden en büyüğü olan Fatih Camii 1960 yılında inşa edilmiş, yapım tekniği ve kullanılan malzemede mevcut dokuyla uygunluk taşıyan ve 1967'de ibadete açılan özellikleri ile Ada'nın bu bağlamdaki en karakteristik yapısı, cemaati en yoğun, merkezî ve toplanma yeri fonksiyonlarıyla göze çarpmaktadır.

54 Barlas-Canaran vd., *Gökçeada Planlama ve Tasarım ve Tasarım Stüdyosu 2000 Güz Dönemi Analiz Çalışmaları*, s. 24.

55 “Endüstri öncesi gelişmemiş yaşantı vb. standartlar; teorik ve estetik iddialardan yoksun; insanın kişilik özelliklerinin sınırlı olduğu mimari; halk mimarisi” olgularına verilen ad. Sema Serim, *Yapılı Çevre Üzerinden Mimarlık Bilgisinin Üretilmesi: Eleştirel Bir Değerlendirme*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Fakültesi Mimarlık Anabilim Dalı, İstanbul Ekim 2006, s. 76-77.

56 İsmet Ağaryılmaz-Ebru Omaypolat, “Gökçeada Yerleşim Yerleri ve Mimarisi”, *Gökçeada Yeşil ve Mavinin Özgür Dünyası*, (editör: Bayram Öztürk), Gökçeada Belediyesi, Gökçeada 2002, s. 95.

Gökçeada'da Merkez, Eski Bademli, Zeytinliköy ve Tepeköy'de XIX. yy. sonu ile XX. asır başlarında Neo-Grek üslupta inşa edilmiş ilkokul yapıları yer almaktadır. Bunlardan son ikisinde okullar kiliselerin yanına inşa edilmiş ve aynı avluyu paylaşmaktadırlar. Bugün Rum nüfusunun azlığı nedeniyle sadece merkezde bulunan okullarda eğitim yapılmaktadır.

Ada'nın dükkânları tek katlı veya bir yanda yer alan giriş kapısı ve geniş pencere açıklıkları ile konut yapılarından farklı oranlara sahiptir. Genellikle köy meydanlarında ya da meydana yakın yerlerde konumlanarak kahvehanelerle birlikte sosyal mekânı biçimlendirirler. Berber, terzi, kasap, bakkal, ayakkabıcı gibi farklı ihtiyaçlara yönelik dükkânlar ile her köy kendi ihtiyacını karşılamaktadır.<sup>57</sup>

Gökçeada'da günümüzde saydıklarımızın dışında kahvehaneler, değirmen yapıları, zeytinyağı ve sabun imalâthaneleri, çamaşırhaneler, konut yapıları (avlu, iç mekân), damlar, depo benzeri yerleri gibi yaşam alanları bu eserin hacmini aşır müstakil bir araştırmaya konu olabilecek genişlik ifade etmektedir.<sup>58</sup>

#### Kaynakça:

Adnan Barlas-Cansu Canaran-Burcu Çingı, vd., *Gökçeada Planlama ve Tasarım Stüdyosu 2000 Güz Dönemi Analiz Çalışmaları*, (Basılmamış analiz çalışması), Orta Doğu Teknik Üniversitesi Şehir ve Bölge Plânlama Bölümü, ts., yr.bs.

Ağaryılmaz, İsmet- Omaypolat, Ebru, “Gökçeada Yerleşim Yerleri ve Mimarisi”, *Gökçeada Yeşil ve Mavinin Özgür Dünyası*, (editör: Bayram Öztürk), Gökçeada Belediyesi, Gökçeada 2002.

Arseven, Celâl Esad, “şapel”, *Sanat Ansiklopedisi*, (I-V), Millî Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, İstanbul 1983, IV, s. 1864.

Bostan, İdris, “Kapudan Paşa”, *DİA.*, İstanbul 2001, XXIV, (354-355).

Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Pınar Yayınları, İstanbul Eylül 2005:

....., “hatıl”, s., 529.

....., “monogram” 913.

Demangeon, Albert, “İmbros”, *Dictionnaire de Géographie*, Paris 1907, 375.

Doğan, Sema, “Ortaçağ Manastır Sistemi: Doğu ve Batı Manastırları”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2003/c., 20, sy., 2, (73-86).

Gürkan, Salime Leyla, “Manastır md. içinde”, *DİA*, (I-XLIV), Ankara 2003, XXVII, ss. (558-561).

İnci, Salih, *Heybeliada Ruhban Okulu*, Yedirenk Yayınevi, İstanbul 2010.

57 Ağaryılmaz-Omaypolat, “Gökçeada Yerleşim Yerleri ve Mimarisi”, s. 96.

58 Bu konuda geniş bilgi için bkz., Ağaryılmaz-Omaypolat, “Gökçeada Yerleşim Yerleri ve Mimarisi”, s. 98-114.



İnternet "İmbroz Pepaloessa".

İşler, Bülent, "Orta Likya Bölgesi'nde Yeni Bir Keşif: Günağı Kilisesi", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı, 25, 2016, ss. 363-392.

Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, (I-V), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, XIII. dizi-Sa., 16f4, Ankara ts., V, s., 321, 334; IV, s., 337.

Kingsley, Karen, "Manastır Mîmârisi Üzerine", (çev. Salih Çift), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, cilt: 12, sayı:2, 2003, ss. (349-360).

*Le Petit Larousse*, (PL.), Larousse, Paris 2000.

....., "cella", s. 189.

....., "chapelle", s. 199.

....., "despotés", s. 325.

....., "dormition", s. 346.

....., "iconostase", s. 526.

....., "naos", 686.

....., "Pélasges", 1585.

Mustoksidis, Andreas-Bartholomeos, Kutlumuşlu, Ανδρέας Μουστοξύδης-Βαρθολομαίος

Κουτλουμουσιανός, *Ιστορικό Υπομνημα Για Την Ιμβρο*, (İng., *A Historical Memorandum Concerning The Island Of Imbros*, Andreas Moustoxydis-Bartholomew Koutlounousianos), *İmroz Tarihi Üzerine Bir Araştırma*, Andreas Mustoksidis-Kutlumuşlu Bartholomeos, Gökçeada İmroz Koruma Yardımlaşma Geliştirme ve Yaşatma Derneği, Zeytinli Köyü, Gökçeada (İstanbul), 2010.

Oymak, İskender, "Gökçeada Hıristiyanlarında Kurban Geleneği", *Dini Araştırmalar*, c., 4, sy., 12, Ocak-Nisan 2002, (169-180).

Öner, Ertuğ, "Yeni Bademli Höyük Çevresinde (Gökçeada/İmroz) Jeoarkeolojik Araştırmalar". *XXI. Uluslararası Kazı, Araştırma ve Arkeometri Sonuçları Toplantısı 15. Arkeometri Sonuçları Toplantısı*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Yayın No: 2346, Ankara 2000, (19-32).

Öngör, Sami, "İmroz Adasında Tipik Bir Yerleşme Şekli Hakkında", *Türk Coğrafya Dergisi (Revue de Géographie Turque)*, yıl (année): XVI, sayı: (no): 20, 1960, ss., (72-82).

Pasadeu, Aristidu, "İ Laiki Arkitektoniki Tis İmru", (İmroz'da HaIk Mimarisi), Atina Akademisi Yunan Kültürünü Araştırma Merkezi Yayınları 12, Atina 1973. [Αρίστειδου Πασαδαίου, *"Η Λαϊκή Αρχιτεκτονική Της Ιμβρου*, Ακαδημία Αθηνών Δημοσιεύματα Του Κεντρου Ερευνης Της Ελληνικής Λαογραφίας, Αριθμ, 12, Αθηναι 1973.

Saygi, Erol, *Gökçeada Imbros Imros*, Gülermat Matbaacılık, Yenişehir/İzmir 2010.

Serim, Sema, *Yapılı Çevre Üzerinden Mimarlık Bilgisinin Üretilmesi: Eleştirel Bir Değerlendirme*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Fakültesi Mimarlık Anabilim Dalı, İstanbul Ekim 2006.

Tuncel, Metin, "Observation on the islands of Turkey in the Aegean sea", *II. National Aegean Islands Symposium*, (Edited by, İdris Bostan and Sertaç Hami Başeren), 2-3 July 2004, Gökçeada-Çanakkale, (27-58).

Türkmen, İlhan, "Osmanlı Devleti'nin Emrinde Bir Sırp Despotu: Stefan Lazareviç", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 6 Sayı: 28, Güz 2013, (451-458).

Varlı, Rıdvan (Editör), *Gökçeada Evleri*, (Gökçeada Belediyesi'nin Kültür Hizmeti), Gökçeada 2006.

Varlı, Rıdvan (Editör), *Gökçeada Evleri*, (Gökçeada Belediyesi'nin Kültür Hizmeti), Gökçeada 2006.

Yurtseven, Hüseyin Rıdvan, *Gökçeada: Sıradan İnsanların Öyküleri*, Detay Yayıncılık, Ankara 2006.

Yücel, Talip, "İmroz'da Coğrafya Gözlemleri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Coğrafya Araştırmaları Enstitüsü Yayını*, sayı: I, Ankara 1966, (65-108).

**Kont Edward Raczynski'nin 1814'te Çıktığı  
Çanakkale Seyahatinde Coğrafyaya ve  
Bölge Halkına Dair Müşahede ve İntibaları**

Yusuf YIKMAZ

## Kont Edward Raczynski'nin 1814'te Çıktığı Çanakkale Seyahatinde Coğrafyaya ve Bölge Halkına Dair Müşahede ve İntibaları

Yusuf YIKMAZ\*

### Özet

Polonyalı siyasetçi Kont Edward Raczynski 1814 yılında kalabalık bir maiyetle önce İstanbul'a, sonra ise antik Troya şehrini bulmak için Çanakkale'ye bir seyahat düzenlemiştir. Hem İstanbul'da hem de Çanakkale'de yaptığı yolculuklarda karşılaştığı olayları ve izlenimlerini kaleme almıştır. Seyahatnamesi önce Leh dilinde "Dziennik Podrózy do Turcyi Odbytey W Roku MDCCCXIV Przez Edwarda Raczynskiego" (Edward Raczynski'nin 1814 Senesinde Türkiye'ye Yaptığı Seyahatin Rûznamesi) adıyla neşredilmiştir. Eser daha sonra gravürlü olarak Almanca neşredilmiş ve 1980 yılında Kemal Turan tarafından da "1814'de İstanbul ve Çanakkale'ye Seyahat" adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. İstanbul'dan bir gemiyle Çanakkale'ye doğru yola çıkan Edward Raczynski; Lapseki, Bozcaada, Midilli, Çanakkale Boğazı, Asos (Behramkale) gibi yerleri gezmiş, buralarda antik dönemden kalma mekanları araştırmıştır. Raczynski özellikle Troya antik kentini aramış, yerini tespit etmeye çalışmıştır. Ayrıca eserinde sık sık Türklerin cemiyet hayatı, devlet anlayışı, ordusu ve halkın genel durumuna dair çeşitli beyanlarda bulunmuştur. Bu tebliğin amacı 19. Yüzyılın başlarında Çanakkale'yi gezen ve bölgenin halkına, coğrafyasına dair çeşitli açıklamalarda bulunan Avrupalı bir siyasetçinin bakışını anlamaya çalışmaktır. Tebliğimizde Kont Edward Raczynski'nin seyahatnamesinin Çanakkale'ye ayırdığı bölümlerini bu açılardan incelemeye çalışacağız.

**Anahtar kelimeler:** Edward Raczynski, Seyahatname, Çanakkale, Troya, Çanakkale Boğazı.

### Abstract

In 1814, Polish politician Count Edward Raczynski organized a trip to İstanbul and Çanakkale to find the ancient Troy city with a crowded cortege. He has wrote his impressions that he had encountered during his journeys both in İstanbul and in Çanakkale. His travel book firstly has been published the name of "Dziennik Podrózy do Turcyi Odbytey W Roku MDCCCXIV Przez Edwarda Raczynskiego" at the language of Polish. The work was later published as an engravings in German and translated into Turkish by Kemal Turan in 1980 as "Travel to İstanbul and Çanakkale in 1814". Edward Raczynski who departed from İstanbul to Canakkale with a ship; travelled around places such as Lâpseki, Bozcaada, Lesbos, Dardanelles, Asos (Behramkale) and he has search antiquity places. Raczynski specifically tried to locate the site of the ancient city of Troy. In addition, his work often includes statements about the life of the society, the state, the army and the general situation of the people. The aim of this paper is to try to understand the view of a European politician who traveled to Çanakkale and had various explanations about the geography and the people of the region in the early 19th century. In our paper we will try to examine the sections of Count Edward Raczynski's trips to Çanakkale from these directions.

**Keywords:** Edward Raczynski, Itinerary, Çanakkale, Troy, Çanakkale Bosphorus.

\* Arş. Gör. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları A.B.D.

## Giriş

2 Nisan 1786 Poznan doğumlu Polonyalı siyasetçi ve devlet adamı Kont Edward Raczyński, 20 Ocak 1845'te vefat etmiştir. Raczyński 1814 yılında Osmanlı Devleti'ne bir seyahatte bulunmuş ve seyahati boyunca edindiği izlenimlerini kaleme almıştır. Seyahatnamesi önce Leh dilinde *Dziennik Podrózy do Turcyi Odbytey W Roku MDCCCXIV Przez Edwarda Raczyńskiego* adıyla yayımlanmıştır. Üç yıl sonra ise eserin Almanca tercümesi yapılmış ve bu tercüme büyük boy ve gravürlü olarak neşredilmiştir. *Malerische Reise in einigen Provinzen des Osmanischen Reichs – Breslau 1825* adıyla tercüme edilen eserin ikinci baskısı yapılmıştır. 1980 yılında ise Kemal Turan tarafından *1814'de İstanbul ve Çanakkale'ye Seyahat* adıyla Türkçe tercümesi basılmıştır. Çalışmamızda esas alacağımız metin Kemal Turan'ın bu çevirisidir.<sup>1</sup>

Edward Raczyński antik Grek ve Latin kültürüne meftun bir kişiliktir. Antik eserleri ortaya çıkartma ve neşretme isteği ile meşhur olmuş bir isimdir. 1814 yılında Osmanlı Devleti'ne yaptığı seyahatin de asıl amacının antik eserleri aramak ve tanımak olduğunu eserinde belirtmiştir. Yolculuğu 17 Temmuz 1814'te aralarında ressam Fuhrman'nın da bulunduğu bir maiyetle Varşova'dan çıkmasıyla başlamıştır. Raczyński önce Odessa limanına ulaşmış, oradan da bir ticaret gemisi ile İstanbul'a hareket etmiştir. İstanbul, Çanakkale ve çevrelerindeki birçok bölgeyi gezip gözlemde bulunma imkânı yakalamıştır. Bu gözlemleri sadece mekanlarla sınırlı kalmamış gezdiği bölgelerde yaşayan halkın kültürü, adetleri, yaşam koşulları gibi birçok konuda da notlar almıştır.<sup>2</sup>

6 Ağustos günü buğday yüklü bir gemiye binip Odessa'dan ayrılan Edward Raczyński önce Arnavutköy'e varmıştır. Galata ve Beyoğlu'nu gezmiş; sonra Atmeydanı, Bedesten, Çemberlitaş ve Ayasofya civarını incelemiştir.<sup>3</sup> Ayrıca Anadolu Kavağı, Beylerbeyi, Üsküdar ve Beykoz civarlarını da dolaştıktan sonra 10 Eylül 1814'te Çanakkale'ye doğru yola çıkmıştır. Yol boyunca da Adalar, Yeşilköy, Ereğli, Lapseki, Bozcaada ve Assos'a uğramış, buralara dair izlenimlerini not almıştır. 26 Eylül'de ise Troya olarak tespit ettiği bölgeye varıp burada gözlem ve incelemelerini yapmıştır.<sup>4</sup>

27 Eylül'de Çanakkale'den ayrılan Raczyński, dönüş yolculuğunu karadan yapmış; Gelibolu, Tekirdağ, Silivri bölgelerini de görme imkânı bulmuştur. 25 Ekim tarihinde de memleketine dönmek üzere gemiyle Tarabya'dan ayrılmıştır.<sup>5</sup>

Edward Raczyński'nin yaşadığı dönem itibariyle antik Grek ve Latin medeniyetine dair her unsura, edebi yapıta ve esere meftun olması çok da ilginç değildir. 18. yüzyılın sonları ile 19.

<sup>1</sup> Edward Raczyński, *1814'de İstanbul ve Çanakkale'ye Seyahat*, (çev. Kemal Turan), İstanbul 1980, s. 7.

<sup>2</sup> Raczyński, a.g.e, s. 8.

<sup>3</sup> Raczyński, a.g.e, s. 23.

<sup>4</sup> Raczyński, a.g.e, s. 113.

<sup>5</sup> Raczyński, a.g.e, s. 193.

yüzyılın başlarında yaşayan müellif klasik döneme olan ilginin en üst seviyede olduğu dönemlerde yaşamıştır. Bu dönemde özellikle de Grek uygarlığının en önemli yapıtlarından birisi olan Homeros'un İlyada ve Odysseia adlı eserleri hem kurucu eserler olarak kabul ediliyor hem de her kesimce çokça okunuyordu. Truva savaşının anlatıldığı bu eserler Edward Raczyński'nin Truva savaşının yaşandığı toprakları görme ve keşfetme iştiafinin da kaynakları olmuşlardır.<sup>6</sup>

## 1. Edward Raczyński'nin İstanbul'dan Çanakkale'ye Kadar Olan İzlenimleri

Edward Raczyński İstanbul'a ulaşır ulaşmaz vakit kaybetmeksizin bu kadim ve büyük şehri keşfetmek için gemiden ayrılarak kayıkla şehre hareket etmiştir. İlk izlenimleri şaşkınlık ve hayranlık doludur. Bu şehrin sadece sanatkârlar ve seyyahlar için değil, bir devlet adamı için de dünyanın hiçbir yerinde bulamayacağı güzelliklere sahip olduğunu söylemiştir.<sup>7</sup>

Eserinde önce İstanbul'un eski tarihine dair açıklamalarda bulunan Raczyński, İstanbul ve çevresini anlattığı birçok yerinde sıklıkla veba salgınından bahsetmiştir. Fakat veba hastalığı hiçbir zaman Müslüman coğrafyalarda Avrupa'da olduğu kadar zayiata yol açmamışken özellikle 1811 ve 1812 yıllarında İstanbul'da etkili olan veba salgınının ciddi sonuçları olmuştur.<sup>8</sup> 1814 yılında bu salgının ve beraberinde getirdiği ekonomik koşulların etkisinin hala devam ettiği zamanlarda bölgeyi ziyaret eden müellifin de vebaya bu denli vurgu yapmasının nedeni budur. Fakat bu özel dikkatin ve vurgunun önemli bir sebebi de vebaya bir Avrupalı gözüyle bakmasındandır. Avrupa'da veba yüzyıllar boyunca çok büyük kayıpları beraberinde getirmiştir.<sup>9</sup>

At Meydanı, Bedesten ve Çemberlitaş'ı gezen müellif buralardan çokça etkilendiğini dile getirmiştir. Özellikle Sultan Ahmet Camii ve çevresini çokça beğendiğini vurgulamıştır. Osmanlıların buna benzer yapılarında devamlı olarak Ayasofya gibi bir şaheseri taklit etmeye çalıştıklarını söylemiştir.<sup>10</sup> Ayrıca İstanbul'da yaşayan ahalinin ahlakını övmüştür. Avrupa'da insanların birbirlerini aldatmaya kalkışmasının aksine İstanbul'daki Türklerin namuslu ve dürüst alışverişlerini görüp, hayran olduğunu belirtmiştir. Ayrıca ticaret meşgalesi ve kazanç hırsının burada Müslümanları ibadetlerinden mahrum etmediğini, ezanla birlikte herkesin camiye koştuğunu söylemiştir.<sup>11</sup>

19 Ağustos günü Topkapı sarayını görmeye giden Raczyński, yabancılara da açık tutulan sarayın ilk dış avlusunu ziyaret etmiştir. Kendisine izin verilen yerden ötesine geçemeyen ve

<sup>6</sup> Fuat Boyacıoğlu, Kemal Çelik, "İki Bin Yıl Süren Düş: Aydınlanma", *International Periodical For The Languages Literature and History of Turkish or Turkic*, Sayı 8, Yıl 2013, s. 167.; Betül Serbest Yılmaz, "Avrupa Resim Sanatında Homeros'un İliada'sından Konular", *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 5, Sayı 9, s. 103.

<sup>7</sup> Raczyński, a.g.e, s. 21.

<sup>8</sup> Nalan Turna, "İstanbul'un Veba İle İmtihanı: 1811- 1812 Veba Salgını Bağlamında Toplum ve Ekonomi", *Studies Of The Ottoman Domain*, Cilt 1, Sayı 1, Ağustos 2011, s. 2.

<sup>9</sup> Emrah İstek, "Avrupa'da Veba Salgını ve Salgında Din Faktörü (Viyana Örneği)", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt 36, Sayı 62, 2017, s. 175.

<sup>10</sup> Raczyński, a.g.e, s. 26.

<sup>11</sup> Raczyński, a.g.e, s. 28.



birakın haremi dış avluların ilkinin bile ötesine ulaşamayan müellif, Osmanlı sarayı ve haremi hakkında tafsilatlı rakamlar ve betimlemelerde bulunmuştur.<sup>12</sup> Raczynski'nin kendi eserinde bu kısımlara giremediğini söylemesine rağmen betimlemeye çalışması ve kaynaksız bilgileri Osmanlı sarayını anlatması Avrupa'da oluşmuş oryantalist bakışın sonuçlarından olsa gerektir.

Kağıthane civarındaki eğlenceleri ve toplanmış halkı yakından müşahede imkânı bulan müellif burada Avrupa'dakinin aksine kadınlarla erkeklerin ayrı ayrı toplandığını, ancak bu durumu hiç kimsenin yadırgamadığını belirtmiştir. Erkeklerin de hiçbirinin topluca eğlenmekte olan kadınlar tarafına rahatsız edici şekilde bakmadığını gözlemiştir. Özellikle kadınların iffetli olduklarına vurgu yapmıştır.<sup>13</sup> Seyyahın bu gözlemleri 19. Yüzyıl'ın başı gibi yakın tarihlerde bile Türk cemiyet hayatına Avrupalı tarzın henüz ciddi bir tesiri olmadığını açıkça göstermektedir.

Edward Raczynski daha sonraki günler Boğaziçi'ni, Üsküdar'ı, Beylerbeyi'ni ve Anadolu yakasının diğer yerlerini görme imkânı bulmuştur. Buralarda hem Osmanlı öncesi zamandan kalma çeşitli yapıları, su kemerlerini, yerleşim yerlerini hem de Osmanlı dönemi eserlerini tafsilatlı olarak incelemiştir. İstanbul'un ormanlarının ve yeşil alanlarının güzelliğini belirtmiş ve kendi memleketinin aksine burada ormanlardan bir ağaç bile kesmenin büyük bir cezaya sebep olacağını eserinde şaşkınlıkla yazmıştır.<sup>14</sup>

Anadolu yakasında gözlemlerine devam eden müellif, Türklerin gömülmek için Asya yakasını tercih ettiğini söylemiştir. Osmanlı mezarlıklarını da betimlemeye çalışmış ve Avrupa'dakinin aksine sadece varlıklı ailelerin değil herkesin bir mezar taşına sahip olmaya çalıştığını söylemiştir. Ayrıca mezar taşlarının şeklerinden ve işlemelerinden orada yatan kişiye dair tafsilatlı bilgiye sahip olunacağını da şaşkınlıkla belirtmiştir.<sup>15</sup>

## 2. Çanakkale Civarındaki Gözlemleri ve Coğrafyaya, Halk Yaşamına Dair İzlenimleri

Çanakkale ve civarında yaptığı gezilerde devamlı antik Grek tarihine dair örnekler veren ve bölgenin Homeros'un manzumeleriyle ebedileştiğini söyleyen Raczynski gezisinin bu kısmında adeta tarih içinde seyahat ediyor gibidir.

Edward Raczynski 13 Eylül günü zorlu bir deniz yolculuğu sonrası Lapseki'ye ulaşmıştır. Lapseki ve civarıyla ilgili çeşitli tarihi verileri anlatmış, Büyük İskender'in ordusuyla Asya kıtasına buradan geçtiğini söylemiştir. Ayrıca 718 yılında Arapların da Avrupa'ya buradan geçtiğini iddia etmiştir. Lapseki'nin tam karşısında bulunan bölgede ünlü Peloponnes savaşının

vuku bulduğunu belirtmiştir. Yine Lapseki ve civarında yaşayan halkın antik çağlardan beri ahlak bozukluğu ve edep dışı eğlencelere düşkün olduğunu söylemiştir.<sup>16</sup>

14 Eylül'de Bozcada'yı gezmiş ve bu adanın özellikle de savaş zamanlarında gerek İstanbul gerekse Marmara kıyısındaki Türk vilayetlerinin ticaretinde önemli bir yer tuttuğunu söylemiştir. Ayrıca deniz hakimiyeti açısından da adanın stratejik konumunun öneminden bahsetmiştir.<sup>17</sup> 15 Eylül'de ise Midilli Adası'na geçmiş; eserinde bu adanın iklimini, bereketli toprağını ve deniz ticaretini övmüştür. Burada Raczynski'nin dikkatini çeken bir nokta adada yaşayan Müslümanlar ile Rumların birbirleriyle oldukça kaynaşmış olmalarıydı. Müslümanların Rum asıllı kadınlarla evlendiğini ve kadınlarına kendi dinlerinde ibadet serbestisi tanıdıklarını söylemiştir.<sup>18</sup>

Antik Grek tarihinde çok önemli rol oynayan bu adalara Türklerin gerekli önemi vermediğinden esefle bahsetmiştir. Raczynski'ye göre Türkler kendi atalarının Avrupa, Asya ve Afrika'daki fetihlerinden gururla söz ederken, bu coğrafyaya ve Grek mirasına hiçbir şekilde önem vermiyorlardı. Bu toprakların sarayda bir görevli olan Kızlarağası'na tahsis edilmesini de bu bakışla ilgili olduğunu ifade etmiştir.<sup>19</sup>

Raczynski daha sonra Assos'a geçmiş burada antik şehrin izlerini aramaya koyulmuştur. Şehirde terkedilmiş vaziyette duran tiyatro dikkatini çekmiş ve tiyatro da dahil bütün bir şehrin harabe halde bulunmasının sebebinin burada devamlı olarak vuku bulan depremler olduğunu belirtmiştir. Raczynski burada da gittiği diğer mekanlarda olduğu gibi yapıların ve eserlerin en boy uzunluklarını, konumlarını özellikle ölçmüş ve eserine kaydetmiştir.<sup>20</sup>

Assos'tan sonra Berhamkale'ye de uğrayan Raczynski daha sonra Baba Burnu denilen mevkie varmıştır. Türklerin kullandığı hançer ve kılıçların üretildiği çok sayıda atölye olduğunu bildirmiştir. Burada artık Homeros'un metinlerinden esinlenerek saptamalar yapmaya başlayan Raczynski'ye göre; Baba Burnu kalesinin yerinde eskiden Agammemnon'un<sup>21</sup> on iki büyük ilaha vakfettiği bir mihrap bulunmaktaydı.<sup>22</sup> Daha sonra Aleksandreia Troas şehrinin bulunduğu bölgeye gelmiş ve tarihi eserlere karşı kayıtsız kalmakla itham ettiği Türklerin bu şehre "Eski İstanbul" adını taktıklarını aktarmıştır. Yine Türklerin yüzyıllardır sütunları ve resimlerle bezenmiş pervazları İstanbul'a taşıyarak oradaki inşaatlarda kullandığını söylemiş ve özellikle de mezar taşı yapmak için bu tarihi eserlerin harap edilmiş olabileceğini söylemiştir. Ayrıca Raczynski burada gördüğü birçok tarihi kalıntıya dair gözlemlerini aktarmış ve bölgeyi daha önce

<sup>16</sup> Raczynski, a.g.e, s. 87-88.

<sup>17</sup> Raczynski, a.g.e, s. 93.

<sup>18</sup> Raczynski, a.g.e, s. 98.

<sup>19</sup> Raczynski, a.g.e, s. 103.

<sup>20</sup> Raczynski, a.g.e, s. 106.

<sup>21</sup> Agammemnon M.Ö. 1800'ler ile M.Ö. 1100'lü yıllar arasında Doğu Akdeniz'de kurulmuş olan Miken Uygarlığının en bilinen kralıdır. Homeros'un Troya Savaşını ele aldığı metinlerde adı geçmektedir. (Bkz. Mike Dixon-Kennedy, "Agammemnon", *Encyclopedia of Greko-Romen Mythology*, California: ABC-Clio Inc., 1998, s. 17.)

<sup>22</sup> Raczynski, a.g.e, s. 110.

<sup>12</sup> Raczynski, a.g.e, s. 39.

<sup>13</sup> Raczynski, a.g.e, s. 53.

<sup>14</sup> Raczynski, a.g.e, s. 67.

<sup>15</sup> Raczynski, a.g.e, s. 71.

gezip eser kaleme alan Le Chevaier'e sık sık atıfta bulunarak gördüğü tarihi yapıları açıklamaya çalışmıştır.<sup>23</sup>

### 3. Müellifin Troya'yı Keşfetme Çabaları, Esas Aldığı Kaynaklar Ve Ulaştığı Sonuçlar

Edward Raczynski'nin seyahatine çıkma sebebi antik Troya şehrinin bulunduğu yerleri görmek, Homeros'un eserlerinde bahsettiği Troya savaşının geçtiği coğrafyanın atmosferine aşina olma düşüncesidir. Raczynski seyahatnamesinin büyükçe bir bölümünü Troya şehrinin bulunduğu bölgeyi saptamaya adanmış ve bölgeyi daha önce gezen seyyahların da gözlemlerini tartışmıştır. Yine bu bölümde Homeros'un metinlerinden çokça alıntılar eklemiştir.

Troya savaşı Raczynski'nin kendi ifadesiyle bütün medeni milletlerin dikkatini celbetmiş, aydınların merakını tahrik etmiş, geleneklere ve dine rağmen üç bin yıldan beri siyasi münasebetlerin inkişafına sahne olmuştu.<sup>24</sup> Troya savaşının konu alındığı Homeros'un İlyada ve Odyssea adlı destanları modern Batı uygarlığını kurucu metinlerindedir. Dolayısıyla aydınlanma döneminin başlarından Raczynski'nin yaşadığı 1800'lü yıllara kadar önemini korumuş ve okunmaya devam etmiştir. Bu nedenle o günlerdeki zor seyahat şartları altında müellifin bu destanların geçtiği bölgeyi görmek için seyahate çıkması bizleri şaşırtmamalıdır.

Edward Raczynski bölgeye dair intibalarını öncelikle, çok iyi bildiği Homeros'un metinlerinden hareketle oluşturmaya çalışmıştır. Bunların yanında Le Chevaier'in *Voyage de la Plaine de Troie* adlı eserini de kendisine rehber olarak almıştır. Le Chevaier de dahil olmak üzere o dönemde Truva'nın Pınarbaşı'nda olduğu görüşü hakimdi. Dolayısı ile Raczynski de bu görüşten etkilenmiş ve seyahatnamesinde bahsettiği yerleri genel olarak Le Chevaier'in eserine uydurmaya çalışmıştır. Bunun sonucunda da birçok noktada çeşitli faraziyelerle kurduğu bir anlatım kaçınılmaz olmuştur. Truva'nın esas yerinin ise H. Schliemann'ın 1870-1890 yılları arasında yaptığı kazılar ve daha sonra W. Dörpfeld ile C. Blegen'in çalışmalarıyla Hisarlık Tepesi'nde olduğu kesinleşmiştir.<sup>25</sup>

Le Chevalier dışında meşhur coğrafyacı Strabo'dan<sup>26</sup> ve Plinius'tan<sup>27</sup> da faydalandığını belirtmiştir. Ayrıca Belon<sup>28</sup>, Pietro Della Valle<sup>29</sup>, Pocoeke<sup>30</sup> gibi isimlerin görüşlerine de yer vererek geniş bir araştırma ve okuma sonucunda gezisine başladığını aktarmaktadır.<sup>31</sup>

Yeniköy civarında bir köylüden, topraktan yapılmış antik bir büst alan Raczynski bu civarda yaşayan halkın eski para, toprak mermer ve tunçtan yapılmış figürler bulup bunları yabancılara fahiş fiyatlara sattığını söylemiştir. Yenişehir'de Akhilleus'un<sup>32</sup> mezarı olduğuna inandığı bir höyükten bahsetmiştir. Yine Troya savaşından da ara ara bahsederek İlyada'dan alıntılarda bulunmuştur.<sup>33</sup>

Raczynski Troya'yı tespit etmeye çalışırken Homeros'un metinlerinde bölgenin açıkça yazılmadığını, bu sebeple de şehrin yerini bulmanın zor bir mesele olduğunu da dile getirir. Fakat bu ifadelerine rağmen Troya ile ilgili kanaatlerine Le Chevalier'in eserinden etkilenecek ve onu kaynak olarak ulaştığını kendisi de sıklıkla dile getirir. Ayrıca savaş için çıkartma yapan Grek donanmasının İntepe civarında demir attığını söylemiş<sup>34</sup> fakat bu görüşünün de daha sonra yapılan araştırmalarla isabetsiz olduğu ortaya çıkmıştır.<sup>35</sup> Le Chevalier'in eserinde Kumköy civarında pek çok kitabenin bulunduğunu fakat Raczynski kendisinin bunlardan hiçbirini göremediğini söylemiştir.<sup>36</sup> 26 Eylül'de Pınarbaşı mevkiinde olduğunu düşündüğü Troya'ya gelmiş, fakat burada şehri ve çevresini birkaç defa dolaşmasına rağmen herhangi bir iz bulamadığını belirtmiştir.<sup>37</sup> Bu gibi örneklerden görüldüğü üzere Raczynski birçok yerde kendisine kaynak aldığı Le Chevalier'den şüphelenmiş fakat seyahatinde ve gözlemleriyle ilgili kanaatlerinde bir değişiklik yapma yolunu seçmemiştir.

<sup>26</sup> Strabo antik coğrafya biliminin en tanınan ismidir. M.Ö. 64 yılında doğmuş ve coğrafya üzerine 17 kitap yazmıştır. Eserlerinde sadece coğrafi bilgilerle yetinmemiş, hayvan ve bitki çeşitliliği, bölgenin ekonomik durumu gibi konulara da eğilmiştir. (Bkz. Sir Paul Harvey, "Strabo", *The Oxford Companion to Classical Literature*, Clarendon Press, Oxford 1937, s. 408.)

<sup>27</sup> Plinius Miladi 23 yılında doğmuş olan ve Gaius Plinius Secundus adıyla bilinen yazardır. Hitabet grammer, biyografi ve tarih alanında birçok eser kaleme almıştır. En önemli eseri *Naturalis Historia* adlı eseridir. (Bkz. Sir Paul Harvey, "Plinius", *The Oxford Companion to Classical Literature*, Clarendon Press, Oxford 1937, s. 334.)

<sup>28</sup> Tam adı Pierre Belon du Mans olan seyyah ve bilim adamıdır. Eczacılık ve bitkibilimi üzerine dersler almıştır. 1547 yılında Osmanlı coğrafyasına seyahatte bulunmuş ve seyahatindeki gözlemlerini kaleme almıştır. (Bkz. Elif Çelik, Mustafa Yavuz, "Pierre Belon du Mans'ın Filistin Seyahati ve Bitkibilim Tarihi Açısından Önemi", *FAD-Filistin Araştırmaları Dergisi*, Sayı 3, Yaz 2018, s. 68.)

<sup>29</sup> 1614 yılında Osmanlı topraklarına seyahat etmiş ve bir seyahatname kaleme almış olan İtalyan yazardır. Divan ismini verdiği eserinde yolculuğunun ilk kısımlarında batı Anadolu kıyılarına, Gökçeada ve Bozcaada civarlarındaki gözlemleriyle Raczynski'nin dikkatini çekmiştir. (Bkz. Nevin Özkan, "Osmanlı Topraklarında Bir İtalyan Gezgin", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Sayı 46, Yıl 2016, s. 5.)

<sup>30</sup> Tam adı Richard Pocoeke olan oryantalist seyyah. (Bkz. William M. Wade, *Walks in Oxford*, Printed By W. Baxter, London 1817, s. 362.)

<sup>31</sup> Raczynski, a.g.e, s. 143.

<sup>32</sup> Achilles yahut Akhilleus Homeros'un İlyada adlı destanında Truva savaşının ana kahramanıdır. Myrmidon'ların komutanı olan Akhilleus kahramanlıkları ile Truva savaşının kaderini belirleyen kişidir. (Bkz. James Allan Evans, "The Iliad", *Arts and Humanities Through The Eras*, Thomson Gale, Detroit 2005, s. 124.)

<sup>33</sup> Raczynski, a.g.e, s. 115.

<sup>34</sup> Raczynski, a.g.e, s. 119.

<sup>35</sup> Wilhelm Dörpfeld, "Turova Harfiyatı", II. Türk Tarih Kongresi, 20-25 Eylül 1937, İstanbul, s. 279.

<sup>36</sup> Raczynski, a.g.e, s. 122.

<sup>37</sup> Raczynski, a.g.e, s. 133.

<sup>23</sup> Raczynski, a.g.e, s. 111.

<sup>24</sup> Raczynski, a.g.e, s. 113.

<sup>25</sup> Mehmet Ali Kaya, "Troya ve Troya Savaşı: Efsane ve Tarih", *Akademik-der Tarih Eğitim Bilim ve Kültür Dergisi*, Sayı 1, 2017, s. 11.

#### 4. Edward Raczynski'nin Türklerin Cemiyet Hayatına Dair İzlenimleri

Edward Raczynski eserinde Türk toplum hayatı, adetleri, gündelik yaşam, kılık kıyafet ve insanların davranışlarıyla ilgili birçok gözlemde bulunmuştur. Eserinin başından sonuna, gittiği her bölgede gözlemlerini aktarmaya devam etmiştir. Özellikle İstanbul'da geçirdiği günlerde şehir ahalisinin yaşamına dair izlenimleri bize 1800'lü yılların Osmanlı halkı hakkında yabancı bir seyyahın gözünden önemli tespitler sunmaktadır.

Raczynski İstanbul'a gelir gelmez, veba hastalığına yakalanmak korkusu ile, şehrin kalabalık ve hareketli yapısından çekinmiştir. Korku ve çekinceyle sokaklara kendisini bırakırken, Türkleri umursamaz olarak nitelemiştir. Ona göre Türkler ilginç bir şekilde veba gibi ölümcül bir hastalıktan bile korkmuyor, onu umursamıyordu.<sup>38</sup> Bu durumu da kaza ve kader inancına sahip olmalarına bağlamıştır.<sup>39</sup>

Türklerdeki hamam kültürünü de deneyimleme fırsatı bulmuştur. Ayasofya hamamını tafsilatlı bir şekilde betimlemiş ve çok beğendiğini eklemiştir. Türk hamamlarını yazdığı eserde çok fazla övdüğü için eleştirilen Fransız seyyah Savary'nin de haksız yere suçlandığını ve kendisinin de onunla aynı fikirde olduğunu belirtmiştir.<sup>40</sup> Ayrıca Türklerin yaşlılar dahi sıhhatlerinden bir şey kaybetmediğini ve bunun sebebinin de yerken ve içerken aza kanaat etmelerinden kaynaklandığını söylemiştir. Yine Raczynski'ye göre Türkler hayatta başlarına gelen acılara katlanmasını bilen insanlar olduğundan, sıhhatlerini muhafaza edebiliyorlardı.<sup>41</sup>

İstanbul'da çok sayıda şadırvan ve çeşme gördüğünü anlatan Raczynski, bu durumu Türklerin inançları gereği suyu fazlaca kullanmak durumunda olmalarına bağlamıştır. Ülkenin iklimin de bol su kullanımı için başka bir sebep olduğunu dile getirmiştir.<sup>42</sup>

Osmanlı'da sofrada adabıyla ilgili gözlemlerini de eserinde genişçe bir yer ayırarak aktarmaya çalışmıştır. Sofranın yere kurulduğunu ve masa örtüsü yerine parlak bir derinin serildiğini yazmıştır. Rus konsolosunun Türk usulü kurduğu bu ziyafette sofrada takımlarında fildişi kaşıkların bulunduğunu, Türklerin çatal kullanmadığı için bu sofrada da çatal göremediğini söylemiştir. Türklerin yemekte kullandıkları bıçakları tıpkı savaşlarda kullandıkları kamalar gibi bellerine soktuklarını belirtmiştir. Yemeklerin kalaylı kaplarda önce çorbanın geldiğini, sonra ise ev sahibi tarafından enli bir bıçakla kesilen koyun etinin ikram edildiğini ve daha sonra ise yoğurtlu kabak dolmasının getirildiğini gözlemlemiştir. Osmanlıların bu sebze yemeğini çok sevdiğini ve atalarından kendilerine kalan önemli bir yemek olduğunu söylemiştir. Sofraya en son ise tavada pişmiş limonlu yumurta ile kebab geldiğini yazmış ve özellikle kebabı çok beğendiğini ifade etmiştir. Yemekten sonra ise sofraya üzüm, incir ve nar getirildiğini yazmış; narın kendi

<sup>38</sup> Raczynski, a.g.e, s. 25.

<sup>39</sup> Raczynski, a.g.e, s. 54.

<sup>40</sup> Raczynski, a.g.e, s. 42.

<sup>41</sup> Raczynski, a.g.e, s. 72.

<sup>42</sup> Raczynski, a.g.e, s. 73.

memleketinde görmeye alış olmadığı ilginç bir meyve olduğunu söylemiştir.<sup>43</sup> Raczynski'nin özellikle çatal-bıçak kullanımı ile ilgili verdiği bilgiler kısmen dönemin genel tarzını yansıtsa dahi bilinmelidir ki çatal-bıçak kullanımının Avrupa'da yaygınlaşması da 18. yüzyıl gibi geç bir tarihe isnat edilmektedir. Osmanlı'da yaygınlaşması ise 19. yüzyılın başlarına tekabül etmektedir.<sup>44</sup>

Gelibolu'da şehrin kumandanı olan Hasan Bey ile tanışan Raczynski, Türklerin yabancılara her zaman ciddi göründüklerini söylemiş ve Hasan Bey'in yüz hatlarında bunu tekrar gördüğünü ifade etmiştir. Raczynski Osmanlı devlet yetkililerinin konuşurken Arapça ve Farsça kelimeleri Türkçe'ye karıştırmaya alıştıklarını ve bu durumun da onlarca yüksek bir kültür seviyesine işaret ettiğini aktarmıştır. Hava muhalefeti yüzünden deniz yoluyla seyahat edemeyeceği kesinleşince kendisine bir kılavuz ile binek hayvanı tedarik edilmesi emrini veren Hasan Bey'in iyilikseverliğini övmüştür. Buna seyahat boyunca bütün Müslümanların da güler yüzle muamelede bulunduğunu da eklemekten çekinmemiştir. Ayrıca eşkiyanın yol kesmesinden endişelenen Raczynski'nin, kendisine kılavuz olarak verilen kişinin "Bu baş yoluna feda olsun beyim" demesinden etkilendiğini de eserinde aktarmıştır.<sup>45</sup>

Türk kadınlarının pamuklu bir gömlek ve bol bir şalvar şeklinde olduğunu, yakaları aşağıya doğru sarkan çuha yahut kaşmirden yapılan feraceler giydiklerini gözlemlemiştir. Bu feracelerin genellikle koyu mavi, koyu yeşil ve erguvanî renklerde olduğunu, Zenci kadınların ise genellikle sarı rengi tercih ettiğini söylemiştir. Kadınların yüzlerini göstermelerinin uygun kabul edilmediğini ve bu yüzden peçe ile örttüklerini belirtmiştir. Fakat buna rağmen kimsenin yüzlerine bakmıyor olması Raczynski'yi ziyadesiyle şaşırtmıştır.<sup>46</sup> İslam dininin yabancı kadınlar ve erkekler ile ilgili yaklaşımının şehrin mimari tarzı üzerinde derin bir etkisi olduğunu belirtmiştir. Müslüman erkeklerin kıskanç olduğunu, evlerinin odalarını kiralamadıklarını söylemiştir.<sup>47</sup> Gerçekte de Müslüman coğrafyalarda şehir planları ve yaşam düzeni aile mahremiyeti düşüncesini bütün yönleriyle koruyacak biçimde inşa edilmişti. Evlerde balkonun olmamasından tutun ortak kamu alanlarının çarşıların yapısına kadar bunu her yönüyle görmek mümkündü. Tıpkı sarayda bir harem ve selam bölümlerinin bulunması gibi imkân ölçüsünde şehirdeki ahalinin evlerinin de misafirlere açık bir dış avlu ile ev ahalisine ait bir iç avlu yapısında olduğu bilinmektedir.<sup>48</sup>

Trakya'da dönüş yolculuğu esnasında bir handa mola vermiş ve çeşitli gözlemlerini kaleme almıştır. Hanı bir İspanyol meyhanesine benzeten Raczynski, burada tüccarlarla

<sup>43</sup> Raczynski, a.g.e, s. 149.

<sup>44</sup> Fatih Bozkurt, "Sofrada Çatal-Bıçak Kullanımı Yahut Osmanlı Sofra Adabının Değişimi", *Kültürümüzde Adab-ı Muşeret*, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Yayınları, Bilecik 2015, s. 30.

<sup>45</sup> Raczynski, a.g.e, s. 156.

<sup>46</sup> Raczynski, a.g.e, s. 53.

<sup>47</sup> Raczynski, a.g.e, s. 156.

<sup>48</sup> Hatice Gökçen Özkaya, "Osmanlı Evleri Üzerine Yeniden Düşünmek: 18. Yüzyıldan Dahiliyeli-Hariciyeli Beş İstanbul Evi", *METU Journal Of The Faculty of Architecture*, 2018/1, s. 245.

karşılaşmış onlarla sohbet etmeye çalışmıştır. Bir başka yerde de hanları Polonya ve Almanya'daki manastırlara benzetmiştir. Osmanlı'da hanların genel olarak aynı planda yapıldığını söylemiş, bu hanların aslında bir nevi ticaret okulu olduğunu iddia etmiştir. Çünkü hanlarda gezgin tüccarların sohbetleri vasıtasıyla ürünlerin değerinin piyasasının ve gümrük kurallarının öğrenildiğini aktarmıştır.<sup>49</sup> Handa konakladığı sırada bir dervişin teşbih çektiğini görmüş ve bunu Roma Katoliklerinin kullandığı teşbihlere benzetmiştir. Müslümanların kullandığı tesbihlerin kaç taneden oluştuğunu, hangi malzemeden yapıldığını ve ne amaçla kullanıldığını anlamaya çalışmıştır. Ayrıca yine handa Türk kahvesi pişirilmesini yakinen izleme fırsatı bulmuş ve memleketinde yapılandan farklı bir yöntemle pişirildiğini belirtmiştir.<sup>50</sup>

Halkın ekonomik durumu ve ziraatla ilgili gözlemlerini de açık yüreklilikle aktarmaktan çekinmemiştir. Hatta bu konuda yazacaklarını söylemeden önce kendisine asla bir hükümet sözcüsü süsü vermek istemediğini fakat gördüğü gerçekleri yazmaktan vazgeçmeyeceğini belirtmiştir. Raczynski Avrupalıların Osmanlı vilayetlerindeki ahalinin sefil durumda olduğunu düşündüğünü fakat çok yanıldıklarını dile getirmiştir. Halkın refah seviyesinin iyi olduğunu ve tarlalarda bol mahsulleri bulunduğunu söylemiştir. Çiftçilerin kendi topraklarını ettiklerini, fakat ziraatın teorik esaslarını bilmediklerini de ifade etmiştir. Hayvancılığın da ihmal edilmediğini eklemiştir. Tarım dışında civar kasabalarda yer yer çeşitli fabrikaların bulunduğunu ve bunların yün, pamuk, balmumu kumaş, kösele ve ipekli kumaş gibi malzemeler ürettiklerini yazmıştır.<sup>51</sup>

Müslüman ahalinin ahlakının Avrupa'ya nazaran çok daha üstün olduğu tesbitini yapmaktan çekinmemiştir. Müslümanların karakterli olmalarına rağmen Avrupalılar tarafından hor görülmelerini çok sakat bir düşünce olarak nitelemiştir. Osmanlı halkını misafirperver, işlerinde dürüst davranan kişiler olduklarını ifade etmiştir. Neredeyse her şehirde bulunan vakıflar aracılığı ile düşkünlere de yardım eli uzatan bu insanların gerçek karakterini görmek için tarafsız bir gözle bakılması gerektiğini söylemiştir. Aile fertlerinin arasında bulunan sağlam bağların Osmanlı toplumunda içtimai meziyetleri ortaya çıkaran önemli bir unsur olduğu saptamasını yapan Raczynski'ye göre yaşlılar ile çocuklar arasında burada gördüğü sağlam bağlar medeni toplumun en önemli göstergelerinden biridir. Ayrıca halk kültürüne de değinmiş ve aşağı tabaka hariç hemen herkesin okuma yazma bildiğini ifade etmiştir. Ülkede yüksek kültürü de yaşatan birçok bilgin bulunduğunu fakat eski çağın Roma ve Yunan müelliflerine dair pek bir şey bilinmediğini söylemiştir. Özellikle de son zamanlarda Avrupa'da muhtelif milletlerde ortaya çıkan yeni fikirlerin hemen hemen hiç bilinmediğini de aktarmıştır.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Raczynski, a.g.e, s. 162.

<sup>50</sup> Raczynski, a.g.e, s. 158.

<sup>51</sup> Raczynski, a.g.e, s. 159.

<sup>52</sup> Raczynski, a.g.e, s. 160.

Halkın su ihtiyacını karşılamak için hayırsever insanların yol kenarlarına çeşmeler yaptırdığını söylemiş ve hayran kaldığını ifade etmiştir. Abdest ve gusül ile ilgili bilgiler vermiş, Müslümanların dini şevk ve heyecanları ile birçok masrafa katlanıp su tesisleri kurmalarının bu halkın insanlığını gösteren önemli bir kanıt olduğunu dile getirmiştir.<sup>53</sup>

Eserin son bölümünde sarayda ve halk içerisinde kadınların konuştuğu şifreli bir dilin bulunduğunu söylemiş ve bunu da 18.yüzyılın başlarında İstanbul'da İngiliz büyükelçisinin karısı Lady Montagu'nun keşfettiğini söylemiştir.<sup>54</sup>

### 5. Edward Raczynski'nin Ordu, Devlet Nizamı ve Saraya Dair İzlenimleri

Edward Raczynski seyahati boyunca Osmanlı sarayı, devlet kurumları ve devlet adamları, Osmanlı ordusu gibi konularda notlar almış ve seyahatnamesinde ayrı bir başlık altında bu mevzulardaki gözlemlerini aktarmıştır. Sadece kara ordusunu değil, Osmanlı bahriyesini, dolaştığı bölgelerde bulunan kalelerin tahkimatı konularında da ayrıntılı izahlar yapmaya çalışmıştır.

Yeniçeri ocağının tarihini kısaca anlatan, nasıl bir teşkilata sahip olduğunu açıklamaya çalışan Raczynski'ye göre Türk ordusu son yüzyıllarda eski itibarını kaybetmişti. Avrupa'da askeri alanda yaşanan yeni gelişmelerden ve eğitimlerden bihaberlerdi. Hatta bizzat padişahın bile yeniçerileri düşman askerlerinden daha tehlikeli olarak nitelediğini aktarmıştır.<sup>55</sup> Yeniçeri ocağının zamanla yozlaştığını belirtmiştir. Ona göre Osmanlı hükümeti ordularının sayılarını tam olarak bilemediği gibi, mühür ile maaş çekme yetkisi yüzünden saray erkanının, ulemanın vezirlerin ve hanım sultanların bile kendilerini asker göstererek para çektiklerini söylemiştir.<sup>56</sup> Raczynski'den çok daha uzun bir zaman önce yeniçeri ocağının bozulmaya başladığını, daha 16. Yüzyıl gibi bir tarihte bu bozulmaların izini sürebilmenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz.<sup>57</sup>

Osmanlı ordusunun bölümlerini ayrı ayrı incelemiş, her bölümde ne kadar askerin bulunduğundan ne kadar maaş aldıklarına kadar birçok bilgiyi aktarmaya çalışmıştır. Osmanlı denizciliği ile ilgili de bilgiler vermiş ve İstanbul ve çevresinin denizciliğe elverişli durumunu görünce nasıl olup da Karadeniz'de Ruslara karşı üstünlük sağlayamadıklarına şaşırıldığını söylemiştir. Bütün bu nizamsızlığın sebebini de devlet ve ordunun başında bulunan kişilerin basiretsizliğine bağlamıştır.<sup>58</sup>

Osmanlı devletinde yangınlara müdahale etmek için de bir birimin bulunduğunu, yangınlar dolayısı ile çok sıkıntı çekilmiş olan İstanbul'da tulumbacılık kurumunun da

<sup>53</sup> Raczynski, a.g.e, s. 163.

<sup>54</sup> Raczynski, a.g.e, s. 39.

<sup>55</sup> Raczynski, a.g.e, s. 167.

<sup>56</sup> Raczynski, a.g.e, s. 169.

<sup>57</sup> Mustafa Akdağ, "Yeniçeri Ocak Nizamının Bozuluşu", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Cilt 5, Sayı 3, yıl 1947, s. 296.

<sup>58</sup> Raczynski, a.g.e, s. 174.



yozlaştığını söylemiştir. Yangın eğer zengin bir insanın evinde çıktıysa, ev sahibi ile tulumbacıların arasında çetin bir mücadele yaşandığını, istenilen para alınmaz ise yangına müdahaleyi geciktirdiklerini iddia etmiştir. 9 Ekim tarihinde oturduğu sokakta çıkan bir yangına şahit olan Raczynski, tulumbacıların yangın çıkan evde korkusuzca dalışlarına şaşırıldığını belirtmiştir. Ayrıca onu asıl şaşırtan olayın ise yangın çıktıktan sonra bostancıbaşı, yeniçeri ağası, sadrazam ve hatta padişahın bile yangının çıktığı Beyoğlu'na gelmeleri olduğunu söylemiştir.<sup>59</sup>

İstanbul'da gördüğü cariyelik kurumuna da değinmiştir. Hangi meziyetlere sahip olan cariye'nin hangi fiyata satıldığı gibi çeşitli bilgiler vermeye çalışmıştır. İslam dininin kadınlara karşı katı olduğunu fakat padişahın kız kardeşlerinin ve kızlarının bu kurallara uymadığını söylemiştir. Kocalarının padişahın izni olmadan onları boşayamadığını ve başka kadınlarla evlenemediğini iddia etmiştir.<sup>60</sup>

İstanbul'da özellikle Galata ve Beyoğlu'nun hem ticaret açısından hem de devletlerarası elçilik işleri arasında çok müstesna bir yer olduğunu belirtmiştir. Raczynski'ye göre dünyada muhtelif milletlere mensup kimselerin böylesine bir arada yaşayabileceği başka bir yerin olması mümkün değildir. İstanbul'daki yabancı elçiler ve Avrupalı tacirlerin siyasi ve ticari münasebetler dışında Türklerle bir araya gelmekten kaçındıklarını iddia etmiştir. Bunun ana sebebi olarak da Osmanlı'nın örf ve adetlerine Batı'nın tamamen yabancı kalışını görmektedir. Frenklerin, Türklerle yakınlaşarak onlarla dostluk kurmaya kalkan bir Avrupalıyı hiç hoş karşılamayacaklarını söylemiştir. Fakat kendisinin bu duruma aldırılmayıp hem devlet ricaliyle hem de bazı tüccarlarla dostluk kurma cüretini gösterdiğini ifade etmiştir. Beyoğlu civarında bulunan yabancı ülke diplomatlarının birbirleriyle genel olarak pek anlaşamadığını, bunun sebebinin de sarayda kendilerine uygulanan protokol meselesi olduğunu söylemiştir. Ayrıca bu tutumun saray adetlerinden etkilenmeyle de açıklanabileceğini düşünmüştür. Örnek olarak birbirine 50 adım mesafede bulunan İsveç ve Rus elçiliklerinin birbirlerini ziyaret ederken dahi elçinin ve yanındaki maiyetin zengin koşumlu atlara binerek ağır ve vakur adımlarla diğer elçilik binasına hareket ettiklerini söylemiştir.<sup>61</sup>

Edward Raczynski, Sultan İkinci Mahmud'un Cuma selamlığını da görme şansı bulmuştur. Cuma selamlığı padişahın sadece maiyeti ile beraber Cuma namazı kılma hadisesi olarak ele alınmaması gereken bir konudur. Hükümdar ile halk bütünleşmesini sağlamanın yanında hukuki sosyal ve kültürel bir önem taşır. Cuma selamlıklarında padişahın saraydan çıkıp tekrar saraya dönünceye kadar olan süre zaafında gerek yol boyunca gerek de uğradıkları mekanlarda birçok merasim uygulanırdı.<sup>62</sup> Sultan İkinci Mahmud'un Cuma selamlığına denk

<sup>59</sup> Raczynski, a.g.e, s. 176.

<sup>60</sup> Raczynski, a.g.e, s. 179.

<sup>61</sup> Raczynski, a.g.e, s. 181.

<sup>62</sup> Mehmet İpşirli, "Cuma Selamlığı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 8, İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1993, s. 91.

gelen Raczynski, Beylerbeyi'nde padişah ve saray erkanının kayıklarını görmüş ve bu manzaranın hükümdarın ihtişamını göz önüne seren büyük bir merasim olduğunu söylemiştir. İkinci Mahmud'un vücudunu yüz hatlarını betimlemeye çalışmıştır. Sonra padişahın maiyetini anlatmaya devam etmiş ve tek tek betimlemiştir. Protokole olan riayete başka hiçbir sarayda bu denli özenle dikkat edilmediğini söylemiştir.<sup>63</sup>

Avrupa'dakinin aksine Osmanlı devletinde irsî bir asalet anlayışı olmadığını, Fıtrî kabiliyet sahibi olan veya sarayda nüfuzlu kimsesi bulunan küçük memurların bile yüksek memuriyetlere getirilebildiğini ifade etmiştir. Osmanlı'da soyadı kurumunun olmaması bunun en büyük göstergesi olduğu tespitini yapmıştır.<sup>64</sup>

### Sonuç

Edward Raczynski 6 Ağustos 1814 yılında ayak bastığı Osmanlı topraklarını, müşahede ettiği birçok olay ve durum sonrasında 25 Ekim 1814 yılında terk ederek memleketine dönmüştür. Yaklaşık 3 ay kadar bir sürede Osmanlılar ile ilgili birçok meseleyi yakinen görme fırsatı yakalamıştır. Osmanlı sarayından halkın ahlakına, yeniçeri ocağının yapısından padişahın yüz hatlarına, halkın ekonomik durumundan Troya şehrinin bulunduğu bölgeye kadar birçok mevzuda intibalar edinmiştir. Seyahatnamesinde bütün bu konularla ilgili tafsilatlı açıklamalar da yapmıştır.

Raczynski gözlemlerini tarafsız ve açık yürekli bir şekilde yazmaya çalışmıştır. Bunu eserinin birçok bölümünde görmek mümkündür. Ayrıca 19. Yüzyılın başlarında Troya savaşlarının ve Homeros'un mirasının Avrupa'da ne denli öneme sahip olduğunu da bizlere göstermektedir. Aylar sürece yolculuğu ve masrafı göze alıp bu toprakları görmeye çalışan Raczynski'nin iştihakı buna en güzel örneklerden biridir.

Osmanlı'nın son yüzyılında bu toprakları ve halkı, yabancı bir devlet adamının gözünden görebilme imkânı sağlayan bu eser özellikle Çanakkale ve civarı ile ilgili bize sunduğu verilerle çok önemlidir. Bu tebliğin bölgeye dair yeni çalışmalara teşvik edici bir tebliğ olmasını arzuluyoruz.

<sup>63</sup> Raczynski, a.g.e, s. 69.

<sup>64</sup> Raczynski, a.g.e, s. 185.

### Kaynakça

AKDAĞ, Mustafa. "Yeniçeri Ocak Nizamının Bozuluşu", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Cilt 5, Sayı 3, 1947.

BOYACIOĞLU, Fuad. Kemal Çelik, "İki Bin Yıl Süren Düş: Aydınlanma", *International Periodical For The Languages Literature and History of Turkish or Turkic*, Sayı 8, Yıl 2013.

BOZKURT, Fatih. "Sofrada Çatal-Bıçak Kullanımı Yahut Osmanlı Sofra Adabının Değişimi", *Kültürümüzde Adab-ı Muaşeret*, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Yayınları, Bilecik 2015.

ÇELİK, Elif; YAVUZ, Mustafa. "Pierre Belon du Mans'ın Filistin Seyahati ve Bitkibilim Tarihi Açısından Önemi", *FAD-Filistin Araştırmaları Dergisi*, Sayı 3, Yaz 2018.

DIXON-KENNEDY, Mike. "Agamemnon", *Encyclopedia of Greko-Romen Mythology*, California: ABC-Clio Inc., 1998.

DÖRPFELD, Wilhelm. "Turova Harfıyatı", II. Türk Tarih Kongresi, 20-25 İstanbul 1937.

EVANS, James Allan. "The Iliad", *Arts and Humanities Trough The Eras*, Thomson Gale, Detroit 2005.

İPŞİRLİ, Mehmet. "Cuma Selamlığı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 8, İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1993.

İSTEK, Emrah "Avrupa'da Veba Salgını ve Salgında Din Faktörü (Viyana Örneği)", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt 36, Sayı 62, 2017.

HARVEY, Sir Paul. "Strabo", *The Oxford Companion to Classical Literature*, Clarendon Press, Oxford 1937.

KAYA, Mehmet Ali. "Troya ve Troya Savaşı: Efsane ve Tarih", *Akademik-der Tarih Eğitim Bilim ve Kültür Dergisi*, Sayı 1, 2017

RACZYNSKÍ, Edward. 1814'de İstanbul ve Çanakkale'ye Seyahat, (çev. Kemal Turan), İstanbul 1980.

ÖZKAN, Nevin. "Osmanlı Topraklarında Bir İtalyan Gezgin", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Sayı 46, Yıl 2016.

ÖZKAYA, Hatice Gökçen. "Osmanlı Evleri Üzerine Yeniden Düşünmek: 18. Yüzyıldan Dahiliyeli-Hariciyeli Beş İstanbul Evi", *METU Journal Of The Faculty of Architecture*, 2018.

SERBEST YILMAZ, Betül. "Avrupa Resim Sanatında Homerus'un İliada'sından Konular", *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 5, Sayı 9

TURNA, Nalan. "İstanbul'un Veba İle İmtihani: 1811- 1812 Veba Salgını Bağlamında Toplum ve Ekonomi", *Studies Of The Ottoman Domain*, Cilt 1, Sayı 1, Ağustos 2011.

WADE, William M. Walks in Oxford, Printed By W. Baxter, London 1817.

## The Wind Brings Captivity: Gregory Palamas and His Construction of "The Other" and Perception of Space (Gelibolu and Vicinity)

Şevket YAVUZ

## The Wind Brings Captivity: Gregory Palamas and His Construction of "The Other" and Perception of Space (Gelibolu and Vicinity)

Şevket YAVUZ\*

### I. Prologue: Framework & Theses

### II. "The Wind Brings Captivity": Gregory Palamas and "Other"

### III. Epilogue: Framing the Subject

#### I. Prologue: Framework & Theses

Gregory Palamas (Greek: Γρηγόριος Παλαμάς; c. 1296 – 1357 / 1359) was the leading theologian, formulator, and ecclesiastical person of the late Byzantine Empire (1261-1453). He was a monk at Mount Athos (in modern Greece) and later archbishop of Thessaloniki. Palamas was accepted as a saint in the Eastern Orthodox Church; hence he was venerated since 1368.

Regarding his status in Orthodox spirituality and theology, the following statements can be briefly put forth: He was a leading and famous person for his defense of Hesychasm / Hesychast spirituality and theology. This movement postulates the uncreated character of the light of the Transfiguration; and, in connection with the former stance, adduces the distinction between God's essence and energies (i.e., the divine will, divine grace, etc.). His theological approach is labeled as Palamism; hence, the followers of this theology are called Palamites. Palamas' theology set the stage for a path leading to three general controversies:

1. The controversy with the Italo-Greek Barlaam Calabrian in the years 1334 and 1341;
2. The dispute with the monk Gregory Akindynos between the years 1341 and 1347;
3. The debate with the philosopher Gregoras between 1348 and 1355.<sup>1</sup>

In the aim to summarize his strand in the era under study, the following postulates may be set forth: He proposes a Christocentric humanist point of view at a time when the waning empire has gotten worse. The Christocentric humanist strand as defended and reoriented by Palamas (1296-

\* Prof. Dr.; Dinler Târihi Anabilim Dalı Öğr. Üyesi; İlahiyât Fakültesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale, Türkiye || [shyavuz@yahoo.com](mailto:shyavuz@yahoo.com).

<sup>1</sup> See on this: Şevket Yavuz, *The Construction of the "Other" in Late Byzantium and During the Construction Period of the Ottoman State* (MI: UMI Company Inc., 2002 [published doctoral thesis]).

1359),<sup>2</sup> a salvific agenda, was to create a Christo-centric individual and collective identity project by returning to the traditional theological and pneumatical *epistême* and epistemology in order to counterbalance the growing threats of internal (eco-politic theological menaces) and external "others" (mostly martial-political elements). Molded around the tenets of the orthodox faith (πίστις) and of the Apostolic Fathers, this strand's project was advocated by and large within the monastic sphere, especially by the Hesychast monks, and politically supported by John VI Cantacuzenus. The dispute between the Athonite monk, Palamas and an Italo-Greek theologian and philosopher, Barlaam the Calabrian (d. c. 1368) on the principle of human knowledge of God, whether immediate/direct or indirect/ discursive, the nature and scope of theology, and praxis, especially the psychosomatic method of prayer entailing soul (*pneûma*), mind (*noûs*), and physical body practiced by the Byzantine Hesychast monks.

In addition to this Aristotelian opposition to the Hesychast theory and practice, even in the monastic milieu, there was a dissention. For instance, the Byzantine monk and theologian, Gregorios Akindynos (d. c. 1349)<sup>3</sup> was one of the principal opponents of Hesychasm. Though a student of the monk-theologian Palamas, he at first sided with Palamas but later attempted to convince him of certain dogmatic problems in the theory. In the end, he was condemned by a synod after the pro-Palamas emperor John VI Cantacuzenus came to power and he was posthumously anathematized by being placed on the official list of heretics (1347).

On the other hand, what at the stake is, now, the "external other", here the Ottoman Turks, in the perspective of Palamas. Since the Ottoman incursions into the lands once owned by the East

<sup>2</sup> Gregory Palamas, son of the educator of emperor, senator, and councilor, was a monk and theologian, and later became archbishop of Thessalonica. He received his education under imperial protection and with the support of the crown, and attended the University of Constantinople. He specialized in Aristotelian philosophy, later discontinued his studies and went to Mount Athos to become a monk under the spiritual and ascetic guidance of the monk Nicephorus. Turkish invasions (1325) around Mount Athos, however, compelled him to seek refuge in Thessalonica, where he was ordained a priest (1326). Upon his return to Mount Athos (around 1331) he became embroiled in a controversy regarding hesychasm. Hesychast adherents practiced psychosomatic meditation and breathing exercises, like the Sufi *dhikr* séance, and hypnotic "Jesus prayer" recitation. Barlaam, a monk from southern Italy vigorously opposed the Hesychast theory and its praxis. In response, Palamas defended it, arguing that God has blessed the material world (hence the body) and thus the total person should be engaged in prayer.

Both the council at Constantinople (1341) and a synod at Mount Athos endorsed hesychast contemplation. At the beginning, he was excommunicated and imprisoned, but with the ascension of the pro-Hesychast emperor John VI Cantacuzenus to the throne in 1347, he was eventually acquitted and appointed bishop of Thessalonica. John V Palaeologus, who live in Thessalonica with his mother, Anna of Savoy, wanted to make peace with his father-in-law and "usurper" of the reign, John VI Cantacuzenus (r. 1347-54), and sent Palamas, who was a friend of both parties, to Constantinople to accomplish the mediatory mission. On the way he was captured by Turkish pirates (1354), and was able to contact the Christians of the area. He had a public debate with the *χιόνα* ('*ulamâ* ?) at the suggestion of the sultan Orkhân Ghâzî. He was later ransomed by the Serbs (1355) and returned to Constantinople where he had a public debate with Nicephorus Gregoras (d. 1360) in the presence of John V Palaeologus. Hesychasm became orthodox in the Eastern Church through his adamant defense, theological writings, and canonization (1368). More on this, see Şevket Yavuz, *The Construction of the "Other" in Late Byzantium and During the Construction Period of the Ottoman State* (MI: UMI Company Inc., 2002 [published doctoral thesis]).

<sup>3</sup> His adamant opposition to the Hesychast theory and practice found a support by the patriarch of Constantinople, John XII Calecas, and was abetted by the accession of Emperor John V Palaeologus in 1341. Akindynos recorded the history of the Hesychast dispute and had composed seven treatises against Palamas' doctrine (1344).

Roman Empire increases at the expense of the latter, Palamas' "seeing" the "other" and demonization of it is conspicuously noteworthy. He aims at a kind of "psychological walls" against the Ottoman conquests through theological means and aids. The more "otherization" of the Turks, the more "feeling at home" he is. Thence, the following methodological questions can be posed at this juncture: To what extent did Palamite theology set a "protective walls" against the ever-menacing "other" in late Byzantium? What kinds of tools—fears, memories, phantasms, etc.—are used to challenge that threat in such a precarious socio-cultural and socio-theological aura?

## II. "The Wind Brings Captivity": Gregory Palamas and "Other"

The era when Palamas lived and served was a great dissolution of the East Roman Empire—more correctly, city-state (Constantinople)—. Thus, historical juncture was heavily negative on the part of Palamas and his important theology, Palamite Theology. The following map shows topographical and historical condition of the city-state of Constantinople.

Map 1350 A.D.



<sup>4</sup> <https://www.google.com/url?sa=i&source=images&cd=&ved=2ahUKewjo29-..=1545799236580833> (2018.12.20).



Palamas, the archbishop of Thessalonica, was captured by the Ottoman Turks at Gallipoli in 1354, after his boat was intercepted due to a very severe wind while traveling between Thessalonica and the capital, Constantinople. As a prisoner of the Turks, he stayed a year among the Muslims, and observed the life of the Christians living in the Ottoman territory.

He engaged in two—mainly theological—debates over Christian and Muslim creedal and socio-theological issues: the first took place in the court of the Ottoman sultan Orkhân (Ghâzî) with the certain *Χιόναυ*; the second with a schoolman (*dânişmend*). Ransomed by the Serbs in 1355, he went to Constantinople and wrote down his personal impressions, dialogues, and observations of the Ottomans and the Christians living in the Ottoman emirate.

Palamas' view and description of the Muslim Turks, the new infidel “Achaemenids”, conveys the historical collective consciousness that the invasions of these “contemporary Achaemenids” of the “Romans” were a transient and temporary chastisement of the Christians for “numerous sins towards God.” His discourse, un/consciously, naturalizes and even justifies the effacing conquests of the Ottoman Turks, because through this “light chastisement,” the Romans were to be justified and purified in this profane world for the “coming Kingdom of God, which is at hand (*parousia*).” In describing his capture in Gallipoli, he talks about the contemporary *Αχαϊμενίδαι* in the following manner:

Since this earthquake [Gallipoli earthquake in March 2, 1354] has delivered this city to the hands of the Achaemenides, those whom we now call Turks, and [due to] the impossibility of landing in its harbor, we landed on some distant neighboring beach and throw all the anchors... these impious people [the Muslim Turks], hate God and disgrace His grace bestowed upon the Romans due to their love of God...but they believe in, honor and well-attend a plain man, mortal and buried, I would say Mahomet (Μωάμεθ)<sup>5</sup>

In his letter to his church, he mentions the “new Achaemenids”<sup>6</sup>—i.e., the Ottomans—in the following sentences:

I have comprehended, therefore, of the providence of God, when I was taken away in captivity in Asia, and I saw the Christians and the Turks live and circulate together, and the one leading the other....To my opinion, it is by this disposition that it has taken the designs of our Lord Christ. God who is vigilant at all beings, demonstrates

<sup>5</sup> Palamas, “Lettre à Son Église,” edited by Anna Phillippidis-Braat in *Travaux et Mémoires-7* (Paris : Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, 1979), 139-40, 142.

<sup>6</sup> Achaemenid Empire (MÖ. 553-MÖ. 330), also called the Persian Empire, was an empire based in Western Asia, founded by Cyrus the Great, salient for embracing various adjacent civilizations and becoming the largest empire of ancient history. Its borders spanning at its maximum extent from the Balkans and Eastern Europe at large in the west, to the Indus Valley in the east. It is notable for its successful model of a centralized, bureaucratic administration (through satraps under a ruler), for building infrastructure such as a postal system and road systems and the use of an official language across its territories and a large professional army and civil services.

Not to mention, it is emphasized in terms of Western history as the antagonist of the Greek city states during the Greco-Persian Wars and for the emancipation of the Jewish exiles in Babylon. The Mausoleum at Halicarnassus, one of the Seven Wonders of the Ancient World, was built in the empire as well. See on this: [https://en.wikipedia.org/wiki/Achaemenid\\_Empire](https://en.wikipedia.org/wiki/Achaemenid_Empire) (2018.12.20).

himself even to *the most barbarian of all the barbarian* (τοῖς πάντων βαρβάρων βαρβαρωτάτοις), so that they would have no excuse before the very formidable judgment to come, which is, by now, at hand;...It is by virtue of this disposition, as one can see according to one's past (experiences) that we were liberated through their (Turks) hands and at the same time due to our numerous sins towards God, (God) inflict us a light chastisement; for those who are now justified and purified, are saved from a fire which never extinguishes, but those who cause the vexations, and do not repent of their infidelity and savageness, are promised to the inextinguishable fire to come.<sup>7</sup>

What is more, the issues that Palamas vehemently points out can be outlined through the debates acted between him and Muslim scholars of Orkhân Ghâzî. Accordingly, the former, after taken to the court of the Turkish sultan Orkhân (Ghâzî), engaged in debate over the religious beliefs of Christianity and Islam. His debate with Muslims in the presence of the sultan was presided over by Palapanos or Balaban, a close associate of Orkhân. Passages from the transcript of the debate follow in the following mode:

The presiding Palapanos, after he called for silence, said to the bishop [Palamas], “The master [Orkhan] demands from you to answer the question how we accept Christ, love him, respect him, confess him to be God's word and breath, and we also place his mother near to God, and yet you do not accept our prophet not do you love him?” Then the bishop said: “He who does not believe in the words of a teacher cannot love the teacher himself; that is why we do not love Muḥammad. Our Lord God Jesus Christ has said to us that he will come again to judge the entire world. He also commanded us not to receive anyone else until He will come back to us again. He also said to those who disbelieved in him: “I will come in my Father's name, and you do not receive me, nor did you accept me; if another comes in his own name, him you will receive.” That is why the disciple [St. Paul] of Christ writes to us: “But even if an angel preaches to you contrary to that which you have received from us let him be accursed.”

Then...[they] said to the bishop: “Circumcision was handed down by God from the very beginning. Even Christ himself was circumcised. How then, you do not circumcise yourselves?” Then the bishop: “Since you are referring to the old law and to what was handed down by God to the Hebrews at that time—for traditions of God also were the keeping of the Sabbath, the Jewish passover, sacrifices which were to be offered exclusively by the priests, the altar in the interior of the temple, and the dividing curtain—since all these and other such things have also handed down by God, why do you cherish any of them and you do not practice them?”

They interrupted him again saying: “Why do you place many representations [images] in your churches and you venerate them, even though God wrote and said to Moses: ‘Thou shalt not make a likeness of anything, whatever things are in haven above, and whatever are in the earth beneath, and whatever are in the sea?’” And the bishop said again: “Friends are venerated by each other, but they are not made gods. It is evident to everyone that this is, indeed, what Moses learned from God and this

<sup>7</sup> Palamas, “Lettre à Son Église,” 136.

is what he taught the people then. However, this same Moses again and at that time, left almost nothing of which he did not make a representation. He made the area beyond the curtain to be like and represent the celestial [reality]. Also, since the Cherubim are in heaven, he made representations of them and placed them into the innermost sanctuary of the temple. As to the exterior of the temple, he made it to represent the earthly reality. If any one, then, had questioned Moses 'Why have you anyway made such things, since God forbids the icons and the likeness of things in heaven and of things on earth?', he would have, certainly, answered that 'icons and representations are forbidden so that one may not worship them as gods. However, if one is to be elevated through them to God, this is good!' The Greeks, too, praised created things but they did so as if they were gods. We praise them too, but we elevate ourselves through them to the glory of God."<sup>8</sup>

Palamas' description of the Muslim Turks, the new infidel "Achaemenids", conveys the collective notion that the invasions of these "contemporary Achaemenids" of the "Romans" were a transient and temporary chastisement of the Christians for "numerous sins towards God." Furthermore, his discourses, unconsciously, naturalize and even justify the effacing conquests of the Ottoman Turks, because through this "light chastisement," the Romans were to be justified and purified in this profane world for the "coming Kingdom of God, which is at hand (*parousia*)."<sup>9</sup> In describing his capture in Gallipoli, he talks about the contemporary *Αχαμενίδαι* as:

... (I)impious people [the Muslim Turks], hate God and disgrace His grace bestowed upon the Romans due to their love of God... but they believe in, honor and well-attend a plain man, mortal and buried, I would say Mahomet (*Μωάμεθ*)<sup>9</sup>

Additionally, during his captivity in Gallipoli, Palamas observes meticulously the activities of everyday life of the Ottoman Turks, e.g. their performance of prayers, their funeral ceremonies, socio-economic activities, and the like.

### III. Epilogue: Framing the Subject

Palamas constructs "the other" through historical and collective archetypal "others" by inviting them to the present (ancient Achaemenids becomes metamorphosized on the Ottoman Turks). His theological discourses are constantly realigned with the historical conjuncture of his time and of his Empire, the East Roman Empire.

The wind brings captivity for him at the Gallipoli Strait; yet—at the same time—it brings a new and reappropriated view of the "other". Existential ethos reinvents new "others" through the "amnesia" of the near past via reinventing the far past. With regard to the process of "existential otherization" (due to the fears of the subject), the creation and reproduction the "external other" is predictably a normal human attitude against oppressing, repressing and subjugating forces, nations, systems, and ideologies. This is an existential stance and counter hegemonic attitude posed against the oppressing subject. Hence, the Palamite meta-project and its concomitant implications, it would seem, were constructed against the Latin, Scholastic (Aristotelian and Neoplatonic), Platonic, and Islamic epistemic and existential threats.

Concisely, Palamas "reads" scriptural text through historical and social context. Though his attitude can be understandable, his construction of the "other" is laden with the resuscitative ethos of the biblical passages through the process of "otherization," in terms of theoretical (epistemic and ontic) and practical (moral) constructions. The automatic "otherization" structured by the hierarchical stratification of beings in Palamite theology is a reflection of historical dire situation of the Empire and its enhancing theo-political framework (Orthodox Christianity, at large). The attributive generalization of scriptural contexts (through archetypal metaphors) and of historical circumstances (through proleptic paragons) account, by and large, for the reproduction of the "external others" as in the discourses of the ruling-discoursing subject. Hence, historical existence and spatial topography are "read"—i.e., hermeuticized—in light and vintage of scriptural text through collective consciousness (the ethos of fear, anxiety, uncertainty, and chaos).

<sup>8</sup> D. Sahas, "Captivity and Dialogue: Gregory Palamas and the Muslims," *Greek Orthodox Theological Review* 25 (1980), 422-23. "Gregory Palamas among the Ottoman Turks" in Deno John Geanakoplos' *Byzantium: Church, Society, and Civilization Seen Through Contemporary Eyes* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 383-4; Palamas, "Lettre à Son Église," 146-65.

<sup>9</sup> Palamas, "Lettre à Son Église," 139-40, 142.

**Demokrat Parti Döneminde Troia Üzerinden  
Çanakkale'nin Turizm Şehri Haline Getirme Projesi**

Mithat ATABAY

## Demokrat Parti Döneminde Troia Üzerinden Çanakkale'nin Turizm Şehri Haline Getirme Projesi

Mithat ATABAY\*

### Özet

Batı dünyası ile bütünleşme düşüncesine sahip olan Demokrat Parti, on yıllık iktidarı sırasında Türkiye'nin tanıtımı ve kalkınması için tarihi ören yerlerine önem verdi. Bu bağlamda Troia'nın tanıtımı için bir dizi çalışmalara başlandı.

İlk etapta idari açıdan daha evvel bölgeye giriş-çıkışlar için İçişleri Bakanlığı'ndan alınan izinler kolaylaştırılarak bu konuda Valilik yetkilendirildi. Çanakkale'den başlanarak Troia'ya kadar bir sahil yolunun yapılması düşüncesi ortaya atıldı. Troia'ya ulaşım için kullanılan mevcut yol asfaltlandı. Troia ören yerinde bir müze kurulması çalışmalarına başlandı ve küçük bir müze kuruldu. Tanıtım amacıyla broşürler hazırlandı. Ayrıca Troia ile ilgili olarak ilk kez "*Troia Pulları*" bastırıldı.

Demokrat Parti'nin Çanakkale'nin bir turizm şehri olması konusunda Troia'yı ön plana çıkarması oldukça manidardır. Zira dönemin iki Turizm ve Tanıtma Genel Müdürü de Çanakkaleliydi.

Bildiride belgelere dayanarak Demokrat Parti döneminde Troia üzerinden Çanakkale'nin bir turizm şehrine dönüştürülmesi projesi anlatılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Troia, Çanakkale, müze

### Through Troia in the Democratic Party Çanakkale's Tourism Township Project

#### Abstract

Intergration with the Western world thought the Democratic Party, which has, promotion of Turkey during a decade in power, and gave importance to the development of the historical ruins. In this context, a series of studies for the promotion of Troia began.

In the first place, the administrative departments of the Ministry on Interior were made easier to enter and exit the region, and the governorate was authorized in this regard. Starting from Çanakkale, the idea of constructing a coastal road to Troia was put forward. The existing road used for transportations to Troia was paved. The construction of a museum at the ruins of Troia was started and a small one was established. Brochures were prepared for presentation purposes. Also for the first time in connection with Troia "Troia Stamps" were printed.

It was quite meaningful for the Democratic Party to put Troia ahead of Çanakkale as a tourist city. Because two General Director of Tourism and Promotion of the period was born in Çanakkale.

Based on the documents in the declaration, the Project of transforming Çanakkale into a tourism city via Troia during the Democratic Party period will be explained.

**Key words:** Troia, Çanakkale, museum

\* Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.



1952 yılın şubat ayında Çanakkale milletvekili Kenan Akmanlar'ın da içerisinde bulunduğu bir ekonomik kalkınma planlama heyetinin Çanakkale'ye geleceği açıklandı. Bu heyet, Çanakkale'nin bütün ekonomik değerlerini etüt ettikten sonra bir kalkınma planı hazırlayacaktı.

Çanakkale valisi Safaeddin Karanakçı 1 Şubat 1952 tarihinde bir komisyon oluşturarak gelecek olan planlama heyetine gerekli olan bilgileri hazırlamaya başlayacaktı. Çanakkale'yi kısa sürede ekonomik açıdan hak ettiği seviyeye çıkaracağı düşünülen bu kurula tüm Çanakkalelilerin yardımcı olması isteniyordu<sup>1</sup>.

Ankara'dan gelen "Çanakkale İktisadi Tetkik Heyeti" çalışmalarına 4 Şubat 1952 Pazartesi günü başladı. Heyet üyeleri Vali Safaeddin Karanakçı, milletvekilleri Kenan Akmanlar, Ömer Mart ve Nusret Krişcioğlu<sup>2</sup> ile birlikte ilçeleri gezmeye başladılar. İlçelerde müstahsil, halk ve her sınıf meslek erbabı ile görüşmeler yaparak notlar aldılar<sup>3</sup>. Heyet ilk toplantısını Özel İdare binasında Vali Safaeddin Karanakçı'nın başkanlığında 5 Şubat günü saat 15.00'te yaptı. Toplantıya Çanakkale'nin tüccarları, meslek erbapları ve bu konuda düşüncelerinden yararlanılabilecek vatandaşlar katıldı. Vali kısa bir açış konuşması yaptıktan sonra Çanakkale milletvekili Kenan Akmanlar, Çanakkale'nin kalkınma planlarının yapılabilmesi için önce etütler yapılmasının gerektiğini ve daha sonra planlamaya gidilmesinin gerektiği üzerinde durdu ve Çanakkalelilerin çalışma sırasında her türlü kolaylığı "Çanakkale İktisadi Tetkik Heyeti"ne yapmalarını istedi. Bundan sonra "Çanakkale İktisadi Tetkik Heyeti Başkanı" Ahmet Cemil Conk söz aldı ve Çanakkale'nin her alanda kalkındırılması için çalışma yapılacağını ve hazırlanacak rapor çerçevesinde bir plan dâhilinde bunun hayata geçirileceğini açıkladı<sup>4</sup>. On dokuz kişiden oluşan bu heyet Çanakkale'de elli beş gün çalıştıktan sonra "Çanakkale İlinin İktisadi Tetkiki" adıyla bir rapor hazırladı. Bu raporda Çanakkale'nin ekonomik ve soysal durumu bir bütün olarak ele alınmış ve bu temele dayanarak bölgenin ekonomik açıdan kalkınması için alınacak tedbirler ile yapılacak işler üzerinde durulmuştur. Rapor yapıcı bir ruh haliyle kaleme alınmış ve yapılan eleştirilerin olumlu olmasına dikkat edilmiştir. Güçlük ve aksaklıkların giderilmesi konusunda düşünülen çözüm önerileri ve tedbirlerin Türkiye'nin içinde bulunduğu şartlara ve olanaklara uygun olmasına, taraflara büyük külfet yüklememesine özen gösterilmişti.

"Çanakkale İlinin İktisadi Tetkiki" adlı raporda Çanakkale turizmine de yer verilmiş ve Çanakkale turizmi daha ziyade ülke dışında yabancılar tarafından tanınan "Truva=Troia" üzerinden planlanmıştır. Bu kapsamda önce Truva yolunun durumuna yer verilmiştir. Raporda

yol konusunda "Truva'nın turistik değeri dolayısıyla ehemmiyeti büyüktür. Yolun bugünkü vaziyeti her mevsimde motorlu vasıtaların geçmesine elverişli değildir. Bu yolun devlet yolları arasına alınarak daimi bakımla senenin her mevsiminde iyi vaziyette bulundurulması işi ehemmiyetle ele alınmalıdır. İmkân hâsıl olduğu takdirde, Çanakkale'de Truva'ya kadar olan güzergâhın asfaltlandırılması yerinde olacaktır"<sup>5</sup> değerlendirilmesinde bulunmaktadır.

"Turizm" başlığı altında yer alan ve raporda yaklaşık iki buçuk sayfa tutan kısımda bir sayfa Truva'ya ayrılmıştır. Truva'nın kısa bir tarihçesinden bahsedildikten sonra ve diğer tarihi yerlerden söz edildikten sonra Çanakkale'nin turizm durumu şöyle değerlendirilmektedir:

"Çanakkale ili hâlihazırda, dünya turistlerini barındırabilecek bir durumda olmadığından bu hususta ilk önce halledilecek iş, bu yolda teşkilatlanma ve lükse kaçmadan gelen turistleri her bakımdan memnun edecek bir otel, lokanta ve gazinonun bir an evvel vücuda getirilmesidir. Bu iş halledilmeden, hiçbir turistin buraya gelmesi teşvik edilmemelidir. Çünkü bunlar halledilmeden buraya gelecek turistler bu mıntika içinde lehte bir propagandacı değil, bir anti-propagandacı olabilir."<sup>6</sup>

Turistik yollar açısından da Truva'ya gidecek müsait başka bir yol olmadığına vurgu yapılarak ana şoseye altı kilometre olan Truva yolunun iyi durumda olmadığı ve mutlaka turistik yolların devlet yolları içerisine alınması zorunlu görülmektedir.

Hem ekonomik hem de turizm açısından genelde Çanakkale özel de ise Truva için bir diğer sorun, "askeri yasak bölgeler" konusudur. Zamanında ordu tarafından istimlâk edilmiş olan binlerce hektarlık arazi terk edilmiş bir vaziyette durmaktadır. Binalar ve kışlalar boş bırakılmış, korunamamış, harap olmaya terk edilmiş durumdadır. Bunların tamamen yıkılıp mahvolmadan istifade edilmesi gerekmektedir. Yabancı turistlerin bu bölgeye girmesine ait formaliteler ise ayrı bir sorunu oluşturmaktadır. Truva harabelerini gezmek isteyen bir turist İçişleri Bakanlığı'ndan izin almak durumundadır.

"Çanakkale İlinin İktisadi Tetkiki" adlı raporun "Netice ve Tavsiyeler" başlıklı kısmında yine turizm konusunda Truva'nın önemine<sup>7</sup> bir kez daha vurgu yapıldıktan sonra Başbakanlık Basın Yayın-Turizm Genel Müdürlüğü'nün turizmin çeşitli safhaları üzerinde teşkilatlanması, askeri yasak bölgelerin ya tamamen kaldırılması, bu mümkün olmuyorsa sahaların sınırlandırılması ve formalitelerin azaltılması önerilmektedir<sup>8</sup>.

Bu olumsuzluklar ve sorunlar içerisinde Truva'yı ziyaret etmek için 1952 yılı Nisan ayında Yunanistan'dan iki yüz elli kişilik bir turist kafilesi gelecekti. Gelmeden önce

<sup>1</sup> "Şehrimize Ankara'dan Bir Mütahassis Heyet Geliyor," *Çanakkale*, yıl:37, sayı:1290 (2 Şubat 1952), s.1-2.

<sup>2</sup> "Milletvekillerimiz Şehrimizde," *Çanakkale*, yıl:37, sayı:1291 (9 Şubat 1952), s.1.

<sup>3</sup> "Çanakkale'yi İktisaden Tetkik Eden Heyet İlçelerimizde," *Çanakkale*, yıl:37, sayı:1291 (9 Şubat 1952), s.1.

<sup>4</sup> "Çanakkale'de İktisadi Etütler: İlk Toplantıda Belirtilen Fikirler," *Çanakkale*, yıl:37, sayı:1291 (9 Şubat 1952), s.1.

<sup>5</sup> A.C. Conk, *Çanakkale İlinin İktisadi Tetkiki*, İstatistik Genel Müdürlüğü Teksir Dairesi, Ankara 1952, s.25-26.

<sup>6</sup> A.g.e., s.231-232.

<sup>7</sup> A.g.e., s.236-237.

<sup>8</sup> A.g.e., s.299.

Denizyolları Acenteliği ile temas geçerek Truva'yı ziyaret edip edemeyeceklerini sormuşlar ve “*muvafık ve müspet*” cevap verilmesi üzerine Çanakkale'ye gelmeye karar vermişlerdi<sup>9</sup>.

İç ve dış turizme hizmet etmek amacıyla 23 Nisan 1952 tarihinde “*Çanakkale Turing Kulüp*” kuruldu<sup>10</sup>. Vali Safaeddin Karanakçı'nın girişimleriyle faaliyete geçen kulüp Çanakkale'de turizm açısından önemli bir adımdı. Ayrıca Truva'nın bulunduğu sahanın askeri yasak bölge olması sebebiyle orayı ziyaret etmek isteyenlerin Ankara'dan İçişleri Bakanlığı'ndan izin alma zorunluluğu değiştirilerek bu yetki Çanakkale Valiliği'ne verildi. Çanakkale Valiliği bundan böyle “*İzin Vesikası*” adı verilen ve Çanakkale Emniyet Müdürlüğü tarafından imzalanan bir belge ile turistlerin isminin yer aldığı Truva'ya hangi yolu takip ederek gidip-geleceğini belirten bir düzenleme yaptı. Bu belge sadece üzerinde yazılan günün akşamına kadar geçerli olacaktı. Ayrıca Anadolu tarafında Truva ile Gelibolu Yarımadası'nda Seddülbahir yollarının da “*ikmaline başlanacağı*” açıklandı. Hiç şüphesiz bu konularda hızlı bir faaliyetin başlamasında Çanakkale eski valisi Raif Tek'in İçişleri Bakanlığı Müsteşar Yardımcılığı<sup>11</sup> ve Halim Alyot'un<sup>12</sup> da Basın-Yayın ve Turizm Genel Müdürü olmasının etkisi büyüktü. Daha sonra bu görevi yine bir Çanakkaleli olan Muammer Baykan<sup>13</sup> üstlenecekti. Dr. Hâlim Alyot turizm konusunda; “*Memleketin yabancılara tanıtılmasının ekonomik kalkınmaya birinci derecede amil olacağı mülahazası ile diğer memleketlere imtisalen turizme ilk planda yer vermeği bir vecibe bilerek, bu faaliyetimizi memleket çapında geliştirmek yolunu tuttuk*”<sup>14</sup> diyerek turizme verilen önemi vurguluyordu. Bu konuda Cumhurbaşkanı Celal Bayar da; “*Memleketimizde turizmin inkişafı, turizm endüstrisinin kurulması ve buna muvazi olarak haricte neşriyat ve propaganda işleri, ehemmiyetle üzerinde durulacak konulardır*”<sup>15</sup> şeklinde konuşarak Türkiye'nin ve Demokrat Parti Hükümeti'nin bu konuda çalışmalarına başladığını ifade ediyordu.

Çanakkale'nin turizm açısından gelişmesi için bu planlama ve girişimler yapılırken 1953 yılında Yenice'de meydana gelen deprem çalışmaları bir süre sekteye uğrattı. Bu arada

ulaşım açısından önemli bir gelişme oldu. Çanakkale Havaalanı 19 Eylül 1953 tarihinde törenle hizmete girdi. Çanakkale Havaalanında uçuşlar, Çanakkale-Bandırma-İstanbul olarak gerçekleşmekteydi ve uçaklar 22 kişilikti. Çanakkale-İstanbul seferi 45 dakika sürüyordu. Bu uçak seferlerinin bedeli ise 25 liraydı<sup>16</sup>. Havayolunun başlaması turizm açısından da önemli bir gelişmeydi.

1954 yılında Türkiye'de seçimler yapıldı ve seçimleri yine Demokrat Parti büyük bir çoğunlukla kazandı. Yeni iktidar döneminde ülkenin tanıtımına ve turizmüne daha da önem veren iktidar basın, yayın ve tanıtım broşürleri ile turizm yörelerini ön plana çıkarmaya başladı. Bu amaçla Antalya, Bursa, İstanbul, Ankara, Konya, Kayseri, Çanakkale-Truva, Amasra, Akçakoca, Efes ve Bergama gibi turizm bölgelerini tanıtan yayınlar yaptı. Çanakkale Valiliği de “*Çanakkale*” adlı bir tanıtım kitabı hazırladı. Bu kitap Vali İhsan Sabri Çağlayangil döneminde tamamlandı ve Cemal Tarlan döneminde yayınlandı.

Vakıflar Genel Müdürlüğü 1955 yılında Çanakkale'de turistik bir otel yaptırmak için bir girişim başlattı. Bu çerçevede Çanakkale Belediyesi ile temasa geçerek Çanakkale'nin sahil kısmında bir yerde bu otelin yapılmasının Çanakkale turizmi için çok yararlı bir hizmet olacağı düşünüldü.

Çanakkale Belediye Meclisi sahilde bulunan ve mütareke döneminde İngilizlerin hapisane olarak kullandıkları, 1955 yılında ise ambar olarak işlev gören “*Kırmızı Bina*” veya “*Kırmızı Ambar*” diye bilenen yeri çok cüzi bir fiyatla Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne devretti. Belediye Meclisi tarafından alınan bu sonrasında Vakıflar Genel Müdürlüğü hemen otel yapılacak olan 1800 metrekare arsanın tapusunu aldı. Vakıflar Genel Müdürlüğü otelin planlarını çizdirdi ancak daha sonra planda büyük bir tadilat yaparak bu otelin daha büyük ve daha modern şekilde yapılmasına karar verdi. Plan ve projeler tamamlandıktan sonra 1955 yılı Mayıs ayı başında binanın yapımı için ihaleye çıkılması kararlaştırıldı. Yapılacak olan otelin maliyeti yaklaşık yarım milyon lira olarak hesaplandı<sup>17</sup>.

23 Mart 1955 günü Çanakkale Valiliği ile Vakıflar Genel Müdürlüğü arasında varılan mutabakat çerçevesinde yapılacak otelin kesin planı üzerinde anlaşmaya varıldı. Yeni plana göre; otelin oda sayısı 16'dan 22'ye yatak adedi de 45'ten 50'ye çıkarıldı. Otelin iki odası apartman şeklinde oturma salonu, banyo ve dört odadan oluşacaktı. Her odada banyo ile her türlü konfor bulunacaktı<sup>18</sup>. Otelin ihalesinin Nisan ayında yapılması kararlaştırıldı<sup>19</sup>. 11 Ağustos 1955 tarihinde yapılan ihaleyi Kenan Değerli ve Hakkı Elbirlik Firmasına 561.083 lira 63 kuruşa kazandı. Otelin inşaatı bir sene içerisinde bitirilecekti. İhaleyi kazanan Kenan Değerli daha önce Çanakkale'de Kirazlı Verem Sanatoryumu, Çanakkale Lisesi ve Çanakkale Sanat

<sup>9</sup> “Şehrimize Gelecek Turistler,” *Çanakkale*, yıl:37, sayı:1299, 5 Nisan 1952, s.1.

<sup>10</sup> “Turing Kulüp Törenle Açıldı,” *Çanakkale*, yıl:37, sayı:1302, 26 Nisan 1952, s.1.

<sup>11</sup> “Valimiz İçişleri Bakanlığı Müsteşar Muaviniğine Tayin Olundu,” *Çanakkale*, yıl:36, sayı:1263, 21 Temmuz 1951, s.1.

<sup>12</sup> 1950-1954 ve 1956-1957 yılları arasında Basın-Yayın ve Turizm Genel Müdürlüğü görevinde bulunan, Halim Alyot, 1909'da Hanya, Girit'te doğan Halim Alyot, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirmiş, Fransa'da Sarbonne Üniversitesi'nde Felsefe ve Paris Hukuk Fakültesi'nde doktora yapmıştır. İçişleri Bakanlığı'nda Hukuk Müşavirliği yapan Alyot, bir süre gazetecilik de yapmış, 3 Temmuz 1950'de Genel Müdür Ahmet Şükrü Esmer'in yerine vekâleten, aynı yıl 3 Temmuz'da da asaleten Basın Yayın ve Turizm Genel Müdürlüğü'nü yürütmüş, mecburi izinle ara verdiği görevine 9 Kasım 1951'de dönerek 29 Mayıs 1954 tarihine dek sürdürmüştür. Türk-Balkan Talebe Cemiyeti Başkanlığı ve Strasbourg Avrupa Konseyi Üyeliği yapmıştır. Basın Yayın ve Turizm Genel Müdürü görevi sırasında Demokrat Parti'den 11. Dönem Çanakkale milletvekili olarak Meclise girmiştir (1957). Halim Alyot 1970 yılında vefat etmiştir. 1956-1957 yıllarında da bu görevi sürdürdü.

<sup>13</sup> 1919 yılında doğan Muammer Baykan, İstanbul Üniversitesi Hukuk ve İktisat Fakültelerini bitirdikten sonra New York Colombia Üniversitesi'nde Devletler Hukuku ve Diplomasi doktorası yapmıştır. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Medeni Hukuk Asistanlığı, Birleşmiş Milletler Vesayet Raportörlüğü, Birleşmiş Milletler Uzakdoğu ve Güneydoğu Asya Siyasi Mıntika Müttehassıslığı, Basın Yayın ve Turizm Umum Müdürlüğü, BM Kore Komisyonu Başkanlığı görevlerinde bulunan Baykan, 2. Dönem Çanakkale Milletvekili olarak da TBMM'de yer almıştı. Muammer Baykan, 22 Kasım 2010 günü 91 yaşında Ankara'da vefat etti.

<sup>14</sup> Halim Tefvik Alyot, “Yükseköğretim Gençliği ve Turizm Davamız,” *Gençlik ve Turizm*, sayı:1, 15 Ocak 1953, s.2.

<sup>15</sup> A.g.m., s.3.

<sup>16</sup> “Çanakkale-İstanbul Arasında Hava Seferleri,” *Çanakkale*, yıl:38, sayı:1370, 29 Temmuz 1953, s.1.

<sup>17</sup> “Evkaf Genel Müdürlüğü'nün Yapıtacağı Turistik Otel Yakında İhaleye Çıkarılacak,” *Kale*, yıl:2, sayı:509, 4 Mart 1955, s.1.

<sup>18</sup> *Çanakkale*, yıl:40, sayı:1443, 26 Mart 1955, s.1.

<sup>19</sup> “Turistik Otel için Yeni Proje Yapıldı,” *Kale*, yıl:2, sayı:527, 25 Mart 1955, s.1.

Enstitüsü binalarını da yapmış dürüst bir müteahhitti<sup>20</sup>. Ancak Çanakkaleliler milletvekilleri ve bakanlara başvurarak bu ihalelerin Ankara'da yapılmasına itiraz ettiler ve ihalenin Çanakkale'de yapılmasını istediler. Bunun üzerine otel ihalesi 20 Eylül 1955 tarihinde ikinci kez yapıldı. İlk ihalede Kenan Değerli ve Hakkı Elbirlik Firmasına 561.083 lira 63 kuruşa ihale edilen otelin ikinci ihalesi Ankaralı Müteahhit Mühendis Nejat Büyükkürkçü tarafından %7,5 fiyat kırmak suretiyle 519.002 lira 36 kuruşa alındı. Bu durumda Vakıflar Genel Müdürlüğü ilk ihaleyi bozdurup bu ihalede 42.051 lira tasarruf yapmış oldu<sup>21</sup>. Böylece Çanakkale turistik bir otele kavuştu. İsmine de “*Vakıf Truva Otel*” adı verildi<sup>22</sup>.

1955 yılında Truva konusundaki en önemli gelişme Truva yolunun yapılması ve Truva'da bir müze açılması oldu. Vali Cemal Tarlan, Truva'ya büyük önem veriyordu. Truva harabelerinin temizlenmesi, tanzim edilmesi ve içerikliklerinin etiketlerle açıklanması yanında müze binaları, park ve diğer tesislerin yapılmasında büyük emeği geçti<sup>23</sup>. Tarlan bir de “*Truva*” adlı tanıtım kitapçığı bastırdı.

1955 yılı Ekim ayına gelindiğinde Truva harabeleri açılışa hazır vaziyetteydi. Açılış töreninin 29 Ekim Cumartesi günü yapılmasına karar verildi. O gün Cumhuriyet Alanı'ndan kalkacak otobüslerin halkı 50 Kuruş karşılığında Truva'ya götürüp getirmesi kararlaştırıldı<sup>24</sup>. Dönemin Milli Eğitim Müdürü Celal Yardımcı, Vali Cemal Tarlan'a 19 Ekim'de bir mektup göndererek teşekkür etti:

“*Sayın Cemal Tarlan*

*Çanakkale Valisi*

*Truva Harabelerinin tanzim ve temizlik işlerinde gösterdiğiniz yakın alakaya teşekkür eder, bundan sonraki çalışmalarınızda da başarılar dilerim.*

*Maarif Vekili*

*Celal Yardımcı”*<sup>25</sup>

28 Ekim 1955 günü Truva Harabelerinin açılışa hazır olduğu ve son hali ile yerli ve yabancı turistlerin üzerinde iyi bir intiba bırakacağı ilan ediliyordu<sup>26</sup>. 29 Ekim günü Truva harabelerinin açılış tören programını Çanakkale Valiliği hazırladı. Programa göre Çanakkale milletvekili Bedii Enüstün ve Çanakkale Kız Sanat Enstitüsü Müdiresi Nerime Doğrul,

Truva'nın tarihi önemi hakkında birer konuşma yaptılar. Daha sonra Vali Cemal Tarlan Truva Harabelerinin ve yapımı tamamlanan Truva Müzesi'nin açılışını yaptı<sup>27</sup>.

Truva harabeleri ve müzesinin açılışından beş gün sonra ilk önemli ziyaretçileri İçişleri Bakanı Ethem Menderes ve Federal Almanya Milli Savunma Bakanı Theodor Blank ve Genelkurmay Başkanı Orgeneral Adolf Heusinger oldu. 3 Kasım 1955 Perşembe günü saat 14.00'te iki askeri uçakla Çanakkale'ye gelen Menderes, Blank, Heusinger ile Alman yüksek rütbeli subaylarını Vali Cemal Tarlan karşıladı. Alman heyet akşam ülkelerine geri döneceklerinden hemen Truva'ya gittiler<sup>28</sup>. Yirmi altı kişilik heyet Truva'yı ziyaret ettikten sonra Çanakkale'ye döndüler ve uçakla İstanbul üzerinden ülkelerine geri döndüler. Heyette yer alan Ordinaryüs Profesör Doktor Kurt Bittel, Truva harabelerinin yeni halini çok beğendiğini belirterek, bu çalışmada emeği geçen ve kendi öğrencisi de olan Çanakkale Lisesi Tarih Öğretmeni Rabiye Yakın'a ve Erkek Sanat Enstitüsü Resim Öğretmeni Şadiye Erdölen'e teşekkür etti<sup>29</sup>.

Truva Harabelerinin yeniden düzenlenerek açılması sırasında Vali Cemal Tarlan bir de “*Truva Hatıra Pulları*” basılması için girişimde bulundu. Ulaştırma Bakanlığı nezdinde yapılan girişim Bakanlık tarafından olumlu karşılandı ancak teknik bazı sebeplerden dolayı törene yetişmesinin mümkün olmadığı ve bu pulların 1956 yılında emisyon programına alındı<sup>30</sup>. “*Truva Hatıra Pulları*”nın eksizleri Resim Öğretmeni Şadiye Erdölen tarafından yapıldı. “*Truva Hatıra Pulları*” 1956 yılı 1 Ocak tarihinde halkın kullanımına sunuldu. Pulları PTT Genel Müdürlüğü Avusturya'da bastırdı. Bu pullar tahta atı, anfi tiyatro ve vazoyu içeriyordu. Bu arada 1956 yılında Azra Erhat ve A. Kadir tarafından “*İlyada*” da günümüz Türkçesine çevirdi.

Demokrat Parti, genelde Türkiye'nin özelde Çanakkale Truva'nın tanıtılmasına büyük önem verdi. Özellikle Cumhurbaşkanı Celal Bayar'ın Amerika ziyaretinden sonra turizm ve tanıtma konusunda hükümetin özel bir çaba içerisine girdiği görülmektedir. Bizzat bu çalışmaları Cumhurbaşkanı Celal Bayar'ın da takip ettiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Boğazdan geçecek olan gemilerin görebileceği şekilde 18 Mart Tepesi'ne ışıklı bir Atatürk panosunun yapılması da bizzat Cumhurbaşkanı Celal Bayar'ın direktifleri ile gerçekleşmiştir.

<sup>20</sup> Çanakkale, yıl:40, sayı:1461, 13 Ağustos 1955, s.1.

<sup>21</sup> “Vakıflar Otelinin İhalesi Yenilendi,” *Kale*, yıl:3, sayı:675, 21 Eylül 1955, s.1.

<sup>22</sup> “Evkaf Truva Otel,” *Kale*, yıl:3, sayı:723, 16 Kasım 1955, s.1.

<sup>23</sup> “Truva Harabelerinde Çalışmalar ve Yeni Tesisler,” *Çanakkale*, yıl:40, sayı:1487, 24 Eylül 1955, s.1

<sup>24</sup> “Truva Harabelerinin Açılış Töreni,” *Kale*, yıl:3, sayı:694, 21 Eylül 1955, s.1.

<sup>25</sup> “Maarif Vekilimiz Celal Yardımcı'dan Teşekkür Mektubu,” *Kale*, yıl:3, sayı:699, 19 Ekim 1955, s.1.

<sup>26</sup> “Tarihi Truva'nın Açılış Merasimi Yarın Yapılacak,” *Kale*, yıl:3, sayı:707, 28 Ekim 1955, s.1.

<sup>27</sup> “Truva Harabeleri Büyük Bir Merasimle Açıldı,” *Kale*, yıl:3, sayı:709, 30 Ekim 1955, s.1; “Truva'nın Yeni Tesisleri Açılış Töreni,” *Çanakkale*, yıl:40, sayı: 1473, 5 Kasım 1955, s.1-2.

<sup>28</sup> “Dâhiliye Vekilimiz Ethem Menderes Almanya Milli Müdafaa Vekili Ekselans Theodor Blank,” *Kale*, yıl:3, sayı:713, 4 Kasım 1955, s.1.

<sup>29</sup> “Truva'daki Düzen ve İntizam,” *Kale*, yıl:3, sayı:714, 5 Kasım 1955, s.1

<sup>30</sup> “Truva Hatıra Pulları,” *Kale*, yıl:3, sayı:703, 22 Ekim 1955, s.1

### Kaynakça

- "Çanakkale'de İktisadi Etütler: İlk Toplantıda Belirtilen Fikirler," *Çanakkale*, yıl:37, sayı:1291, 9 Şubat 1952, s.1.
- "Çanakkale'yi İktisaden Tetkik Eden Heyet İlçelerimizde," *Çanakkale*, yıl:37, sayı:1291, 19 Şubat 1952), s.1.
- "Çanakkale-İstanbul Arasında Hava Seferleri," *Çanakkale*, yıl:38, sayı:1370, 29 Temmuz 1953, s.1.
- "Dâhiliye Vekilimiz Ethem Menderes Almanya Milli Müdafaa Vekili Ekselans Theodor Blank," *Kale*, yıl:3, sayı:713, 4 Kasım 1955, s.1.
- "Evkaf Genel Müdürlüğü'nün Yaptıracağı Turistik Otel Yakında İhaleye Çıkarılacak," *Kale*, yıl:2, sayı:509, 4 Mart 1955, s.1.
- "Evkaf Truva Oteli," *Kale*, yıl:3, sayı:723, 16 Kasım 1955, s.1.
- "Maarif Vekilimiz Celal Yardımcı'dan Teşekkür Mektubu," *Kale*, yıl:3, sayı:699, 19 Ekim 1955, s.1.
- "Milletvekillerimiz Şehrimizde," *Çanakkale*, yıl:37, sayı:1291 (9 Şubat 1952), s.1.
- "Şehrimize Ankara'dan Bir Mühassıs Heyet Geliyor," *Çanakkale*, yıl:37, sayı:1290 (2 Şubat 1952), s.1-2.
- "Şehrimize Gelecek Turistler," *Çanakkale*, yıl:37, sayı:1299, 5 Nisan 1952, s.1.
- "Tarihi Truva'nın Açılış Merasimi Yarın Yapılacak," *Kale*, yıl:3, sayı:707, 28 Ekim 1955, s.1.
- "Truva Harabeleri Büyük Bir Merasimle Açıldı," *Kale*, yıl:3, sayı:709, 30 Ekim 1955, s.1;
- "Truva Harabelerinde Çalışmalar ve Yeni Tesisler," *Çanakkale*, yıl:40, sayı:1487, 24 Eylül 1955, s.1
- "Truva Harabelerinin Açılış Töreni," *Kale*, yıl:3, sayı:694, 21 Eylül 1955, s.1.
- "Truva Hatıra Pulları," *Kale*, yıl:3, sayı:703, 22 Ekim 1955, s.1
- "Truva'daki Düzen ve İntizam," *Kale*, yıl:3, sayı:714, 5 Kasım 1955, s.1
- "Truva'nın Yeni Tesisleri Açılış Töreni," *Çanakkale*, yıl:40, sayı: 1473, 5 Kasım 1955, s.1-2.
- "Turing Kulüp Törenle Açıldı," *Çanakkale*, yıl:37, sayı:1302, 26 Nisan 1952, s.1.
- "Turistik Otel için Yeni Proje Yapıldı," *Kale*, yıl:2, sayı:527, 25 Mart 1955, s.1.
- "Vakıflar Otelinin İhalesi Yenilendi," *Kale*, yıl:3, sayı:675, 21 Eylül 1955, s.1.
- "Valimiz İçişleri Bakanlığı Müsteşar Muavinliğine Tayin Olundu," *Çanakkale*, yıl:36, sayı:1263, 21 Temmuz 1951, s.1.

Alyot, Halim Tevfik, "Yükseköğretim Gençliği ve Turizm Davamız," *Gençlik ve Turizm*, sayı:1, 15 Ocak 1953, s.1-3.

Conk, A.C., *Çanakkale İlinin İktisadi Tetkiki*, İstatistik Genel Müdürlüğü Teksir Dairesi, Ankara 1952.

*Çanakkale*, yıl:40, sayı:1443, 26 Mart 1955, s.1.

*Çanakkale*, yıl:40, sayı:1461, 13 Ağustos 1955, s.1.



**The Critical Role of Religious Community**  
**Life in the City**  
Tudor Cosmin CIOCAN

## The Critical Role of Religious Community Life in the City

Tudor Cosmin CIOCAN\*

### Abstract:

In an exhaustive diverse City, overcrowded and colored in all its elements, the meaning of religion takes a new dimension, acceptance, and role. The various cultural streams any other terms represented were more or less unified in a society where no specific historical changes interrupted the cultural continuity. Then, why don't the term 'God' and its religious contexts have the same faith? We know that the diversity of religions is a reality spread around the world. In fact, the word God and its modern-language equivalents served as the linguistic and conceptual linchpin by which these three traditions were fastened together in that cultural synthesis. As a single example now, the word 'cheese' had never need to be specified in the past; now, in the congested City market, the non-specified used of term 'cheese' will lead but to the disorientation of the merchandiser. This paradigm of the market I use here to ensure the acknowledgment of multiple acceptations of religion in the context of Megalopolis – a concept of overcrowded, diverse and colored City. Another strange, but advocated idea is that Secularization is not a demonic, decadent stage of humankind, but a new Messiah, placed in time to save religions from self-destruction and people from going atheists because the religious terror and violent authority.

**Keywords:** Market, Religion, Overcrowded, Diversity, Religious Pluralism, Civil Society, Sociocultural Synthesis, Religious Leadership, Violence, Secularization, Tribe, Tribal Societies, Culture, Metropolitan Society, The religious-crazy

### Introduction: On the Relationship Between the Political and Religious Leadership

Religious and political leaders played a major role in the fight against one or another regime, plague, or ruling politics. The nature of this leadership was generally depicted as brave and prophetic with a firm commitment to the cause of freedom no matter what the consequences were.<sup>1</sup> It is well-known in all human history that religious leaders played a major role in placing or replacing someone from the throne, and that is why, for centuries, religious leaders were either lured with treasures and gifts of all kind, or kept close as a spiritual counselor, or even feared for their influence over the crowd.

The explanation of this 'keeping close a divinely inspired hierarch' was straightforward: behind the prominent counselor position, the influence any religion has on the masses are always useful in a political battle for power. From the beginning, the religious leadership was the one that essentially and irrefutably consecrated someone to lead the city. Without the

\* Dr., Lecturer at the Ovidius University of Constanta, Theology Department, Constanta, Romania

<sup>1</sup> Christo H. Thesnaar, "Prophetic dialogue: The quest for religious leaders seeking reconciliation", *Verbum Eccles.* (Online) 2017, vol.38, n.3, suppl.1, pp.51-66. ISSN 2074-7705. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v38i3.1702>.

approval of the Church, all other rulers were only in the *pretenders'* status. It is notorious for that the 'fight for the Investiture' between Pope Gregory VII and Henry IV in the eleven century, in which the German prince tried to bring under control the papacy, while the latter refused to recognize his legitimacy and, in the end, the secular power was excommunicated, and it had to abdicate from throne. From then to our days 'the City' [secular administration] knew it is best not to engage religion in the battle for it is ineffectual. The reluctance to engage or disturb religion(s) had ended when it became a threat to the civil society due to its exponential multiplication. Modernity has proved for sure that the best plan for this controversy is *secularization* of the State power, leaving religion with nothing else to dominate and rule but its own flock. This new, unchewable policy also solves many other issues about religion, but it helps both sides, the civil and religion as well.

### 1. Religion and Secularization

Religion is just another one of those topics seldom discussed in urbanist circles. Though traditional religions were initially been urban religions, modern ones have always had a bit of a problem with cities, with their licentious ways, anonymity, and the little bit of Babylon and Sodom they all contain.<sup>2</sup> Soon after the technological revolution the tech generation has emerged, developing new ways of engaging social meetings, interacting with peers, think of "the otherness," or go religious. After centuries of indoctrination and harsh control of Religion over public and private life, people felt the need to free themselves and take control of their own person, life, and destiny. This did not come easily, on its own, without any objections and harsh responses from the legal representatives of the religious cults of any constitution. Writing once about RSCCI (religious social-conflict-causing-issues), I was wondering "how it is possible for religions to be a source of a paradox situation in the human society: to be, at the same time, the main factor of safety and the giver of the feeling of absolute spiritual (psychological) comfort, and one of the sources of violence and terror in human history altogether. Now, more than ever, the population needs to feel safe, but Religion – the only social leverage that was seen/meant to give the feeling of comfort and safety – gives so many reasons not to, for there are lots of acts of terrorism, acts of social violence with religious motivation in whole human history. This is more disturbing for the human society since there is no religion without involvement into some kind of terrorism or acts of violence all over the world. That is why the mainstay of morality and

<sup>2</sup> Aaron M. Renn, "Religion and the City", in the *NewGeography* [online], 06/30/2012, Retrieved from <http://www.newgeography.com/content/002938-religion-and-city>, at 12.9.2018.

rational behavior, Religion, should not have anything to do with violence and conflict, but the reality shows us a different path of being *religious*."<sup>3</sup>

This ends nowadays in the empowering of people over themselves and uses this against those sources of oppression and malevolent control. The first reaction of the 'tech generation' is to go against religion – 'Church' or whatever another form of institutional religious manifestation they encounter. *Secularization*, as "a historical process in which society and culture are delivered from tutelage of religious control and closed metaphysical worldviews"<sup>4</sup>, has grown over the entire world, but especially over the City. In the beginning, everyone thought it would be an era of non-religiosity social play, where people will deal with their lives apart from "the hiddenness of God and the coming of a "post-religious" age in human history"<sup>5</sup>. Now we are facing a revival of religious manifestations all over the place, an "unanticipated resurgence of traditional religion"<sup>6</sup> along with new, recently developed forms of them<sup>7</sup>. However, the overpopulated, overcrowded area of the City meets a newer form of the religious manifestation. This revival along with the new emerging forms of religions are nothing else but the undeniable, indisputable ontological need for spiritual and esoteric, for the mythical and hidden, for the belief that there is something beyond our grasp. It is also the product of secularization which offers the liberalization of any form of religious manifestation.

### 2. The new importance Religion has in the City

"Step by step, secularization was no longer an option but a must, and since religions – adapting or not to the megalopolitan life – showed improper conduct to all people, believers or agnostics, – either adapting and losing credibility, or non-adapting and losing respect – Religion is taken by all as a rupture, a cleavage between the people/flock and religion/leadership."<sup>8</sup> Due to the large agglomeration of population, the City has now new position regarding Religion. Until now the civil population/leaders were mostly obedient and listener to what Religion(s) has to say, and this is caused because the latter has become accustomed to interfere not only with the spiritual problems of the population but also with the secular, civil, or personal ones. "The exchange between the civil society and church had to stop and to change its proportion drastically; the old routine where the Church intervenes in any political debate and resolution

<sup>3</sup> Cosmin Tudor Ciocan, "RSCCI (religious social-conflict-causing-issues). Study-case of research project on the religious violence", in the *Journal of Consciousness Freedom International Scientific Conference*, Bucharest: Editions IARSIC, 2015, pp. 682.

<sup>4</sup> Harvey Gallagher Cox Jr, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New Jersey: Princeton University Press, 2013, ISBN 978-0-691-15885-3, 20.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 41.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 42.

<sup>7</sup> Some scholars categorize religions as universal or world religions, national, and local, indigenous ones. See Segal, Robert A. "Classification and Comparison in the Study of Religion: The Work of Jonathan Z. Smith." *Journal of the American Academy of Religion* 73, no. 4 (2005): 1175-188. <http://www.jstor.org/stable/4139771>.

<sup>8</sup> Cosmin Tudor Ciocan, "A new version of religion, the megalopolitan one," *DIALOGO* (DIALOGO-CONF 2018 ORI), DOI: 10.18638/dialogo.2018.4.2.11, ISSN: 2393-1744, vol. 4, issue 2, 2018, p 99.

with a decisional interference had to end. So, the second stage of the Megalopolitan order was to lose the religious-crazy and get the civil society out from the Church's influence, so that they can coexist under the Metropolitan dome without ever fearing again for confessing everyone's faith. In this regard the rupture between State and Church was irrevocable and categorical pronounced, and the legality of each religion has been legalized"<sup>9</sup> just to ensure that no religion would ever again has the monopoly over population's choice. "Pluralism and tolerance are the children of secularization."<sup>10</sup> With people growing in numbers in the City, creating a mega-City, a Metropolitan one, the tastes have diversified, preferences, too, the inherited traditions of each have multiplied under the same roof, so that no one can no longer establish a singular path of choice or instrumentation of religions.

We start from the fact that the City or "the tribe", as Harvey Cox calls it<sup>11</sup>, is a stage of human social development in which the individual is no longer the center, the meaning of (being) a society, the aim of all social doings. "Tribal man is hardly a personal "self" in our modern sense of the word. He does not so much live in a tribe; the tribe lives in him. He is the tribe's subjective expression. He grasps himself within a closed system of compact meanings in which there is no room for any transcendent point of view or critical detachment."<sup>12</sup> Here the culture transcends the individuals' will and creed and, under the pseudocare of people's needs, provides "a rich, complex, and utterly complete catalog of images, identities, and values"<sup>13</sup>. This *rich, complex catalog of images, identities, and values* provides everyone with *all the bare necessities* – and this is the good point in the overcrowded City – but, in the meantime, it equalizes all the individuals' preferences. All are for a certain aim, but comes with a cost; in the City man is no longer a central issue because all became a family. "Tribal life grows out of kinship ties. It is really an expanded family, a group in which tradition prescribes then proper relationship with any person one is likely to meet during a normal lifetime. Tribal societies are compact and enclosed."<sup>14</sup>

### 3. Market Structure Model of Religious Pluralism

What has this *tribal meaning of the City* to do with religion topic anyways? First of all, both civilian metropolitan society and religion are characterized by the stability and sentiment of safety in all the life sectors. And for the sake of this *stability* the City tends to brand its own products, to ensure that they stay in full on the market, never exhausts. Due to that, any new product starts with a handicap in the City; when the market has already a product, it is hard for a

<sup>9</sup> Ciocan, "A new version of religion, the megalopolitan one," *DIALOGO*, 4.2, 100.

<sup>10</sup> Cox Jr, *The Secular City*, 65.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 70.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 75.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 72.

new one of the same type to step in. Same goes for the new coming religion; the welcoming is also reticent. This causes a distress inside the metropolitan society, it doesn't matter if the newest one is better or superior, since the societal order is troubled. And this is the kind of phenomenon the tribe is not willing to assume...at first. Then, for the sake of diversity, variance and divergence are welcomed on the market so that overcrowded megalopolis will ensure everyone's craving a proper, custom response/product. This 'free market confrontation' between the mainstream religion and the newcomers is in the best interest of the City and, if we keep our senses and think about it, it is also in the interest of the population and of religions<sup>15</sup>. "This megalopolitan way was a cold shower for all religions that offered them an expediency to rethink their strategy of preaching and reaching people's interest"<sup>16</sup>. Therefore, overall, the transition to secular society and religious pluralism was a providential helping hand, while adjusting, rethinking, and "aggiornamento" [religion] are the new prophetic movement inside each religion, meant to help them survive and save the flock with new means.

While this "secular menace" was indeed felt as a threat by the traditional religions, since they were never used to compete or be disobeyed, on the other hand the population took this marketing new rule as an opportunity to lose the imposed religiousness of their back for good. However, sooner or later each religion will face the same menace and embrace the same adjustment technique for survival benefit; for now, only religions in regions with strong traditions and religious authority ignore this market rule. However, people travel more, learn more, trade more; these habits eventually bring knowledge "forbidden"/unwanted closer than it is kept, so that in time all inhabitants would like to see how their religion answer to this challenge.<sup>17</sup>

### Conclusion

"For several, complex set of reasons, religion lost its appeal to the population and the flock is drastically changing sides, trend, and numbers. This three stages of intervention of the State brought to people's attention things that are not exactly wanted-to-be-know about religions. Either revealing unspoken truths of some religions, things placed under oblivion because of the wrongness of them, or for the reaction others have under the pressure of being placed in the 'free market confrontation', people lost appetite for religion [as public institution],

<sup>15</sup> While competing for the top positions in the population's interest, all the market players – in this regard the confessions and religions, mainstream or newcomers – no one will ever be able to use nothing [again] about demanding or pretending a common-sense authority; therefore, it is all about marketing and market strategies. All the market players will have to adapt, to adjust, to make compromises they would never made it in the normal circumstances and all these changes only to survive and "stay on the market".

<sup>16</sup> Ciocan, "A new version of religion, the megalopolitan one," *DIALOGO*, 4.2, 98.

<sup>17</sup> *Ibidem*.



or start research for a more fit able one.”<sup>18</sup> The open, free market of Metropolis<sup>19</sup> leaves no choice for religions but to rethink their strategy of preaching and reaching people’s interest, to embrace the adjustment policy and “aggiornamento,” or to fall into disgrace and bankruptcy. This megalopolitan way was a cold shower for all religions, but it is, in the end, in the best interest of all, people and religions, City and Religious Institutions, for everyone will be free of fanaticism, oppression, and deceiving. In this regard, people have now the free, open market of spirituality to choosing right, to choosing fearless, and to express religious feelings once again detached from the traditional spirit of a flock.

Secularization was never a demonic project to make people lose faith in God, but a legitimate reaction of humans to defending their religious beliefs. To make myself clearer: secularization was stigmatized by religious leadership because it makes them losing in numbers and, therefore in profit, but from the other end of the bridge the secularization secures faith in itself, without religion’s bad influence. It is like a vaccine that takes issue with organized religion as the sole or most valuable means of furthering spiritual growth and reassure everyone’s possibility of touching divine’s interest. Secularization is ‘the new Messiah’ that demands religion(s) rethink its policy, to reform the ancient, unfair and obsolete way of relating people to divinity, and to lose continuing hegemonies of oppression<sup>20</sup>.

However, the bottom line is that religion is strongly and deeply embedded into cultural environment. Therefore, social or philosophical movements cannot guaranty its removal from the people’s consciousness; instead, it pushes them to unexpected or unintended changes inside every religion, adjustments meant to ensure their survival for people needs to stay religious, to have faith, to believe in the better good. I have compared the City of post-modern society with the tribal life because, on the one hand, “Tribal societies are compact and enclosed”<sup>21</sup> while tending to stay in equilibrium with all its life fields. On the other, because “the tribe represents that stage during which man moves from a belief in ghosts and demons to a belief in gods, from spells and incantations to prayers, from shamans and sorcerers to priests and teachers, from myth and magic to religion and theology”<sup>22</sup> representing the growing religious pluralism in the City. Moreover, I have put my point about religious pluralism in the City in that kind so that it can be received, understood and accepted as a normal situation in the diversity of the City, since this acceptance and only this can assure us with the equilibrium and stability the *tribe* society is

<sup>18</sup> Ciocan, "A new version of religion, the megalopolitan one," *DIALOGO*, 4.2, 101.

<sup>19</sup> I've explained this concept of 'free market metropolis' in the article cited, "A new version of religion, the megalopolitan one," *DIALOGO*, 4.2, meaning that the old era of traditions and common sense was never about marketing and gaining position in the population's preference, instead religion was all about unconditional trust and imposing rules, dogma and unrefined dominance. Therefore, the new era of overcrowded City, Metropolitan organization, opens a 'market' for all bidders, in all life's sectors, so that no one will ever demand or pretend a common-sense authority, but build trust and gain interest in people's choice by using the market strategies.

<sup>20</sup> Russell T. McCutcheon. (ed.), *Fabricating Origins*. Sheffield, UK, and Bristol, CT: Equinox, 2015.

<sup>21</sup> Cox Jr, *The Secular City*, 73.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 74.

eager for. We cannot stay any longer addicted and tied on our own, selfish vision of God, more or less ‘revealed’, because speaking about God in the secular city is in part a sociological problem. The term ‘God’ suffers from equivocality in all religions and this is either caused by historical change, the other by social differentiation. “Equivocation through historical change means that the same word carries different connotations in different historical periods of a given language... Equivocation through social differentiation means that in a complex society, the same word means different things in different settings.”<sup>23</sup> The solution is to accept them all [this is not equal with embracing them all or to agree] only to ensure smaller, narrower equivocality of the concept.

### Bibliography

Ciocan, Fr. Lecturer Cosmin Tudor, “RSCCI (religious social-conflict-causing-issues). Study-case of research project on the religious violence”, in *Journal of Consciousness Freedom International Scientific Conference*, Bucharest: Editions IARSIC, 2015, pp. 677-691;

Ciocan, Fr. Lecturer Cosmin Tudor, "A new version of religion, the megalopolitan one," *DIALOGO* (DIALOGO-CONF 2018 ORI), DOI: 10.18638/dialogo.2018.4.2.11, ISSN: 2393-1744, vol. 4, issue 2, pp. 95 - 104, 2018.

Cox, Harvey Gallagher Jr, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New Jersey: Princeton University Press, 2013, ISBN 978-0-691-15885-3.

McCutcheon, Russell T., (ed.), *Fabricating Origins*. Sheffield, UK, and Bristol, CT: Equinox, Publishing, 2015.

Renn, Aaron M., “Religion and the City”, in the *NewGeography* [online], 06/30/2012, Retrieved from <http://www.newgeography.com/content/002938-religion-and-city>, at 12.9.2018.

Segal, Robert A. "Classification and Comparison in the Study of Religion: The Work of Jonathan Z. Smith." *Journal of the American Academy of Religion* 73, no. 4 (2005): 1175-188. <http://www.jstor.org/stable/4139771>.

Thesnaar, Christo H., “Prophetic dialogue: The quest for religious leaders seeking reconciliation”, *Verbum Eccles.* (Online) 2017, vol.38, n.3, suppl.1, pp.51-66. ISSN 2074-7705. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v38i3.1702>.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 377.

**Osmanlı Şehri Üzerine: Medine ve Burgh'un Ontolojisi**  
Osman CENGİZ

## Osmanlı Şehri Üzerine: Medine ve Burgh'un Ontolojisi

Osman CENGİZ\*

### Özet

Tarih, şehrin maddi unsurunu teşkil ederken mimari, maddi unsurun bir yansımasıdır. Benzer biçimde Felsefe, manevi unsuru iken edebiyat, felsefi unsurun bir yansımasıdır. Sanat ise bu unsurların tamamıyla canlı bir etkileşim halindedir. Dolayısıyla kentselleşme süreçleri ele alınırken sadece bir unsurun veya yansımalarından birinin esas alınması zihni yanlıdır. Hele de tarihin sadece bir parçasını oluşturan iktisat ve teknoloji esas alınmışsa. Bu çalışma, genelde İslam özelde ise Osmanlı Şehri'ni bütün unsurları, yansımaları ve etkileşimleriyle birlikte bir öz olarak ele almaya çalışmaktadır. Hodgson'un işaret ettiği gibi her "şehir" muhakkak Kapitalist bir kent olmak zorunda değildir. Osmanlı Şehri ile kastettiğimiz şey öncelikle Osmanlı Devleti'nin kent algısıdır. Hemen arkasından ise Osmanlı milletinin inşa ettiği "şehir" kastedilir. Buna göre Osmanlı şehir dünyasında eş zamanlı iki aktör vardır: yerleşik ve yerleşici unsurlar. Yerleşik olanı varlık unsuru; yerleşici olanı da tamamlayıcı unsur olarak görmek mümkündür. Şehir tasavvurunun yerleşik unsurları demografik ve ekonomik; yerleşici unsurları ise yapısal (imarî) ve yönetsel (idarî) olmak üzere taksim edilebilir. Yerleşik unsurların, ilk aşamada yerleşici unsurları şekillendirip onlara biçim verdiğini ifade edebiliriz. Yerleşik unsurlar, bir bakıma "Osmanlı milletinin inşa ettiği şehrin" unsurlarıdır. Yerleşici unsurlar ise kurumsal bir yapı arz eden ve zamanla bir aygıt olarak hızla değişen "devletin" kent algısıdır. Bu iki çift unsuru birbirine bağlayan ise Osmanlı millet zemininde yaşayan çoğunlukla homojen yapıda birliktelik (cemaat) emek ve gelenek anlayışlarıdır. Osmanlı'da değişim devlet ve millet açısından bir "hastalık alameti" kabul edildiğinden birliktelik ve gelenek anlayışları çok güçlüyken emek, inançla karışık bir maya idi. Avrupa şehirlerinde ise bunlar, çeşitli unsurları birbirine bağlayan birer bağ değildi. Kentte devam eden hayatı, herkesin imkan ve kabiliyetine göre ayırıcı, eşitsizleştirici ve serbestiyet esasında dengeyi, güçlü ve kabiliyetli lehine bozan heterojen yapıdaydı: Bireysellik, sermaye ve değişim. Osmanlı gündelik hayatı, dini karakterli bir hayattı. Zira şeriatın ilkeleri insanların toplum içindeki tüm faaliyetlerini kuşatmaktaydı. Osmanlı şehri de İslam ahkâmı idealine dayanan ve bu ideali yansıtan bir karakter arz etmekteydi. Avrupa kentlerinde yerleşici unsurların yerleşik unsurları şekillendirmesi, sermaye yoğun üretim/kentselleşme, sermaye terakümü, seçkinler hukuku, servetin ihtiyaç duyduğu hukuku üretmesi ve idareye hükmetme neticesi toplumu şekillendirici ve tasnif edici bir yapıya götürmüştür. Doğunun şehirlerinin medeniyet aidiyeti üzerinden okunması ya da değerlendirilmesi ise elbette ayrı bir zevk konusudur. Tanpınar'ın dediği gibi cedlerimiz inşa etmiyorlar ibadet ediyorlardı. Günümüz şehirciliğinde sanatın ve şehrin estetik yönünün dikkate alınmadığı, keza konunun yalnızca teknik ve ticarî bir sorun olarak ele alındığı görülmektedir. Bu elbette değer ve şehir ilişkisi adına büyük bir kayıptır. Yine de ister tarihi bir malzeme isterse gelecek için bir kurgu olsun şehir, ona yönelen entelektüel aklın ve zihniyetin konusu olmaya devam edecektir.

\* Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Pamukkale Üniversitesi FEF Tarih Bölümü Doktora Öğrencisi

“*Temeddün, tavâ-yîf-i muhtelif ve ümem-i mütebâyinenin ictimâ-ı âmm ve te'ellûf ü intizâmından ibarettir*”<sup>1</sup>

Tarih boyunca medeniyet kurmuş bütün büyük devletlerin var olduğu süre içerisinde ana eksenini belli olan bir dünya görüşü olmuş; sınırları dâhilindeki sosyal üniteleri bu görüşe göre inşa etmişler ve yönetmişlerdir. Esasen öteki üzerinden modern bir tasnif olan “doğu ve batı toplumları” şeklindeki sınıflandırma dikkate alındığında da farklı dünya görüşlerinin inşa ettiği medeniyetlerin ayrılıklarını görmek mümkündür. Popper “Bize dünya üzerinde cenneti vadedenler, cehennem dışında hiçbir şeyi üretememiş olanlardır” demiş olsa da<sup>2</sup> insanlığın yeryüzü cenneti arayışı ve kurgusu hiç sona ermemiştir. Şehir ya da diğer ifadesiyle kent, edebiyat, felsefe, tarih ve mimarinin konusunu teşkil etmekle, üzerine çok şey söylenmiş ve söylenecektir. *Tarih*, şehrin maddi unsuru; *mimari*, maddi unsurun bir yansıması; *felsefe*, manevi unsuru; *edebiyat* ise felsefi unsurun bir yansımasıdır. *Sanat* ise bu unsurların tamamıyla etkileşim halindedir. Doğunun şehirlerinin medeniyet aidiyeti üzerinden okunması ya da değerlendirilmesi ise elbette ayrı bir zevk konusuydu. Tanpınar’ın dediği gibi *cedlerimiz inşa etmiyorlar ibadet ediyorlardı*.<sup>3</sup> Günümüzde, şehircilik ile sanatsal niteliğiyle ilgilenilmemesinden ve yalnızca teknik bir sorun olarak ele alınmasından da şikâyet edilmektedir.<sup>4</sup> Netice itibarıyla ister tarihi bir malzeme isterse gelecek için bir kurgu olsun şehir, ona yönelen entelektüel aklın ve zihniyetin konusu olmaya devam edecektir.

En başta ifade etmeli ki evrensel bir “şehir” tanımı ve bu tanımdan hareketle bazı sosyal ünitelerin şehir olmadığını ifade veya ispat, bu çalışmanın hedefi değildir. Her türlü siyasi ya da iktisadi gelişmeyi, kendi geçirdiği süreçler üzerinden “tarihin bizim de içinde bulunduğumuz tek bir akışı vardır” şeklindeki *tarihin birliği* tezine dayalı olarak yorumlamak bir tür yanılmanın ürünü sayılmalıdır. Hodgson’un işaret ettiği

gibi her “şehir” muhakkak Kapitalist bir kent olmak zorunda değildir. Onun bu konuda kullandığı kavram “tarımsallaşmış şehirli toplum” kavramıdır.<sup>5</sup> Nasıl ki her biyolojik bünyede hastalığın farklı bir biçim alması sebebiyle hastalıktan değil “hastadan” bahsediliyorsa, her medeniyet ve kültürün inşa ettiği sosyolojik ünite de kendine has, farklı bir şehir söz konusudur. Bu sebeple şehircilikten değil, var olduğu coğrafyada varlığını hissettirmiş ve tarihe not düşmüş her bir “şehirden” bahsetmek ve o şehrin kendine özgü varoluşunu ortaya çıkarmak temel amaç olmalıdır.

## 1.2. Medine: Bir Kültür Kenti

İslam şehirleri kültür kenti iken Avrupa kenti yani Burgh bir ticaret kentiydi. Burada Aliya İzzetbegoviç gibi kültürün sanat ve insanla; uygarlığın ise bilim ve teknikle sıkı ilişkisine de dikkat çekebiliriz<sup>6</sup>. Şehir (el-medine), İslam coğrafyasında medeniyeti gerçekleştiren kavramdı.<sup>7</sup> İslam toplumunun ilk kenti “Medine” insana verilen değerlerin merkezi olma iddiasındaydı. Zira 7. Yüzyılda ortaya çıkan bu yeni dinin getirdiği ve mevcut toplumun dokusuna aykırı olan şey, insanların hangi ırk, renk ve meslekten olursa olsun eşit ve özgür olmalarıydı. Medeniyetlerin tek ölçüsü insana verdiği değer olmakla<sup>8</sup> bu yeni kent de bu iddia sayesinde yükselmişti. Medine olmazdan evvel *Yesrib* adıyla anılan bu şehirde tarım öne çıkmaktaydı. Mekke ise tam bir ticaret kentiydi ve uluslararası kervan ticareti bu şehirden Şam’a ve San’a’ya uzun bir yolun güzergahındaydı. İslam öncesi Mekke kentinde din ve klan anlayışlarının ne durumda olduğuna baktığımızda her kabilenin geçmiş bir büyüğünün tanrısallaşmış hali olan bir putu bulursa da bu pagan toplumun ortak tanrılarının da var olduğunu görüyoruz. İslam, bu kentte yaşayanların dinsel dünya görüşünü değiştirmeyi büyük ölçüde başarmıştı. Hz. Peygamberin vefatından sonra ilk yapılan iş ise halife (devlet başkanı) seçmek oldu. Bu seçim esnasında cereyan eden ve bize intikal eden konuşma metinlerinden, peygamberin arkadaşlarının, eski kimlikleri olan kabile mensubiyetleri yerine *ensar* ve *muhacir* olarak yeni kimliklerini çoktan benimsedikleri anlaşılmaktadır.<sup>9</sup> Arap klanları yarımada bir birlik oluşturamamışlardı. Fakat kendi

<sup>5</sup> M.G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, Cilt 1, İstanbul, 1995, s. 40

<sup>6</sup> Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, terc. Salih Şaban, İstanbul, 2011, 87-91.

<sup>7</sup> Şehir ve medeniyetin kavramsal ve tarihsel ilişkisi için bkz. Mehmet Mahfuz Söylemez, *İslam Şehirleri*, İstanbul, 2011, s. 15-27

<sup>8</sup> Mehmet Ali Ünal, *Tarihçi Gözüyle Olaylar ve Türkiye*, 1999, Isparta, s.13

<sup>9</sup> İbn Haldun, *Tarihi İbni Haldun*, Beyrut, 1996, II, 487-489 Hazrec kabilesine mensup Hubab b. Münzir “Bir emir sizden bir emir bizden seçelim” teklifinde bulunduğu ensar ve muhacir kimliklerini kastettiği şüphesizdir. Evs veya Hazrecli yerine ensar olmakla yeni bir aidiyet kazanmıştı. Yine de bu teklif, Ömer tarafından haklı olarak reddedilmiştir. Bkz. *DİA*, “Hubab b. Münzir” XVIII, 264

<sup>1</sup> “Şehirleşme, çeşitli sınıfların ve farklı milletlerin genel birlikteliği, düzenli ve sistemli kaynaşmalarından ibarettir.” Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâi*, (Haz. Mustafa Koç) İstanbul, 2007, s. 479

<sup>2</sup> Karl Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, (Çev. Sabri Orman), İstanbul, 2008, Giriş

<sup>3</sup> Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*, İstanbul, 2002, s. 137

<sup>4</sup> Thierry Paquot, *Şehirsel Bedenler*, İstanbul, 2011, s. 22



aralarında riayet ettikleri ilkeler vardı. Şehrin uluları tüccarlardı ve bunların dini bir otorite değildi. Şehrin asayiş sorunu yaşaması ticaretin darbe alması demektir. İslami kültürde daha çok “zayıfların himayesi” şeklinde anlaşılan bir sözleşme olan hılful-fudul (fadıllar ahdi) esasen savaşları önlemek; kente dışarıdan gelmiş, parası ödenmemiş veya aldatılmış olan yabancıların haklarını savunmak ve böylece Mekke'nin ticari güvenliğini ve iş hacmini korumak amacıyla taşıyordu. Zira yabancılar bu kapitalist ve acımasız kentte yalnız ve çaresizdi. Kısacası dünyevi maksatlarla oluşturulan bu sözleşme birçok defa akdedilmişti ve bu da sonuncusuydu.<sup>10</sup>

7. yüzyıl Arap şehirlerinin klan örgütlenmesi, hemen Mekke tarzındaydı. Mekke'de ticarete dayalı daha doğrusu sermaye unsuruna dayalı güç paylaşımını esas alan kabilevî bir yapı hakimdi. Fakat İslamiyet, Weber'in söylediğinin aksine özellikle Hz. Peygamber ve Hulefa-i Raşidin dönemi için “kabilevi birlik” şeklindeki idari-siyasi yapıyı, o dönem için “dini birlik” esasına doğru bozmuştur.<sup>11</sup> Buna göre bir İslam şehirden bahsedilebilir. Lewis Mumford ise dünyevileşmiş bir kilisenin hıristiyanopolis yaratmadığını söyler.<sup>12</sup> 11.yy'da Horasanda yaşamış hukukçularından Şemsüleimme es-Serahsi'nin (ö.1090) nakline göre büyük şehrin<sup>13</sup> tanımı, (hadd el-mısr el-câmi') şer'i cezaları (hadleri) uygulamak ve dinin hükümlerini tenfiz etmek için bir idarecinin (sultan) veya yargıcın (kadı) bulunduğu yerdir.<sup>14</sup> Buna göre vali ile yargıç arasında genel manada adlî ve idarî bir vazife taksimi gözükmemektedir.<sup>15</sup> Serahsi, bazı hukukçuların şehri, “her zanaat ehlinin, başka bir mesleğe geçme ihtiyacı hissetmeksizin mesleğini icra ederek geçimini temin edebildiği yer” olarak tanımladığını kaydeder.<sup>16</sup> Sokak ve hane de diğer kültürlerden farklı tasnif ve algıya sahiptir. İslam şehirlerinde Konak (dâr), ev (menzil) ve oda (beyt) farklı değerlendirilmiştir. Tek girişli (dihliz vahid) ve tavanlı (musakkaf) yere oda; kişinin ailesiyle birlikte kalması için odaları, çatılı bir avluyu (sahn musakkaf), bir mutfağı (matbah) içine alan yere ev<sup>17</sup>; odaları, evleri ve çatısız bir dahili avluyu içine alan yere ise konak<sup>18</sup> denilmekteydi. Buna göre

<sup>10</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, (terc. Salih Tuğ) İstanbul, 2001, I, 52

<sup>11</sup> Weber, *Şehir*, 136. Weber, Hıristiyanlığın ve kilisenin oynadığı rol neticesinde Orta çağda klan birliklerini bozduğunu ve bunu, şehir üzerinde dinin karakteristik etkisinin bir belirtisi saymaktadır.

<sup>12</sup> Mumford, *Age*, 399

<sup>13</sup> Bir başka ifadeyle “Bütün varlık unsurlarıyla şehir”

<sup>14</sup> Serahsi, *Mebcut*, II, 23 Onun verdiği bilgiye göre “sahabe, köy ve şehirleri fethettikleri zaman sadece şehir (emsar) ve kentlerde (müdüin) minber dikme ve cami yapma işi ile meşgul olmuşlardır.”

<sup>15</sup> Osmanlıda bu çok farklıdır. Kadıda kaza (yargı) Bey (sultan) da ise icra (yürütme) yetkisi vardır. Bey kadı olmadan yargılayamaz; kadı ise bey olmadan hükümünü infaz edemez. Özer Ergenç, *XVI. yy. Sonlarında Bursa*, Ankara, 2006, s. 127

<sup>16</sup> Serahsi, *Age*, Aynı yer.

<sup>17</sup> Birkaç katlı binanın her bir katı, dairesi. Üstü kapalı avluyu da teras veya balkon gibi düşünebiliriz.

<sup>18</sup> Konak da yatay veya dikey dairelerden ve bir bahçeden teşekkül ediyordu.

ev odadan büyük konaktan ise küçüktü.<sup>19</sup> 14.yy Dımaşklı hukukçu İbn Kudame de bir evin satışında evin müstemilatı olan çivilenmiş rafların, sabitlenmiş kapıların, gömülmüş direklerin ve un öğütmek için sabitlenmiş değirmen taşlarının da dâhil olduğunu söyler.<sup>20</sup>

### Burgh: Bir Ticaret Kenti

Pirenne, Orta çağ kentini esas itibariyle burgh'lunun bulunduğu bir yer olarak tanımlar. Buna göre kent onlar için ve onların yüzünden vardı. Burjuva kentsel kurumları, yalnızca kendi çıkarları açısından yaratmış ve ekonomisini örgütlemişti<sup>21</sup>. Sombart'a göre “burjuva” XV. yüzyıl sonrası için söylemek gerekirse, Floransa doğumludur<sup>22</sup>. Anglo-Sakson döneminde İngiltere'de garnizon-şehir (burgh, borough) bir idari bölge olan shire'a(vilayet) aitti ve onun adını taşıyordu.<sup>23</sup> Burgh kavramının Roma ve Pers döneminden kaldığı Arapça ve Eski Yunanca'da *burç/kule* olarak karşılık bulunduğu söylenebilir<sup>24</sup>. Eski ve Orta çağ Avrupa şehirleri ile Arap şehirlerini, klanların sergilediği kent sosyolojisi açısından ele almak da dikkate değerdir. Almanya'daki kent meclisi üyeleri eski karizmatik kahinlerin yerini almıştı.<sup>25</sup> İtalya conjuratio'nun (yeminli birlik) vatanydı. Bu kavram ise *büyücülük* demektir. Yunanistan'da şehrin dine egemen olmasının nihai sonucu papazlık görevlerini doldurmak için açık artırmaya çıkarılmasıydı. Papazlık, kutsal savaşlar ve her türden büyü, soyluların elinde iktidarın araçlarıydı.<sup>26</sup> Arap şehirlerinde ise 7.yy. öncesi fal bakmak ve büyü kültürü bilinse ve kent ulularınca tatbik edilmiş olsa dahi klan reislerinin dinî olmaktan çok uzak bir karizmaları vardı. Aslında bu anlayış, İslam'ın yayılmasından sonra da sürmüştür. Arabistan'daki klan birliklerini tek bir çatıda toplayan İslam açısından “hilafet”, dini bir kurum değil siyasi bir kurumdu. Kısaca söylemek lazımsa Müslümanlar halife seçtiklerinde bir dînî-ruhanî lider değil siyasi bir lider seçtiklerinden ve bunu oyladıklarından emindiler. Bu açıdan bakıldığında eski ve Orta çağ Avrupa kentleri için dinî ve mistik, Arap dünyasındakiler ise siyasi ve ticari karakterli görünmektedir. Hatta

<sup>19</sup> Serahsi, *Mebcut*, Beyrut, 1993, XIV, 137

<sup>20</sup> İbn Kudame ed-Dımaşkı, *Muğni*, Beyrut, 2009, V, 254-255

<sup>21</sup> Pirenne, *Orta çağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, 191

<sup>22</sup> Werner Sombart, *Burjuva: Modern Ekonomi Dönemine Ait İnsanın Ahlakî ve Entelektüel Tarihine Katkı*, çev. Oğuz Adanır, Ankara, 2008, 115.

<sup>23</sup> Weber, *Şehir*, 102 Burjuva'nın gerçek manası “parasoylu”, tercümesi ise “kentsoylu” şeklinde olmalıdır.

<sup>24</sup> *burgh, burg, burgess, burgher, burgomaster, bourgeois* kavramları etimolojide birlikte düşünülmüştür. Bkz. Eric Partridge *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English*, Taylor & Francis e-Library, 2006, 305.

<sup>25</sup> Weber, *Şehir*, 144, 100 nolu dipnot

<sup>26</sup> Weber, *Şehir*, 203

bunun böyle oluşu ruhbanlığın bu yeni din –İslam- tarafından reddedilmesinden de anlaşılmalıdır. Hâkim bir dini kültür vardır ama hükmeden din değil siyaset kurumlarıdır.

Şehircilik sistemleri de zaman içerisinde ve farklı bölgelerde değişime uğrar.<sup>27</sup> Anadolu Selçuklularını fethettikleri şehirlere ilk önce cami medrese zaviye inşa edip tüccarları, din âlimlerini ve Türk nüfusu buralara yerleştiriyorlardı. İslam şehirlerinin en önemli özelliklerinden biri de ticaret ve ikamet alanlarının birbirinden ayrılmasıydı.<sup>28</sup> Emevi ve Abbasi devlet geleneğinde devam eden iktaat uygulaması, Selçuklu ve Osmanlı'da sürmüştür. Bu yapı, Avrupa geleneğinde var olmuş Feodal yapıya üretim ve tüketim biçimleri açısından benzese de oldukça farklı idari-adli unsurlara sahipti. 14. yy ile birlikte Londra belediye başkanlığı makamı, *Lord* ünvanını barındırıyordu.<sup>29</sup> Avrupa'da, Weber'in kaydettiği şekliyle özellikle Almanya'da Lord'un atadığı bir şehir yargıci kentin fiili yönetici iken<sup>30</sup> böyle bir uygulama Osmanlı'ya yabancıdır. Zira *Kadı* merkezden atanır ve *Bey* hüküm sürdüğü toprakta kiracı olup rakabe mülkiyeti söz konusu değildi.

Doğu ve batı şehirleri Orta çağda benzer yönler barındırmakla beraber Orta çağ sona ererken Avrupa'da ticari merkantilizm kentlere hakim olmuştu. 14. ve 15. yüzyılların en çarpıcı olaylarından birisi kıta Avrupa'sının değişik yerlerinde her biri kendi komisyoncu, muhabir ve uzantılarıyla hızla büyüyen ticari şirketlerin varlığıydı.<sup>31</sup> Özellikle Osmanlı İmparatorluğu ile birlikte bölgedeki doğu-batı kentleri arası farklılıklar daha da belirginleşmiştir. Avrupa şehirlerinde var olan şehir hukuku "soyluların hukuku" demektir ve seçkinleri tüm sistemi besliyordu.<sup>32</sup> 13. yüzyıldan itibaren kilise manevi otoritesini hemen kaybetmediyse bile dünya malı mülkü kazanmaya başladı ki bu da manevi otoritenin altını oymanın en kesin yoluydu.<sup>33</sup> Aslında *günah* kilisenin başlıca dünyevi geliri haline gelmişti.<sup>34</sup> Dönemin [13. Yüzyıl

sonu] kaçınılmaz faizcisi kilise idi.<sup>35</sup> Kent hukukunu kullanan ve aynı zamanda da hukuk üreten konsey, özellikle rasyonel olmayan ispatlama araçlarının (bilhassa da düellonun) kabul edilmemesini istiyordu.<sup>36</sup> Sonraları kaldırılmış olsa da şövalye onuruna dayanan düello hakkı<sup>37</sup> bir ispat vasıtası olması itibarıyla "daha güçlü olanın hukuku" daha anlaşılır bir ifadeyle "Burjuva onuru" olarak varlığını sürdürmüştür.<sup>38</sup> Rönesans, küçük esnaf ve küçük burjuvaların değil varlıklı soyluların kültürüydü. Ekonomik etkinlikleri ve zenginlikleri onlara özgürlük ve bireysellik duygusunu sağlıyordu. Ama aynı zamanda bu insanlar bir şeyi de yitirmişlerdi: Orta çağ toplum yapısının sunduğu güven ve ait olma duygusunu. Daha özgürdüler ama aynı zamanda daha da yalnızlaşmışlardı.<sup>39</sup> Güven ve ait olma duygusunu kaybeden yeni seçkinler (kent soylular) güçlü olanın hukukunu uygulamaya devam ettiler.

### Osmanlı ve Avrupa Kenti

İslam kültüründe ev, haremlilik ve selamlık olmak üzere iki bölümden meydana gelmektedir ve genellikle bir avlu etrafında teşekkül etmiştir. Bir İslam şehrinde sokakta oturmaya izin verilmez. Oturulacak ve toplanılacak yerler mescitler ve evlerdir. Sokak evlerle tarif edilmiştir. Avlu, evi dış dünyadan muhafaza eder.<sup>40</sup> Bu anlayış Osmanlı medeniyetinin sonuna kadar varlığını sürdürmüştür. Avrupa'da ise sokak İslam ve Osmanlı sokaklarına nispetle çok canlıdır. Sokak yürüyüşü ve nümayiş kültürü de buna dayanmaktadır. Nitekim William Hogarth'ın 1751'de yaptığı iki gravür Beer Street ve Gin Lane döneminin Londra'sındaki düzen ve düzensizliği resmeder. Beer Streetde sokakta dip dibe oturup bira içen bir grup insan, kollarını kadınların omuzlarına atmış erkekler görürüz.<sup>41</sup> Buradaki bedensel yaklaşma ise Gin Lane'de görülmez. Orada cinle sarhoş olmuş ve kendi içlerine çekilmiş bir toplum sahnesi sergilenir. Genetik estetiğe göre sanatçı sanat eserini vücuda getirirken kendi varlık telakkisi, kozmolojik yapıya dair kavrayışı ve bu yapıya ait güçlerin hiyerarşisi ile faaliyetlerinin anlayışı üzerine dayandırır kararlarını.<sup>42</sup> Aslında çelik ve betonun taş ve torak karşısındaki zaferi gerek İslam kültürü gerekse Kızılderili anlayışında ve bütün yerel dinlerde bir kayıptır.

<sup>27</sup> Ahmet Nurullah Özdam, *İslam İktisadi Coğrafyasında İş Yaşamı, Ticaret ve Tüccar (X-XIV)* Doktora Tezi, Erzurum, 2013 s.248

<sup>28</sup> Ayrıca şunu not edelim: "Şehir merkezini mahalleler çevreler. Buralarda yaşayan halk, gündelik ihtiyaçları için bu mahallelerde kurulmuş olan daha küçük çarşıları (*süveykâ*) kullanır. Halk, ancak günlük ihtiyaçları haricindeki gereksinimlerini karşılamak için merkezdeki çarşıya gider. Pazar yerleri de şehrin bu kısımlarındadır. Ahmet Nurullah Özdam, *Age*, s. 246. Şehirlerde çarşı ve pazar kültürünün iyi bir ve değerlendirme için bkz. Özdam, *Age*, 246-273

<sup>29</sup> Weber, *Şehir*, 187

<sup>30</sup> Weber, *Şehir*, 161

<sup>31</sup> Henri Pirenne, *Orta çağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, (Çev. Uygur Kocabaşoğlu) İstanbul, 2012, s. 236

<sup>32</sup> Weber, *Şehir*, 188-189

<sup>33</sup> Lewis Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, İstanbul, 2013, s. 425

<sup>34</sup> Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, 401

<sup>35</sup> Pirenne, *Orta çağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, 138

<sup>36</sup> Weber, *Şehir*, 152

<sup>37</sup> Arthur Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, İstanbul, 2007, s. 71, "Düello, beni rahatsız eden birine beni öldürme hakkı vermek demektir" der Schopenhauer ve bunu aptallık olarak niteler. 92-93

<sup>38</sup> Burjuva onurunun farklı bir değerlendirmesi için bkz. Schopenhauer, *Aforizmalar*, 63 vd.

<sup>39</sup> Erich Fromm, *Özgürlük Korkusu*, (Çev. Selma Koçak) İstanbul, 2010, s. 50-51

<sup>40</sup> Turgut Cansever, *İslam'da Şehir ve Mimari*, İstanbul, 2009, s. 29-30

<sup>41</sup> Richard Sennett, *Ten ve Taş- Batı Uygurliğında Beden ve Şehir*, İstanbul, 2011, s. 14-16

<sup>42</sup> Cansever, *Age*, 57

İnsanlar içtikçe susayan bir kaynak gibi buraları tüketip doğaya hükmettikçe onu daha çok arar oldular.

İslam şehirlerinde ölümü hatırlatan unsurlar özellikle Osmanlı asırlarında sokağın ve şehrin bir unsuruydu. Mezarlıkların şehrin bir parçası oluşu; belli dini günlerde onların ziyaret edilmesi hatta onlar hala aralarında yaşıyormuş gibi bir algının var olması ölüm ve şehir ilişkisini daha canlı haka getirmekteydi. Perşembe akşamların evlerin bahçelerine ya da kapılarına buhur/tütsü yakılıp konulması o haneden ahrete göçmüş ecdadın ruhlarının o akşam evine geldiğinde güzel kokuyla karşılanmasını temin ediyordu. Bir caminin veya çeşmenin kitabesinde ya da bir sahafın tabelasında her canlının ölümü tadacağını okuyabilirdiniz. Avrupa şehirlerinde ise ölümden arındırılmış ve hazzın öne çıktığı ölümün ruhlarda yumuşak ve hüsnü kabulle karşılanmadığı bir atmosfer mevcuttur. Belki de tasavvuf ve tarikat kültürünün ve deyiş ve menkıbe geleneğinin bir ürünü olarak Osmanlı sokağında şiddet olmasa da yine de ölüm çok yabancı bir misafir değildir. Tanıdık ve kabullenilir. Daha fazla dünyada yaşama ve haz alma genel kabul görmüş değildir. Günümüz şehirleri de Avrupalılaşmakla ölümden ve onu hatırlatan unsurlardan arındırılmış hazza zevk ve eğlenceye dönük unsurlarla süslenmiştir. Cansever'e göre Osmanlı şehirleri, en parlak ve İslami özelliği en üst düzeyde yansıtan şehirlerdir.<sup>43</sup>

Osmanlı düzeni, İslam medeniyetinin düzen kurucu bir tarzda bütüncül bir sisteme dönüşerek kısmî bir küreselleşme yaşamasıdır. Bu durum en çarpıcı biçimde kendini Osmanlı şehirciliğinde göstermektedir. Medine ile başlayan İslam medeniyetinin şehir formunun kemale ulaşması İstanbul (Dersaadet) ile mümkün olmuş ve bu modelin bütün Osmanlı sathına yayılması bir öz-form bütünlüğünün doğuşuna zemin hazırlamıştır.<sup>44</sup> Osmanlı şehirlerinde takip edilen şey aslında kadim olan değil "İstanbul'da olan" idi. İstanbul mimaride, sokak hayatında, mabette veya genel manada şehirde neyi değiştirmişse aslında bu "yeni" olan "kadim" olarak yapıla geliyordu. Aslında şehirlerimiz Tanpınar'ın dediği gibiydi "dışarıdan gelecek bir tesire sade garp için değil şark için de kapalıydı. İskolastik tahsile, dini tesirlere rağmen Arap zevki imparatorluğa girememişti."<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Cansever, Age, 107

<sup>44</sup> Ahmet Davutoğlu "Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı" *Divan*, 1999/2 s.61

<sup>45</sup> Tanpınar, *Beş Şehir*, 171

Osmanlı şehirleri "bâzâr durur cum'a kılınur" yerleşim yerleri olarak varlıklarını sürdürmüştür.<sup>46</sup> Osmanlı coğrafyasında kentli olmak aslında medenî (şehirli) algı biçimine sahip olmak demektir. Kentliliğin esas ölçüsü insana verilen değerdir.<sup>47</sup> Bununla birlikte modern anlamda medeni olma yani insana değer verme gibi subjektif bir değil para ve sermayenin elde edilmiş biçimleri gibi objektif esaslara bağlanmıştır. Yine de kapitalist zihniyet elbette bir algı biçimidir. Harcamak üzere değil tekrar yatırım için sermaye terakümüdür.

*Osmanlı Şehri* ile kastettiğimiz şey öncelikle Osmanlı Devleti'nin kent algısıdır. İkinci derecede de Osmanlı milletinin inşa ettiği "şehir"dir. Buna göre Osmanlı şehirleri, süreç/merhale itibarıyla *yerleşik* ve *yerleşici unsurlardan* oluşmaktadır.<sup>48</sup> Şehrin *yerleşik unsurları* demografik ve ekonomik; *yerleşici unsurları* ise imari-inşai ve idari-nizamî olmak üzere taksim edilebilir. Yerleşik unsurların, ilk aşamada yerleşici unsurları şekillendirip onlara biçim verdiğini ifade edebiliriz. Yerleşik unsurlar bir bakıma Osmanlı milletinin inşa ettiği şehrin unsurlarıdır. Yerleşici unsurlar ise devletin kent algısıdır. Bu iki çift unsuru birbirine bağlayan ise çoğunlukla homojen yapı *birliktelik* (cemaat) *emek* ve *gelenek* anlayışlarıdır.<sup>49</sup> *Uhrevî değer merkezli* Osmanlı şehri karşısında *dünyevî fayda merkezli* Avrupa şehirleri vardır. Bu şehirlerde ise yukarıdaki kavramlar birer bağ olma özelliğinden uzaktır. Kentte devam eden hayat, herkesin imkân ve kabiliyetine göre ayrıştırıcı, eşitsizleştirici ve serbestiyet esasında dengeyi güçlü ve kabiliyetli lehine bozan heterojen yapıdadır: *Bireysellik*, *sermaye* ve *değişim*. Elbette şehrin nirengi noktaları da birinde cami, bedesten medrese gibi unsurlar iken diğerinde banka, mağaza, postane ve borsa binası gibi unsurlardır.

Burada anlatılanlardan nüfus ve ekonominin, birliktelik emek ve gelenek vasıtasıyla o kentin imarî ve idarî durumuna tesir ettiği anlaşılmaktadır. O şehre uygun bir kanunname ve yapısal düzenlemeler söz konusudur. İkinci aşamada ise yerleşici unsurlar yine aynı vasıtalarla yerleşik unsurları biçimlendirir. Öyle ki onların günlük yaşamlarını içinde buldukları mekânın örgütlenme biçimi ve şehirdeki idarenin şekillendirici özelliği etkili olur. İkinci aşama ise devletin, bu şehri artık "Osmanlı Kenti" olarak algılamasıdır. Bunun işareti olarak ilgili kanunnamenin ve o kentle alakalı

<sup>46</sup> Özer Ergenç, XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya, İstanbul, 2012, s. xiv

<sup>47</sup> Ünal, *Tarihçi Gözüyle...*, 13-14

<sup>48</sup> Yerleşik olanı *varlık unsuru*; yerleşici olanı da *tamamlayıcı unsur* saymak mümkündür.

<sup>49</sup> "Osmanlıda değişim hastalık alameti kabul edilir. Bundan dolayı siyasi, ekonomik, sosyal her alandaki değişmeye olumsuz gözle bakılır uzun yıllardır uygulana gelen sistemin devam etmesi arzu edilir." Ünal, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, 80

bazı divan kararlarının Osmanlı geleneği yönünde değişmesi gösterilebilir. Osmanlılar bir şehri kurarken veya fethettikten sonra o şehri yerleşik unsurlarıyla tanımlamaktadırlar. Türkler Anadolu'ya iki büyük dalga halinde gelmişlerdir.<sup>50</sup> Onlar da Selçuklular gibi bir iskân siyaseti takip etmişler, Anadolu beyliklerini ve bilhassa Karamanoğulları'na bağlı Türkmen boylarını parçalara ayırarak Batı Anadolu ve Rumeli'ye yerleştirmişlerdir. Rumeli'de ilk planlı iskânı başlatan I. Murad iken iskân politikasında dervişlerin önemli rolleri olmuştur. Osmanlıdaki demografik yapının üç ana yerleşim tipi vardır: Şehirler, köyler ve yaylak-kışlaklar<sup>51</sup>

İslam devletleri ve bizim asıl konumuz olan Osmanlı için bir yerin şehir sayılması ve orası için bir kanunname tertibi, kadı ve bey tahsisi ancak oranın Cuma kılınan yani Müslüman ahalisi belli bir sayının üzerinde bulunan yerler için söz konusudur. Buradaki demografik unsur, nicelik olduğu kadar nitelik de ifade eder. Zira "Cuma kılınması" Müslüman ahali ile mümkündür. Buna göre Osmanlı kenti öncelikle bir "İslam şehri" olmaktadır.<sup>52</sup> Zaten bu demografik unsurun önemi tahrir defterlerinden ve Osmanlı'nın mali kayıt sisteminden anlaşılmaktadır. Demek ki şehir, Osmanlı için vergisel (mali) bir ünedir.<sup>53</sup> Kent dışında gruplanmış kırsal nüfusun da aynı ilkeye göre yani mali bir ünite esasına göre "çiftlik" olarak bölündüğünü hatırlamakta da fayda vardır. Ayrıca İnalçık'a göre, Osmanlılar nasıl ki şehir de esnaf loncası sistemini, imparatorlukta en temel kentsel kurumu olarak görüyorlarsa aile emeğine dayalı köylü çiftliği sistemini de aynı şekilde, tarımsal üretimin ve kırsal toplumun temel birimi olarak görüyorlardı.<sup>54</sup> Osmanlı'nın sürgün ve iskân politikası ise belli şartlara bağlıydı. Temel siyasi gelenek ve içgüdü, sürgünü belirli şartlara bağlıyor iskânı ve demografik yapıyı değiştirmeyi "millet sistemi" lehine icra ediyordu.

Pazar diğer ifadeyle "çarşı durur" olması devletin bir kentte yerleşik unsur olarak aradığı diğer özelliktir. Burada belirli bir asgari ekonomik faaliyetin şart koşulması söz konusudur. Çarşı Pazar ve esnafa ait işlerin denetimi kadı'ya bağlı

<sup>50</sup> Birincisi, Malazgirt sonrası ikincisi ise 13.yy Moğol istilası sonrasıdır. Ünal, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, 1

<sup>51</sup> Mehmet Ali Ünal, *Age*, 1-2

<sup>52</sup> "Cuma kılınır yer" sayı (nüfus) ve İslam unsurunun varlığını icap eder. Böylece Osmanlı millet sisteminin temeli ve mayası da vurgulanmış olmaktadır. Tursun Bey *Tarih-i Ebu'l-Feth*'de II. Mehmed'in Mora'yı fethetmesinin ardından olanları şöyle aktarır: "Manastırları ve kenîsaları ki mecâmi-i eşrâr ve me'âbid-i asnâm idi cemâim-i ebrâr ve mesâcid-i ehl-i İslam oldu. Bekâyâyı reâyâsı yirli yirinde mukarrer konulup cizye-i şer' ve rûsûm-ı örfî vaz' olunup sancak beği ve kâdılar ve dizdarlar ve subaşlar ve sipahiler nasp olunup tamâm-ı memleket zapt olundu."

<sup>53</sup> Aslında Osmanlı'nın klasik dönemde sürdürdüğü "kent tasavvuru" Mehmet Genç'in Osmanlı devletinin genel iktisadi tavrı için tespit ettiği üç ilke ile büyük ölçüde örtüşmektedir. Kentin varlığının tesisi veya tesbiti; kentin gelirin tahsili ve kentin bu şekilde devamının temini. Bunlar, provizyonist, fiskalist ve tradisyonalist anlayışların açık yansımalarıdır. Bkz. Genç, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, 43-52

<sup>54</sup> Halil İnalçık çift resminin sadece şahsi bir vergi olmadığı, çift-hane sistemin mali bir ünite olduğunu ifade etmektedir. Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğunun Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, Eren yayıncılık, İstanbul, 2000, I, 189-190

bulunan muhtesip tarafından yürütülmekteydi. Esnaf ve sanatkârlar bir şehir ve kasabanın aslî unsuruydu. Nüfusça en kalabalık grup olup şehrin orta sınıfını oluştururlardı. Her isteyen esnaf olamazdı. Bunun için küçük yaşlarda bir esnafın yanına çırak olarak girip yıllarca çalışıp mesleğin gerektirdiği sanat ve incelikleri öğrendikten sonra önce kalfa daha sonra usta olunurdu.<sup>55</sup> Osmanlı lonca sistemi ahî örgütünün devamıydı. Şu farkla ki ahi birliklerinin 13. Ve 14. Yüzyıllardaki bağımsız ve güçlü konumu Osmanlıların merkezîyetçi yönetim sisteminde zayıflamış daha sonraları esnaf birliklerine dönüşmüşlerdir.<sup>56</sup>

Osmanlı'nın çarşı-pazar unsuruyla ilgilenmesi atayacağı memurlar ve bu sosyal ünitelerden beklentileri açısından önemlidir. Devlet tasavvurunda *kent* denilince yerleşik unsurların "mali karakteri" öne çıkmaktadır. Aslında Osmanlı'nın bir finans imparatorluğu oluşu ceza hukuku, devşirme ve askerlik ile kent algısı bakımında çok açık görülmektedir. Osmanlıların, İslam hukukundaki evli bir erkeğin hukuken sabit olan zina suçunun cezası olan "recm" yerine herkesin bütçesine göre para cezası uygulaması;<sup>57</sup> asker devşirmede iki oğlu olandan sadece birinin alınması veya tek oğlu varsa onun alınmamasını ziraatta babasına yardım edeceğinden toplanacak verginin azalacak olmasına bağlaması<sup>58</sup> ve şehirlerde vakıf sistemin desteklemesi büyük oranda *finansal akilla* izah edilmesi gereken tercihlerdir.

Yerleşici unsurlar ise *imari* ve *idaridir*. Klasik bir Osmanlı kenti için cami, medrese, hamam, imaret, bedesten, dârüşşifâ gibi yapılar yer yer külliye şeklinde, ilk aşamada birinci unsurlar üzerinde şekillenir. Bu külliyeler ya şehirlerde oluşan yeni Müslüman mahallelerin çekirdeklerini ya da kırsal kesimlerde vergiden muaf reâyâ ile iskân edilen yerleşimlerin nüvesini oluşturuyordu. Sinan'ın mimarbaşı olarak görev yaptığı yarım yüzyıl boyunca tabhânesiz [misafirhanesiz] ve merkezi planlı camiler çevresinde kümelenen külliyeler norm haline geldi (I. Selim'in yeni fethettiği ve [o vakit] hala kolonizatör dervişler geleneğinin devam ettiği Diyarbakır, Suriye [Şam], ve Arap vilayetlerindeki ve Balkanlardaki birkaç istisna hariç).<sup>59</sup> Genel manada toplumun hususiyle de şehirlinin hayatı bu yapılar arasında geçmekteydi.

<sup>55</sup> Ünal, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, 14

<sup>56</sup> Ünal, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, 119

<sup>57</sup> Kanunname metinlerinde geçen ". şer' ile sabit olsa..." ifadesi Akgündüz ve destekçilerinin, suçun tam sabit olmaması halinde taziren para cezası uygulandığı yönündeki iddialarını çürütmektedir. Bkz. Osmanlı Kanunnameleri.

<sup>58</sup> 17.yy. başlarına tarihlenen Kavânin-i yeniçeriyân bu konuda ana kaynaktır. Benzer ifadeler kadınlara yazılan hükümlerde de geçmektedir. Bkz. Gülru Necipoğlu, *Age*, 50

<sup>59</sup> Gülru Necipoğlu, *Age*, 60-61



Yönetimsel unsur ise ilk başta mahalle imamı ve şehrin kadısıdır. Yani Osmanlılar bir kenti şehir olarak tanımlamışlarsa oranın imarı ve kent halkının kendilerini benimsemesini önemsemişlerdir. Elbette fethedilen şehir ve köylerin Osmanlı kimliğine bürünmesinde ahi dervişlerinin ve tarikatların büyük etkisi olmuştur. Ömer Lütfi Barkan, askerî istilâlarla birlikte birçok aşiretin veya köylü ve asker halkın kendiliğinden gelip yerleşmesi ile veyahut mecburî iskân ve sürgünlerle birlikte gelen ve aynı cereyanın bir başka şekildeki ifadesi olarak derviş sıfatlı insanların az çok bir teşkilâta tâbi akınları, boş yerlere gelip yerleşmeleri ve orada bir nevi Türk uzletgâh ve manastırları tesis ettikleri ve oraları yavaş yavaş bir köy, bir kültür ve tarikat merkezi halinde teşkilâtlandırıldıklarının görüldüğünü ifade eder. Bidayette Türk nüfusunun mütemadiyen garbe doğru taşmasının o kadar tabii bir tezahürü olan bu teşekküller, Barkan'a göre Anadolu içinde bu taşıp yayılmanın bütün merhalelerini tespit etmeğe hizmet edecek vaziyette adım adım ilerlemişlerdir. O kadar ki bu kolonizatör Türk dervişlerine ve onların köylerde tesis ettikleri zaviyelere, Türk istilâsı ile birlikte ilerleyen bir şekilde, bütün Anadolu'da tesadüf edilmektedir. Aynı muhacir akımı garbe doğru taşıkça bu akımın öncüleri olan dervişler ve onların kurdukları ma'mureler (zaviyeler) garbe doğru ilerlemiş ve çoğalmıştır.<sup>60</sup>

Burada bahsi lazım gelen bir husus da imari ve idari müesseselerin Osmanlı'ya aidiyeti hususudur. Fuad Köprülü'ye göre 13. asırda Anadolu ve Osmanlıların yaşadıkları uç beylikleri ile diğer Türk ve müslüman dünyası sıkı bir münasebet halinde bulunmakta idi. *"Bu devirde putperest Moğollara karşı islâmlaşmakta devam eden Anadolu'da tahrikatta bulunan Altın Ordu devleti ile Suriye ve Mısır Memlûkları velhasıl İslâm ve Türk âleminin her tarafı, Anadolu ile sıkı bir münasebet halinde bulunmakta idi. Hudutların yalnız göçebe değil, Türk-islâm dünyasının her tarafından gelmiş şehirli unsurları ve o meyanda ulema, şeyh ve zanaat sahibi her türlü muhacir kabilelerini cezbetmiş olması, bu noktai nazarı teyid etmekte idi. Demek oluyor ki, Osmanlı imparatorluğu teessüs etmeğe başladığı zaman, bu kadar geniş hudutlar içinde kaynaşmakta olan bir âlemin dört bucağında tekevün eden dinî ve sosyal cereyanları, bilgi ve tecrübeye sahib insanları ve mânevi kuvvetleri kendi arkasında buldu."*<sup>61</sup>

İmarî ve idarî unsur Osmanlı Kentlerinde birbirini tamamlayıcı nitelikteydi denebilir. 16. yy başına gelindiğinde İstanbul'da oluşan idarî yapı içindeki Müslüman

mahallelerin her biri kendi mescidine sahip oldu. Devletle ilişkilerinde mahalleyi oradaki mescidin imamı temsil ediyordu. Kadıların tavsiyesi üzerine sultanî bir icazetle atanan imam ve müezziniyle birlikte mahalle yarı-özerk bir yönetsel birim çekirdeğini oluşturuyordu. Maaşlarını mescid vakıflarından alan bu mevkilerin adayları genellikle öz-yönetimde rol oynayabilen mahalle sakinlerinin dilekçeleri doğrultusunda seçiliyordu.<sup>62</sup> Mahalleli eğer Cuma camisine gidemiyor ve mahalle mescidi de yeterince büyük bulunuyorsa mahalleli bunu sultana arz ederek mescidin camiye çevrilmesini ve Cuma kılınmasını temin ediyordu.<sup>63</sup> İstanbul'a ait 15.yy. belgelerinde mahallelerin neredeyse yarısı dinsel olmayan isimler taşıırken 1546'da kent vakıflarını kaydeden bir tahrir defteri şehrin 219 mahallesinin büyük ölçüde buralardaki mescidleri yaptırmış kişilerin adıyla anıldığını göstermektedir.<sup>64</sup>

Osmanlı şehirlerinde emek yoğun kentselleşme mevcuttur. Bu ise temelde birliktelik (cemaat) şuuruna dayanmaktadır. Burada emek aslında iktisadi değil dini bir renk taşır. Bu, osmanlı şehirlisinin sermaye ile arasına giren mistik anlayış sebebiyledir. Avrupa şehirlerinde 16 ve 17.yy sonrası değişimin nedeni yerleşik unsurların sermaye yoğun hareketliliği, kentselleşmesi ve bu değişimin idari unsurları hızla değiştirmesi yeniden şekillendirmesi ve kendine uyarlamasıdır. Osmanlıda ise bu mümkün değildi. Kabul edilmiş dini ve mistik telakkiler nedeniyle dünya malına yani sermaye birikimine mesafeli duran Osmanlı şehirlisi emek yoğun bir kentselleşmeyi tercih etmişlerdir. Bu tercihleri üzerinde devletin elbette tesiri mevcuttur. Devlete veya kamuya ait yapıların taş ve mermerden şahsi hanelerin ise çoğunlukla ahşaptan yapıldığı zikredilerek Osmanlıda fertlerin geçici *din ü devlet*in ise kalıcı olduğunun bir sembolü olduğu ifade edilse de bazı ferman ve hükümler bize bu durumun zikredildiği kadar romantik veya mistik olmadığını göstermektedir. Zira taş ve mermer ile onun işçiliği pahalıdır. Bu sebeple devlet ve din yapılarından başka ancak kudretli paşaların ahşap olmayan evleri daha doğrusu sarayları vardı. Ahşap yapılar ise mütemadiyen yangınlara sebep olmakta idi. 1552'de bitişik ahşap yapılar nedeniyle hızla yayılan bir yangından sonra Edirne kadısına dükkanlara kârgîr duvar zorunluluğu getirmesi emredildi. Bu işlem için hassa mimarı Ali, dükkân sahiplerine dükkanlarını halen İstanbul'da testere dişi (kirpi)

<sup>62</sup> Özer Ergenç, "Osmanlı Şehirlerindeki Yönetim Kurumlarının Niteliği Üzerine Bazı Düşünceler" VIII. Türk Tarih Kurumu Kongresi, Ankara, II, 1268

<sup>63</sup> Gülru Necipoğlu, *Age*, 69 Sultan Süleyman'ın kız kardeşi Şahsultan için Eyüp'te Sinan tarafından inşa edilen mescidin 1555 senesinde İstanbul kadısına yazılan bir hükümlerle minber konulmasına ve böylece Cuma kılınmasına icazet verilmişti.

<sup>64</sup> Gülru Necipoğlu, *Age*, 58

<sup>60</sup> Ömer Lütfi Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, ty. s.28

<sup>61</sup> Ömer Lütfi Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, s.11

kornişlerle, kiremit ve tuğladan inşa edilmekte olanların tarzında yeniden yapacaklarını öğretmek üzere Edirne'ye gönderildi.<sup>65</sup>

Osmanlıda emek yoğun kentselleşme, küçük esnaf, birlik şuuru vs. anlayışların hâkim olmuştur. Bu durumda mekân seyreltilmiş zamanı ve toplumu iyice yoğurmuş; cami medrese, şadırvan, mezarlık etrafında yaşanan hayat pazarda bile peşinden gelenleri ahrete hazırlamıştır. Fethettiği bölgelerdeki bir kiliseyi –muhtemelen en büyüğü- fethin sembolü olarak camiye çeviren Osmanlılar (imari unsur) o bölgelerdeki halklar, nasıl ve ne şekilde idare ve vergilendirmeye tabi iseler uzun süre bunu sürdürmüşler; kanunlarını onlara uyarlayarak orada yaşayan toplumu esas almışlardır. Osmanlı kentlisinin hayatı, cami, hamam bedesten/çarşı ve hanesi arasında geçerken özel dini günlerde gecesinde camiden evvel gündüzünde mezar ziyaretleri yapılırdı.<sup>66</sup> Osmanlı Devleti'nde sosyo-kültürel ayırmda ana etken olarak etnik kimlikten çok dinsel özdeşliğin vurgulanması klasik çağ boyunca camileri sultanî hakimiyetin ifadesinde en çok yeğlenen anıt türü haline getirdi.<sup>67</sup> Mescidler yaklaşık 150 ile 200 mt. Aralıklarla şehrin mahallelerine eşit şekilde dağıtılmış durumdaydı ve bunlara çoğunlukla müstakil sıbyan mektepleri ve derviş zaviyeleri de eşlik ediyordu.<sup>68</sup>

Osmanlı şehir hayatı, dini karakterli bir hayattı. Zira şeriatın kutsal ilkeleri helal ve haram insanların toplum içindeki tüm faaliyetlerini kuşatmaktaydı.<sup>69</sup> Osmanlı şehri de İslam şeriatı idealine dayanan ve bu ideali yansıtan belirli bir fiziki ve sosyal organizasyona sahipti.<sup>70</sup> Avrupa kentlerinde *yerleşici unsurların yerleşik unsurları* şekillendirmesi ise sermaye yoğun üretim/kentselleşme, sermaye terakümü, seçkinler hukuku, servetin ihtiyaç duyduğu hukuku üretmesi ve idareye hükmetme neticesi toplumu şekillendirici ve tasnif edici bir yapıya götürmüş ve ekonomik faaliyetleri şehrin mezkezine çekmiştir.<sup>71</sup>

Mecelle-i Umur-ı Belediye'de Osman Nuri Ergin'in anlattığına göre (Siroz-1250 senesi) her esnafın bir davetçisi vardır. Vazifesi mütevellinin dükkân ve odasını

<sup>65</sup> TSK, K. 888 fol.425b tarih: 16 n. 959'dan naklen Gülru Necipoğlu, *Age*, 151

<sup>66</sup> Bu bakışı günümüze taşımak gerekirse fiziki şartlar/mekân, binaların planı, gürültü konfor toplumsal alışkanlıklarına ve kentselleşme biçimlerine yön vermektedir. Şehir içi otobüslerde konfor ve sessizlik yoksa orada kitap okuyan bir nesil imkansızlaşır. Aynı şekilde tarihe bakarsak uzun yollara düşen göçebe bir toplum olarak Türklerin kuru gıdaları kurutmada tecrübeli olduğu ve müzik aletlerinin de taşınabilir büyüklükte (kopuz, saz, kaval) olduğu görülür. Türkler elbette piao ve violenseli icat edemezlerdi.

<sup>67</sup> Gülru Necipoğlu, *Age*, 45

<sup>68</sup> Gülru Necipoğlu, *Age*, 58

<sup>69</sup> Halil İnalçık, İstanbul: "Bir İslam Şehri", İslam Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler (Ed. Vecdi Akyüz-Seyfettin Ünlü) İstanbul, 1996, 2/328

<sup>70</sup> İnalçık, *Bir İslam Şehri*, 2/333

<sup>71</sup> Ticari kapitalizm sonrası hızlanan bu süreçte büyük AVM'ler 20.yy. başlarından itibaren nirengi noktaları olmuşlardır. Nirengi noktası kentli tarafından kendisiyle adres tanımlanan mekandır.

açmak, kapamak, temizlemek, mütevellinin istediği kimseleri davet, öğle ve ikinci namazından yarım saat evvel çarşının muayyen üç mahallinde "Vaktüs'salat Yâ Müminûn" nidasıyla esnafa namaz vaktinin takarrub ettiğini ilamve akşamüzeri mesaisinin tatil zamanını hululünü ilan etmesidir. (...) Her esnafın bir duâ-gûsu vardır. Vazifesi sabah namazını müteakip mütevellinin dairesi önünde bütün esnaf bi'l-ictima dua kraat etmektir. Duadan evvel dükkân açılmaz.<sup>72</sup> Bu ictimai-imari unsurlar dini olmakla duygusal bir atmosferi de beraberinde getiriyor bu da birlik bilincini ve ortak şuuru perçinliyordu. Böylece kendine has bir otokontrol ya da kent kültürü oluşmuştu. Ergin, Evliya Çelebi'den nakleder: İstanbul'da 4 mevleviyet yerinde 12 mahallede debbâğ karhaneleri vardır. Eğer içlerinde bir kanlı yahud harami düşse asla hâkime teslim etmezler. Biçareyi köpek necisi idman etmeye tayin ederler. İster istemez taib ve tahir olur. (...) Bu yalnız İstanbul debbağlarına münhasır değildir. Edirne de aynıdır: Debbağhanede 5.000 kadar ahi evran köceği fetâ, serbaz çıkar. Bir katil içlerine girse hâkim onlara varamaz fakat katil dahi onlardan kurtulamayup gürdmân (yumuşamış) olarak dibâğatla tathir, taib ve üstad-ı kâmil olur.<sup>73</sup>

İslam ve Osmanlı şehirlerinde vakıf kurumu yukarıdaki iki ana unsuru bir birine bağlayan ve birleştiren bir vazife görmüştür. Zira Osmanlı topraklarında şehirleşme bütün unsurlarıyla ancak vakıf-imaret kurumlarının tesisiyle mümkün olmaktadır. Avrupa kentleri ile Osmanlı şehirlerini birbirinden ayıran en büyük özellik bu vakıf sistemiydi. XIX yüzyılda batılı işgalci devletler tarafından Cezayir'den Hindistan'a kadar vakıflar giderek iktisadi refaha ve sosyal gelişmeye engel telakki edilmişti.<sup>74</sup> Bu sebeple İslam topraklarında "modern kenti" inşa edebilmek için oradaki vakıfları tasfiye etmek zorunda kalmışlardır.

Osmanlı şehirlerinde sivil halk (reaya) ya da esnafın birliktelik şuuru ve toplumsal kaygılarla hareket ettiği görülmektedir. Bu durumun kentsel varlıkların kıymetlendirilmesinde etkili olduğu açıktır. Şehir/kent ile ilişkiye girmiş olan bir birey ya o kente karşı bir aidiyet kazanır ve kendini koruyacağı ve muhafaza edeceği o kente ait sayar veya o kenti istediği biçimde tasarruf edebileceği kendine ait bir varlık olarak görür. Bu da toprağa ait olma veya ona sahip olma anlayışıyla uyumludur.<sup>75</sup>

<sup>72</sup> Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umur-ı Belediye*, İstanbul, 1995, 2/671

<sup>73</sup> Ergin, *Mecelle-i Umur-ı Belediye*, 2/582

<sup>74</sup> Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf" *DİA*, 42/479

<sup>75</sup> Kızılderili şefi Seattle'ın 1854 yılında topraklarını kendilerine satmalarını isteyen Washington'daki Amerikan yetkililerine yazdığı mektuptan "Toprak insana ait değildir. İnsan toprağa aittir." Bkz. Davutoğlu, "Medeniyetlerin...", 29

Osmanlı şehirlisinde, yerleşik unsurlarla yerleşici unsurları birbirlerine sıkıca bağlayan *birliktelik*, *emek* ve *gelene* anlayışlarının, kentsel varlıklara yönelik iki tür değer algısı doğurduğu kaydedilmelidir:

*Aslî değer algısı*: Kentsel varlığın, değişim değeri dikkate alınmaksızın kullanım değerinin toplumsal işlev ve toplumsal simge üzerinden fiyatlandırılmasıdır<sup>76</sup>.

*İzafi değer algısı*: Kentsel varlığın, kullanım değeri dikkate alınmaksızın değişim değerinin kişisel işlev ve kişisel fayda üzerinden fiyatlandırılmasıdır.

Osmanlı şehirlisinde aslî değer algısının baskın olduğunu söylemek mümkündür. Osmanlı devletinin gıda narh uygulamasının da aslî değer algısı ile alakalı bulunduğu işaret etmeliyiz. Zira devlet nazarında herkesin ihtiyaç duyduğu maddelerin (bir kentin iaşesinin) temini temel ilke olmakla diğer ilke ve şartlar buna uydurulacaktır. Resmi belgelerde tüccar için kullanılan bezirgan ve matrabaz gibi kavramların halk arasında muhtekir, hilekar, karaborsacı gibi kötü anlamlara gelmesi<sup>77</sup> tüccarların yanlış uygulamalar yapmasının neticesi olmasının yanı sıra halkın ticaret ve "dünya malı"na olan mesafesine de işaret etmektedir. Gelibolulu Mustafa Âlî, "*narh umûr-ı cüz'iden değil umûr-ı külliyyededir*" demiş<sup>78</sup> ve bir ara Köprülü Fazıl Mustafa Paşa İstanbul'da narhı kaldırmışsa da halkın fakir kesimleri aç ve sefil şekilde meydanları doldurmaya başlayınca kentin iaşesinin başka türlü mümkün olmadığını anlamış ve narh politikasına geri dönmüştür.<sup>79</sup> 931/1524-1525 Tarihli Mısır Eyalet kanunnamesinde beylerbeyine, bir münadî vasıtasıyla şehrin sokaklarının süpürülüp sulanmasının, pak ve pakize tutulmasının ilan edilmesi emredilmektedir. Buna göre her kim uhdesinde lazım olan yeri pak eylemezse muhkem hakkından gelinecek ki sokaklarda her yer tertemiz olsun.<sup>80</sup> Buradan anlaşıldığı kadarıyla şehir herkesin ortak yaşam alanı olmakla herkese düşen sorumluluk kanuna bağlanmıştır. Bu da bize, zihniyet açısından Osmanlıya dair toplumcu bir fikir vermektedir.

İzafi değer algısının ise azınlıkta kalan ve birliktelik, emek ve geleneğe karşı bireysellik, sermaye ve değişimi savunanlarca kabullenildiğini ve korunduğunu ifade edebiliriz. Osmanlılarda toplum yararını kendi [kişisel] çıkarından üstün tutan kanaatkâr fakat müteşebbis insan tipi idealize edilmiş ve ahiler bu tipin müşahhas örnekleri

<sup>76</sup> Tanımda yer alan "toplumsal simge" ifadesi Sadettin Ökten hocamızın bildirisinden sonra, ondan mülhem olarak ilave edilmiştir.

<sup>77</sup> Ünal, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, 127

<sup>78</sup> Ahmet Güner Sayar, *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*, 77

<sup>79</sup> Ünal, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, 143

<sup>80</sup> Mısır kanunnamesi, Süleymaniye kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, No: 4871, vrk. 150a; Transkribe edilmiş kanunname metni için bkz. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, VI, 135

olmuştur.<sup>81</sup> Her loncanın ve esnaf grubunun kendine ait bir şeyhinin olması; o mesleği de dini bir vecd şuuruyla icra etmelerinin temin ve devamının sağlanmasında şüphesiz çok mühimdir. Ahilik bu manada iktisadi faaliyeti dini ve mistik bir faaliyete çevirmekte, emek-cemiyet şuurunu pekiştirmektedir. Yine aynı şekilde Osmanlı şehrinde mevcut kentli tarikatların büyük oranda vahdet-i vücûdu benimsemeleri veya en azından o anlayışın kavramlarıyla benzer sohbetler yaparak "fenâ fi'l-ihvan" ile başlayan seyr-i sülûka teşvik etmeleri birlikteliği öne çıkaran geleneği sürdürmelerini sağlar. Osmanlı kentlisi elde ettiği öğretisi ile nefislerini tezkiye ederek büyük bütünde kaybolmanın sırrını bir ideal haline getirmiştir. Belki de Tanpınar'ın *Huzur*'da geçen "*Onlar bir kile buğdayın içinde tek bir tane olarak yaşamayı seven insanlardı. Hiçbir azdırıcı ile kendilerini çıldırtmamışlar, saf bir idealin etrafında, içlerindeki hayatın henüz uyanmış mahmur günlerinden yığın yığın baharlar açmakla kalmışlar, sanatlarını bir benliğin behemehâl ikrar vasıtası olarak değil, büyük bütünde kaybolmanın tek yolu tanımışlardı.*" şeklindeki sözleri, Osmanlı'nın ve geçmişin bu yönünü vurgulamaktadır.

Şehirliler arasındaki temel okur-yazarlığın görece yüksek oluşu çocuklara okuma yazma öğretilip günlük ibadetler için Kur'an ezberletilen sıbyan mekteplerinin sayısının çokluğundan anlaşılabilir. 1577-78'de yapılan bir sayıma göre İstanbul ve varoşlarında 1.653 gibi rekor sayıda sıbyan mektebi vardı.<sup>82</sup> 1550'lerde İstanbul'da yaşamış bir İspanyol esir anılarında payitahtta Kur'an öğreten sayısız okul bulunduğunu anlatmış ve "okuma yazma bilen insan sayısının İspaya'dakinden çok daha yüksek olduğunu gözlemlemiştir."<sup>83</sup>

Bir kentsel meta veya varlığın hem *kullanım* hem de *değişim* değeri vardır. Burada kastedilen kullanım değerine, onun üzerindeki mevcut son emek de dâhildir. Değişim değerinin toplumsal değer ile ilişkilendirilmemesi, değere konu varlığın zaten bireyselleşmiş bir "kentsel varlık" algısıyla değerlendirilmesindedir. Yani sadece değişim değerini esas almış bir şehirlinin (şehre ait herhangi bir varlık için) biçeceği değer, toplumsal değer değil kişisel değer üzerinden olur ve onu kıymetlendirirken toplumu karıştırmaz. Toplumu bu fiyatlandırmaya dahil etmesi için o varlığın kullanım değerini dikkate alması gerekmektedir. Burada kastedilen, toplumsal değeri olan kentsel

<sup>81</sup> Tabakoğlu, *Türk İktisat Tarihi*, 126

<sup>82</sup> Gülru Necipoğlu, *Age*, 138

<sup>83</sup> Gülru Necipoğlu, *Age*, Aynı yer.

varlıklara sahip bireylerin, onları satmak için razı olacakları bedelin fahiş, kırılma noktalarının ise yüksek olduğudur. Osmanlı kentlisi toplumsal sorumluluğu olan ve cemaat şuurunun hâkim olduğu bir kimliğe sahipti. Bir kentsel varlığın, eğer toplumsal değeri yüksek ise onun değişim değerini değil kullanım değerini esas alan kentli, onu satmamak ve bu vicdani sorumluluğu yüklenmemek eğilimindedir. Fakat onun da bir kırılma noktası vardır. O noktada kendisini ailesi ve çocuklarının geleceği ya da elde edeceği servetle insanların hayrına işler yapacağı inancıyla kendini ikna edecektir. İşte bu algı değişimi 19.yy sonrasında izafi değer algısı lehine gittikçe genişleyecek ve Osmanlı kentlileri, sermaye akışı ve teraküm arzusuyla kapitalist zihniyete yöneldikçe aslı değer algısını terk edeceklerdir.

Sahip olduğumuz şeyler üzerinde toplumun da bir hakkının olduğunu bilmek ve böyle inanmak Osmanlı toplumunun din algısından kaynaklanmış ve günlük yaşama da olduğu gibi sirayet etmiştir. Zira Cuma bayram ve cenaze namazlarının bir araya getirdiği kentli toplum, âkile sistemi, zekât kurumu ve farz-ı kifaye olan diğer ibadetlerle cemaat/birliktelik şuuruna tabi kılınmıştır. Osmanlı medreselerinde okutulan ders kitaplarında da bu birlikteliğin ve cemaat ruhunun zihniyet temelleri atılmakta ve teorik zemini ideolojik manada oluşturulmaktaydı.

Din, toplumu bir bütün olarak ele almakta ve onlara vazife taksimi yapmakta, sorumluluk yüklemektedir. Böylelikle bu birlikteliği *din* zorunlu hale getirdiği gibi *devlet* de perçinlemiş her vesileyle bunu takviye etmiştir. Ebussuud Efendinin Cuma ve cemaati zorunlu hale getiren fetvaları devletin bu konudaki hassasiyetini de göstermektedir.<sup>84</sup> Ebussuud Efendinin bu konuyla ilgili bir fetvası şöyledir: *Ehl-i hurfetten bir hurfete kethüda olan Zeyd, salât-ı vakt oldukda reis olduğu tâifeden târiku'ssalât ve'l-cemâat olanlarına geliniz cemâatle slâtı edâ idüb ba^dehû kesbe mürâcaat idiniz, ve illâ bizüm hurfetimüze dâhil olmanız dimeğe şer'an kadir olur mı? El-cevab: Olur. Berhudâr olsun.*<sup>85</sup>

Bu birliktelik duygusu ve devletin buna verdiği önem o kadar fazladır ki dini alan buna vesile olacak her türlü sanatla bezenmiştir. Musiki ve hat da bunların başında gelir. Bu anlayışın bir neticesi olacak teravîh arasında bestelenmiş bir salat-ı ümmî hep birlikte (cemaat olarak) okunur. Yine Kurban vesilesiyle ya da başka sebeplerle getirilen

teşrik tekbirleri belli bir Itrî'nin bestelediği makamla ve hep beraber okunur. Bu uygulama, her ne kadar Memalik-i Mahruse-i Osmaniyeden olsa da Arap dünyasında Anadolu kadar yerleşmiş değildir. Kiliselerde de ilahiler koro halinde söylenmiş fakat Orta çağdan bu yana kent birlikteliğinin bir vesilesi sayılmamıştır, böyle bir vazife icra etmemiştir. Osmanlılarda ise bu tip uygulamalar cemaati ve birlikteliği vurgulayan yapının bir parçası olarak durmaktadır.

Hat ise devletten halka daha doğrusu şehir halkına sirayeti söz konusudur. Mekke'deki bir kitabenin "güzel hatla" yazılmasını emir buyuran ferman şöyledir:

*"Mekke-i mükerreme kadısına ve Cidde-i ma'mûre beğine hüküm ki, dergâhu muallâ çavuşlarından olup ka'be-i muazzamada binâ hizmetinde olan Mehmed çavuşa hüküm ki, bundan esbak ka'be-i muazzamada müceddeden binâ olunan kubâb inâyet-i Hakk celle ve ulüvvü ile itmâma irişüb lakin ne zamanda binâ olunub itmâma irişdüğüne tarih yazılmak lazım gelmeğin, yazılacak tarih dergâh-ı muallamda yazdırılıub mahallinde mermer taşa kazdırmak için ve ol hususda mâhir bir üstad kimesne tedarik idüb gönderesün diyü Mısır beylerbeğisine hüküm-i şerifüm gönderilmiştir. Buyurdum ki, bu babda siz dahî bizzat onât vechile eyü hatt yazar kâtibe nakl itdürüb dahî taşkende kazdurub vecih ve münasib olan yire konup..."*<sup>86</sup>

Osmanlı şehirlerinin süreç açısından yerleşik (demografik-ekonomik) ve yerleşici (imarî-idarî) unsurlara ayrıldığını söyledikten sonra hareketlilik açısından da iki özelliğinin bulunduğunu eklemeliyiz: Statik ve dinamik özellikler. Buna göre *statik özellikler* yerleşici (imari-idari) dokunun tezahürleridir. Bunlar da cami, pazar, hamam olarak ifade edildiği gibi<sup>87</sup> şehir planında egemen olan öğelerin cami, bedesten ve imaret siteleri olduğu da kaydedilmiştir.<sup>88</sup> Ünal, Osmanlı şehirlerini karakterize eden fiziki unsurları şöyle aktarır: Kale, sur genellikle şehir merkezinde yer alan bir ulu cami, bir meydan çeşmesi, bedesten, hamam, medrese, han, imârethane ve Pazar yeri. Eğer şehir deniz kenarında ise bir de liman.<sup>89</sup> Bedesten büyük tüccarların bulunduğu ve transit ticarete konu olan genellikle lüks malların alınıp satıldığı kapalı bir Pazar yeriydi. Bedesten yakınında hanutlar yani dükkanlar, esnaf ve sanatkarların imalat mahalleri yer almaktadır ki her sanatkâr grubu kendi sokağında iş görmektedir.<sup>90</sup> İnalçık

<sup>84</sup> BA, MD 28 no 438, s. 188'den naklen Gülru Necipoğlu, *Age*, 137-138

<sup>87</sup> Yunus Koç, "Osmanlı'da Kent İskânı ve Demografisi (XV.-XVIII. Yüzyıllar)" TALİD, cilt 3, Sayı 6, 2005, s.166

<sup>88</sup> Koç, "Osmanlı'da...", 168

<sup>89</sup> Ünal, *Age*, 5

<sup>90</sup> İnalçık, "İstanbul'un İncisi: Bedesten" *İktisat ve Din*, (Haz. Mustafa Özel), İstanbul, 1997, s. 120

<sup>84</sup> Gülru Necipoğlu (Çev. Gül Çağalı Güven) *Sinan Çağı-Osmanlı İmparatorluğunda Mimari Kültür*, İstanbul Bilgi Üniv. Yay., İstanbul, 2013, 27, 41

<sup>85</sup> Ertuğrul Düzdağ, *Ebussuud Efendinin Fetvaları*, 1972, 60



ise Osmanlı şehirlerini fiziki bakımdan üç genel kısma ayırmaktadır. Bunlar Hisar, halkın oturduğu ve pazar kurulan sur-içi ve varoşların bulunduğu sur-dışı.<sup>91</sup> Yine İnalçık çoğu zaman İslam şehirlerinin plansız bir biçimde kendiliğinden meydana geldiği ve nüfusun yalnızca "şekilsiz bir yığın" olduğunun ileri sürüldüğünü ancak temelde İslam geleneğini takip ettiğini bildiğimiz Osmanlı pratiğinin bu kanaate meydan okuduğunu kaydeder.<sup>92</sup> Osmanlı şehirlerinin yeniden inşası ile ticaret ve ekonominin yeniden canlandırılmasında her biri dinî ve ticarî birer kompleks olan külliye (imaretler) önemli rol oynadılar.<sup>93</sup>

Şehirlerin idaresinde ve belediye hizmetlerinde birinci derecede sorumlu olan kadınlardı. Onlara asyîş işlerinde yardımcısı şehir subaşısı veya asesbaşısıdır. Belediye hizmetlerinde yardım eden ise şehremini veya şehir kethüdasıdır. Şehir kethüdası kadı'nın hükümete arzı ile şehir halkı arasından itibarlı, doğruluğu ve dürüstlüğü herkesçe kabul edilmiş kişilerden tayin edilmekteydi. Kent halkının istemediği bir kişi şehir kethüdası olamazdı.<sup>94</sup> Kentin yönetsel (idari) yapısının ise neredeyse 19.yy. kadar korunduğunu zikretmeliyiz. Kadıların yetkilerinin bir kısmının alınması veya dağıtılması, belediyenin kurulması bu yüzyılda gerçekleşecektir.

Bu şehirlerin dinamik özellikleri ise daha çok yerleşik (demografik-ekonomik) dokunun (demografik-ekonomik) tezahürleridir: *sosyal adalet*, *sosyal özgürlük* ve *çok kültürlülük*. *Sosyal adalet* ile sosyal devletin bulunmadığı bu ortamda toplumun, ihtiyaçlarını, devletin sistemiyle uyumlu ama kendilerinin tasarrufundaki sivil kurumlarca idare etmesini kastetmekteyiz ki daha çok vakıf-imaret sistemi ve bunun işleyişidir. Osmanlı adaletinin ihtilafları çözmedeki ünü sadece adliye mekanizmasının iyi işlemesinden doğuyor değildi. Bu mekanizmanın iyi işlemesini sağlayan genel sosyal-politik örgütlenmenin de önemli katkısı vardı.<sup>95</sup> Bir Osmanlı kentindeki esnaf yapılanmasının icra ettiği en önemli ve gönüllük esasına dayalı vazifelerden biri de sosyal yardımlaşma ve dayanışmayı sağlayıcı tedbirler almaktı. Esnaf örgütleri kendi aralarında sağladıkları sosyal kontrolle meydana gelebilecek suistimal, yolsuzluk ve ananeye aykırı hareketleri önliyordu.<sup>96</sup> Müslüman olmalarından kaynaklanan bir

insiyakla hareket eden şehirli esnaf, usta adaylarına iş yeri açmak, evlendirmek, hasta ve felaketzedelere yardım etmek ve muhtaçları kollamak gibi dayanışma örnekleri gösteriyordu. Özellikle bu işler için "orta sandıkları" kurulmuştu. Bu sandıklar yukarıda geçen amaçlardan başka esnafa kredi sağlama gibi bir işleve de sahipti.<sup>97</sup> Osmanlı şehirlerinde mahalleli arasında temelde dinden kaynaklı ve devletin pekiştirip perçinlediği sıkı bir dayanışma ve birliktelik şuuru vardı. Yardımlaşma ve fakirleri himaye etmek amacıyla her mahallede bir *avarız vakfı* kurulmuştu. Ünal'ın kaydettiği gibi mahalle sakinlerince teşkil edilen bir idare heyetince yönetilen bu vakfın gelir kaynağı, yine mahallelinin aynî-nakdî bağış veya hibeleri idi ve kira getiren ev dükkân gibi mallar da buraya vakfedilir, mahallede ihtiyacı olanlara bu vakıftan borç veya kredi de verilirdi.<sup>98</sup> Osmanlı toplumunda en alt kademelerde yer almalarına rağmen işçi ücretleri yüksekti. Yapılan araştırmalar 1450'lerden 1900'lere kadarki 450 yıllık dönemde inşaat sektöründe çalışan vasıfsız işçilerin ücretlerinin satın alma gücünün yüksek olduğunu göstermektedir. Bir düz inşaat işçisi 16.yüzyılda günlük ücretiyle 8 kile ekmek veya 2,5 kg pirinç veyahut 2 kg et alabilmekteydi. Vasıflı inşaat işçileri ise bunun 1,5-2 katını alabilmekteydiler.<sup>99</sup>

*Sosyal özgürlük*, özgürlüğün birlikte tüketilmesidir. Osmanlıda sosyal tabakalaşma varsa da sınıf hukuku yoktur. Zira iş birliği ve dayanışmayı temel alan toplumsal bilinç, ferdi çıkarları sistemle uyumlu görmediği için dışarıda bırakmaya, onu tercih etmemeye meyillidir.

Osmanlılarda askeri sınıf ve reaya şeklinde iki toplumsal grubun varlığı, onların eşit olmadığı ya da para ve soya dayalı bir tasnif olmaktan öte, nereden hangi kamu gelirini tahsil edebileceğini hesaplayan bir "finans imparatorluğu" olması gibi milletin en kolay nasıl ve ne şekilde yönetileceğine kendi paradigması dünya algısıyla verdiği cevapla alakalıdır. Bu tasnif, içtimai olmaktan çok idari bir tasniftir. İdarî kademelenmeye dayanan bir sosyal tabakalaşma vardır. Nitekim bunun en güzel misali, 14.-15.yy.larda var olan "ortakçı kullar, yarıcılar" vs. gibi servaj sistemini hatırlatan ama ondan çok ayrı bulunan çiftçi gruplarının 16.yy ortalarından itibaren Osmanlı

<sup>91</sup> İnalçık, "Türk-İslam-Osmanlı..." s. 33

<sup>92</sup> İnalçık, "İstanbul: Bir İslam şehri", *Şehir ve Yerel Yönetimler*, 2/323

<sup>93</sup> Ünal, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, 6

<sup>94</sup> Ünal, *Age*, 8

<sup>95</sup> Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, 295

<sup>96</sup> Bunu, okullarda temizlik için hademe istihdamı yerine ilke olarak sınıfın ve okulun öğrenciler tarafından temizlenmesini esas kabul etmeye benzetebiliriz. Osmanlı sisteminde esnaf kendi sınıfını temizleyenlere benzemektedir. Avrupalı bakış, Osmanlı milletini "kapitalizm öncesi toplum" saymaktadır. Bu benzetmeye göre "okulda bir hizmetçi çalıştırmayı düşünemeyen toplumların

ardından, bunu düşünüp uygulayan toplumların geldiğini, Osmanlı'nın sonraki aşamaya geçemediğini" söylemiş oluyorduk. Herkes takdir eder ki kullandığı sınıfı temizleyen öğrenciler orayı pisletmekte daha gönülsüz ve daha otokontrollüdür.

<sup>97</sup> Ünal, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, 43 "Bugünkü Türkiye'nin 20 katından büyük bir ülkenin adli ve hukuki meseleleri 2400 civarındaki yargıçla (kadı) halledilmiştir." Ünal, *Age*, 44

<sup>98</sup> Ünal, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, 46

<sup>99</sup> Ünal, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, 36

toplumunda tamamen kaybolmaya yüz tutmasıdır.<sup>100</sup> Ömer Lütfi Barkan bize bu bilgileri verdikten sonra şöyle devam eder: “Demek oluyor ki bu devirlerde Osmanlı İmparatorluğunun vergi sistemi, ekonomik şartları, belki de demografik durumu, sosyal bir rejim olarak servaj sisteminin normal şekilde kendiliğinden yaradılmasına veya mevcudun muhafazasına artık uygun değildi. Bu kadar gecikmiş olarak ve bütün karakteristik ayrıntılarıyla bir asır kadar evvel yeniden ihdas ve ithal edilmiş olduğu yerlerde de süratle kaybolmaya mahkûm bulunuyordu.”<sup>101</sup> Ortakçı kulların çocukları da köle statüsünde idi. Bunlar kendilerine verilen toprakları işlerler, ziraat yaparlar, elde ettikleri ürünü devletle yarı yarıya paylaşırlardı. Devlet bunların hür kişiler arasına karışıp gitmemeleri için hür kişilerle evlenme yasağı dahil birtakım tedbirler almışsa da bu statüyü devam ettirememiştir. Çünkü yeni yerleşim yerlerinde oturmaya zorlanarak Müslüman ve gayrimüslim reayanın en temel hakları ihlal edilmekteydi. Osmanlı hukuku ve sosyal bünyesi buna müsait değildi. Bu yüzden imparatorlukta köle tarımcılar zamanla reaya ile özdeşleşerek kısa sürede ortadan kalktılar.<sup>102</sup> Sosyal özgürlük anlayışı sebebiyle soyluluk ya da seçkinler hukuku söz konusu olmamakla benzer uygulamalar yok olmaya yüz tutmaktadır. 19. Yüzyılda müsaderenin kaldırılmasıyla bir paşazadeler aristokrasisi teşekkül etmişse de devletten bağımsız bir sınıf teşkil edememişlerdir.<sup>103</sup>

Avrupa'daki sınıflaşmanın temeli toprak mülkiyetine dayanmaktadır. Geniş toprakların mülkiyetini elinde bulunduran senyörler bir aristokrat (soylu) sınıf oluşturmuşlardır ve bu soyluluk dışa kapalıdır. Kendi aralarında evlenmektedirler ve alt sınıflardan bu sınıfa sızmanın yolları kapatılmıştır. İkinci imtiyazlı sınıf ise ruhban sınıfıdır ve bu sınıf kilise hiyerarşisi içinde yetişmektedir.<sup>104</sup> Osmanlı yazarları toplumu genel olarak erkân-ı Erbaa adı altında dört gruba ayırırlar: Ulema, asker, tüccar ve esnaf, çiftçiler. Osmanlı düşünürleri sosyal dengeyi bozacağı endişesiyle sosyal hareketliliğe pek sıcak bakmazlar. Buna karşılık sosyal hareketlilik esastır ve en alttaki bir köylü, işçi veya köle, kabiliyeti sayesinde yükselip en üst makama çıkabilir. Bir köylünün oğlu medreseye girip şeyhülislam olabildiği gibi bir başka köle de askerî sınıfa girip veziriazam olabilirdi.<sup>105</sup>

<sup>100</sup> Ömer Lütfi Barkan, *Hüdavendigâr Livası tahrir Defterleri I*, TTK, 1988, s. 100-104

<sup>101</sup> Ömer Lütfi Barkan, *Age*, 103

<sup>102</sup> Ömer Lütfi Barkan, “Kulluklar ve Ortakçı Kullar” Türkiye’de Toprak Meselesi, İstanbul, 1980, 575-716

<sup>103</sup> Ünal, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, 86

<sup>104</sup> Ünal, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, 25

<sup>105</sup> Ünal, *Age*, 26

*Çok kültürlülük* ise Kınalızade'nin dediği gibi bir şehir için temel unsurdur ve bu aynı zamanda da şehir için *yerleşik unsur* olarak sayılan demografik yönü göstermektedir: Şehirleşme, çeşitli toplulukların ve farklı toplumların hep birlikteliği ve uyum ile düzenlerinden ibarettir.<sup>106</sup> Bu ifade aslında Aristo'dan gelen birikimin ifadesidir: Bir şehir farklı tür insanlardan oluşur. Benzer insanlar bir şehir meydana getiremezler.<sup>107</sup> John Locke, Avrupa'da Hıristiyanların birbirlerine olan hoşgörüsüzlüklerini ve zulümlerini teessüfle anar.<sup>108</sup> İronik biçimde “hendeklerimizden çıkıp dünyanın geri kalanı neler yapıyor bakalım” der Voltaire ve ekler “Sultan farklı dinlerden 20 milyon kişiyi barış içinde yönetiyor. Constantinople'da 200.000 Rum güvenlik içinde yaşıyor.”<sup>109</sup> Talikizâde, Osmanlı hanedanının meşruiyetini destekleyen ve üstünlüğünü temin eden yirmi vasıf belirlemiştir. Bunlardan dokuzuncusu başka hiçbir sultanlığın bu derece çok din ve ırk mensubunun barış içinde yaşadığı bir payitahta sahip olmamasıdır.<sup>110</sup> Osmanlıda reaya, vedîatullah yani Allahın emaneti idi. Onun can ve mal güvenliği zulme uğramaması ve adalet içinde *ferâğ-ı bâl ve âsûde-hâl* olması hükümdarın en önemli sorumlulukları arasındaydı.<sup>111</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî de “Bundan mâ adâ ekser sükkân-ı vilâyet-i Rum meclis-i muhtelitü'l-mefhûm olup a'yânında az kimesne bulunur ki nesebi bir Müslim-i cedîde müntehî olmaya.” şeklinde izahta bulunur.<sup>112</sup>

Avrupa'daki demografik ve ekonomik yapı Osmanlı'da var olandan çok başkadır. Miri toprak rejimi, millet sistemi, esnaf örgütlenme tipi, vakıflar, Osmanlı düzeninin temel unsurlarını oluşturur. Osmanlı ekonomik zihniyetini Avrupa bakışından ayıran temel hususlardan biri rekabet ve çatışma yerine iş birliği ve dayanışma prensibidir.<sup>113</sup> Orta çağ şirketi denen şey ise üniversiteden başkası değildi. Orta çağda üniversite sözcüğü eğitimle sıkı sıkıya bağlı olmayıp daha çok bağımsız bir hukuki statüsü olan her türlü topluluk ya da grup anlamına geliyordu. Üniversite bir tüzüğe sahip olduğu için şirket haline geldi. Tüzük belli bir grubun hak ve ayrıcalıklarını

<sup>106</sup> Kınalızade, *Ahlak-ı Alaî*, 479

<sup>107</sup> Aristoteles, *Politika*'dan naklen Richard Sennett, *Ten ve Taş-Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, (Çev.Tuncay Birkan) s. 47

<sup>108</sup> John Locke, “A Letter Concerning Toleration”dan naklen Karen Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu Osmanlılar*, (Çev. Ebru Kılıç) İstanbul, 2008, s. 149

<sup>109</sup> Voltaire, *Toleration and Other Essays*'den naklen Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu Osmanlılar*, 149 Ayrıca bkz. Suraiya Faruqi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, İstanbul, 2011, s. 101-115

<sup>110</sup> Gülru Necipoğlu (Çev. Gül Çağalı Güven) *Sinan Çağı-Osmanlı İmparatorluğunda Mimari Kültür*, 35

<sup>111</sup> Ünal, *Age*, 33

<sup>112</sup> Âlî, *Kühû'l-Ahbâr*, 1277, s.16'dan naklen Gülru Necipoğlu, *Age*, 46 Âlî sözlerini şöyle tamamlar: “Sanki iki farklı cins meyve ağacı, yaprakları ve meyveleriyle birlikte karışıp kaynaşmış ve bu birliğin meyvesi, tıpkı muhteşem bir inci gibi (dür-i şehvâr) büyük ve sulu olmuştur. Bu birleşmenin sonucu gerek fiziksel güzellik gerekse manevi maharet ve hünerlilikte şanı ayrıcalık kazanmıştır.”

<sup>113</sup> Ünal, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, 72

tanımlıyordu; modern anlamda bir anayasa hatta İngiltere'deki Magna Carta gibi genel bir toplumsal sözleşme değildi. Üniversite bu bakımdan Orta çağ taşrasındaki feudum'dan farklıydı. *Feudum*, yazılı olsa bile kalıcı olması hedeflenen ya da lonca tarafından hazırlanmışsa ömür boyu sürecek bir sözleşmeydi.<sup>114</sup> Kiliseler ile üniversiteler arasındaki ilişki anlaşılınca kilise ile ticaret arasında var olması gereken de anlaşılacaktır. Ne var ki kral her zaman avrupada burjuvaya kiliseden daha yakın olmuş ve iş birliği yapmıştır. Gerçekten de eğitime tahsis edilen Orta çağ şirketleri binalardan değil öğretmenlerden oluşuyordu. Hocalar kiralık odalarda ya da kiliselerde öğrencilere ders vermeye başlayınca bir üniversite kurulmuş oluyordu.<sup>115</sup> Üniversitas, loncanın kendi haline geldi. Diğer zanaatçı birlikleri gibi üniversitenin de amacı bir mesleğin pratiklerine uygun ortam sağlamak ve o meslek üyelerinin çalışma ortamlarını düzenlemektir. Yeni öğretilerin Salerno'dangelen Yunan ve Arap tıbbının yeni oluşturulmuş Roma hukuku külliyyatının, hatta teolojiye İbn-i Rüşd, İbn-i Sina hepsinden önemlisi Aristoteles tarafından geliştirilmiş meydan okumanın yeni bir kentsel organa ihtiyacı vardı. Üniversiteyi ilk meydana getiren büyük okulların, hukuk, tıp ve teolojinin mesleki bir karakteri vardı.<sup>116</sup> Kilise ile ticaret ve tüccar grupları arasındaki ilişkinin ne boyutta olduğunu ve ne zaman zayıfladığını ise tam olarak bilmiyoruz.

### Sonuç

Osmanlı şehri, kendine özgü bir kent algısı inşa etmiş olan İslam medeniyetine mensup kültür temelli bir yapıdır. Orada insana ayrılan yer son derece mühim ve geniştir. Keza İslam şehirlerinde var olan çıkmaz sokak ve evlerin bir avluyla çevrenmesi Osmanlı kentleri için de söz konusudur. Gerek yerleşik unsurlar ya da *varlık unsurları* diyebileceğimiz *demografik* ve *ekonomik* kodlar gerekse yerleşici veya *tamamlayıcı unsur* olarak saydığımız *yapısal* (imarî-inşai) ve *yönetimsel* (idarî-nizamî) kodlar Osmanlı şehirlerinin öne çıkan kimliğini tasvir etmektedir. Yerleşik unsurlar, ilk aşamada yerleşici unsurları şekillendirip onlara biçim verirken yerleşici unsurlar, kurumsal bir yapı arz eden ve zamanla bir aygıt olarak hızla değişen "devletin" kent algısıydı. Bu iki çift unsuru birbirine bağlayan ise Osmanlı millet zemininde yaşayan çoğunlukla homojen yapıda *birliktelik* (cemaat) *emek* ve *gelenek* yorumudur.

Osmanlı'da *değişim* devlet ve millet açısından bir "hastalık alameti" kabul edildiğinden birliktelik ve gelenek anlayışları çok güçlüyken emek, inançla karışık bir maya idi. Avrupa şehirlerinde ise bunlar, çeşitli unsurları birbirine bağlayan birer bağ değildi. Osmanlı gündelik hayatı, dini karakterli bir hayat olduğundan her şehrin dokusunda dinî motif veya uygulamaların arz-ı endam ettiği görülmektedir. Günümüz şehirciliğinde sanat ve estetik dikkate alınmazken Osmanlı şehirlerinde buna son derece dikkat edildiğini görmekteyiz. Geçmişin mirasını taşımak isteyen bizler için Osmanlı'da var olan şehir tasavvurunu tam olarak tetkik etmek ve anlamaya çalışmak ise üzerimize düşen bir görev ve mesuliyet olarak gözükmektedir.

### Kaynakça

- Barkan, Ömer Lütfi, *Hüdavendigâr Livası tahrir Defterleri I*, TTK, 1988.
- Barkan, Ömer Lütfi, "Kulluklar ve Ortakçı Kullar" Türkiye'de Toprak Meselesi, İstanbul, 1980.
- Cansever, Turgut, *İslam'da Şehir ve Mimari*, İstanbul, 2009.
- Davutoğlu, Ahmet, "Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı" *Divan*, 1999/2.
- Ergenç, Özer, *XVI. yy. Sonlarında Bursa*, Ankara, 2006.
- Ergenç, Özer, "Osmanlı Şehirlerindeki Yönetim Kurumlarının Niteliği Üzerine Bazı Düşünceler" *VIII. Türk Tarih Kurumu Kongresi*, Ankara.
- Ergin, Osman Nuri, *Mecelle-i Umur-ı Belediye*, İstanbul, 1995.
- Faruqhi, Suraiya, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, İstanbul, 2011
- Fromm, Erich, *Özgürlük Korkusu*, (Çev. Selma Koçak) İstanbul, 2010.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, (terc. Salih Tuğ) İstanbul, 2001.
- Hodgson, M. G. S., *İslam'ın Serüveni*, Cilt 1, İstanbul, 1995.
- İbn Kudame ed-Dımaşkî, *Muğni*, Cilt V, Beyrut, 2009.
- İbn Haldun, *Tarihu İbni Haldun*, Beyrut, Cilt II, 1996.
- İnalcık, Halil, "İstanbul'un İncisi: Bedesten" *İktisat ve Din*, (Haz. Mustafa Özel), İstanbul, 1997.
- İnalcık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğunun Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, Cilt I, Eren yayıncılık, İstanbul, 2000.

<sup>114</sup> Richard Sennett, *Ten ve Taş*, 181

<sup>115</sup> Richard Sennett, *Ten ve Taş*, 182

<sup>116</sup> Lewis Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, 341-342

İnalcık, Halil, İstanbul: “Bir İslam Şehri”, *İslam Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler* (Ed. Vecdi Akyüz-Seyfettin Ünlü) İstanbul, 1996.

İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam*, terc. Salih Şaban, İstanbul, 2011

Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, (Haz. Mustafa Koç) İstanbul, 2007.

Koç, Yunus, “Osmanlı’da Kent İskânı ve Demografisi (XV.-XVIII. Yüzyıllar)” *TALİD*, cilt 3, Sayı 6, 2005

Locke, John, “A Letter Concerning Toleration”dan naklen Karen Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu Osmanlılar*, (Çev. Ebru Kılıç), İstanbul, 2008.

Mumford, Lewis, *Tarih Boyunca Kent*, İstanbul, 2013.

Necipoglu, Gülru, (Çev. Gül Çağalı Güven) *Sinan Çağı-Osmanlı İmparatorluğunda Mimari Kültür*, İstanbul, 2013.

Özdal, Ahmet Nurullah, *İslam İktisadi Coğrafyasında İş Yaşamı, Ticaret ve Tüccar (X-XIV)* Doktora Tezi, Erzurum, 2013.

Partridge, Eric, *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English*, Taylor & Francis e-Library, 2006.

Paquot, Thierry, *Şehinsel Bedenler*, İstanbul, 2011.

Pirenne, Henri, *Orta çağ Avrupa’sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, (Çev. Uygur Kocabaşoğlu) İstanbul, 2012.

Popper, Karl, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, (Çev. Sabri Orman), İstanbul, 2008.

Sayar, Ahmet Güner, *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*, İstanbul, 2013.

Sennett, Richard, *Ten ve Taş-Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, (Çev. Tuncay Birkan), İstanbul, 2011.

Sombart, Werner, *Burjuva: Modern Ekonomi Dönemine Ait İnsanın Ahlaki ve Entelektüel Tarihine Katkı*, çev. Oğuz Adanır, Ankara, 2008

Söylemez, Mehmet Mahfuz, *İslam Şehirleri*, İstanbul, 2011.

Schopenhauer, Arthur, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, İstanbul, 2007.

Serahsi, *Mebcut*, Cilt XIV, Beyrut, 1993.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Beş Şehir*, İstanbul, 2002.

Ünal, Mehmet Ali, *Tarihçi Gözüyle Olaylar ve Türkiye*, Isparta, 1999.

Ünal, Mehmet Ali, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, İstanbul, 2014.

**Osmanlıların Gelibolu’ya Doğru İlerlemeleri:  
Fetih, İskân ve İmar**  
Tuğba AYDENİZ



## Osmanlıların Gelibolu'ya Doğru İlerlemeleri: Fetih, İskân ve İmar

Tuğba AYDENİZ\*

### Özet

Osmanlı Devleti, Rumeli'ye geçişle birlikte Anadolu ve Balkanlarda büyük bir hakimiyet sağlamıştır. Rumeli'ye geçişte önemli bir üs olan Gelibolu ise Rumeli'de kesin olarak yerleşme için önemli bir yere sahiptir. Osmanlı Gelibolu'nun fethi ile iskân ve imar hareketine girişmiş, Anadolu'dan getirilen nüfusu yerleştirerek bu bölgelerde kalıcı olduğunu göstermiştir. Bu iskân faaliyetinde dervişler, dervişler tarafından kurulan tekkeler ve ahi zaviyeleri, akıncıların faaliyetleri ve Osmanlı'nın takip ettiği istimalat uygulaması etkili olmuş ve Osmanlı'nın bu topraklarda yerleşmesini sağlamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Rumeli, iskân, Osmanlı, ahi, zaviye

### Abstract

The Ottoman Empire, with the transition to Rumeli, provided a great domination in Anatolia and the Balkans. Gallipoli, an important base for the transition and expansion to Rumeli, has an important place for permanent in Rumeli. The Empire by the conquest of Gallipoli, embarked to a movement of inhabiting and public improvements in Rumeli. Also the population brought from Anatolia had shown a permanent placement in these regions. Dervishes, dervish convent, Ahi lodges and the activities of Akıncılar and (istimalat) = the application of the usage followed by the Ottoman had been an effective role to the settlement and domination of The Ottoman Empire in this territory.

**Key words:** Rumeli, settlement, Ottoman, ahi, dervish lodge

### Giriş

Tarihin en mühim hadiselerinden birisi kuşkusuz, 13.asrın son yarısında Anadolu'da yaşanan gelişmelerin şekillendirdiği siyasi değişimlerden olan, Osmanlı Beyliğinin Anadolu'nun kuzeybatısında doğup büyümesidir. Osmanlı Beyliği, kısa sayılabilecek bir zaman diliminde Balkanlara ve Anadolu'nun büyük kısmına hakimiyet sağlamıştır. Bu başarılı ilerlemede Rumeli'ye geçiş önemli bir paya sahiptir. Rumeli'ye geçişte bir üs olan ve tarihin her döneminde önemini koruyan Gelibolu ise Anadolu ve Avrupa'nın birleştiği bir nokta olarak Troia savaşlarından Çanakkale savaşlarına kadar tarihin bir sahnesi olma özelliğini muhafaza etmektedir.

Bu yazıda ele alınacak konu, Gelibolu'ya geçişle birlikte Osmanlı Beyliği'nin bölgeyi nasıl iskân ettiği, bu toprakların imarında öne çıkan faktörler ve bunun tarihî süreklilik içerisinde değerlendirilmesidir.

\* Dr. Öğretim Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

## 1. Rumeli'ye Geçiş Hazırlayan Şartlar

Bilindiği üzere Osmanlıların bir uç beyliği olarak faaliyet gösterdikleri dönem, Moğolların baskısı ile Anadolu Selçuklularının bir varlık gösteremez hale geldikleri ve Moğolların yarattığı kargaşanın Anadolu'nun sınır bölgelerinde bulunan uç beylerine serbest hareket imkânı sağladığı dönemdir. Bu uç beylerinden birisi de Osman Bey'dir. Osman Bey, Karacadağ, Söğüt ve Domaniç bölgesinde olan aşiretin reisi olarak hareket sahasını genişletmiş ve Bizans'ın Bithynia topraklarında faaliyet göstermeye başlamıştır. Osmanlıların bu bölgede kısa sürede varlık göstermeleri tarihin önemli hadiselerinden birisi olarak değerlendirilmelidir.

Osmanlı Beyliği'nin en önemli başarı ve inkişafı hiç kuşkusuz Rumeli'ye kalıcı bir şekilde geçişleri ile olmuştur. Esasen, Osmanlıların Rumeli'ye geçişlerinden önce Batı Anadolu beyliklerinden Karesi, Saruhan, Aydınoğulları beylikleri birçok defa Rumeli'ye akınlar yapmıştır. Ancak Aydınoğlu Umur Bey'in vefatı (1348) ile Rumeli'deki gaza ve akınlarda liderlik Osmanlılara geçmiştir. Bu sırada Bizans'ın gücünün Balkanlarda tesirini kaybetmesi ve Bizans'ın iç meselelerinden dolayı yardım için Orhan Gazi'ye müracaat etmesi gibi hadiseler, Osmanlıların Balkanlara yerleşmesini kolaylaştıran sebepleri teşkil etmektedir. Orhan Gazi'nin, bu yardım isteğine müspet cevap vermesi ve aynı zamanda Trakya sahillerine çıkartma yaptırarak bölgeyi iyice öğrenmesi, bu sırada Kantakuzenos ile akrabalık bağı kurması, Bizans'ın Osmanlıların gaza ve akınlarına herhangi bir şekilde müdahale edemeyeceği şartları da hazırlamış oldu. Osmanlıların müteaddit defalar gerçekleştirdiği Rumeli akınlarının hepsinde toprak elde edilmese de geçiş yapanların bir kısmının orada kalarak yerli halk ile karışmaları, Balkanlara kalıcı yerleşmenin ilk nüvesini oluşturmaları, Bizans'a müdahalenin sınırlarının genişlemesi ve bölgenin tanınması önemli kazançların başında gelmektedir.<sup>1</sup>

Rumeli'ye geçişte yaşanan mühim hadiselerden en önemlisi, Karesi bölgesinin Osmanlı topraklarına ilhak edilmesidir (1345). Bu ilhak ile Rumeli'nin yolu Osmanlılara açılmıştır. Orhan Gazi'nin oğlu Süleyman Paşa ile birlikte Karesi beylerinden tecrübeli denizciler Hacı İlbey, Evrenos Bey, Yakub Ece Bey<sup>2</sup>, Gazi Fazıl Bey, Dilaver Bey, İvaz Bey gibi isimler kendisine katkıda bulunmuşlardır.<sup>3</sup> Bilhassa Hacı İlbey, Şehzade Süleyman Paşa'yı Rumeli yakasına

geçmesi için teşvik ederek, Gelibolu ve Trakya'daki fetihlerde çok mühim işler gerçekleştirmiştir.<sup>4</sup>

## 2. Gelibolu'nun Fethi ve Fethin Önemi

Gelibolu, "aynı adı taşıyan yarımadaının kuzeydoğu kesiminde Çanakkale Boğazı'nın kuzey giriş kısmında, denize doğru uzanan bir yüksekliğin üzerinde kurulmuştur. 14. Yüzyılın başlarından itibaren bu bölgeye yönelik akınlarda bulunan Türkmen beylikleri tarafından Gelibolu adıyla anılmıştır."<sup>5</sup> Gelibolu, Bizans'ın en önemli liman şehridir ve Akdeniz ile Karadeniz'in ticaretinde bir mühim bir yere sahiptir. Çanakkale Boğazı civarındaki yerleşim yerleri içinde en mühimi Gelibolu olduğundan, ancak bu bölgeye sahip devletler boğazı kontrol etmişler, Marmara ve Karadeniz geçişlerinde söz sahibi olmuşlardır. Bu itibarla Gelibolu, Rumeli ve Anadolu'dan geçişlerde bir üs kabul edildiği gibi denizlere çıkışın ilk noktası da yine Gelibolu'dur.<sup>6</sup> Bunun en iyi örneği, Osmanlıları Balkanlardan atmak üzere vücuda getirilen haçlı ittifakına karşı Sultan 1. Murad'ın gemiler yardımı ile Anadolu'daki askerleri Gelibolu'ya taşınmasıdır (1388). Boğazın emniyeti ve aynı zamanda Marmara sahillerinin muhafazası o kadar önemli idi ki bu sebeple Yıldırım Bayezid zamanında Gelibolu'da bir tersane kurularak donanma tesisi yolunda önemli bir girişimde bulunulmuştur.<sup>7</sup> Ankara Savaşı'ndan sonra Gelibolu daha da önem kazanmıştır ancak bu durum, sadece Osmanlı deniz gücünün en önemli merkezi olmasından ziyade Rumeli'den Anadolu'ya Anadolu'dan Rumeli'ye yapılan askeri nakliyat geçiş yeri olmasındandır. Şehzadelerin taht çekişmelerinde de geçiş yolları yine Gelibolu olmuştur.<sup>8</sup>

Adı Gelibolu'nun fethi ve iskânı ile yâd edilen isim hiç kuşkusuz Orhan Gazi'nin oğlu şehzade Süleyman Paşa'dır. Kendisinin şöhretini Balkanlara duyuran hadise ise Sırp Kralı Stefan Duşan'ı Kantakuzenos'un yardım isteği üzerine mağlup etmesidir (1349, 1352).<sup>9</sup> Bu mağlubiyetten kısa süre sonra 1352 yılında Çimbi kalesi alınarak 3 bin kadar asker ve aileleri buraya yerleştirilmiştir. Ayrıca bir kadı tayin edilmiş bir de ahşap cami yapılmıştır.<sup>10</sup> Süleyman

<sup>4</sup> Abdülkadir Özcan, "Hacı İlbey", DİA, Cilt:14, 1996, s. 482.

<sup>5</sup> Feridun Emecen, "Gelibolu", DİA, Cilt: 14, 1996, s. 1.

<sup>6</sup> İdris Bostan, "Osmanlıların Denizlere Açılma Sürecinde Gelibolu" Avrupa'ya ilk adım, (yay. haz. Ayşe Y. Topuz), Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2001, s. 47-48.

<sup>7</sup> İdris Bostan, Osmanlılar ve Deniz, Küre Yayınları, İstanbul 2007, s. 4.

<sup>8</sup> Kurtoğlu, s. 43. Evliya Çelebi'nin seyahatnamesinde yazdıklarına göre 17. Yüzyılda Gelibolu, Müslüman ahalinin yaşadığı güzel bir kasaba olup 1000 kadar ev vardır. Ayrıca cami, tekke, han, hamam ve 100 kadar dükkân mevcuttur. Süleyman Paşa'nın imareti darüzziyafesi ile bilinen bir yerdir. Kurtoğlu, s. 63.

<sup>9</sup> Süleyman Paşa, Osmanlı kroniklerinde hükümdarlık şartlarına mâlik, cesur, siyaset ve riyaset ehli bir kişi olarak yer almaktadır. Ayrıca ölene kadar cihat ve gazadan geri durmadığı yazmaktadır. Bkz. Ahmedî, Dâsitan-ı Tevârih-i Mülûk-ı Âl-i Osman ve Cemşid ve Hurşid Mesnevisi, (haz. Nihad Sami Banarlı), İstanbul 1939, s. 71; Öztürk, Anonim Osmanlı Kroniği, 1299-1512, s. 20-23; İnalçık, "Rumeli", s. 767.

<sup>10</sup> Fevzi Kurtoğlu, Gelibolu ve Yöresi Tarihi, İstanbul 1938, s. 36; Osmanlı Tarihleri 1, (haz. Çiftçiöğlü Nihal Atsız), Türkiye Yayınevi, İstanbul 1949, s. 346.

<sup>1</sup> Enverî, Düsturname-i Enverî, (yay. Mükrimin Halil Yinanç), Türk Tarih Encümeni, İstanbul 1929, s. 33; Halil İnalçık, "Rumeli", İA, Cilt: 9, 1964, s. 767; M. Münir Aktepe, "Osmanlı'ların Rumeli'de İlk Fethettikleri Çimbi Kal'ası", İÜ EDB Fak Tarih Dergisi, Cilt: 1, Sayı: 2, 1949, s. 284-285; Necdet Öztürk, "Osmanlılar'ın Rumeli'ye Geçiş ve Gelibolu'nun Fethi", Türk Dünyası Tarih Dergisi, Sayı: 52, 1991, s. 22.

<sup>2</sup> Bazı kaynaklarda, Ece Bey, Yakub Ece ile karıştırılmaktadır. Ece Bey, Sarı Saltuk Türkmenlerinin reisi olup 1312 yılında ölmüştür. Bu sebeple Süleyman Paşa ile gazaya katılan ve kendisine Ece Ovası verilen kişi Yakub Ece'dir. Bkz. Zerrin Günel, "Ece Bey", DİA, Cilt: 10, 1994, s. 379-380.

<sup>3</sup> Karesi Beyliği'nin tecrübeli denizcileri bu beylerin, Süleyman Paşa'nın yakın silah arkadaşları olarak Rumeli'de fetihlerde buldukları ve çok bahadır kişiler oldukları kroniklerde yer almaktadır. Bkz. Anonim Osmanlı Kroniği, 1299-1512, (haz. Necdet Öztürk), Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2000, s. 22; Enverî, Düstürnâme-i Enverî (19-22. Kitaplar) Osmanlı Tarihi (1299-1465), (haz. Necdet Öztürk), Çamlıca Basım, İstanbul 2012, s. XLVI; Oruç b. Âdil, Oruç Beğ Tarihi (Osmanlı Tarihi 1288-1502), (haz. Necdet Öztürk), Çamlıca Basım, İstanbul 2007, s. 20.

Paşa, Gelibolu'yu kendisine karargâh yapmış, bir hareket üssü olarak kullanmıştır. Rumeli'nin sistemli bir şekilde fethedilmesi, Gelibolu'ya yerleşmesinden sonra gerçekleşebilmiştir.<sup>11</sup>

Trakya'da yerleşmenin muhkem hale gelişi de Gelibolu yarımadasının en dar yerinde ve stratejik bir konumda olan Bolayır'ın fethi ile olmuştur. Süleyman Paşa burada uçları teşkilatlandırmış<sup>12</sup>, her yeni uç teşkilatlanmasıyla bölgeye Anadolu'dan halk ve özellikle, savaşan yürükler iskân edilmiştir. Süleyman Paşa'nın Sultan Orhan'a gönderdiği bir mektupta, alınan kalelerin korunması ve bölgenin mamur hale getirilmesi için çok ahali gerektiğine dikkati çektiği görülmektedir.<sup>13</sup>

1354 yılında Gelibolu'da yaşanan deprem, civardaki kaleleri yıkmış, Osmanlılar da bu fırsatı değerlendirerek harap yerleri tamir etmiş ve buralara yerleşmişlerdir. Gelibolu'nun 1354 yılında fethedilmesi, Osmanlıların devlet olmalarında önemli bir aşamadır. Zira Gelibolu'ya geçiş, Rumeli'den Anadolu'ya kaynak aktarımı, Anadolu'dan Rumeli'ye insan geçişi gibi iki taraflı bir hareket doğurmuştur. Fetihden sonra Gelibolu yarımadası Yakup Ece Bey'e verildiğinden Eceabad olarak adlandırılırken, Gazi Fazıl Bey'e de buraların timarı verilmiştir.<sup>14</sup>

### 3. Gelibolu ve Çevresinde İskân Ve İmar

Osmanlıların Gelibolu'yu fethetmeleri ve akabinde gelişen iskân faaliyeti Avrupa'nın dikkatini çekse de o sırada Balkan devletlerinin kendi aralarındaki mücadeleleri ve kargaşa ortamı bu fethin engellenmesini mümkün kılmıyordu. Bu sebeple hızlı bir şekilde hareket ederek Balkan yarımadasına yayılmak suretiyle Rumeli'yi tamamen Osmanlılara yurt yapmak, ulaşılabilecek bir amaçtı. Ancak bu sırada gerek Balkanlarda gerek Gelibolu yarımadasında ikili devlet ittifaklarının sağlanmasıyla Osmanlı üzerine bir saldırı olabilmesi ihtimali söz konusu olduğundan, hemen iskân faaliyetine girişmek, Osmanlılar açısından daha acil ve isabetli idi.<sup>15</sup> İskânın sadece Anadolu'dan Rumeli'ye olmadığını, Rumeli'den de Anadolu'ya yapıldığını belirtmek gerekir. Mesela askerî sınıftan olan Rumlar, isyan çıkarma ihtimaline karşı Anadolu'ya yani Karesi havalisi olan Balıkesir tarafına yerleştirilmiştir.<sup>16</sup>

Osmanlı'nın Rumeli'de ilerleyişi karşısında Trakya halkından, kaçabilenler, yaşadıkları yerleri terk ederken, boşalan yerlere de Anadolu'dan gelen halk yerleştirilmiştir. Söz konusu

yerleştirmelerde iki çeşit iskândan söz edilebilir. Birincisi, devletin Anadolu'dan, özellikle Karesi bölgesinden getirilen halkı topluca iskân ettirmesi, ikincisi ise kimi zaman ferdan yapılan gönüllü yerleşmelerdir.<sup>17</sup> Osmanlı tahrir defterlerinde yer alan kariye-i Saruhan, kariye-i Kayı, kariye-i Avşarlu, kariye-i Aydınlı gibi isimler Anadolu'dan göç eden zümreler tarafından oluşturulan köyler olarak dikkati çekmektedir. Bu durum göçün ve iskânın devam eden niteliğini göstermektedir.<sup>18</sup>

### 3. 1 Resmî Olarak, Devlet Tarafından Yapılan İskânlar

#### 3. 1. 1. Erken Dönem İskânda Sürgün: Konar-göçerlerin İskânı

Anadolu Selçukluları ve beylikler döneminde de uygulanan iskân, Osmanlılar döneminde hem Anadolu'da hem Rumeli'de uygulanmıştır. Burada ele alınacak iskân, devletin henüz kuruluş aşamasında iken Osmanlı toplumunun oluşmasında etkili olan, Rumeli'de yapılan, daha çok konar göçer grupların sirkülasyonudur.<sup>19</sup> Bu iskânda öncelikli olanlar, Anadolu'da hayvanlarına otlak arayarak yer değiştiren Karesi bölgesinden Gelibolu'ya gelen ve daha sonra Hayrabolu'ya yerleşen konar göçerler, yürüklerdir.<sup>20</sup> Bu yürüklerin bir kısmı Bolayır ve Tekirdağ'dan Marmara sahillerine kadar olan bölgeye yerleştirildiler.<sup>21</sup>

İskânda uygulanan metod, sürgündür. Sürgün, günümüzde, cezalandırma maksatlı kişinin ya da bir topluluğun yerinden edilme manasını taşısa da buradaki uygulama, devlet siyasetini sağlamlaştırmak maksadı ile toplulukların, özendirilerek ya da cebren bir başka yere yerleştirilmesidir. Rumeli'de yapılan yerleştirmede sürgün olarak Anadolu'dan getirilen köylülerin veya göçebelerin kullanılması, devlet hakimiyetinin, sadece savaşçılar eliyle değil, yerleşik nüfus ile de sağlanması anlamına gelir.<sup>22</sup> Bu erken dönemde konar göçerlerin bazı grupları Rumeli'ye nakilde birtakım zorlamalara muhatap olsa da yerleşmelerinde ciddi bir baskı yapılmamıştır. Aksine, yerleşik hayata kendilerinin geçmesi tercih edilmiştir. Nitekim bunların bir kısmı da Rumeli'ye geldiklerinde kendiliklerinden yerleşik hayatı benimsemişlerdir. Bu yerleştirmelerde bazı konar göçer grupların yaşayışlarına göre vergiler oluşturulmuştur.

<sup>17</sup> Fuad Köprülü, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, TTK, Ankara 1999, s. 104; Bununla ilgili bir tahrir kaydında timar-ı Hisarlu: Saruhanlı olup kendü rızası ile gelmişken, timar-ı Yusuf'un Saruhanlı olup, sürgün ile gelmiş olduğu yazmaktadır. Bkz. Aktepe, Osmanlı Türklerinin Rumeli'ye Yerleşmeleri, s. 388.

<sup>18</sup> Aktepe, Osmanlı Türklerinin Rumeli'ye Yerleşmeleri, s. 118-119.

<sup>19</sup> Anadolu ve Rumeli'nin batı ve ortasında olan konar göçerler için yürük tabiri kullanılmıştır. Ancak yürükler sadece bu bölgeler ile sınırlı değildir. Faruk Sümer, "Yürükler", DİA, Cilt: 43, 2013, s. 570. Ayrıca bkz. Havva Selçuk, "Osmanlı Devleti'nde XV.ve XVII.Yüzyıllarda Konar-Göçer Aşiretlerinin Sosyal ve İktisadi Hayatları", Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, Eylül 2007 Ankara, Bildiriler, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara 2012, Cilt: 6, s. 2705.

<sup>20</sup> Yürükler, Rumeli'ne Osmanlıların Balkanlarda varlık göstermeye başlamaları ile yerleşmişlerdir. Fetihler arttıkça göç eden yürük sayıları da artmış, daha sonra yürükler için bir kanuni düzenleme ve askerî, malî olarak bir teşkilata bağlanmaları mecburiyeti ortaya çıkmıştır. Bkz. Tayyib Gökbilgin, "Rumeli'nin İskânında ve Türkleşmesinde Yürükler", III. Türk Tarih Kongresi Tebliğler, TTK Yayınları, Ankara 1948, s. 649.

<sup>21</sup> Aşıkpaşazade, Hayrabolu bölgesine Karesi havalisinden gelenlerin yerleştirildiğini yazar. Bkz. Aşıkpaşazade, s. 67-68; Halime Doğru, "Osmanlı Devleti'nin Rumeli'de Fethi ve İskân Siyaseti", Türkler, Cilt: 9, 2002, s. 167; Uzunçarşılı, 1, s. 157-158; Aktepe, Osmanlı Türklerinin Rumeli'ye Yerleşmeleri, s. 374.

<sup>22</sup> Metin Kunt, "Siyasal Tarih 1300-1600", Türkiye Tarihi 2 Osmanlı Devleti 1300-1600, Cem Yayınevi, İstanbul 1997, s. 50.

<sup>11</sup> Öztürk, Anonim Osmanlı Kroniği, 1299-1512, s. 20-23; Oruç b. Âdil, s. 20; Mevlânâ Mehmed Neşri, Cihânnümâ (Osmanlı Tarihi 1288-1485), (haz. Necdet Öztürk), Çamlıca Basım, İstanbul 2008, s. 80-83; Kurtoğlu, s. 36-38; Öztürk, "Gelibolunun Fethi", s. 24; Feridun Emecen, İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası, Kitabevi, İstanbul 2001, s. 31.

<sup>12</sup> Uçlar sağ, orta ve sol kolda teşkil edilerek Süleyman Paşa'nın yanında varlık gösteren Karesi beylerine verilmiştir.

<sup>13</sup> Neşri, s. 83-84; Ahmed Aşıkpaşazade, Aşıkpaşazâde Tarihi, (Osmanlı Tarihi 1285-1502), (haz. Necdet Öztürk), Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2013, s. 67-68; Münir Aktepe, Osmanlı Türklerinin Rumeli'ye Yerleşmeleri, İÜ Edb. Fak. Doktora Tezi, İstanbul 1949, s. 118; İnalçık, "Rumeli", s. 49; Halil İnalçık, Osmanlı, Timaş, İstanbul 2015, s. 96-97.

<sup>14</sup> Öztürk, Anonim Osmanlı Kroniği, 1299-1512, s. 22; Kurtoğlu, s. 38; Feridun Dirimtekin, "Muasır Bizans Kaynaklarına Göre Osmanlıların Rumeliye Geçiş ve Yerleşmeleri", VII. Türk Tarih Kongresi, Cilt: 2, 1973, s. 578-580; Erhan Afyoncu, Sorularla Osmanlı İmparatorluğu, Cilt: 2, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2002, s. 2.

<sup>15</sup> M. Tayyib Gökbilgin, "Orhan", İA, Cilt: 9, 1964, s. 403.

<sup>16</sup> Aşıkpaşazade, s. 67; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, TTK, Ankara 2011, Cilt: 1, s. 157-158; Aktepe, Osmanlı Türklerinin Rumeli'ye Yerleşmeleri, s. 374.

Aşiretlerin yerleşik hayata geçmeye zorlanmaları Celali isyanları sebebiyle ortaya çıkmıştır ki bu daha ileri tarihlere dayanır. Buna bağlı olarak devletin başından beri sistemli bir iskân siyaseti takip ettiğini iddia etmek tam anlamıyla isabetli değildir.<sup>23</sup>

Fetihten sonra miri arazi sayılan Rumeli'de bu grupların yerleşik hayata geçmeleri ile hem nüfus artışı sağlanmış hem de tımarlı sipahi sayısı artırılmıştır.<sup>24</sup> Süleyman Paşa'nın vefatından sonra fetihlerin Şehzade Murad ve Lala Şahin idaresinde hız kesmeden sürmesi ile Osmanlı, bölgede yayılarak yerleşirken giderek kuvvetlenmiştir. Bu süreçte Anadolu'dan ahiler ve dervişler ile beraber göç eden halk için yeni yerler yurt olarak açılmıştır. Yeni yurtlar edinmek, Rumeli'de ve Balkanlarda kalabilmenin yegâne yoludur. Nitekim Edirne'nin fethedilmesi (1361) ile Osmanlılar Avrupa'da kesin şekilde yerleşmiş oldular.<sup>25</sup>

### 3. 1. 2. Aşiretler ve Anadolu'da Yerleşik Olan Bir Kısım Halkın İskânı

Osmanlı'nın fethedilen yerlerde öncelikli olarak, hızlıca nüfus artışına ve iskâna başvurmaları, boş bir toprağın canlandırılması ve imarı için gerekli idi. Bu yüzden Rumeli'ye aşiretler ve gruplar da sevk edilmiştir.<sup>26</sup> Süleyman Paşa'nın, babasına gönderdiği mektupta, Gelibolu'da fethettiği kalelerin boş olması sebebiyle iskân edilmek üzere çok kişi göndermesini istemesi üzerine Orhan Gazi Karesi bölgesinden göçer Arapları Rumeli'ye sürmüştür. Gelibolu bölgesine yerleştirilen bu gruplar, kendilerine yurt edinip gaza ile uğraşmışlardır.<sup>27</sup> Süleyman Paşa zamanında yapılan iskân faaliyeti onun vefatından sonra da aynı şekilde devam etmiştir.

Osmanlılar, aşiretleri Rumeli'ye yerleştirirken sürgün metodunu kullanmıştır. Osmanlı beyliği tarafından ve beyliğin sınırları içinden yapılan yerleştirmeler dışında beyliğin sınırları dışındaki yerlerde bulunan aşiretlerden fetihlere katılanlar ve Rumeli'ye geçenler iskân içinde belirli bir yere sahiptir. Bu beylikler henüz Osmanlı hakimiyetine girmemişler ancak idareleri altında bulunan bazı aşiretler Osmanlıların gerçekleştirmiş oldukları gazalara iştirak etmişlerdir. Dolayısıyla ele geçirilen veya henüz ele geçirilmemiş topraklar için çevrede önemli bir tesir yaratmışlardır.<sup>28</sup> Onların bu faaliyetlerine bakarak Rumeli tarafına geçen topluluklar ve aşiretler olmuştur. 1397-1398 yıllarında Tatarlar, Türkmenler, Üsküp, Teselya, Filibe taraflarına yerleştirilmişlerdir. Aşiretlerin özellikle Yıldırım Bayezid döneminde Rumeli'ye geçtikleri görülmektedir. Bu da Rumeli'de daha sağlam bir şekilde yerleşme düşüncesi var olduğu gibi,

<sup>23</sup> Yunus Koç, "İskân", DİA, Cilt: Ek-1, 2016, s. 659-660.

<sup>24</sup> Doğru, s. 167.

<sup>25</sup> Afyoncu, s. 3-6.

<sup>26</sup> Aktepe, Osmanlı Türklerinin Rumeli'ye Yerleşmeleri, s. 368.

<sup>27</sup> Aşıkpaşazâde, s. 68; Neşri, s. 84-85.

<sup>28</sup> Afyoncu, s. 7.

Timur'un Anadolu'da yarattığı dehşet sebebiyle Balkanlara doğru bir göç dalgası oluşmasının da tesiri vardır.<sup>29</sup>

Anadolu'dan Rumeli'ye ya da Rumeli'den Anadolu'ya yapılan çift taraflı sürgünlerin sebepleri içerisinde merkezi idareyi kuvvetlendirecek bir toplumun oluşturulması düşüncesi var olmalıdır. Söz konusu düzenlemeler, Osmanlı akınlarından kaçan yerli halk tarafından Osmanlı hakimiyetinin benimsenmesini kolaylaştırmıştır.<sup>30</sup>

### 3.2. Gazaya Katılan Aşiret Liderleri ve Aşiretlerin Fetih Sonrasında Yerleştirilmeleri

Rumeli'nin fethinde etkili olan unsurlardan birisi gaza düşüncesidir. Aşiret liderlerinin nüfuzlarını kullanarak aşiretin diğer üyelerini teşvik etmeleri ve yönlendirmeleri ile savaşın kazanılmasından sonra gaziler timar sahibi yapılarak yeni fethedilen topraklara yerleştirilmiş, devlete hizmetlerinin devam etmesi sağlanmıştır.<sup>31</sup>

### 3.3. Gönüllü Yer Değiştirme

Boş ve mümbit toprak bulma ümidi ile topraksız köylüler, zengin timar sahibi olmayı arzulayan sipahiler, kendi istekleri ile göç eden Türkler, kimi dervişler de Gelibolu tarafına yerleşmişlerdir. Bu durum, devletin iskân için getirdiği grupların dışında kendi isteği ile gelenlerin olduğunu da göstermektedir.<sup>32</sup> Ayrıca harp esirleri, tahrir defterlerinde yer almayan ve tespit edilmesi gereken reaya da gereken yerlere yerleştirilmiştir.<sup>33</sup>

### 3.4. Akıncılara Uç Beylerine ve Kumandanlara Fethedilen Yerlerin Verilmesi

İlk Osmanlı padişahları, Rumeli'de fethedilen yerlerin mühim bir kısmını çoğunlukla fetheden uç beylerine ve kumandanlara mülk olarak vermiş, ailelerin de buralara yerleşmesini sağlamıştır. Bu uygulama ile hem söz konusu fatihlerin gönlünü almış, hem bu bölgelerin imarını ve muhafazasını temin etmiştir. Karesi beylerinden olan Gazi Fazıl Bey, Hacı İlbey, Evrenos Bey<sup>34</sup> Rumeli'de iskân edilerek geniş toprakların muhafazasından mesul olmuşlardır. Bu temlik

<sup>29</sup> Aktepe, Osmanlı Türklerinin Rumeli'ye Yerleşmeleri, s. 371; Sümer, "Yörükler", s. 570-573; M. Münir Aktepe, "XIV. ve XV. Asırlarda Rumeli'nin Türkler Tarafından İskânına Dair", Türkiyat Mecmuası, Cilt: X, 1951-1953, s. 299-303.

<sup>30</sup> Osmanlı kroniklerinde Süleyman Paşa'nın adaletini, insafını ve himayekârlığını gören gayrimüslimlerin hepsinin Müslüman olduğu bilgisi yer almaktadır. Oruç b. Âdil, s. 18.

<sup>31</sup> H. Çetin Arslan, "Erken Osmanlı'nın Fetih ve Yerleşim Sisteminde Akıncı Beylerinin Stratejik Önemi", Türkler, Cilt: 9, 2002, s. 119-120.

<sup>32</sup> Köprülü, s. 107; Barkan, s. 293-300; Halil İnalcık, Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi 1300-1600, (çev. Halil Berktaş), Eren Yayıncılık, İstanbul 2000, Cilt: 1, s. 47.

<sup>33</sup> Aktepe, Osmanlı Türklerinin Rumeli'ye Yerleşmeleri, s. 389.

<sup>34</sup> Bir akıncı beyi olan Evrenos Bey, 1359 yılında Keşan ve Dimetoka tarafına akınlar yaparak başarılar kazanmıştır. Bu sebeple Orhan Gazi kendisini kılıç ve kaftan ile taltif etmiş, ayrıca vakıf için istemiş olduğu yerleri vermiştir. Bkz. Ebu'l Ula, "Gelibolu'yu Geçerken (Rumeli Arazisi için Vaz Olunan İki Kaide-i Hukukiyye)", (Yeni Mecmua'nın özel sayısında neşredilen Çanakkale Savaşları üzerine değerlendirmeler İstanbul 5/8 Mart 1331/1915) Çanakkale 1996, s. 104; Vefat ettiğinde 100 yaşından fazla olan Evrenos Bey, Yenice-i Vardar başta olmak üzere pek çok Rumeli şehrinde vakıflar yaptırmıştır. Bkz. Fahmeddin Başar, "Evrenosoğulları", DİA, Cilt: 11, 2016, s. 539-541.



ile başarılı akıncı ve kumandanlara vergiden muaf olma hakkı tanınmış, böylelikle ümeranın sahip olduğu toprakları en iyi şekilde imar ve iskân etmeye gayret göstermesi, nüfusu artırmak için dışarıdan insan getirip yerleştirmesi söz konusu olmuştur. Nitekim Rumeli'deki bazı köy isimlerine bakıldığında mülk-ü Hamza Bey, mülk-ü Turhan Bey gibi, nüfuzlu şahısların boş araziler üzerine köyler tesis ettikleri bu sayede toprakları imar ettikleri görülmektedir.<sup>35</sup>

### 3.5. İstimâlet Uygulanması

Osmanlı Devleti Rumeli'ye geçtikten sonra istimâlet politikası izlemiştir. İstimâlet, meylettirme gönül alma anlamında olmakla birlikte Osmanlı tarihi kaynaklarında gayrimüslim olan tebaaya hoşgörülü davranma anlamında kullanılmıştır.<sup>36</sup> Bu politikanın esası, fethedilen yerlerdeki Hıristiyan halkı, köylü ve şehirlileri kapsamaktadır. Buradaki halka din serbestliği tanıma, İslam hukukuna göre statü ve haklar verilerek halkın haklarını korumadır.<sup>37</sup> Böylece yerli halkın kalbini kazanıp gönül fethi gerçekleştirilerek merkezi idarenin sağlamlaştırılması esas alındığı gibi feodal beylere karşı, toprak ve köylünün emeği de devlet garantisi altına alınarak timar sistemi kullanılmıştır. Osmanlı öncesinde düzensizlik ve güvensizlikten bunalmış olan köylüler böylece Osmanlı merkezi devlet idaresine yakın durmuşlardır. Osmanlının istimâlet politikasına göre halka yumuşak davranması ve hakşinas tavrı, Balkanlara yayılmayı kolay hale getirmiştir. Ortodoksların himaye edilmesi de bu politikanın bir parçasıdır.<sup>38</sup> Bir Anonim Osmanlı kroniğinde geçen şu ifadeler, bu prensibi uygulamalı olarak göstermektedir: “Evvel kadem Rumiline geçmek ol yirden oldu. Rumili ol aradan feth olundu. Ol yörenin kâfirlerin incitmediler, istimâlet virdiler. Kâfirler dahi çün kim emn ü âmân içinde oldılar ve hâatunların ve oğlanların ve kızların hoş tutdılar. H. 758.”<sup>39</sup>

### 3.6. Türkmen Şeyhleri (Rum Abdalları) ve Ahi Zaviyeleri<sup>40</sup>

Selçuklu Devletinden beri nüfuz sahibi olan sufi çevreler olarak adlandırılabilen abdallar/Rum abdalları, devletin hakimiyetinin yerleşmesinde önemli bir paya sahiptir. Anadolu'nun iskânında adlarını sıkça duyduğumuz Rum abdalları, çoğu, bir kabileye mensup, bir boyun temsilcisi pozisyonunda olan baba veya abdal adı verilen dervişlerdir. Anadolu'da kurdukları zaviye ve tekkeler ile yerleşik hayata geçmişlerdir. Abdal ve dervişler gönüllü olarak fetihlere katılmışlar, geçimlerini bu yolla sağlamışlardır. Faaliyet alanları, Bizans'tan ele geçirilen topraklardır. 14. Yüzyıldan itibaren Rumeli ve Balkanlarda da faaliyet gösteren bu derviş ve

babalar, buraya askerler ile birlikte veya daha önce geçerek faaliyet göstermiş olabilirler. Kendilerine yeni beldelerde verilen topraklar, Rumeli'ye geçerek yerine getirdikleri vazifelere karşılık içindi. Dervişler, daha ziyade yol güzergahlarını ve derbentleri tercih etmekteydiler. Bunlar, kurdukları tekkeler ile 13. Yüzyıldan 16. Yüzyıla veya daha ileri bir tarihe kadar Rumeli'de gittikleri yerlerde gayrimüslimlerin İslam'a yaklaşmasında ve Müslüman olmasında etkili oldukları gibi Anadolu'dan gelen grupların veya ailelerin de devletin bilgisi dahilinde, kurmuş oldukları tekke ve zaviye yakınında yerleşmesine ve toprakla meşgul olmalarına imkân sağlamışlardır.<sup>41</sup> Dervişlerin boş ve ıssız yerlerde kurdukları bu tekke ve zaviyelerin çevresinde yerleşmelerin artması sonucu köyler oluşmuştur. Bu da ticarî ve sosyal hayatın canlanmasına katkıda bulunmuştur.<sup>42</sup> Zaviyelerin siyasi otorite tarafından benimsenip desteklenerek dinî ve tasavvufî ihtiyaçlar dışında insanların barınma ve yeme-içme ihtiyaçlarını karşılaması sebebiyle Osmanlı topraklarında binlerce zaviye kurulmuştur.<sup>43</sup>

Derviş ve şeyhlere verilen arazilerin üzerinde kendi isimlerini taşıyan köyler oluşturmaları, ziraatla uğraşmaları, bahçecilik yapmaları, değirmenler inşa ederek buraları tam bir yurt halinde inkişaf ettirdiklerini göstermektedir. Bu topraklarda ilk ve en önemli olan ihtiyacın, emniyetin sağlanması olduğunu dikkate aldığımızda bu imaret ve zaviyelerin bulunduğu yerlerin, mecburen imar edilmesi gereken yerler olduğu görülecektir. Böylece emniyet iskânı, iskân imarı, imar da mâlî ve sosyal açıdan gelişmeyi mecburi kılmıştır.<sup>44</sup>

Gelibolu'da ve Rumeli'de zaviye kuran dervişler çeşitli tarikatlara mensuptur. Bunların bir kısmı ahi unvanına sahiptir. Dolayısıyla Rumeli'nin yeni fethedilmiş topraklarında sayıları çok fazla olan ahi zaviyeleri vardır. Bu zaviyeler, imaretler için ilk örnekler<sup>45</sup> ve fütüvvet prensiplerine tabidir. Daha çok esnaf olanların çatısında birleştiği, üretim ve tasavvufun bir arada değerlendirildiği yerlerdir. Bu zaviyelerde de gelen geçene hizmet ve barınma imkânı sağlanması gibi hizmetler ön plandadır.<sup>46</sup>

Padişahların bu yeni yerleşmelere vakıf pozisyonu tanınması ve vergiden muafiyet gibi imtiyazlar, Anadolu'da olduğu gibi Rumeli'de de iskânı kolaylaştıran ve sağlamlaştırmıştır.<sup>47</sup> Osmanlı sultanlarının halkın birliğini temin eden, tekke ve zaviyeler kuran dervişlerle olumlu

<sup>35</sup> Aktepe, Osmanlı Türklerinin Rumeli'ye Yerleşmeleri, s. 282-289.

<sup>36</sup> Mücteba İlgürel, “İstimâlet”, DİA, Cilt: 23, 2001, s. 362.

<sup>37</sup> Halil İnalçık, Devlet-i Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I, 33. Baskı, İş Bankası Yay., İstanbul 2009, s. 12-13.

<sup>38</sup> Doğru, s. 166.

<sup>39</sup> Anonim Tevârih-i Âl-i Osman, -F. GIESE neşri-, (haz. Nihat Azamat), Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1992, s. 18-19.

<sup>40</sup> Bu konudaki bir makale için Bkz. Gülgün Yazıcı, “Osmanlının Avrupa'ya Uzmanmasında Tekke ve Zaviyelerin Rolü”, Avrupa'ya İlk Adım, (yay. haz. Ayşe Y. Topuz), Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2001, s. 135.

<sup>41</sup> Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, Vakıflar Dergisi, Sayı: 2, 1942, s. 282-289; Aktepe, Osmanlı Türklerinin Rumeli'ye Yerleşmeleri, s. 304, 312, 314, 405; Ahmet Yaşar Ocak, “Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunda Dervişlerin Rolü”, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu: Efsaneler ve Gerçekler, Tartışma/Panel Bildirileri, Ankara 2000, s. 70-75; aynı yazar, “Bâzı Menâkıbnâmeler Göre XIII-XV. Yüzyıllardaki İhtidâlarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü”, Osmanlı Araştırmaları, Cilt: 2, 1981, s. 41; Koç, s. 659-660.

<sup>42</sup> Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskân Teşebbüsü 1691-1696, Eren Yayıncılık, İstanbul 1963, s. 27-28. Mesela Şeyh Halil, Kara Ahi, Pazarlı gibi köy isimleri iskân hakkında fikir verebilir. Afyoncu, s. 6.

<sup>43</sup> Saim Savaş, “Osmanlı Dönemi Zaviyeleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, Cilt: 4, s. 462.

<sup>44</sup> Barkan, s. 297; Aktepe, Osmanlı Türklerinin Rumeli'ye Yerleşmeleri, s. 304, 312, 314.

<sup>45</sup> Halil İnalçık, Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600), (çev. Ruşen Sezer), 3.Baskı, YKY, İstanbul 2003, s. 155- 156.

<sup>46</sup> Savaş, Zaviye, s. 462.

<sup>47</sup> İnalçık, Devlet-i Aliyye, s. 24.

münasebetlerinin olduğu da bilinmektedir. Ahilerin çevrelerinde yerleşim mahalleri oluşturarak, buldukları yeri imar etmeleri Osmanlı beyliğinin ahilerin nüfuzundan faydalanmasının sebeplerindendir. Dolayısıyla ahi zaviyeleri, dervişlerin yeni Müslüman köyler oluşturmasının zeminini hazırlamıştır. Bu yerleşme devamlılık ve gelişme seyri göstermiştir. Bu durum Anadolu'da olduğu gibi Rumeli için de geçerliydi. Mesela Ezine kasabası Ahi Yunus'a vakfedilmiş,<sup>48</sup> Sultan I. Murad'ın vakfiyesinde, Gelibolu ahi reislerinden Ahi Musa'ya verilen icazetnameye işaret edilerek "...ahilerimden kuşandığım kuşağı ahi Musa'ya kendü elümlü kuşadup Migal kara'ya ahi diktüm ve bu ahi Musa veya evlâdlarından Kimesneyi ihtiyar idüp ya akrabalarından veya güyegülerinden ahilik icazetin verüp bizden sonra yerümüze ahi sen ol diyeler...bu günden geru ahi Musanın taht-i tasarrufunda olsun" ifadesi yer almaktadır.<sup>49</sup> Gelibolu'da bu şekilde kurulan birçok zaviye bulunmaktadır. Bazı tekke ve zaviyeler yeni fethedilmiş topraklarda devlet tarafından gerekli görülen stratejik yerlerde kurulmuştur. Buradaki dervişler devletin kendilerine verdiği vakıf ya da temlik topraklarını işlemişler, buralardan elde ettikleri gelirleri yoldan gelip geçenleri yedirip içirip ihtiyaçlarını görerek harcamışlardır. Bununla beraber askerin sevk edilmesi ve idaresinde de önemli vazifeler üstlenmişlerdir. Bu haliyle ahi zaviyelerinin birer yardım kuruluşu gibi çalıştığını söylemek abartılı olmayacaktır. Ahiler, aralarındaki sıkı münasebete istinaden karşılaştıkları bir meseleye ortak bir müdafaa oluşturmakta ve sahip oldukları mal ve nüfuz sebebiyle buldukları yeri korumakta müşkül çekmemektedirler.<sup>50</sup> Bu açıdan ahiler kadar etkili ve organize bir sosyal teşekkül yoktur denilebilir. Bunun en iyi delili, Orhan Gazi ve Sultan I. Murad zamanında Rumeli'ndeki en küçük kasabada dahi ahilerin bulunmasıdır.

Ahilerin buldukları yerdeki imarla ilgili hizmetlerinde bazı tahrir defterlerinde rastlanan kayıtlarda kimi ahilere köprü hizmeti için verilen miktarlardan bahsedilmektedir ki, "...Süleyman Paşa'dan ahi İlyas'a köprü hizmetiyçün verilmiş, şimdi ahi İlyas oğlu Ali tasarruf eder." "...Süleyman Paşa'dan köprü için verilmiştir. Ahi Hamza oğlu tasarruf edermiş...", "Süleyman Paşa'dan köprü hizmeti için ahi Sadık tasarruf edermiş şimdi mezkûr Sadık şeyh evladından Musa oğlu İbrahim tasarruf eder." gibi kayıtlar bunlara örnektir. Anlaşılan, ahiler kendilerine verilmiş olan köprüleri tamir etmekten mesul ve aynı zamanda buranın muhafazasından da sorumludur. Nitekim, köprü, derbent gibi kimi zaman coğrafi olarak tehlikeli sayılacak yerlerin idaresi ve güvenliğinin sağlanması için çevresinde tekke ve zaviyelerin inşa edilmesi ve burada ikamet eden dervişlere bazı ayrıcalıklar verilmesi ile güvenliğin ahiler eliyle yerine getirilmesi bu durumu göstermektedir. Ahiler, Anadolu'dan Rumeli'ye ticaret ve sanat alanında var olan yenilikleri de aktarmışlardır. Ahilerin idari pozisyonları, devletin merkezî

<sup>48</sup> Yazıcı, s. 139.

<sup>49</sup> Tahsin Öz, "Murad I. İle Emîr Süleyman'a Ait İki Vakfiye", Tarih Vesikalari, Cilt: 1, sayı: 4, 1941, s. 243; Âşıkpaşazâde, s. 65;

<sup>50</sup> Aktepe, Osmanlı Türklerinin Rumeli'ye Yerleşmeleri, s. 162-163,188; Yazıcı, s. 139-140.

yapıyı kuvvetli hale getirdikleri dönemlerde etkisini kaybetmiş, sadece bir esnaf teşekkülü olarak varlıklarını idame ettirmişlerdir.<sup>51</sup>

Ahi zaviyelerinin çokluğu ve buldukları yerdeki etkin pozisyonları, manevi nüfusları, Orta Çağ'ın en büyük ve ünlü seyyahı İbn Battûta'nın seyahatnamesinde de görülmektedir. İbn Battûta, Anadolu seyahatinde uğradığı birçok yerde misafirperver ve güler yüzlü insanların olduğu ahi zaviyelerinde konaklamıştır (1332). Mesela, "Balıkesir şehrin ileri gelenlerinden Ahi Sinan'ın zaviyesinde konakladık.", "Bursa'ya vardık. Bu şehirde yiğitlerin büyüklerinden Ahi Şemseddin'in zaviyesinde konakladık.", "Yenice şirin ve büyük bir köy. Orada ahi zaviyesi aradık. Yolda gezgin dervişlerden biriyle karşılaştık. Ona 'şu bina ahi zaviyesi mi?' dedik. 'Evet' dedi.", "Muturni kasabasına girerek bir ahi tekkesine indik. Ama yolcusu çoktu buranın, hayvanlarımızı bağlayacak yer yoktu.", "Bolu'da ahi yiğitlerinden birinin tekkesinde konakladık. Adet gereği tekkenin bütün bölümlerinde ocaklar kış boyunca aralıksız yanar."<sup>52</sup> gibi kayıtlar Anadolu'dan hareketle Rumeli'de de bu zaviyelerin toplumsal hayatın teşekkülünde ve Osmanlı idaresine yakınlık gösterilmesinde çok büyük katkıları olduğunu teyit etmektedir.

### 3.7. Vakıflar ve Fethedilen Yerlerin İmarı

İlk dönemlerinden itibaren devletin ileri gelenlerinin yeni fethedilen yerlerde sadece cami, hamam, imaret yapmakla kalmayıp aynı zamanda vakıflar kurdukları görülmektedir. Bu ihtiyaç Rumeli'ye geçişle daha da belirgin hale gelmiştir. Zira yeni fethedilen yerlerin hemen iskân ve imar edilmesi gerekiyordu. Bu sebeple idari ve mali bir müessese olan vakıflar kurularak ıssız yerler meskûn hale getirildi.<sup>53</sup> Osmanlı sultanları tarafından dervişlere verilen topraklar, zaviye ve tekkelere vakfediliyordu. Bu vakıfların en önemlileri, kasabalar ve sonradan şenlendirilen bölgelerde derviş tekke ve zaviyelerini desteklemiş, birer kültür merkezi olarak gelişen tekke ve zaviyeler, İslam'ın yayılmasına önemli katkılar sağlamıştır.<sup>54</sup> Şeyh ve dervişlerin bu topraklara devletin eliyle yerleşmeleri benimsendiğinden, vakıf sisteminin Rumeli'nin iskân edilmesinde bir usûl olarak kullanıldığını söylemek gerekir.<sup>55</sup> Mesela Orhan Gazi Bolayır'daki zaviyesine köyler vakfetmiştir.<sup>56</sup> Yine Süleyman Paşa Bolayır kasabasında cami, zaviye, imaret, kervansaray ve türbeden müteşekkil bir külliye yaptırmış, vasiyeti gereği buraya defnedilmiştir.<sup>57</sup> Ayrıca kendisine ait Doğan Arslan, Seydi Kavağı, Timurciler, Hünkarlu, Araplar, Mifyefte

<sup>51</sup> Barkan, s. 297; Aktepe, Osmanlı Türklerinin Rumeli'ye Yerleşmeleri, s. 194-195, 201.

<sup>52</sup> Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut, C 1, YKY, İstanbul 2004, s. 428-437.

<sup>53</sup> Afyoncu, s. 7.

<sup>54</sup> Barkan, s. 293; Kunt, s. 50.

<sup>55</sup> Aktepe, Osmanlı Türklerinin Rumeli'ye Yerleşmeleri, s. 405.

<sup>56</sup> Afyoncu, s. 6.

<sup>57</sup> M. Baha Tanman, "Süleyman Paşa Camii ve Türbesi", DİA, Cilt: 38, 2010, s. 101; Emecen, s. 1. Süleyman Paşa'nın Bolayır'daki vakfi için Hadîdi şöyle demektir: "Bolayır'da buyurdu bir imâret/Kim anda eylemişdi işâret...Bolayır'da vasiyet eylemişdi/İmâret emri derken söylemişdi. Bolayır'da iderler ana sini/Üzerinde yaparlar türbesini" Bkz. Hadîdi, Tevârih-i Âl-i Osman (1299-1523), (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 1991.

köyleri ve Malkara'ya bağlı 25 köyde evkaf bulunmaktadır.<sup>58</sup> Bu da Süleyman Paşa'nın hayra hizmet etmeye ne kadar değer verdiğini göstermektedir.

Şu bir gerçektir ki fethedilen toprakların imarı devletin vazifelerinde ilk sıradadır. Bu itibarla Osmanlı sultanlarının, nüfusun bir kısmını Rumeli'ye geçirirken boş alanları yeni köyler olarak düzenleyerek bu coğrafyanın kalkınmasını hedefledikleri görülmektedir.<sup>59</sup>

### Sonuç

Osmanlıların Rumeli'ye geçişi bir devlet hüviyeti kazanmalarında başlıca âmildir. Rumeli, Osmanlı Beyliği'nin Anadolu'da sıkışıp kalmasını önlemiş, Avrupa'ya giden yolun başlangıcı olmuştur. Rumeli'ye geçişte en önemli üs ise Gelibolu'dur. Tarihi çok eskilere dayanan, bununla birlikte stratejik açıdan önemini ve pozisyonunu aynı şekilde muhafaza eden Gelibolu, Osmanlı hakimiyetinde Rumeli ve Trakya'ya gerçekleştirilecek fetihlerde önemli bir merkezdir. Bu mühim fethi gerçekleştiren, Süleyman Paşa ve onunla birlikte varlık gösteren Karesi kumandan ve beyleridir.

Gelibolu ele geçirildikten sonra yapılacak işlerin başında iskân ve imar hamlesi gelmiştir. Bu amaçla, fetihler devam ederken bir yandan da Rumeli'ye yörükler, aşiretler sürgün metodu ile yerleştirilmiştir. Konar göçerlerin geniş otlaklarda iş ve ev sahibi olmaları ve bir süre sonra yerleşmeleri ile hem iskân gereken bölgeler hayatıyet kazanarak mamur yerler haline gelmiş hem de bu gruplar devletin merkezî otoritesi altına alınabilmiştir.

İskanda, gazalarda yararlılık gösteren aşiret liderleri, akıncı beyleri ve kumandanlar da bir miktar toprak ve yurt verilerek bu toprakların imarına katkıda bulunmuştur. Gelibolu'yu ve genelde Rumeli'yi mesken ve mamur hale getiren önemli gruplardan birisi de dervişler ve ahi zaviyeleridir. Anadolu'dan gelen dervişler kurdukları zaviyeler ile zaviye çevresinde bir hayat alanı oluşturmuş, gelip geçenleri yedirip içirmiş, yerli halkın kendilerini tanımasını sağlamıştır. Zaviyeler zaman içinde çevresinde oluşan alanlar ile birlikte köylere dönüşmüş, böylece ihtidaların olmasına da imkân sağlamıştır. Ahi zaviyeleri, fütüvvet geleneğini yaymaya gayret etmiş, kapılarını herkese açık tutmuş, ticarete, sanatta fütüvvet prensiplerini uygulayarak bu bölgelerde ticarî hayatın şekillenmesi ve gelişmesine katkı sağlamıştır. Rumeli'de Süleyman Paşa'nın Bolayır'da vakfettiği külliye ve diğer vakıfların da faaliyet göstermeleri ile ilerleyen yıllarda mamur bir coğrafya ortaya çıkmıştır.

Bugün, Osmanlı İmparatorluğu'nun çekilmeye mecbur bırakıldığı Rumeli'nin bir kısmı ve Balkanlarda, medeniyetimize ait olan eserlerin büyük bir kısmı bilinçli olarak tahrip edilse, Osmanlı ve İslam izi bu topraklardan silinmeye çalışılsa da halen, bir köyde, bir boş arazide

<sup>58</sup> Aktepe, Osmanlı Türklerinin Rumeli'ye Yerleşmeleri, s. 233.

<sup>59</sup> Aktepe, "XIV. ve XV. Asırlarda", s. 304, 308.

Osmanlı izine rastlanmakta, bir zaviye duvarı, kayıp bir mezar, bir imaret sizi karşılayabilmektedir. Bu itibarla, Gelibolu, Rumeli ve özeldde Balkan tarihi çalışmalarının artırılması, özellikle Şer'iyye Sicilleri ve tahrir evrakı üzerine yapılacak araştırmalara ağırlık verilerek, bu bölgenin tarihinin yazılmasına katkıda bulunulması üzerimize düşen büyük bir vazifedir.

### Kaynakça

- Afyoncu, Erhan. Sorularla Osmanlı İmparatorluğu, Cilt: 2, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2002.
- Ahmedî, Dâsitan-ı Tevârih-i Mülûk-ı Âl-i Osman ve Cemşid ve Hurşid Mesnevisi, (haz. Nihad Sami Banarlı), İstanbul 1939.
- Aktepe, M. Münir. "Osmanlı'ların Rumeli'de İlk Fethettikleri Çimbi Kal'ası", İÜ EDB Fak Tarih Dergisi, Cilt: 1, Sayı: 2, 1949, 283-307.
- Aktepe, M. Münir. "XIV. ve XV. Asırlarda Rumeli'nin Türkler Tarafından İskanına Dair", Türkiyat Mecmuası, Cilt: X, 1951-1953, 299-303.
- Aktepe, Münir. Osmanlı Türklerinin Rumeli'ye Yerleşmeleri, İÜ Edb. Fak. Doktora Tezi, İstanbul 1949.
- Arslan, H. Çetin. "Erken Osmanlı'nın Fetih ve Yerleşim Sisteminde Akıncı Beylerinin Stratejik Önemi", Türkler, Cilt: 9, 2002, 116-121.
- Âşıkpaşazâde. Âşıkpaşazâde Tarihi, (Osmanlı Tarihi 1285-1502), (haz. Necdet Öztürk), Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2013.
- Anonim Tevârih-i Âl-i Osman, -F. GIESE neşri- (haz. Nihat Azamat), Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1992.
- Barkan, Ömer Lütfi. "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", Vakıflar Dergisi, Sayı: 2, 1942, 279-386.
- Başar, Fahameddin. "Evrenosoğulları", DİA, Cilt: 11, 539-541.
- Bostan, İdris. "Osmanlıların Denizlere Açılma Sürecinde Gelibolu" Avrupa'ya ilk adım, (yay. haz. Ayşe Y. Topuz), Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2001, 47-48.
- Bostan, İdris. Osmanlılar ve Deniz, Küre Yayınları, İstanbul 2007.
- Osmanlı Tarihleri 1, (haz. Çiftçiöğlü Nihal Atsız), Türkiye Yayınevi, İstanbul 1947.
- Dirimtekin, Feridun. "Muasır Bizans Kaynaklarına Göre Osmanlıların Rumeliye Geçiş ve Yerleşmeleri", VII. Türk Tarih Kongresi, Cilt: 2, 1973, 577-580.
- Doğru, Halime. "Osmanlı Devleti'nin Rumeli'de Fetih ve İskan Siyaseti", Türkler, Cilt: 9, 2002.

Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî. İbn Battûta Seyahatnâmesi, (çev. A. Sait Aykut), Cilt: 1, YKY, İstanbul 2004.

Ebu'l Ula. "Gelibolu'yu Geçerken (Rumeli Arazisi için Vaz Olunan iki Kaide-i Hukukiyye), Çanakkale: (Yeni Mecmua'nın özel sayısında neşredilen Çanakkale Savaşları üzerine değerlendirmeler İstanbul 5/8 Mart 1331/1915) 1996, 100-105.

Emecen, Feridun. "Gelibolu", DİA, Cilt: 14, 1996, 1-6.

Emecen, Feridun. İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası, Kitabevi, İstanbul 2001.

Enverî. Düstûrnâme-i Enverî (19-22. Kitaplar) 1299-1465, (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2012.

Enverî. Düsturnamei Enverî, (yay. Mükrimin Halil Yinanç), Türk Tarih Encümeni, İstanbul 1929.

Gökbilgin, M. Tayyib. "Orhan", İA, Cilt: 9, 1964, 399-408.

Gökbilgin, Tayyib. "Rumeli'nin İskânında ve Türkleşmesinde Yürükler", III. Türk Tarih Kongresi Tebliğler, TTK Yayınları, Ankara 1948, 648-660.

Günal, Zerrin. "Ece Bey", DİA, Cilt: 10, 1994, s. 379-380.

Hadîdî, Tevârih-i Âl-i Osman (1299-1523), (haz. Necdet Öztürk), Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1991.

İlgürel, Mücteba. "İstimâlet", DİA, Cilt: 23, 2001, 362-363.

İnalçık, Halil. "Rumeli", İA, Cilt: 9, 1964, 766-773.

İnalçık, Halil. Devlet-i Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I, 33. Baskı, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2009.

İnalçık, Halil. Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi 1300-1600, (çev. Halil Berktaş), Cilt: 1, Eren Yayıncılık, İstanbul 2000.

İnalçık, Halil. Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600), (çev. Ruşen Sezer), 3.Baskı, YKY, İstanbul 2003.

İnalçık, Halil. Osmanlı, Timaş, İstanbul 2015.

Koç, Yunus. "İskân", DİA ek-1, 2016, 659-662.

Köprülü, Fuad. Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, TTK, Ankara 1999.

Kunt, Metin. "Siyasal Tarih 1300-1600", Türkiye Tarihi 2 Osmanlı Devleti 1300-1600, Cem Yayınevi, İstanbul 1997.

Kurtoğlu, Fevzi. Gelibolu ve Yöresi Tarihi, İstanbul 1938.

Mevlânâ Mehmed Neşrî. Cihânnümâ (Osmanlı Tarihi 1288-1485), (haz. Necdet Öztürk), Çamlıca Basım, İstanbul 2008.

Ocak, Ahmet Yaşar. "Bâzı Menâkıbnâmelere Göre XIII-XV. Yüzyıllardaki İhtidâlarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü", Osmanlı Araştırmaları, Cilt: 2, 1981, 31-42.

Ocak, Ahmet Yaşar. "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunda Dervişlerin Rolü", Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu: Efsaneler ve Gerçekler, Tartışma/Panel Bildirileri, Ankara 2000, 67-80.

Orhonlu, Cengiz. Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskân Teşebbüsü 1691-1696, Eren Yayıncılık, İstanbul 1963.

Oruç b. Âdil. Oruç Beğ Tarihi (Osmanlı Tarihi 1288-1502), (haz. Necdet Öztürk), Çamlıca Basım, İstanbul 2007.

Öz, Tahsin. "Murad I. İle Emîr Süleyman'a Ait İki Vakfiye", Tarih Vesikaları, Cilt: 1, sayı: 4, 1941, 241-244.

Özcan, Abdülkadir. "Hacı İlbey", DİA, Cilt:14, 1996, 482.

Anonim Osmanlı Kroniği 1299-1512, (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2000.

Öztürk, Necdet. "Osmanlılar'ın Rumeli'ye Geçışı ve Gelibolu'nun Fethi", Türk Dünyası Tarih Dergisi, Sayı: 52, 1991, 21-24.

Savaş, Saim. "Osmanlı Dönemi Zâviyeleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, Cilt: 4, s. 459-467.

Selçuk, Havva. "Osmanlı Devleti'nde XV.ve XVII.Yüzyıllarda Konar-Göçer Aşiretlerinin Sosyal ve İktisadi Hayatları", Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, Eylül 2007 Ankara, Bildiriler, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara 2012, Cilt: 6, s. 2699-2706.

Sümer, Faruk. "Yörükler", DİA, Cilt: 43, 2013, 570-573.

Tanman, M. Baha. "Süleyman Paşa Camii ve Türbesi", DİA, Cilt: 38, 2010, 101-102.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. Osmanlı Tarihi, Cilt: 1, TTK, Ankara 2011.

Yazıcı, Gülgün. "Osmanlı'nın Avrupa'ya Uzanmasında Tekke ve Zaviyelerin Rolü", Avrupa'ya İlk Adım, (yay. haz. Ayşe Y. Topuz), Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2001.



**Şehir, Din ve Medenilik Denkleminin Bozulması Üzerine  
Eleştirel Bir Yaklaşım**  
Veşdi BİLGİN

## Şehir, Din ve Medenilik Denkleminin Bozulması Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım

Vejdî BİLGİN\*

### Özet

Modernlik öncesi toplumlarda şehir dinin ve medeniyetin kökünü teşkil etmiştir. Peygamberler şehirlere gelmiş, tebliğlerini yapmışlar, yeni bir dinin doğuşuna ve bu dinin öncülük ettiği medeniyetlerin kurulmasına vesile olmuşlardır. Bu dönemde kırsal veya köy, geleneklerine sınımsız bağlı olan, dolayısıyla din de dahil olmak üzere her türlü yeni düşünce ve hayat tarzının reddedildiği mekanlar olarak kabul edilmekteydi. Yeni dinin bütün coğrafyaya hâkimiyetinden sonra da köy daha çok heterodoksinin, şehirler ise ortodoksinin merkezi kabul edilmiştir. Şüphesiz heterodoks fikirler yine şehirden çıkmakta ancak kuvvetli toplumsal yaptırımdan kurtulmak için kırsala kaymaktaydı. Bu anlamda şehir ortodoksi kadar heterodoksi çıkarma potansiyeline sahipti.

Modernlik sonrası dönemde ise ulus devletin doğuşu, gelişen ulaşım ve iletişim araçları, zorunlu eğitim ve akabinde tahsil düzeyinin sürekli olarak yükselmesi sonucu şehir ve kırsal kesim dünya görüşü, zihniyet ve vizyon olarak birbirine yaklaşmış, yoğun göç neticesinde de şehirler hızlı bir şekilde "kültür"lerini kaybetmeye başlamışlardır. Bugün şehirlerimiz adeta "yabancı" istilası altındadır ve bu "yabancı"lar kendi orijinal mekânlarında bir şekilde toplumsal kontrol altında iken şehirde tamamen kontrolden çıkmış bir şekilde dejenerasyona sebep olmaktadır. Nicel olarak baktığımızda resmi veya gayri resmi din eğitimi veren kurumlar artmakta, dini gruplar büyümekte, pek çok alanda dinin görünürlüğü artmaktadır. Ancak bunlara rağmen şehre ait "kültür" kaybolmakta, getto kültürü şehre hâkim olmakta, sanat ve edebiyat alanında gerileme görülmekte, suç oranları artmakta, hatta kırsal kesimde görülen "töre cinayetleri"nin yeni biçimi "kadın cinayetleri" olarak şehirde karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak bu bildiriye büyük ölçüde şehirleşmiş günümüz Türkiye'sinde yükselen dindarlaşma göstergelerine rağmen temel toplumsal değerler, yüksek kültür ve görgü kurallarındaki gerileme "paradoks"u ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Şehir, Şehirleşme, Din, İslam, Sosyal Değerler

### On Corruption of City, Religion and Civilization Balance: A Critical Approach

#### Abstract

The cities have built the roots of religion and civilization in pre-modern societies. The prophets have received revelation in the cities and have been instrumental in the birth of a new religion and the establishment of the civilizations that this religion has pioneered. In this period, the countryside was regarded as a place where it was tightly bound to its traditions. After dominating the entire region of the new religion, the village was seen as the hub of heterodoxy, and the cities as the center of orthodoxy. Certainly, heterodox ideas also emerged from the cities, but they were slipping into the countryside to get rid of the strong social sanctions.

\* Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

In the modern era, nation-state was born, transportation and communication tools were developed, compulsory education started and education level was constantly increased. As a result, cities and rural areas are approaching each other as a worldview, mentality and vision, and cities are beginning to lose their "culture" rapidly due to intensive migration. Today our cities are under the "foreign" invasion, and while these strangers are under social control in their original spaces, they are completely out of control in cities and cause degeneration. When we look quantitatively, there are increasing institutions that provide formal or informal religious education; religious groups are growing, and the visibility of religion is increasing in many areas. Despite all these developments, however, the culture of the city is disappearing, the ghetto culture becomes dominant, the decline in the field of arts and literature is increasing, and the crime rates are rising.

In this paper will be discussed the paradox of decline in social values, high culture and etiquette despite rising religiosity indicators in today's Turkey.

**Key Words:** City, urbanization, religion, Islam, social values

### Giriş: Şehir ve Din

Şehir ve din arasındaki ilişki iki boyutlu olarak incelenebilir: Dinin ilk ortaya çıkışı ve şehirlerin ortaya çıkışı. Kestirmeden söylemek gerekirse dinler şehirlerde ortaya çıkar<sup>1</sup> ve sonradan inşa edilen şehirler de din etrafında örgütlenir.

Peygamberlerin şehirlere gönderilmesinin birkaç sebebi olduğunu öngörebiliriz. Birincisi şehrin kültürel yapısıyla ilgilidir. Şehirler görece kalabalık bir nüfusa sahiptirler. Bu nüfus yüzyıllar içinde oldukça farklılaşmış ve genişlemiş sülalelerden oluşur. Bunun yanında şehre özgür iradesiyle veya köle olarak sonradan gelmiş ve yerleşmiş olan ayrı bir nüfus vardır. Son olarak şehir tüccarların ve gezginlerin sürekli uğrak alanıdır. Bundan dolayı şehrin hâkim kültürünün yanında alt kültürleri de oluşmuştur.

Birinciyle ilintili ikinci bir husus olarak bu geniş kültürel ve demografik ağ içerisinde yetişen şehir insanı geleneğin baskısından görece kurtulmuş, daha geniş bir dünya görüşüne sahip ve farklı düşüncelere açık bir zihniyet yapısına sahiptir. Oysa kırsal yerleşim birimlerindeki insanlar zaman zaman iletişime geçtikleri şehirler dışında başka bir kültürü tanımadıklarından zihniyet ve normlar açısından katı bir tabiata bürünmüşlerdir. Güçlerini atalarından ve geleneklerinden aldıklarından yabancı düşünce ve davranışlara karşı oldukça sert reaksiyon gösterirler. Bundan dolayı geleneksel dini kısmen ya da büyük ölçüde yıkan bir dinin kırsal alanda ortaya çıkıp taraftar bulması güçtür.

Dinlerin ortaya çıkışı ve yayılışında önemli olan üçüncü husus ise şehirlerin jeopolitik konumlarıdır. Şehirler genelde ticaret yolları üzerinde kurulmuştur. Çevredeki küçük yerleşim birimleri bazı ürünleri satmak ve almak için şehirdeki pazarlara sürekli geldikleri gibi, ülkeler

arasında ticaret yapan kervanlar, gezginler ve işgal amaçlı yola çıkan ordular da şehirlere uğrarlar. Dolayısıyla ücra bir köyde ortaya çıkan bir dinin, velev ki bütün köy halkı kabul etmiş olsa bile, diğer yerleşim birimlerine yayılması zordur. Şehirde ortaya çıkan bir din ise, şehre hâkim olamasa dahi tüccarlar, ziyaretçiler ve seyyahlar yoluyla başka yerlere doğru yayılmasını sürdürecektir.

Dinin sonradan şehirleşme ile de doğrudan bir ilişkisi olduğunu görmekteyiz. Örneğin Batı zahitliğinin gerçek babası sayılan Nursia'lı Aziz Benedictus [Benoit] (öl. 547) barbar istilalarından sonra kurduğu ve birer sosyal teşkilat gibi örgütlenen büyük manastırları ile aynı zamanda Yeni Avrupa'nın kurucularından olmuştur. Çok fonksiyonlu örgütlenmesine rağmen, ana vazifelerinin çalışmak değil ibadet etmek olduğunu söyleyen Benedikten keşişliğinin Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra Batı medeniyetinin, maddi anlamda da temellerini atmaya önemli ölçüde katkıda bulunduğu kabul edilir. Zira Avrupa'daki şehirler Aziz Benedictus'un manastırlarının çevresinde kuruluyordu.<sup>2</sup> Kilise tarihçisi Adolf von Harnack'a göre de Hristiyanlığın başarısı, geçmişte herhangi bir şehirde, o şehrin büyüklüğü ile doğru orantılıydı. Bu şehirde bütün eski gelenekler ve kastlar yıkılır, zemin yeni bir inanç kardeşliği için hazırlanırdı.<sup>3</sup>

Araplar gibi Türkler ve başka göçebe milletlerin yerleşik hayat geçmesinde de İslam dininin rolünden söz edilir. Esasında yerleşik hayata geçiş İslam'dan öncesine ait bir olgudur ama İslam bu süreci hızlandırmıştır. İslam şehir tarihi uzmanları Can ve Gün'e göre, Cuma namazını ifa edilebilmek için bir yerde ikamet etmek şartının olması, vakit namazlarının cemaatle kılınmasının teşviki, ayrıca dinin emirlerinin yeni nesillere öğretilmesi, yani eğitim-öğretim ihtiyacı yerleşik hayata geçişi etkileyen dini faktörler arasında sayılabilir.<sup>4</sup> Bu iddiayı destekleyen en önemli kanıt da yeni kurulan şehirlerde merkezi iki ögenin cami ve hükümet konağı (darul-imara) olmasıdır. Basra ve Kufe gibi sonradan kurulan camilerde ilk inşa edilen bina cami olmuş, şehir meydanı, çarşı, devlet daireleri ve mahalleler bu camiye merkeze alarak konumlandırılmıştır.<sup>5</sup>

### Şehir ve Köy Dindarlığı

İbn Haldun bedevilik ve hadarilik ile din arasında bazı bağlantılar kurmuştu. Onun gözlemlerine göre, şehirlerde yaşayanlar dünya nimetlerine meyl, sefahate dalma, şehvet peşinde koşma gibi nedenlerden dolayı hayırseverlikten uzaklaşmışlar, hatta utanma duygularını dahi kaybetmişlerdir. Bedevilerin fitratları bozulmadığı için onların arasında çirkin fiil ve alışkanlıklara daha az rastlanır ve bunlardan kurtulmaları şehirlilere göre daha kolaydır.<sup>6</sup> İbn Haldun'a göre bedevilerin dindarlık düzeyleri daha yüksektir. Ancak bunu bedevi toplum yapısına değil,

<sup>2</sup> Albert M. Besnard, "Katolik Mezhebi," *Din Fenomeni*, Haz. Mehmet Aydın, 2. Bs., Konya, 1995, s. 161, 174.

<sup>3</sup> David L. Edwards, *Religion and Change*, Hodder and Stoughton, London, 1969, s.63.

<sup>4</sup> Yılmaz Can, Recep Gün, "Erken Dönem İslam Toplumunda Mevcut Sosyo-Kültürel ve Dini Bazı Duyarlılıkların Sanata Yansımaları," *İstem*, Yıl:4, Sayı:8, 2006, s. 112.

<sup>5</sup> Bkz. Yılmaz Can, *İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı*, TDV Yayınları, 2. Bs., Ankara, 2014, s. 55, 65, 102-103.

<sup>6</sup> İbn Haldun, *Mukaddimeti İbn Haldun*, Dâru Mektebeti Meârif, Beyrut, 2015, s. 142.

<sup>1</sup> Bkz. Max Weber, *Din Sosyolojisi*, Çev. Latif Boyacı, Yarın Yayınları, İstanbul, 2012, s.184, 188.

çöl şartları gereği insanların daha az yemek yemesine bağlar. Zira çok yemek yemek, pek çok konuda olduğu gibi dindarlık konusunda da insanları olumsuz etkilemektedir. Şehirlerdeki az yiyen kişilerde de yüksek dindarlık görülmektedir. Ancak âbit ve zâhitler şehirlilerden değil, daha ziyade açlık ile mücadele eden bedevilerin arasından çıkmaktadır.<sup>7</sup>

İbn Haldun'un köyün daha dindar olduğu şeklinde de yorumlanabilecek bu yaklaşımlarının modern sosyolojide yer aldığını söyleyebiliriz. Örneğin klasik sekülerleşme teorisi kırsalın daha dindar olduğu, şehirleşmeyle birlikte toplumların dinden uzaklaşacağı tezi üzerine kuruludur.<sup>8</sup> Ancak yapılan tarihsel çalışmalar bu tezi önemli ölçüde yıpratmış ve geride bırakmıştır.<sup>9</sup> Ortaçağda Papalığın merkezi olan İtalya'da bile köylüler arasında kiliseye gitme ve günah çıkarma oranı çok düşüktü. Kırsal kesimdeki kiliselerin önemli bir kısmında papaz bulunmuyordu. Ayrıca kiliselerde dans etmeye varıncaya kadar dinle uyumlayacak uygunsuz davranışlar sergileniyordu.<sup>10</sup> "Köylü dini" kavramını sosyolojiye kazandıran Weber yapmış olduğu mukayeseli incelemede, Hinduizm ve Budizm'de köylünün dindarlığına her zaman şüpheli bakıldığını, Yahudilikte "taşra insanı"nın dinsizlikle özdeşleştirildiğini, zira tarımla uğraşan bir köylünün dindar bir hayat sürmesinin fiilen imkansız olarak görüldüğünü, Katoliklerin de köylüleri daha düşük derecede bir Hristiyan olarak kabul ettiğini söyler. Weber'e göre, köylünün dini açıdan yüceltilmesi ve onun dindarlığına özel bir önem verilmesi Kalvencilik ve Luthercilikle birlikte başlamıştır. Luthercilikteki bir amaç da entelektüelci rasyonalizm ile mücadele idi ve bu mücadeleyi yapacak en uygun toplumsal tabaka köylülerdi.<sup>11</sup> Müslüman toplumlar açısından konuya bakacak olursak, örneğin Osmanlı Devleti'nde -Ahmet Yaşar Ocak'ın tasnifiyle<sup>12</sup>- ortodoks dindarlığın daha çok şehirlerde görüldüğü, merkezden çevreye doğru kaydıkça heterodoks dindarlığın arttığını söyleyebiliriz. Doğal olarak göçebe bir hayat süren veya sürekli kırsal kesimde kalan halk temel dinî eğitimden mahrumdu. Din adamları ya yoktu ya da eksikti. Bundan dolayı İslam öncesi Türk inançları<sup>13</sup> ve uygulamaları ile İslam arasında geçişin görüldüğü bir dindarlık söz konusuydu.<sup>14</sup> Şehirlerdeki Ortodoks dindarlığın gelişmesinde ise mescitler, zaviyeler ve özellikle medreselerin önemli bir etkisi olmuştur.<sup>15</sup>

Günümüz açısından konuya baktığımızda köy dindarlığının daha çok geleneksel, şehir dindarlığının ise daha eğitilmiş ve bilinçli bir dindarlık olduğunu söylemek mümkündür. Köyler-

de temel eğitim yerleşmiştir, hemen her köyde bir imam söz konusudur. Ancak yine de belirli bir yaşın üstündeki köylüler geleneksel yapılarında görmedikleri dini düşünce ve organizasyonlara kapalıdır. Bu yüzden kırsal kesimde dini gruplara daha az rastlanır. Kadının giyimi, kadın-erkek ilişkilerindeki mesafe ve görece kuvvetli toplumsal yaptırım kırsal kesimin şehre göre daha dindar olduğu gibi bir intibaa sebep olmaktadır. Oysa şehirler dini hareketlerin daha fazla yer aldığı, dindarlığın derecesinin çok geniş bir yelpaze çizdiği, farklı dini anlayışlara açık bir yapı arz eder. Klasik sosyolojik paradigmanın aksine şehirleşme ile dindarlık arasında bir ters orantı söz konusu değildir. Şehirleşme dindarlıktan uzaklaşmaya da sebep olabilir, daha yoğun bir dindarlığa da. Bundan dolayı her olgu kendine özgü şartlar içinde incelenmelidir.<sup>16</sup> Ama hem dünyadaki örneklerine, hem de ülkemizdeki duruma bakıldığında yeniden dindarlık/dinin yükseliş süreçlerinin, dinin ilk ortaya çıktığı durumda olduğu gibi, köylerden değil, şehirlerden başladığı görülmektedir. Nezar AlSayyad 1970'lerden 2000'lere kadar Kahire şehir nüfusunun iki kat, cami sayısının ise dört kat arttığını söyler.<sup>17</sup> Yine 1970'lerden itibaren yükselişe geçen Batıdaki fundamentalist hareketler şehirlerde ortaya çıkmıştır.<sup>18</sup> Nur Vergin şehirleşme ve din konusunda öncü sayılabilecek çalışmasında hızla sanayileşen Ereğli kasabasına, işçiler yoluyla Nakşibendi tarikatının da geldiğini ve bir dini canlanma olduğunu ortaya koymuştur.<sup>19</sup> Celalettin Çelik'in 1999 yılında Konya şehir merkezine göç etmiş bir örneklem grubu üzerinde yaptığı doktora çalışmasında da, şehirde kalış süresine göre geleneksel halk inanç ve uygulamalarında bir azalma olduğu, buna mukabil ibadetleri ifa etmede bir artış görüldüğü, bunların yanında eş ve kız çocuklarının kıyafetlerine karışma, kadının çalışmasına karşı çıkma, yakın çevrenin dindar olanlardan oluşturulması, oy verirken partinin dine yaklaşımına dikkat edilmesi gibi tutumlarda yükseliş görüldüğü tespit edilmiştir.<sup>20</sup>

### Şehirleşme ve Şehirleşme

Dar anlamda şehirleşme, "şehir sayısının ve şehirlerde yaşayan nüfusun artması" şeklinde demografik bir nitelik taşır. Burada ayırt edilmesi gereken şey, "şehirleşme" ve şehirleşme'nin birbiri içinde yer alan, ancak farklı olan iki ayrı olgu olduğudur. Şehirleşme daha kapsamlıdır ve tüm ülke çapındaki değişimleri, nüfus ve kaynak akımlarını içerir. Şehirleşme ise insanlardaki (nüfustaki) sosyo-ekonomik ve kültürel değişimleri ifade eder.<sup>21</sup>

Özellikle sanayi devriminin ardından görülen göçler ve şehirleşme son iki yüzyılın ayırt edici özelliklerinden birisidir. Nüfusu 100 bini aşan şehirlerde, 1800 yılında dünya nüfusunun

<sup>7</sup> İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, s. 107.

<sup>8</sup> Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993, s. 163; Inger Furseth, "Neden Kentte? Kentsel Radikal Dinciliği Açıklamak," *Dindarlık ve Kentsel Mekânın Yeniden Üretimi*, Ed. Nezar AlSayyad, Mejgan Massoumi, Çev. Şevket Emek Ataman, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 64; Edwards, *Religion and Change* s.63.

<sup>9</sup> Furseth, "Neden Kentte? Kentsel Radikal Dinciliği Açıklamak," s. 65-67.

<sup>10</sup> Rodney Stark, "Toğrağın Bol Olsun Sekülerleşme," *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Haz. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, s. 44-45, 48.

<sup>11</sup> Weber, *Din Sosyolojisi*, s. 186-187.

<sup>12</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 35, 43.

<sup>13</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, TTK Yayınları, 3. Bs., Ankara, 2010, s. 70.

<sup>14</sup> Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, s. 46, 78; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 521.

<sup>15</sup> Eyup Baş, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Din Kültürü ve Hayatı," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 52, Sayı:2, 2011, s. 78-79; Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, s. 55.

<sup>16</sup> Furseth, "Neden Kentte? Kentsel Radikal Dinciliği Açıklamak," s. 65-67.

<sup>17</sup> Nezar AlSayyad, "Önsöz," *Dindarlık ve Kentsel Mekânın Yeniden Üretimi*, Ed. Nezar AlSayyad, Mejgan Massoumi, Çev. Şevket Emek Ataman, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 11.

<sup>18</sup> Furseth, "Neden Kentte? Kentsel Radikal Dinciliği Açıklamak," s. 57, 68. Amerika'daki fundamentalist hareketin gelişiminde şehrin rolü için bkz. Rhys H. Williams, "Amerikan Ulusal Kimliği, Modern Kentin Yükselişi ve Radikal Protestanlığın Doğuşu," *Dindarlık ve Kentsel Mekânın Yeniden Üretimi*, Ed. Nezar AlSayyad, Mejgan Massoumi, Çev. Şevket Emek Ataman, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 146-157.

<sup>19</sup> Nur Vergin, "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış," *Toplum ve Bilim*, Sayı: 29-30, Bahar-Yaz 1985, s. 9-28.

<sup>20</sup> Celalettin Çelik, *Şehirleşme ve Din*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2002, s. 352, 357-358.

<sup>21</sup> S. Kemal Kartal, *Ekonomik ve Sosyal Yönleriyle Türkiye'de Kentleşme*, Yurt Yayınları, Ankara, 1983, s.21, 49.



sadece %1,7'si yaşarken, bu oran 1900'de % 5.5'e, 1950'de 13.1'e, 1970'de ise % 16.7'ye yükselmiştir.<sup>22</sup> Şehir nüfusunun artışının temelinde göçler vardır. Gelişmekte olan ülkelerin şehirlerinde doğurganlık eğilimleri azaldığından, şehirleşme daha çok köylerden kentlere olan nüfus akımlarıyla beslenir.<sup>23</sup> Nitekim Türkiye'de 1950-1980 arası dönemde şehirlere her yıl ortalama 350 bin dolayında insanın göç ettiği tahmin edilmektedir. Bu hesaba göre, bu dönem zarfında en azından 10 milyon köylü kentlere göç etmiştir.<sup>24</sup>

Şehirleşen nüfusun şehir kültürüne adapte olması beklenir. Ancak birkaç faktör şehirleşmenin önüne geçmiştir. Birincisi şehirlileşmenin gerçekleşebilmesi için şehirliliğin kırsal kökenli nüfusu massedebilecek oranda olması gerekir. Oysa sanayileşme sonrası hızla göç alan şehirlerde bu oran bozulmuştur. Örneğin 1890'da Amerikan şehirlerinin beşte biri yabancı doğumlulardan oluşmaktaydı. Bu oran Philadelphia'da dörtte bir, Boston'da üçte bir kadar yükselmekteydi.<sup>25</sup> Dolayısıyla şehre aniden gelen bu nüfusun şehirlileştirilmesi mümkün değildi.

Şehirlileşmenin önündeki ikinci büyük engel gecekondulaşmadır. Kırsal alanlardan göçün, Türkiye gibi önemli boyutlara ulaştığı bir toplumda, kentlerde kronik bir konut ihtiyacı duyulmaktadır. Yoğun, denetlenemeyen ve anarşik bir biçimde meydana gelen nüfus hareketlerinin, yine denetlenemeyen, belirli bir konut stratejisine dayanmayan ve anarşik bir yerleşim türüne yol açması tabiidir.<sup>26</sup> Gecekondu, günümüz Türkiye'sinde büyük kentlerin marjinal bir kesimini temsil etmediği gibi, gerek mekan olarak, gerek sayı açısından da en önemli yönünü teşkil etmektedir. Türkiye'de demografik olarak gecekondu oranı Ankara'da, İstanbul ve İzmir gibi büyükşehirlerde yarıdan fazladır.<sup>27</sup>

Gecekonduların, köylerden miras olarak halk kültürünü veya millî kültürü şehirlere taşıdığı yaygın bir düşüncedir. Fakat Türkdoğan, millî kültürü besleyen ve geliştirenin gecekondular değil, köylülük duygusu, kasaba ruhu olduğunu söyler. Gecekondu insanı, şehre yerleşmekle hem ekolojik yapıyı kaybeder, hem de kültür kompleksinden uzaklaşması nedeniyle şehrin marjinal alanlarına itilir. Bu terk edilmiş insanlar, yoksulluk şartları altında "köylülük" duygusunu koruyamazlar.<sup>28</sup> Köylerden gelenler, hemşehri ve akrabalarıyla kolonileşerek gecekondulaşma sürecini hızlandırır. Türkdoğan'a göre bu olay, onların kentleşme ve kent kültürüne benzeme duygusuna olan içtepinin şekil değiştirmesinden başka bir şey değildir. Büyük kentlerin kenar mahallelerinde ne kadar çok kümelenirlerse, o kadar fazla şehirle bütünleşmeye mu-

kavemet ederler. Bu bakımdan gecekondulaşma süreci, kentle bütünleşme süreciyle ters orantılıdır.<sup>29</sup>

Türkiye'deki gecekonduların, Batı'daki benzerleriyle arasındaki farkın temelinde; gecekondu toplumunun kendi içinde bütünleşmesini iyi biçimde sağlaması ve birincil grup kontrolünün sağlıklı şekilde işlediği bir sosyal sistem teşkil etmesi yatar. Bunda gecekondu insanının kent insanına göre, geleneksel anlamda da olsa dinine daha fazla bağlı olması önemli rol oynar. Nitekim Dönmezer'in dikkat çektiği önemli bir nokta, buralarda yerleşen insanların güç birliği yapmak suretiyle tesis ettikleri ilk kamusal eserin cami olmasıdır. Dönmezer'in ifadesiyle bu camiler, "O muhitteki binalara nazaran çok daha görkemli yapılmakta ve oralarda yaşayan halkın moral gücünü temsil eden abideler gibi minarelerini göklere doğru uzatmaktadırlar."<sup>30</sup>

Gecekonduların, batılı benzerlerinden farklı olarak, dini şehre taşıyan ya da en azından modernleşme projeleri çerçevesinde dinin şehirlerde gerilemesini engelleyen önemli faktörlerden biri olduğu göz ardı edilemez. Şüphesiz şehirlerdeki dindarlığın yaşanması ve görünürlüğünün devamında özellikle dini grupların etkin faaliyetleri ve resmî kurumların (Camiler, Kur'an Kursları ve İmam Hatip Liseleri) rolü de yadsınmaz. Bunların hepsi kırsal kesimde çok az etkili olan faktörlerdir. Ama sorun tam da burada başlamaktadır: Şehirde yaşanan dindarlık niçin başta dindar kimseler olmak üzere şehir nüfusunun çoğunluğuna dinî ve toplumsal medenî değerleri aktaramamaktadır?

### Kırsal Değerler ve Şehir Değerleri Karşısında Din

Bir taraftan sosyal bilimlerin başlangıcına kadar götürülebilecek objektiflik tartışmaları,<sup>31</sup> diğer taraftan her kültürün kendi içinde değerlendirilmesi gerektiği ve bir başkasıyla mukayese edilemeyeceği şeklindeki<sup>32</sup> yeni sosyal-bilimsel görüş nedeniyle köy ve şehir arasında karşılaştırma yapmak kolay değildir. Üstelik artık gelişmiş ülkelerde birkaç kuşak öncesinde gözlenen bir köy-şehir ayrımı yapmak da mümkün değildir. Zira -Weberci anlamda- birer ideal tip olarak birbirinden ayırdığımız köy ve şehir kültürü büyük ölçüde aynılaştırmıştır. Fakat bu süreç içerisinde şehir kültürü inceliğini kaybetmiş, kırsaldan gelen içtenliğin de kalmadığı yeni bir şekle bürünmüştür. Dikkat çekici bir şekilde dindar/muhafazakâr kesim de bu yeni yapının bir parçası haline gelmiştir. Akif Emre, ekonomik ve sınıfsal açıdan konuyu ele alırken şu tespitleri yapar:

"İnsanların kazanıp helalinden harcamaları ile lümpen, saygısız bir şekilde servetini gösteriş vesilesi yapması arasında fark var (...) Servetin nasıl kazanıldığı kadar nasıl harcandığı

<sup>22</sup> Anthony Giddens, *Sociology A Brief But Critical Introduction*, Harcourt Brace Jovanovich, 1982, s.7.

<sup>23</sup> Ruşen Keleş, *Kentleşme Politikası*, İmge Kitabevi, 2. Bs., Ankara, 1993, s.19.

<sup>24</sup> Kartal, *Ekonomik ve Sosyal Yönleriyle Türkiye'de Kentleşme*, s.21.

<sup>25</sup> Don Martindale, "Şehir Kuramı," Çev. Fırat Oruç, *Şehir ve Cemiyet*, Haz. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 39.

<sup>26</sup> Nur Vergin, "Hızlı Şehirleşmenin Sosyolojik ve Siyasal Sonuçları", *Hızlı Şehirleşmenin Yarattığı Ekonomik ve Sosyal Sorunlar*, Siyasal ve Sosyal Araştırmalar Vakfı, İst., 1986, s.30-31.

<sup>27</sup> Keleş, *Kentleşme Politikası*, s.372.

<sup>28</sup> Orhan Türkdoğan, *Değişme-Kültür ve Sosyal Çözüm*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1988, s.134.

<sup>29</sup> Türkdoğan, *Değişme-Kültür ve Sosyal Çözüm*, s.135.

<sup>30</sup> Sulhi Dönmezer, "Hızlı Şehirleşme ile Suç ve Ceza Adalet Sistemi İlişkileri", *Hızlı Şehirleşmenin Yarattığı Ekonomik ve Sosyal Sorunlar*, Siyasal ve Sosyal Araştırmalar Vakfı, İstanbul, 1986, s.69.

<sup>31</sup> Ruth A. Wallace, Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. Leyla Elburuz, M. Rami Ayas, Punto Yay., İzmir, 2004, s. 83

<sup>32</sup> Fatih Aman, *Antropoloji ve Din*, Gece Kitaplığı, y.y, 2015, s. 77-78.

da Müslüman için sorgulanması gereken ölçüdür. Gösteriş, başkalarını yok sayan kibir, büyüklük ve de her taraftan taşan görgüsüzlük... Bu göstergeler bile değişim denilen şeyin mutlaka iyi olmadığını, tutuculukla erdemin, ahlakın korunma kaygısının farklı olduğunu gösterir.”<sup>33</sup>

Kanaatimizce İslam, ilk yıllardan itibaren köy ve şehir kültürü arasında bir ayrım yapmıştır. Arabistan coğrafyasında bir tarafta Mekke, Medine, Taif gibi şehirlerde yaşayanlar, diğer tarafta ise çöllerde yaşayan bedeviler bulunmaktaydı. Hem Kur'an-ı Kerim'de hem de hadis-i şeriflerde bedevilere yönelik özel yaklaşımlar olduğu görülür. Doğal olarak bedevilerin bütünüyle olumsuzlanması söz konusu değildir. Buna göre bedevilerin bir kısmının Allah'a ve âhiret gününe inançları samimi, bir kısmının ise samimi değildir. Ancak bu samimi olmayanların inkârcılık ve iki yüzlülükleri diğer insanlara göre daha ileri derecededir.<sup>34</sup> Genel olarak Bedevi kabileler İslam'ı bir strateji olarak kabul etmişler ancak Hz. Muhammed Arap yarımadasına hâkim oluncaya kadar temkinli davranmışlardır. Örneğin Mekkelilerin Müslümanlara tuzak kuracaklarını düşünüp Hudeybiye Anlaşması ile sonuçlanan ilk umre ziyaretine katılmamışlar, aynı şekilde mazeret bildirerek Tebuk Seferi'ne çıkmamışlardır.<sup>35</sup> Nitekim Hz. Muhammed'in vefatından sonra pek çok bedevi kabile dinden dönmüştür. Bu yüzden Kur'an Bedevilerin "İman ettik" sözünü, "teslim olma" (boyun eğme) şeklinde düzeltir.<sup>36</sup> Yine Kur'an yüksek sesle bağırarak Hz. Muhammed'in dışarıya çıkmasını isteyenlerden bahseder.<sup>37</sup> Rivayete göre bu kaba hareketi yapanlar Peygamber'le görüşmek için şehre gelen bedevilerdi. Bunlar, "Ey Muhammed! Dışarı çık, yanımıza gel. Çünkü bizim övmemiz de zemetmemiz de çok kötüdür," diye bağıyorlardı.<sup>38</sup> Hz. Muhammed'in kendisi de bedevileri sert, katı yürekli ve kibirli olarak nitelendirmekteydi.<sup>39</sup> Şüphesiz bedevi ve medeni ayrımı Weberci manada bir tipolojidir; birbirinden bütünüyle ayrılmaz tipler değildirler. Kur'an-ı Kerim medeni Müslümanlara da tavsiyelerde bulunur. Örneğin Ahzab Süresi'nde Medineli Müslümanlara bir eve nasıl girileceği, ne kadar kalınacağı, ev halkından nasıl bir şey isteneceği anlatılır.<sup>40</sup> Kur'an ve Sünnet'in bir adâb-ı muaşeret çerçevesi çizdiğini ve bu çerçeve içinde medeni bir Müslüman tipini arzu ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim konuyla alakalı olarak geçmişte ve günümüzde pek çok eser kaleme alınmıştır.<sup>41</sup>

<sup>33</sup> Akif Emre, "Değişimle Yozlaşma Arasında Muhafazakarlık," <https://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/degiimle-yozlama-arasinda-muhafazakarlik-40173> [erişim, 27.08.2018]

<sup>34</sup> Tevbe Süresi (9): 97-99.

<sup>35</sup> Fetih Süresi (48): 11, 16.

<sup>36</sup> Hucurat Süresi (49): 14.

<sup>37</sup> Hucurat Süresi (49): 4-5.

<sup>38</sup> Abdulfettah el-Kâdî, *Sahabe ve Müfessirlere Göre Esbab-ı Nüzül*, Çev. Salih Akdemir, Fecr Yayınevi, Ankara, 1986, s. 359.

<sup>39</sup> Mustafa Fayda, "Bedevi," *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, c.5, s. 316

<sup>40</sup> Ahzâb Süresi (33): 53.

<sup>41</sup> Bu konuda çok sayıda eser mevcuttur. Örnek olarak bkz. Buhari, *el-Edebü'l-Müfred*, Çev. M. Yaşar Kandemir, Tahlil Yayınları, İstanbul, 2017; Beyhaki, *el-Âdâb: Hadislerle İslam Ahlakı*, Çev. Faik Akçaoğlu, M. Enes Topgöl, Beka Yayınları, İstanbul, 2013; Abdulfettah Ebu Gudde, *İslam'da Adab-ı Muaşeret ve Görgü Kuralları*, çev. Hasan Atalay, Muallim Neşriyat, İstanbul, 2015; M. Zeki Duman, *Kuran-ı Kerimde Adab-ı Muaşeret*, Tuğra Neşriyat, İstanbul, 1991.

İslam'ın medeniyetleşme sürecinde de hem Araplar hem de Müslümanlaşan diğer milletler yavaş yavaş yerleşik hayata geçmeye başlamışlardır. Bu esnada yavaş yavaş oluşan şehirleşmenin sağlıklı yürümesi için bazı tedbirler alındığını görüyoruz. Örneğin şehirlerdeki mahalleler kabile ve din esasına göre kurulmakta,<sup>42</sup> böylelikle hem farklı alt kültürlerin çatışmaya girmesinin önü kapatılmakta hem de mahallelerde bir anomi halinin önüne geçilmekteydi. Burada düzeni sağlama görevi en başta mahallenin kendisindeydi. Söz konusu ilke fıkıhla da desteklenmişti. Eğer mahallede bir cinayet işlenir ve fâili bulunmazsa diyetini bütün mahalle ödemek zorundaydı.<sup>43</sup> Şehir halkı cami, çarşı ve devlet dairelerinin olduğu merkezde bir araya gelmekteydi.<sup>44</sup> Burada da düzeni doğrudan ya da dolaylı olarak sağlayan kadı, kolluk güçleri ve din adamları söz konusuydu.

Şehirleşme sürecinde şehir halkı ile uyum sağlayamayan kişi veya topluluklara karşı önlem alındığını da görmekteyiz. Örneğin ilk kez Bağdat'a gelen Türkler şehre adapte olamamışlardı. Asker olan bu Türkler şehirde taşkınlık yapıyor, sokaklarda hızla at koşturup insanların ölüm ve yaralanmalarına sebep oluyordu. Şehir halkı ile Türkler arasındaki gerginlik had safhaya ulaştığında Sâmerâ kurulmuş (m. 836) ve Türkler yeni şehre nakledilmişlerdi.<sup>45</sup> Osmanlı Devleti'nde de şehre sonradan gelen ve hanlarda veya bekar odalarında yaşayan kişiler şehir halkı tarafından dışlanmakta, ayrıca devlete karşı isyan faaliyetleri veya fuhuş, eşcinsellik gibi suçlarla kolluk kuvvetleri tarafından sürekli olarak gözetim altında tutulmaktaydılar. Devlet bunların kaldıkları mekânları kapatmakta veya yıkmakta, ayrıca memleketlerine geri dönmeleri için uğraşmaktaydı.<sup>46</sup>

Şüphesiz medenileşmek aynı zamanda bir eğitim işidir. Bir taraftan Kur'an, diğer taraftan hadisler, özellikle de "Edeb" başlıklı bölümler veya müstakil kitaplar ile teorik olarak medeni bir Müslüman tipinin alt yapısının hazırlarken, diğer taraftan imamlar, vaizler, âlimler ve şeyhler de etraflarında bulunan kişilere telkinlerde bulunmaktaydılar. Bunlar içerisinde tarikatların özel bir konumundan bahsetmek gerekir. Zira bir camiye ve oradaki vaazlara devam süreklilik göstermeyebilir ancak bir mürşide bağlılık doğal olarak sürekliliği ve gruplaşmayı gerektirdiğinden tekkeler İslam medeniyetinin gelişiminde özel bir yere sahiptirler. Tasavvufi terbiyenin teorik temelini de "Âdabu'l-Mürîd" genel başlığı altında yazılan bir edebiyat türü oluşturur.<sup>47</sup> Bu eserler içerisinde en meşhurlardan biri olan Sühreverdi'nin *Adâbu'l-Mürîdin* isimli

<sup>42</sup> Can, *İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı*, s. 134-135; Nikita Elisséeff, "Fiziki Plan," *İslam Şehri*, Ed. R. B. Serjeant, Çev. Elif Topçugil, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 137.

<sup>43</sup> Ali Bardakoğlu, "Kasâme," *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, c. 24, s. 529-530.

<sup>44</sup> Can, *İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı*, s. 136.

<sup>45</sup> Mustafa Demirci, "Sâmerâ," *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2009, c. 39, s. 70.

<sup>46</sup> Bkz. Zübeyde Güneş Yağcı, Mustafa Akkaya, "Üsküdar Bekar Odaları," *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 2015, Sayı: 20, ss. 65-87.

<sup>47</sup> Süleyman Uludağ, "Âdabu'l-Mürîd," *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1988, c. 1, ss. 336-337.

eserine baktığımızda yeme-içme, giyinme, yolculuk, misafir ağırlama gibi gündelik hayata dair tavsiyelerin de yer aldığını görürüz.<sup>48</sup>

Osmanlı döneminde tekkeler birer ilim, sanat ve edebiyat merkezi olarak yüksek kültüre önemli katkılar yapmışlardır. Edebiyat açısından örnek verecek olursak, bugün sayamayacağımız kadar çok şeyh veya dervişin başta şiir olmak üzere edebi eserler ürettiklerini biliyoruz. Eşrefoğlu Rumi, İbrahim Gülşeni, Şemseddin Sivasi, Oğlanlar Şeyhi İbrahim, Sun'ullah Gaybi, Lamii Çelebi, Üftade Mehmed Muhyiddin, Aziz Mahmut Hudayi, Elmalılı Ümmi Sinan, Niya-zı-i Mısri, İsmail Hakkı Bursevi divan sahibi büyük mutasavvıflardır. Divan edebiyatının son büyük temsilcisi sayılan Şeyh Galip de bir Mevlevi şeyhi idi. Divan sahibi olmasalar da Hacı Bayram-ı Veli, Emir Sultan ve Akşemseddin gibi şeyhler de şiirle iştiğal etmişlerdi.<sup>49</sup> Tekkeler aynı zamanda önemli musiki merkezleri olarak işlev görmekteydiler,<sup>50</sup> nitekim Kadızadeliler ile Sivasiler arasındaki tartışma konularından biri de tekkelerde icra edilen musiki, raks ve devrandı.<sup>51</sup> Tekkelerde tezhip, resim ve heykel sanatının örnekleri görülüyordu.<sup>52</sup> Aynı zamanda der-gahlar zengin kütüphanelere sahipti ve bunların bir kısmı halka açık olarak hizmet vermekteydi-ler.<sup>53</sup>

Osmanlı Devleti'nde âhilikle başlayan esnaf loncalarının da şehrin kültürünü yükseltmede ayrı bir rolünün olduğunu söylemeliyiz. Zira bu loncalarda sadece meslekî eğitimle yetinilmez, aynı zamanda dinî ve sosyal açıdan da örnek insanlar yetiştirilmeye çalışılırdı.<sup>54</sup>

İslam şehirlerinde şehrin mimarisi de incelmış bir düşüncenin ürünüydü ve kanaatimizce bireylerin şehir kültürünü benimsemelerine hizmet ediyordu. Örneğin ilk İslam şehirlerinde mahremiyeti sağlamak için daha ziyade avlulu evler tercih edilmiştir. Mahremiyeti zedelemek için bu evler çok katlı yapılmıyor, pencerelerin ve sokağa açılan avlu kapılarının doğrudan birbirine bakmaması sağlanıyordu.<sup>55</sup>

### Günümüzdeki Durum

Yakın dönemin gerek konuşma dilinde gerekse popüler ve akademik yazınında sürekli kullanılan bir terkip söz konusudur: "İstanbul beyefendisi." Bu terkip ile kast edilen özellikle

<sup>48</sup> Bkz. Sühreverdi, *Adâbu'l-Mürîdin: Yol Ahlakı*, Çev. Süleyman Gökbulut, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2014, s. 115-134.

<sup>49</sup> Bkz. A. Azmi Bilgin, "Osmanlılar, Tekke Şiiri," *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2007, c. 33, ss. 559-562.

<sup>50</sup> Yavuz Demirtaş, Ramazan Kamiloğlu, "Tasavvufi Kurumların Fonksiyonları ve Türk Musikisine Katkıları," *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:8, Sayı:2, 2017, s. 201-204.

<sup>51</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi: III. Cilt, I. Kısım*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 8. Bs., Ankara, 2011, s.357, 366.

<sup>52</sup> Bkz. Beyhan Karamağaralı, "Anadolu'da XII.-XVI. Asırlardaki Tarikat ve Tekke Sanatı Hakkında," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:21, Sayı:1, 1973, ss. 247-276.

<sup>53</sup> Bkz. Hasan Basri Öcalan, "Bursa'da Tekke Hayatı ve Kitap (Tekke Kütüphaneleri)," <http://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/%C3%96CALAN-Hasan-Basri-BURSA%E2%80%99DA-TEKKE-HAYATI-VE-K%C4%B0TAP-TEKKE-K%C3%9CT%C3%9CPHANELER%C4%B0.pdf> [erişim, 28.08.2018]

<sup>54</sup> Neşet Çağatay, *Ahilik Nedir*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 42; Selahattin Bayram, "Osmanlı Devleti'nde Ekonomik Hayatın Yerel Unsurları: Ahilik Teşkilatı ve Esnaf Loncaları," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 21, Yıl: 2012, s. 93-95.

<sup>55</sup> Can, *İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı*, s. 137, 139-140.

Osmanlı Devleti'nin son yüzyılında iyice billurlaşan, sonra eğitim ve aileler yoluyla Cumhuriyet'in ilk kuşaklarına miras kalan bir düşünce ve hayat tarzını yaşatmaya çalışan yüksek bir zümredir. Bu sosyolojik tip, düşünce ve hayat tarzı olarak sağdan sola çok geniş bir yelpaze içinde farklı yerlerde yer alabilir, çok zengin ve köklü ailelerden gelebildikleri gibi mütevazı muhitlerin çocukları da olabilir, hatta Anadolu'nun farklı coğrafyalarından gelmiş olabilir. Ama bir kimseyi İstanbul beyefendisi yapan ortak özellikler vardır: İnsan ilişkilerinde nâziktir, muhababına her daim "siz" diye hitap eder. Zariftir, giyimine her zaman dikkat eder ama gösteriş meraklısı değildir, parasını saçıp savurmaz. Mütevazı şartlarda da olsa ikram etmeyi sever, büyük parasal hedefleri yoktur. Kendisi disiplinlidir ama çevresine karşı müsamahakârdır. Her zaman eleştirel bir yönü olmakla birlikte şiddet ve zor kullanma taraftarı değildir. Kültürel açıdan muhafazakârdır. Allah'a inanmasa bile kültürüne yabancılaşmak istemez, örneğin Arapça levhaları muhafaza eder. Doğrudan ilgilenmese bile musikiden yemeğe varıncaya kadar geniş bir genel kültür sahibidir.<sup>56</sup>

Yukarıda resmettiğimiz ortalama tipin, mesnedi olan akademik ve yarı-akademik yazında nostaljik bir hayranlık ile anıldığını görmekteyiz. İstanbul beyefendisi tipi açısından bakıldığında ülkemizin bir "gerileme" yaşadığını söylememiz mümkündür. Bu durumun sebepleri ana başlıklar halinde şöyle sıralanabilir:

a) Yazımızın başından beri temas ettiğimiz hızlı ve orantısız şehirleşme ve şehre sonradan göç edenlerin şehir kültürüne adapte olamamaları, hatta şehir kültürünü dönüştürmeleri.

b) Tepeden inmece Batı tarzı bir dünya görüşü ve hayat tarzına karşı tepki: Gerek eğitim hayatında gerekse resmi kamusal alanlarda hâkim kılınmaya çalışılan bu düşünce ve uygulamalar eğitilmiş sınıfta karşılık bulurken, toplumun geniş kesimleri tarafından tam kabul görmemiş ve anomik bir durum ortaya çıkmıştır.

c) 1980 öncesi görece yoksul ekonomik yapının, 80 sonrası liberal ekonomik politikalarla hızla değişmesi: Bu durum hem toplumun paraya bakışını, hem parayla ilgili davranış kalıplarını hem de genel hayat tarzını hızla değiştirmiştir.

d) 1980 ve özellikle 2000 yılı sonrası Türkiye'nin hemen her il ve ilçesine fakülte ve yükseköğretim kurumlarının açılması: Buralara okumaya farklı yerleşim yerlerinden gelen öğrenciler, toplumsal kontrol mekanizmalarının büyük ölçüde dışına çıkan bir topluluk olarak dejenerasyona sebep olmuşlardır.

e) Toplumsal yaptırım mekanizmalarının zayıflaması: Ülkemizde son yıllarda geleneksel örüntüler hızla terk edilmiştir. Artık sokaklarda yabancı bir büyüğün yaşça kendisinden kü-

<sup>56</sup> Bkz. Nihat Öztoprak, "Devr-i Kadim Efendisi Prof. Dr. Orhan Bilgin," *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 11, Yıl: 2013, ss. 47-53; Orhan Yılmaz, *Türkiye'nin İlk Komünistlerinden Zileli Halil Yalçınkaya*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2008, s. 13; Öztürk Emiroğlu, "Bir İstanbul Beyefendisi İlhan Geçer," *Türk Dili*, Cilt: CXIII, Sayı: 792, Aralık 2017, ss. 72-82; İsmet Mucuk, "Bir İstanbul Beyefendisi Cumhuriyet Fermanı Hocam," *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, Cilt: 59, Sayı:2, 2009, ss. 15-17; Ece Bali, "Babam Muhan Ali," *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 43, 2010, ss. 9-11.



çük birisinin herhangi bir davranışına müdahale etmesi söz konusu değildir. Özellikle 1990'lardan itibaren uzmanlarca önerilen ve çocuklarının bağımsız kişiliklerine vurgu yapan, onların birer birey olarak küçük yaşlardan itibaren kendi seçimleri yapması gerektiğini savunan anlayış, bir veya iki çocuklu aile yapısıyla perçinlendiğinde "çocuk merkezli aileler" ortaya çıkmış ve aile çocuk üzerindeki otoritesini kaybetmiştir. Oysa toplumsal değer ve normların en önemli taşıyıcısı ailedir. Son olarak kolluk kuvvetlerinin de –açık ve büyük bir suç işlenmedikçe- bir toplumsal yaptırım aracı olarak görülmediğini ifade edelim. Tipik bir örnek vermek gerekirse; toplu ulaşım araçlarındaki ilk koltuklar yasal olarak hasta, yaşlı ve engellilere aittir. Ancak büyük şehirlerde yaşlı bir insan ayakta iken ön koltuklarda oturan bir gence müdahale eden belediye otobüs şoförü, zabıta veya polis memuru görmek mümkün değildir.

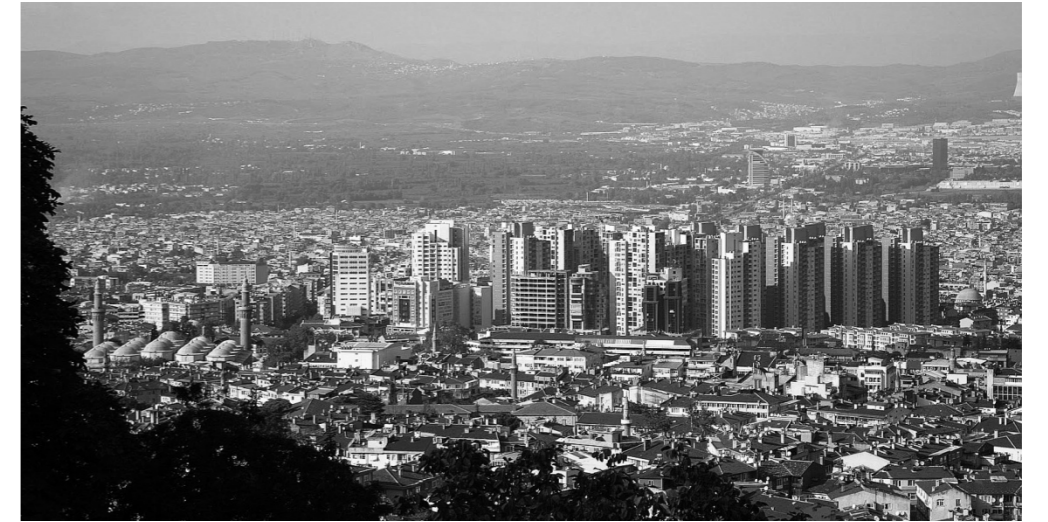
f) Dinî kurumların fonksiyonlarını ifa edememeleri: Medenilik yüksek değerleri ifa etmektedir. Bu değerlerin üretimi, norm haline gelmesi (benimsenmesi) ve yaşanmasındaki etkili ajanlardan birisi din olması gerekirken, bu işlevini yerine getiremediğini görüyoruz.

Bu konuda genelleme yapmak şüphesiz güçtür. Türkiye'de din kurumunu birbiri içine geçmiş üç boyut içinde değerlendirebiliriz. Birincisi geleneksel halk dindarlığı, ikincisi devlet memurları (Diyanet İşleri Başkanlığı görevlileri, din dersi öğretmenleri ve İlahiyat fakültesi hocaları) tarafından temsil edilen dindarlık, üçüncüsü dini gruplar tarafından temsil edilen dindarlık. Dini gruplar da kendi içlerinde ayrıca tasnif edilmelidir. Bu geniş ve farklı daireye rağmen değerler ve normlar konusunda bazı genellemeler yapmak mümkündür.

Her şeyden önce yakın döneme kadar Türkiye'de dindarlar yüksek kültüre ait öğeleri bir değer olarak benimsemedikleri gibi küçümsemişler ve müntesiplerini uzak tutmaya çalışmışlardır. Çok yakın döneme kadar şiir, roman ve hikâye gibi edebi alanlar dindarlar tarafından hor görülmekteydi;<sup>57</sup> bu durum hala önemli ölçüde devam etmektedir. Müziğe karşı olan tutum ise biraz daha serttir. Edebi türlere İslam'a hizmet için bir araç olarak düşünülüp cevaz verilebilirken müziğe hiçbir şekilde cevaz vermeyen önemli bir kitle mevcuttur. Paradoksal bir şekilde bu tutum çoğunlukla tarikat gruplarından kaynaklanmaktadır. Paradoksal diyoruz, zira bazı tarikat gruplarının edebiyat, müzik ve sanata karşı tutumlarında geçmişteki Kadızadelilerin tutumlarının izleri gözlenmektedir.

Şehirleşme sürecinde şehrin mimarisini de ilgilendiren temel birtakım değerlerin geliştirilememiş olması günümüz Türkiye'sinde ikinci önemli problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine paradoksal biçimde yakın dönemdeki kısıtlı edebi literatürlerinde şehre ve betona karşı tavrı alan dindarlar<sup>58</sup> bürokrasiye girdiklerinde veya müteahhitlik yapmaya başladıklarında

Cumhuriyet tarihinin en yüksek binalarını hiçbir kriter olmaksızın şehirlere dikmeye başlamışlardır. Özellikle TOKİ eliyle yapılan binalar Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın 2013 tarihli konuşmasına kadar devam etmiştir. Erdoğan söz konusu konuşmada, "40, 50 katlı bina estetik olmaz mı? Olabilir. Reddiyeci değilim. Ama insanoğlu toprağa yakın yaşamalı. Çocuklarımızın rahat rahat inip çıkabileceği konutlar inşa etmeliyiz," demiştir.<sup>59</sup> Bu ifadeler ülkemizdeki durumun doğrudan Cumhurbaşkanının müdahil olmasını gerektirecek kadar vahim olduğunu göstermektedir. Dış mimari kadar iç mimarinin de ne kadar problemli olduğu ortadadır. Bugün kaç dindar mimar projesini çizerken komşu daire kapılarının doğrudan birbirine bakmamasına dikkat etmekte veya kaç müteahhit daireler arasında ses izolasyonu yapmaktadır? Mimari dışındaki teknolojiye yönelik veya ekolojik dengenin korunmasına yönelik birkaç eser dışında dindarların düşünce geliştiremediklerini, konunun halk dindarlığı veya dini gruplar içerisinde hemen hiç gündeme gelmediğini biliyoruz.



*Sosyal medyada sık sık gündeme gelen Bursa Doğanbey Toki Binaları: Resmin soldaki Ulu Cami fotoğraf makinesine daha yakın olmasına rağmen oldukça küçük kalmaktadır.*

Kanaatimizce şehir, din ve değer bağlamındaki üçüncü önemli problemli konu lisan ve beraberinde beden dili ve görgü kurallarındaki dejenerasyondur. Lisan ve beden dili dinî tebliğin en önemli araçlarından bir tanesidir. Bu gerçeğe rağmen evlerden sokaklara, devlet memurlarından genç kızlara kadar geniş bir alanda görülen değişim dindar camiayı da etkilemiştir. Kur'an'ın nazik olma, lakap takmama,<sup>60</sup> başkalarının mukaddesatına kötü söz söylememe<sup>61</sup> gibi açık emirlerine rağmen, büyük tenakuzlar içinde ciddi kabalaşmalar görülmektedir. Tenakuz diyoruz, zira geleneksel çevreler ve genel olarak dini gruplar din büyükleri hakkında son derece

<sup>57</sup> Bkz. Mehmet Metiner, *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi*, Elips Kitap, Ankara, 2015, s. 123; Bilal Kemikli, *Memleket Yazıları*, Cümle Yayınları, Ankara, 2018, s. 83-84.

<sup>58</sup> Örneğin Akif İnan "Ey deprem gel yetiş bu şehirlerin/ Doğayı çarpıtıran konumlarına/.../ Dönüştür ey kalbim bahçeli eve/ Anlamı ezen o makinaları," der. (Bkz. Mehmet Akif İnan, *Hicret*, Edebiyat Dergisi Yayınları, Ankara, 1974, s. 58-59) Osman Sarı ise

"Ülkendir taş ve beton bu yanlışkent/ Her gün bir yanın biraz daha taş senin" demektedir. (Bkz. Osman Sarı, *Şiirler*, İz Yay., 2. Bs., İstanbul, 1995, s. 55)

<sup>59</sup> <http://www.turkiyegazetesi.com.tr/Genel/a569747.aspx> [erişim, 31.08.201]

<sup>60</sup> Hucurât Sûresi (49): 11.

<sup>61</sup> En'am Sûresi (6): 108.



saygılı bir söylem içerisinde. Bazı çevrelerde din büyükleri yanında diğer gruplara karşı da çok özenli bir dil kullanılmaktadır. Fakat bunların yanında din büyükleri hakkında son derece özensiz, laubali, hatta hakaretâmiz ifadeler kullananlar söz konusudur. Karşıt dini görüş sahiplerine karşı ise bu dil daha çirkin hale gelmektedir. Şüphesiz genel olarak dini grupların liderleri bu tür söylemlerden uzaktır. Ancak grup mensubiyetiyle bilinen, görsel-işitsel medyada oldukça etkili olan ve dini temsil gücü oldukça yüksek olan kişilerin özensiz ve hakaretâmiz söylemleri halk tabanına doğru indikçe yüz kızartıcı bir düzeye çıkmaktadır. 2017 yılında belirli dini görüşlerin temsilcileri sayılabilecek iki üniversite hocası arasındaki tartışma önce birbirlerine "sefil" ve "toraman" diyecek raddeye varmış, sonra beraber bir televizyon programında tartışmışlardır. Bu tartışmanın videosunun altına yapılan yüzlerce çirkin yorumun burada yazılmasına imkân yoktur.

Sonuç olarak şehirde doğan dinin medeniyetlerin kuruluşuna zemin hazırladığını, medeniyetin yüksek değer ve normlarını üretmede temel bir fonksiyon üstlendiğini, ancak günümüzde genelde İslam dünyası, özelde ülkemiz için bu tarihsel işlevinden henüz uzak olduğunu söyleyebiliriz. Bu olgunun pek çok sebebinden söz edilebilir. Ancak kanaatimizce temel sebep dinin uzun süre kırsal alanda veya varoşlarda, çoğunlukla düşük sosyo-ekonomik tabaka içerisinde hayatta kalma mücadelesi vermesidir. Dindar kesimlerin bu sürecin ardından aniden iktidarla tanışmaları da *fili* bir durum oluşturmuş, hayatın pek çok alanında değer üretme ve norm oluşturma konusunda olumludan ziyade olumsuz örnekler ortaya çıkmıştır. Ayrıca kültürümüze ve dini geleneğimize yabancı akımların ülkemizde boy göstermeye başlaması bu durumu olumsuz etkilemektedir. Dolayısıyla bundan sonraki dönemlerde dinin yüksek değerler ve normlar üretme sürecinin inişli çıkışlı bir seyir göstereceğini iddia etmek mümkündür.

#### Kaynakça

- AlSayyad, Nezar, "Önsöz," *Dindarlık ve Kentsel Mekânın Yeniden Üretimi*, Ed. Nezar AlSayyad, Mejgan Massoumi, Çev. Şevket Emek Ataman, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015, 11-15.
- Aman, Fatih, *Antropoloji ve Din*, Gece Kitaplığı, y.y, 2015.
- Bali, Ece, "Babam Muhan Ali," *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 43, 2010, 9-11.
- Bardakoğlu, Ali, "Kasâme," *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, c. 24, 528-530.
- Baş, Eyup, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Din Kültürü ve Hayatı," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 52, Sayı:2, 2011, 55-84.

- Bayram, Selahattin, "Osmanlı Devleti'nde Ekonomik Hayatın Yerel Unsurları: Ahilik Teşkilatı ve Esnaf Loncaları," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 21, Yıl: 2012, 81-115.
- Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993.
- Besnard, Albert M., "Katolik Mezhebi," *Din Fenomeni*, Haz. Mehmet Aydın, 2. Bs., Konya, 1995.
- Beyhaki, *el-Âdâb: Hadislerle İslam Ahlakı*, Çev. Faik Akçaoğlu, M. Enes Topgül, Beka Yayınları, İstanbul, 2013.
- Bilgin, A. Azmi, "Osmanlılar, Tekke Şiiri," *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2007, c. 33, 559-562.
- Buhari, *el-Edebü'l-Müfred*, Çev. M. Yaşar Kandemir, Tahlil Yayınları, İstanbul, 2017.
- Can, Yılmaz, *İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı*, TDV Yayınları, 2. Bs., Ankara, 2014.
- Can, Yılmaz; Recep Gün, "Erken Dönem İslam Toplumunda Mevcut Sosyo-Kültürel ve Dini Bazı Duyarlılıkların Sanata Yansıması," *İstem*, Yıl:4, Sayı:8, 2006, 109-144.
- Çağatay, Neşet, *Ahilik Nedir*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.
- Çelik, Celalettin, *Şehirleşme ve Din*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2002.
- Demirci, Mustafa, "Sâmerrâ," *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2009, c. 39, 70-71.
- Demirtaş, Yavuz; Ramazan Kamiloğlu, "Tasavvufi Kurumların Fonksiyonları ve Türk Musikisine Katkıları," *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:8, Sayı:2, 2017, 192-207.
- Dönmezer, Sulhi, "Hızlı Şehirleşme ile Suç ve Ceza Adalet Sistemi İlişkileri", *Hızlı Şehirleşmenin Yarattığı Ekonomik ve Sosyal Sorunlar*, Siyasal ve Sosyal Araştırmalar Vakfı, İstanbul, 1986, 53-75.
- Duman, M. Zeki Duman, *Kuran-ı Kerimde Adab-ı Muaşeret*, Tuğra Neşriyat, İstanbul, 1991.
- Ebu Gudde, Abdulfettah, *İslam'da Adab-ı Muaşeret ve Görgü Kuralları*, çev. Hasan Atalay, Muallim Neşriyat, İstanbul, 2015.
- Edwards, David L., *Religion and Change*, Hodder and Stoughton, London, 1969.
- Elisséeff, Nikita, "Fiziki Plan," *İslam Şehri*, Ed. R. B. Serjeant, Çev. Elif Topçugil, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1992, 121-140.
- Emiroğlu, Öztürk, "Bir İstanbul Beyefendisi İlhan Geçer," *Türk Dili*, Cilt: CXIII, Sayı: 792, Aralık 2017, 72-82.

- Emre, Akif, "Değişimle Yozlaşma Arasında Muhafazakarlık," <https://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/degiimle-yozlama-arasinda-muhafazakarlik-40173> [erişim, 27.08.2018]
- Fayda, Mustafa, "Bedevi," *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, c.5, 311-317.
- Furseth, Inger, "Neden Kentte? Kentsel Radikal Dinciliği Açıklamak," *Dindarlık ve Kentsel Mekânın Yeniden Üretimi*, Ed. Nezar AlSayyad, Mejgan Massoumi, Çev. Şevket Emek Ataman, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015, 57-91.
- Giddens, Anthony, *Sociology A Brief But Critical Introduction*, Horcourt Brace Jovanovich, 1982.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.
- İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, Dâru Mektebeti Meârif, Beyrut, 2015.
- İnan, Mehmet Akif, *Hicret*, Edebiyat Dergisi Yayınları, Ankara, 1974.
- el-Kâdî, Abdulfettah, *Sahabe ve Müfessirlere Göre Esbab-ı Nüzûl*, Çev. Salih Akdemir, Fecr Yayınevi, Ankara, 1986.
- Karamağaralı, Beyhan, "Anadolu'da XII.-XVI. Asırlardaki Tarikat ve Tekke Sanatı Hakkında," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:21, Sayı:1, 1973, 247-276.
- Kartal, S. Kemal, *Ekonomik ve Sosyal Yönleriyle Türkiye'de Kentleşme*, Yurt Yay., Ankara, 1983.
- Keleş, Ruşen, *Kentleşme Politikası*, İmge Kitabevi, 2. Bs., Ankara, 1993.
- Kemikli, Bilal, *Memleket Yazıları*, Cümle Yayınları, Ankara, 2018.
- Martindale, Don, "Şehir Kuramı," Çev. Fırat Oruç, *Şehir ve Cemiyet*, Haz. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, 35-100.
- Metiner, Mehmet, *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi*, Elips Kitap, Ankara, 2015.
- Mucuk, İsmet, "Bir İstanbul Beyefendisi Cumhuriyet Fermanı," *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, Cilt: 59, Sayı:2, 2009, 15-17.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, TTK Yayınları, 3. Bs., Ankara, 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.
- Öcalan, Hasan Basri, "Bursa'da Tekke Hayatı ve Kitap (Tekke Kütüphaneleri)," <http://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/%C3%96CALAN-Hasan-Basri-BURSA%E2%80%99DA-TEKKE-HAYATI-VE-K%C4%B0TAP-TEKKE-K%C3%9CT%C3%9CPHANELER%C4%B0.pdf> [erişim, 28.08.2018]
- Öztoprak, Nihat, "Devr-i Kadim Efendisi Prof. Dr. Orhan Bilgin," *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 11, Yıl: 2013, 47-53.
- Sarı, Osman, *Şiirler*, İz Yay., 2. Bs., İstanbul, 1995.

- Stark, Rodney, "Toğrağın Bol Olsun Sekülerleşme," *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Haz. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, 33-74.
- Sühreverdi, *Adâbu'l-Müridin: Yol Ahlakı*, Çev. Süleyman Gökbulut, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2014.
- Türkdoğan, Orhan, *Değişme-Kültür ve Sosyal Çözülme*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1988.
- Uludağ, Süleyman, "Âdâbu'l-Mürîd," *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1988, c. 1, 336-337.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi: III. Cilt, I. Kısım*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 8. Bs., Ankara, 2011.
- Vergin, Nur, "Hızlı Şehirleşmenin Sosyolojik ve Siyasal Sonuçları", *Hızlı Şehirleşmenin Yarattığı Ekonomik ve Sosyal Sorunlar*, Siyasi ve Sosyal Araştırmalar Vakfı, İst., 1986, 27-52.
- Vergin, Nur, "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış," *Toplum ve Bilim*, Sayı: 29-30, Bahar-Yaz 1985, 9-28.
- Wallace, Ruth A.; Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. Leyla Elburuz, M. Rami Ayas, Punto Yayıncılık, İzmir, 2004.
- Weber, Max, *Din Sosyolojisi*, Çev. Latif Boyacı, Yarı Yayınları, İstanbul, 2012.
- Williams, Rhys H., "Amerikan Ulusal Kimliği, Modern Kentin Yükselişi ve Radikal Protestanlığın Doğuşu," *Dindarlık ve Kentsel Mekânın Yeniden Üretimi*, Ed. Nezar AlSayyad, Mejgan Massoumi, Çev. Şevket Emek Ataman, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015, 127-165.
- Yağcı, Zübeyde Güneş; Mustafa Akkaya, "Üsküdar Bekar Odaları," *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 2015, Sayı: 20, 65-87.
- Yılmaz, Orhan, *Türkiye'nin İlk Komünistlerinden Zileli Halil Yalçınkaya*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2008.

**Şehir Özelinde Fukahâü'l-Emsâr Kavramının Tahlili**  
Recep ÇİĞDEM

## Şehir Özelinde Fukahâü'l-Emsâr Kavramının Tahlihi

Recep ÇİĞDEM\*

### Özet

Medeniyetin beşiği olarak tanımlanan şehirler, ulemanın da mekân tuttuğu yerlerdir. Şehir kültürünün oluşumunda ve medeniyete evrilmesinde ciddi katkıları bulunan bilim insanları şehirlerde eğitim görmüşler ve gelecek nesilleri de şehirlerde yetiştirmişlerdir. Ehli suffe'nin Mescidi Nebevi'de yetiştirilmesi geleneği tüm İslam şehirlerinde göze çarpmaktadır. İslam şehir hayatında önemli yer tutan Ulu Cami geleneği yalnızca namaz kılınan bir alan olmayıp aynı zamanda eğitimin yapıldığı alanlardır. Şehirlerde eğitim görmüş ve şehrin kendisine katkısının farkında olan alimler, bunu ulemâü'l-emsâr veya fukahâü'l-emsâr terkihi ile kavramlaştırmışlardır. Bu kavram ile müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Örneğin, Taberi, *Ikhtilâfu ulemâi'l-emsâr fi ahkâmi şerâii'l-İslâm*, İbn Hibban, *Maşâhîrû ulemâi'l-emsâr*, Nesâi, *tesmiyetü fukahâi'l-emsâr* adlı özel eserler kaleme almışlardır. İbn Rüşd, *bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid* adlı eserinde ulemâü'l-emsâr kavramını yedi defa kullanırken, fukahâü'l-emsâr terkihini 159 defa kullanmıştır. Bazen başka terkiplere de yer vermiştir. Biz bu çalışmada, bu iki kavramı ele alacağız, bu kavramın geçtiği yerleri İbn Rüşd'ün eseri özelinde inceleyeceğiz.

**Anahtar kelimeler:** Şehir, fukahâü'l-emsâr, ulemâü'l-emsâr, fıkıh, tarih, İbn Rüşd,

### An Analysis of the Concept of Fuqaha Al-Amsar in the Perspective of Madina/City

#### Abstract

Cities which are defined as the cradle of civilizations are the places where the ulama have lived. Scholars who have made significant contributions to the formation of urban culture and to the development of Muslim civilization have been educated in cities and taught future generations in cities. The tradition of education of Ahl al-Suffa in the Masjid Al-Nabawi (mosque of the Prophet) can be observed in all Islamic cities. The Ulu Jami (Mosque) tradition, which holds an important place in the Muslim city life, is not only a prayer place but also a place of education. The scholars who have been educated in cities and who are aware of the contribution of the cities to themselves have conceptualized this with ulama al-amsar or fuqaha al-amsar. Special books have been written with this title. *Ikhtilafu ulama al-amsar fi ahkami shara'i al-Islam* of Tabari, *Mashahiru ulama al-amsar of Ibn Hibban*, *Tasmiyatü fuqaha al-amsar* of Nasai are among these special books. Ibn Rusd used the statement fuqaha al-amsar 159 times while he used that of ulama al-amsar 7 times in his book called *Bidayat al-mujtahid wa nihayat al-muqtasid*. Sometimes he employed different version of this statement. In this study, we will examine this concept as highlighted in this book.

**Key words:** City, fuqaha al-amsar, ulama al-amsar, fiqh, history, Ibn Rusd

\* Prof. Dr., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı.



## Giriş

Şehir, ‘çalışma yaşındaki nüfusunun çoğunluğu ticaret, sanayi ve yönetim gibi işlerle uğraşan büyük yerleşim merkezlerini’ ifade eden Farsça bir kelimedir.<sup>1</sup> Bu kavram, Arapçada, genelde medine, belde ve mısır ile karşılırken, Türkçe’de kent ile ifade edilmektedir. Kur’an’da on yedi yerde medine, on dokuz yerde beled, yirmi bir yerde dâr, beş yerde mısır, elli altı yerde karye kelimesi yer almaktadır.<sup>2</sup> Kur’an’da Mekke, ümmü’l-kurâ (şehirlerin anası) şeklinde nitelendirilir: ‘İşte bu (Kur’an) da, bereket kaynağı, kendinden öncekileri tasdik eden ve şehirlerin anasını (Mekke’yi) ve bütün çevresini uyarasın diye indirdiğimiz bir kitaptır.’<sup>3</sup> Başka bir ayet şöyledir: ‘Böylece biz sana Arapça bir Kur’an vahyettik ki, şehirlerin anası olanı (Mekke’yi) ve çevresinde bulunanları uyarasın.’<sup>4</sup>

Kur’an şehir hayatının önemine dikkat çekmiş, bu bağlamda, yerleşik bir hayat süren Araplarla bedevî Arapları birbirinden ayırmıştır: ‘Bedeviler küfür ve ikiyüzlülük bakımından daha azgın ve Allah’ın peygamberine indirdiği hükümlerin sınırlarını tanımamaya daha yatkındırlar.’<sup>5</sup> Bu ayette, bedevilerin küfür ve ikiyüzlülük konusunda medeni Araplara göre daha azgın ve daha ısrarcı oldukları, kural tanımamaya daha yatkın oldukları vurgulanmaktadır. Ayette de ifade edildiği üzere, hukuk, kural, prensip gibi normlar şehirlerde gelişirler ve uygulanırlar.

Hz. Peygamber de şehirlerin imar edilmesini istemiş, yerleşik hayatı ve şehirleşmeyi teşvik etmiştir.<sup>6</sup> Küçük bir yerleşim yeri olan Yesrib’i şehre dönüştürmüştür.

Şerefü’l-mekân bi’l-mekân (mekânın şerefli kılan orada yerleşenlerdir) ifadesinde olduğu gibi İslam şehirlerini şerefli kılan en önemli unsur alimlerin şehirlerde ikamet etmesidir. Ulemâ’l-emsâr, fukâhâ’l-emsâr unvanı da bunun bir yansımasıdır.

## İslam Şehir Yerleşkesi

Hz. Peygamber’in Medine (Yesrib)’de cami inşası ile başlayan şehir modeli tüm İslam devletlerinde devam ederek şehirler cami etrafında şekillenmişlerdir.<sup>7</sup> İslam’da ilk şehirler, Ulu Cami etrafında şekillenen Kûfe, Basra ve Fustat<sup>8</sup> olarak zikredilmektedir.<sup>9</sup> Mutasım Billâh (833-

842) tarafından kurulan Sâmerâ şehri de önemli merkezler arasında sayılmaktadır.<sup>10</sup> 762-766 yıllarında inşa edilen Bağdat ise şehircilik anlayışının zirvesi olarak anılmaktadır.<sup>11</sup>

Ulu Cami etrafında inşa edilen dârü’l-imâre, cami, medrese, hastahane, çarşı, han, hamam, çeşme, türbe, mahalle İslam şehirlerinin ana karakteristiğini meydana getirirler.<sup>12</sup> İslam şehirlerinde cami önemli rol oynamıştır. Felsefe, matematik, tıp ve dini bilimler hep camide öğretilmiştir. İslam alimleri, müçtehidler camilerde yetişmişlerdir. Örneğin İbn Teymiyye (v. 1328) Harran Ulu Camisinde dersler vermiştir.<sup>13</sup>

Mahalle sorunları mahalle mescitlerinde tartışılmış ve çözülmüştür. Her ne kadar zaman zaman siyasi amaçlar için kullanılsa da Cuma hutbeleri sorunların çözümü için halkın aydınlatıldığı zaman dilimleri olmuştur. Hatta camiler suçluların tutulduğu yerler arasında yer almıştır. Hz. Peygamber döneminde suç işleyenler camide tutulmuşlardır. Osmanlı mahkeme kayıtlarında rastladığımız bir örnekte, mahalle bekçileri tarafından sarhoş olarak yakalanan kişi camiye getirilmiş, camide cemaatle birlikte gözetim altında tutulmuş ve mahkeme gece naibi/yargıca haber verilmiş ve yargıç tarafından camide işlem başlatılmış, müezzin ve diğer üç kişi tarafından şahsın ağzı incelenerek şarap koktuğu rapor edilmiş, yargıç sicile kaydettikten sonra şahsı İmama teslim etmiştir.<sup>14</sup> Bu olay caminin, cemaatin ve cami görevlilerinin önemini göstermektedir.

Çarşıları kontrol etmek üzere fütüvvet, ahilik teşkilatları oluşturulmuştur. Fatih döneminde resmîyet kazanan bu oluşumlar teşkilata dönüştürülerek şeyh tarafından yönetilen lonca adını almıştır. Şeyhleri meslek erbabı seçer, kadı sicile kaydeder, padişah ise beraat verirdi.<sup>15</sup> Seçimlerde devletin müdahalesi olmadığını Gerber ifade eder ve bu durumu demokrasi atmosferi olarak niteler.<sup>16</sup>

Mahalleler de İslam şehirlerinde önemli rol oynamış, aile ve mahalle sorunları kendi içerisinde çözülmüştür.<sup>17</sup> Yirmi ile kırk hâne arasında değişen mahalleler genelde bir mescit, cami, imaret, zâviye, kilise, havra vb. yapılardan teşekkül etmiştir.<sup>18</sup> Farklı dine mensup olanlar

<sup>10</sup> Nuri Ünlü, *İslam Tarihi I: Başlangıçtan Osmanlılara Kadar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., İstanbul, 1992, s. 266.

<sup>11</sup> Küçükkaşçı, Müslümanların, şehir planlamasında antik Yunan, Roma ve Sâsânî şehircilik anlayışından yararlandıklarını ifade etmektedir. Küçükkaşçı, ‘Şehir,’ c. 38, s. 443.

<sup>12</sup> Küçükkaşçı, ‘Şehir,’ c. 38, s. 443; Demirci, ‘İslam’da şehir’, s. 130-145.

<sup>13</sup> Ferhat Koca, ‘İbn Teymiyye’, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 20, s. 390.

<sup>14</sup> Recep Çiğdem, *The register of the law court of Istanbul 1612-1613: A legal analysis*, Yayınlanmamış doktora tezi, Manchester Üniversitesi, 2001, s. 182-183.

<sup>15</sup> Demirci, ‘İslam’da şehir’, s. 140-141 Gölpinarlı, Abdülbaki, ‘İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı’, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, S. 15, (1953), s. 42-45.

<sup>16</sup> Gerber, Haim, *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, State University of New York Press, Albany, 1994, s. 42; Benzer görüş için bkz. Gür, A. Refik, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle: Hukuk Sosyolojisi ve Felsefesi Üzerine Bir Kalem Denemesi*, Çeltut Matbaası, İstanbul, t.y. s. 7-10.

<sup>17</sup> Demirci, ‘İslam’da şehir’, s. 144. Ayrıca bkz. Kazıcı, Ziya, ‘Osmanlılarda Mahalle İmamları ve Yerel Yönetim İlişkisi’, *İslam Geleneginden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler*, Editörler: Vecdi Akyüz, Seyfettin Ünlü, İstanbul, 1996, c. 1, s. 431-437; Kazıcı, Ziya, ‘Osmanlılarda Mahalle İmamlarının Bazı Görevleri’, *İslâm Medeniyeti*, S. 5/3, (1982), s. 29-35; Heyd, Uriel, ‘The Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century’, *Oriens*, S. 6, (1953), s. 299-314; Erdagöz, Özcan, ‘Mahalle yönetimi ve geleceği’, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/159948>, erişim tarihi, 16.8.2018.

<sup>18</sup> Şahin, İlhan, ‘Şehir’, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 38, s. 448.

<sup>1</sup> Mustafa Sabri Küçükkaşçı, ‘Şehir,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 38, s. 441. İslam’da şehir ile ilgili bkz. Mustafa Fayda, ‘İslâm Dünyasındaki İlk Şehir Tarihleri ve İbn Şebbe’nin Medine-i Münevvere Tarihi’, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 28, (1986), s. 167-180; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Sanatı ve Maneviyatı*, trc. Ahmet Demirhan, İstanbul 1992; Yılmaz Can, *İslâm Şehirlerinin Fizikî Yapısı*, Ankara 1995; Tahsin Koçyiğit, *İslâm Tarihinin İlk Yıllarında İskân*, Yayınlanmamış doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006; R. B. Serjeant, *İslam Şehri*, trc. Elif Topçugül, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997; Turgut Cansever, *İslam’da Şehir ve Mimari*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2016.

<sup>2</sup> Küçükkaşçı, ‘Şehir,’ c. 38, s. 441.

<sup>3</sup> Kur’an, *En’âm*, 6/92. *وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبْرُورًا مُصَدِّقًا لِّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا*

<sup>4</sup> Kur’an, *Şûra*, 42/7. *وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قَوْلَنَا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا*

<sup>5</sup> Kur’an, *Tevbe*, 9/97. Başka bir ayet şöyledir: *قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قَالُوا الْأَعْرَابُ آمَنَّا قَوْلًا لِّغَيْرِ الْأَعْرَابِ آمَنُوا خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ سَمْعِهِمْ قُلُوبُهُمْ فَلَا يَفْقَهُونَ شَيْئًا مِّنْهُمْ سِوَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ* *Bedeviler “İman ettik” dediler. De ki: “İman etmediniz. “Fakat boyun eğdik” deyin. Henüz iman kalplerinize girmedi.* Kur’an, *Hucurât* 49/14. Ayrıca bkz. Kur’an, *Tevbe* 98-99, 101, 120; *Ahzâb* 33/20; *Feth* 48/11, 16.

<sup>6</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 338, 349.

<sup>7</sup> Küçükkaşçı, ‘Şehir,’ c. 38, s. 441.

<sup>8</sup> Basra 200.000, Kûfe 100.000, Bağdat şehri kuruluşundan kırk yıl sonra 2.000.000 nüfusa ulaşmıştır. Mustafa Demirci, ‘İslam’da şehir ve şehrin sosyal dinamikleri’, *İstem*, S. 2, (2003), s. 132.

<sup>9</sup> Küçükkaşçı, ‘Şehir,’ c. 38, s. 444; Demirci, ‘İslam’da şehir,’ s. 131.

farklı mahallelerde oturlardı. Bazen aynı mahalleyi de paylaştıkları mahkeme kayıtlarından izlenebilmektedir.<sup>19</sup> Bazı şarkiyatçıların iddia ettikleri gibi, farklı mahallelerde oturmak dini bir ayrımcılık olarak yorumlanmamalıdır.<sup>20</sup> Aksine kendilerine özgü dini ve kültürel yapının muhafazası olarak yorumlanması daha doğrudur. Kültürlerin muhafazası ve yeni nesillere aktarımı bu yolla mümkündür. Aksi halde asimile olmaları ve kendi kültürlerini yitirmeleri hızla gelişecektir. Günümüzde bazı batı ülkelerinde entegre olarak ifade edilen ve bu kültürü benimsemesi istenen azınlıkların aslında asimile olmaları ve kendi kültürlerini kaybetmeleri istenmektedir. Bu durumda birkaç nesil sonra kendi öz kültürleri yok olacaktır.

Avrupa, Asya ve İslam şehirlerinde bariz farklar görülür. Demirci'nin ifadesiyle, 'bütün eski medeniyetlerde şehirler kozmosun yeryüzündeki bir modeli olarak düşünülmüştür. Eski Yunan şehirleri, Hippodemos'un geometrik yasalarının ve kozmik tasavvurunun bir izdüşümüdür. Aynı şekilde Babil şehirleri de, on iki tabanlı Babil astrolojisi üzerine kurulmuştur. Bu sebeple tarih boyu şehir ile kozmos arasındaki metafizik ilkeler, şehirlerin kuruluşunu, şeklini, mimarisini belirlemiştir... Kapitalist toplumlar şehirlerini gökdelenler, borsalar ve ticaret merkezleri etrafında inşa ederek "eco-centrik" bir şehir modeli kullanırlar. Komünist toplumlar ise büyük meydanlar ve anıtlar etrafında şehirlerini kurarak "sosyo-centrik" bir model kullanırlar. Allah'a inanan toplumlar ise şehirlerini mabetler ve kutsal mekanlar etrafında kurarak "teo-centrik" bir model kullanırlar.'<sup>21</sup> Kısacası, İslam şehirlerinde cami merkeze alınırken, Batı şehirlerinde meydanlar, gösterişli binalar, gökdelenler merkeze alınmıştır. Günümüz İslam şehirleri de giderek Batı şehirlerine benzemektedir.

### İslam Hukukunda Şehir

Şehir, İslam hukukçuları tarafından ele alınmış ve şehrin taşınması gereken özellikleri tartışılmıştır. Özellikle Hanefilere göre, Cuma'nın sahih olması için şehirde kılınması gerektiği bir esas olarak belirlenmiş ve bu bağlamda şehrin özellikleri incelenmiştir. Şehir farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bazıları mükelleflerin en büyük camisine sığmadığı yer olarak şehri tanımlarken, diğerleri, yöneticisi ve yargıci bulunan yer olarak tanımlamıştır. Ebu Hanife'nin şehri, sokakları, çarşısı, toplu yaşam merkezleri olan kendi veya bir alimin bilgisi ile sorunları çözen bir valinin bulunduğu yer olarak tanımladığı nakledilmektedir. Bazı hukukçuların şehir tanımını daraltırken,

diğerlerinin detaylandığı görülmektedir.<sup>22</sup> Diğer mezheplerde ise Cuma namazı için şehir şartı bulunmamaktadır. Bunun yerine Cuma'ya katılan kişi sayısı şartı bulunmaktadır.<sup>23</sup>

### Ulemâü'l-Emsâr/Fukahâü'l-Emsâr

Şehir alimleri/fakihleri anlamına gelen bu kavram İslam alimlerince sıkça kullanılmaktadır. Medeniyetin geliştiği yerler olarak tanımlanan şehirler ilim ve kültürlerin merkezi olmuştur. Mescidi nebevide Suffe ehli ile başlayan ilim merkezleri medreseler ile devam etmiş; alimler/fakihler bu merkezlerde yetişmişlerdir. Bu tamlamanın kullanılması şehirlerin ayrıcalıklı yerler olduğunu göstermektedir. Alimler bu tamlamalar ile kitaplar yazarak veya kitaplarında bu tamlamalara sık yer vererek bunun önemine ve ayrıcalığına dikkat çemişlerdir. Bu bağlamda Taberi'nin (v. 923) *İhtilâfu ulemâi'l-emsâr fi ahkâmi şerâii'l-İslâm*, İbn Hibban'ın (v. 965), *Maşâhîri ulemâi'l-emsâr*, Nesâi'nin (v. 915), *Tesmiyetü fukahâi'l-emsâr* adlı özel eserleri zikredilebilir. Bu eserleri kısaca tanıyalım.

Taberi eserinde, muamelat konularında fakihlerin ihtilaflarına yer vermiştir. İlk olarak müdebber köle konusunda ittifak edilen hususa yer vermiş, sonra Ebu Hanife (v. 767), Şafi (v. 819), Malik (v. 795), Ebu Sevr (v. 854), Mesruk b. Ecda' (v. 683), Evzai (v. 774), İbrahim en-nehâi (v. 714) ve Sevri'nin (v. 778) farklı görüşlerine yer vermiştir. Bunu takiben peşin veya vadeli mal satım konusunu ele almış, bu konuda Malik, Evzai, Sevri, Şafi ve Hanefilerin farklı görüşlerine yer vermiştir. Daha sonra meclis muhayyerliği konusuna geçmiş, Malik, Evzai, Sevri, Şafi, Ebu Sevr ve Hanefilerin farklı görüşlerine yer vermiştir. Daha sonra selem, muzâra'a, musâkât, gasp, damân, kafâlet, havâle gibi konuları ele alarak fakihlerin ihtilaflarına yer vermiştir.

İbn Hibban kitabında şehirlerde yetişmiş alimleri tanıtmayı hedeflemiştir. Kendi ifadesiyle vahyin indiği yer ve risâletin madeni olan Medine'nin meşhur sahabeleri ile tanıtımına başlamıştır. Bu bağlamda, hilafet sırasına göre Ebu Bekr'i (632-634), Ömer (634-644), Osman (644-656) ve Ali'nin (656-661) biyografisini vermiştir. Hasan b. Ali (v. 670), Hüseyin b. Ali'yi (v. 680) tanıtmış, Hüseyin'in bedeninin Kerbela'da medfun olduğunu ancak başının medfun olduğu yer hakkında farklı görüşler olduğunu ifade etmiştir. Talha b. Ubeydullah (v. 656), Zubeyr b. Avam (v. 656) ile tanıtımlarına devam etmiştir. Sonra Mekke'nin meşhur sahabelerini tanıtmıştır. Abdullah b. Ebu Bekr es-sıddık (v. 633), Abdullah b. Zubeyr (v. 692), Ebu'l-as b. Rebi (v. 634), Halid b. Velid (v. 642) ve diğerlerini tanıtmıştır. Daha sonra Basra sahabelerine geçmiştir. Enes b. Malik (v. 709), Ebu Musa el-Eşari (v. 663) ve diğerlerini tanıtmıştır. Daha sonra, Kufe, Şam, Mısır, Yemen, Horasan'da meşhur olan sahabeleri tanıtmıştır. Sahabeleri

<sup>19</sup>Örneğimizde, Tarikat Şeyhi olan Seyyid Abdussamed efendi ile Kalune bt. Mihail adlı zimmi bir kadın komşudurlar. Çiğdem, *The register of the law court of İstanbul 1612-1613*, s. 215.

<sup>20</sup>Raymond, André, 'Şehir', *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 38, s. 450-451.

<sup>21</sup>Demirci, 'İslam'da şehir', s. 133 (Mircia Eliade, *Ebedî Dönüş Mitosu*, trc. Ümit Akdağ, Anlara, 1994, s.26-31; Gülizar, Haydar, *Şehirlerin Ruhu*, trc. Gürkan Selemen, İstanbul, 1991, s. 23-30).

<sup>22</sup>İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin, *Fethü'l-Kadir*, Dâru'l-fikr, Beyrut, t.y., c. 2, s. 50-54; Damad efendi, Abdullah b. Şeyh Muhammed, *Mecmaü'l-Enhür fi Şerh-i Mültekâ'l-Ebhür*, Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabi, Beyrut, t.y., c. 1, s. 166-167; İbn-i Abidin, *Hâşiyet-ü reddi'l-muhtâr*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984, c. 2, s. 137-138.

<sup>23</sup>Apaydın, Yunus, (edt.), *İlmihal I*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2003, s. 294-299.





Benzer şekilde, kadının iddeti konusunu işlerken sahabeyi, fukahâi'l-emsâr'dan ayırmıştır.<sup>44</sup> Meseleyi haceriyye konusunda farklı görüşlere sahip alimlerin tamamını fukahâu'l-emsâr kavramına dahil etmiş ve kavramı iki defa kullanmıştır. Ancak sahabeleri ise isim isim sayarak bu kavramın dışında tutmuştur.<sup>45</sup>

Cumhûr-u sahâbe ve fukahâu'l-emsâr'ın avliye<sup>46</sup> görüşünde olduğunu sadece İbn Abbas'ın farklı düşündüğünü ifade etmiştir.<sup>47</sup> Burada da sahabeyi fukahâu'l-emsâr kavramından ayır tutmuştur.

Mirastan mahrumiyet durumunu anlatırken de fukahâu'l-emsâr ile sahabeyi ayır tutmuştur. Fukahâu'l-emsâr'dan farklı düşünenler olması nedeniyle de cumhûr ifadesini eklemiştir.<sup>48</sup>

Müslüman'ın kafire varis olup olamayacağı konusunda, cumhur-u ulemâ min sahabe ve tabiin ve fukahâu'l-emsâr'ın olamayacağını belirttiğini, sahabeden Muaz b. Cebel ve Muaviye ile tabiinden Said b. Museyyeb, Mesruk ve bir cemaatin varis olabileceğini belirttiklerini söylemiştir.<sup>49</sup> Fukahâu'l-emsâr terkiğini, sahabe ve tabiinden ayrı olarak kullanmıştır. Haddi kazf de kölenin cezasını tartışırken, dört halife, sahabe ve fukahâu'l-emsâr-ı ayrı ayrı zikretmiş ve farklı görüşlere dikkat çekmiştir. Ve cemâatün min fukahâi'l-emsâr ifadesini açarak bunlardan kastının Ebu Sevr, Evzai, Davud ve ashabi olduğunu belirtmiştir.<sup>50</sup> Faiz konusunu işlerken, İbn Abbas'ı sahabe olarak zikredip, İmam Zuferi ise fukahâu'l-emsâr olarak zikretmiştir. Aynı şekilde İbn Ömer'i sahabe olarak zikretmiş, Malik, Ebu Hanife, Sevr'i isim olarak zikrettikten sonra ve cemâatün min fukahâi'l-emsâr terkiibi ile diğer şehir fakihlerine işaret etmiştir.<sup>51</sup> Bunlar

تعالى {فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة ولا جناح عليكم} وفي حرف عنه إلى أجل مسمى، وروى عنه أنه قال: ما كنت المتعة إلا رحمة من الله عز وجل رحم بها أمة محمد صلى الله عليه وسلم، ولو لا نهي عمر عنها ما اضطر إلى الزنا إلا شقي. وهذا الذي روي عن ابن عباس رواه عنه ابن جريج وعمر بن دينار. وعن عطاء قال: 484. s. "سمعت جابر بن عبد الله يقول: "تمتعنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر ونصفاً من خلافة عمر" ثم نهي عنها عمر الناس. وممن قال إن الأقراء هي الأطهار. أما من فقهاء الأمصار فسالك والشافعي وجمهور أهل المدينة وأبو ثور وجماعة، وأما من الصحابة فابن عمر وزيد بن ثابت وعائشة؛<sup>44</sup> وممن قال إن الأقراء هي الحيض أما من فقهاء الأمصار فأبو حنيفة والثوري والأوزاعي وابن أبي ليلى وجماعة، وأما من الصحابة فطلي وعمر بن الخطاب وابن مسعود وأبو موسى الأشعري s. 512.

ثم يرثون الباقي للذكر مثل حظ الأنثيين كالحال في البنين إلا في موضع واحد وهي الفريضة التي تعرف بالمشركة، فإن العلماء اختلفوا فيها، وهي امرأة توفيت وتركت زوجها وأمها وإخوتها لأمها وإخوتها لأبيها وأمها، فكان عمر وعثمان وزيد بن ثابت يعطون للزوج النصف وللأم السدس وللأخوة للأم الثلث، فيستغفرون المال فيبقى الإخوة للأب والأم بلا شيء، فكانوا يشركون الإخوة للأب والأم في الثلث مع الإخوة للأم يتسمونه بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين. وبالتشريك قال من فقهاء الأمصار مالك والشافعي والثوري. وكان علي رضي الله عنه وأبي بن كعب وأبو موسى الأشعري لا يشركون إخوة الأب والأم في الثلث مع إخوة الأم في هذه الفريضة، ولا يوجبون لهم شيئاً فيها، وقال s. 751. به من فقهاء الأمصار: أبو حنيفة وابن أبي ليلى وأحمد وأبو ثور وداود وجماعة.

<sup>46</sup>Avliye, miras yetmediğinde hissedarların hisselerinden bir miktar düşülerek tamamının hisse almasını sağlama işlemidir. İbn Abbas, kız ve kız kardeşlerin diğer hissedarlar tam hisselerini aldıktan sonra kalandan miras almaları gerektiğini söylemiştir. Caferi fakihleri de İbn Abbas'ın görüşüyle amel etmişlerdir. Çiğdem, Recep, *Mukayeseli medeni hukuk: İslam-Türk kişi, aile ve miras hukuku*, Şanlıurfa İlahiyat Vakfı yayınları, Şanlıurfa, 2015, s. 215-216.

، وبالقول قال جمهور الصحابة وفقهاء الأمصار، إلا ابن عباس فإنه روي عنه أنه قال: أعال الفرائض عمر بن الخطاب، وإيم الله لو قدم من قدم الله وأخر من آخر الله ما عالت فريضة، وقيل له: وأيها قدم الله، وأيها أخر الله؟ قال: كل فريضة لم يهبها الله عز وجل عن موجبها إلا إلى فريضة أخرى فهي ما قدم الله، وكل فريضة إذا زالت عن فرضها لم يكن لها إلا ما بقي فتلك التي أخر الله فالأول مثل الزوجة والأم، والمتأخر مثل الأخوات والبنات، قال: فإذا اجتمع الصنفان بدئ من قدم الله، فإن بقي شيء فلمن أخر s. 754. الله، وإلا فلا شيء له، وقيل له: فهلا قلت هذا القول لعمر: قال: هيته

وجمهور العلماء من فقهاء الأمصار ومن الصحابة علي وزيد وعمر أن من لا يرث لا يحجب مثل الكافر والملوك والقائل عمدا، وكان ابن مسعود يحجب بهؤلاء الثلاثة<sup>48</sup> s. 759. دون أن يورثهم أعني بأهل الكتاب وبالعبيد وبالقاتلين عمدا، وبه قال داود وأبو ثور.

، فذهب جمهور العلماء من الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار إلى أنه لا يرث المسلم الكافر بهذا الأثر التابت؛ وذهب معاذ بن جبل ومعاوية من الصحابة وسعيد ابن المسيب<sup>49</sup> s. 758. ومسروق من التابعين وجماعة إلى أن المسلم يرث الكافر، وشبهوا ذلك بنسائهم، فقالوا: كما يجوز لنا أن ننكح نساءهم ولا يجوز لنا أن ننكحهم نساءنا كذلك الإرث، واختلفوا في العبد يفت الحر: كم حده؟ فقال الجمهور من فقهاء الأمصار حده نصف حد الحر، وذلك أربعون جلد، وروي ذلك عن الخلفاء الأربعة، وعن ابن عباس؛ وقالت<sup>50</sup> s. 840. طائفة: حده حد الحر، وبه قال ابن مسعود من الصحابة وعمر بن عبد العزيز وجماعة من فقهاء الأمصار: أبو ثور والأوزاعي وداود وأصحابه من أهل الظاهر.

فينبغي أن نذكر ههنا هذين الأصلين. أما: ضع وتعجل فأجازة ابن عباس من الصحابة وزفر من فقهاء الأمصار، ومنعه جماعة منهم ابن عمر من الصحابة ومالك وأبو حنيفة<sup>51</sup> والثوري وجماعة من فقهاء الأمصار، واختلف قول الشافعي في ذلك، فأجاز مالك وجمهور من ينكر: ضع وتعجل، أن يتعجل الرجل في دينه الموجل عرضاً يأخذه وإن كانت قيمته أقل من دينه. وعمدة من لم يجز: ضع وتعجل أنه شبيهه بالزيادة مع النظرة المجتمع على تحريمها، ووجه شبهه بها أنه جعل للزمان مقدارا من الثمن بدلا منه في الموضوعين جميعا، وذلك أنه هنالك لما زاد له في الزمان زاد له عرضه ثمنا، وهنا لما حظ عنه الزمان حظ عنه في مقابلته ثمنا. وعمدة من أجازة ما روي عن ابن عباس "إن النبي صلى

acıka göstermektedir ki İbn Rüşd, fukahâu'l-emsâr tamlamasını tabiin dönemi sonrası müçtehidler için özel olarak kullanmaktadır.

Çocuğun köle azadını anlatırken mütekaddimin ile âmmet-ü fukahâi'l-emsâr'ı ayırmıştır.<sup>52</sup> Âmmet-ü sıfatını ayıp konusunu işlerken de kullanmıştır.<sup>53</sup> Mütekaddimin ifadesi, muhtemelen sahabe ile tabiin alimlerini temsil etmektedir.

Üvey kızla evlilik konusunu işlerken kâffe takısını (kâffet-ü fukahâi'l-emsâr) eklemiştir.<sup>54</sup>

Fakihlerin çoğunluğu bir görüşe sahipse, İbn Rüşd bunu cumhur-u fukahâi'l-emsâr olarak nitelemekte, diğerlerinin bazen ismini vermekte<sup>55</sup> bazen de bazıları diyerek geçiştirmektedir. Kavim ile ifade ettiği alimlerin görüşüne itibar etmediğini ima etmektedir. Örneğin Kaparo konusunu işlerken cumhuru ulamâi'l-emsâr terkiğini kullanmış, tabiin alimlerinden Mücahid, İbn Siyirin, Nafi b. Haris ve Zeyd b. Eslem'i ise kavim olarak nitelemiştir.<sup>56</sup> Ahmed b. Hanbel de kaporaya izin veren alimler arasında olmasına rağmen ona yer vermemiştir.<sup>57</sup>

Satıcının bahçesinin meyvelerini satarken bir kısmını istisna etmesi konusunu işlerken fukahâu'l-emsâr kavramını fetvalarına itibar edilenler ile öznelenmiştir, diğerlerine itibar etmediğine işaret etmiş, bu konuda bir eser yazdığını da beyan etmiştir.<sup>58</sup>

Alınan malda yeni ayıpların ortaya çıkması durumunda bundan da satıcının sorumlu olduğu konusunda İmam Malik'in diğer fukahâu'l-emsâr'dan ayrılarak tek kaldığını ifade etmiş; Medineli yedi fakihin<sup>59</sup> de İmam Malik'in selefi olduğunu, yani İmam Malik gibi düşündüklerini söylemiştir.<sup>60</sup> Muhtemelen tabiinden olmaları nedeniyle, Medineli yedi fakihi fukahâu'l-emsâr kavramı içine almamıştır.

Hıyârû şart konusunda Ebu Hanife ile İmam Şafi'nin görüşlerine yer vermiş bu iki farklı görüşü ekâvil-u fukahâi'l-emsâr olarak nitelemiştir.<sup>61</sup>

الله عليه وسلم لما أمر بإخراج بني النضير جاءه ناس منهم فقالوا: يا نبي الله إنك أمرت بإخراجنا ولنا على الناس ديون لم تحل، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ضموا s. 563. وتعلوا" فسيب الخلاف معارضة قياس الشبه لهذا الحديث

s. 534. وإعتاق الصغير جائز في قول عامة فقهاء الأمصار، وحكى عن بعض المتقدمين منعه<sup>52</sup>

s.596. فعمامة فقهاء الأمصار يجيزون ذلك<sup>53</sup>

وأما الأم فذهب الجمهور من كافة فقهاء الأمصار إلى أنها تحرم بالعقد على البنت دخل بها أو لم يدخل، وذهب قوم إلى أن الأم لا تحرم إلا بالدخول على البنت كالحال في<sup>54</sup> s.462. البنت: أعني أنها لا تحرم إلا بالدخول على الأم، وهو مروى عن علي وابن عباس رضي الله عنهما من طرق ضعيفة

( s.487. ) جمهور الفقهاء الأمصار على أن الطلاق بلفظ الثلاث حكمه حكم الطلقة الثالثة؛ وقال أهل الظاهر وجماعة: حكمه حكم الواحدة ولا تأثير للفظ في ذلك،<sup>55</sup>

. ومن هذا الباب بيع العربان فجمهور علماء الأمصار على أنه غير جائز؛ وحكى عن قوم من التابعين أنهم أجازوه، منهم مجاهد وابن سيرين ونافع بن الحرث وزيد بن<sup>56</sup> s. 581. أسلم،

<sup>57</sup>Mekke de memur bulunan Nâfi (v.117/735), Safvan b. Ümeyye'den (v. 73/692), hapishane binasını Hz. Ömer (v. 23/644) adına satın almış ve eğer Hz. Ömer razı olmaz ve akdi kabul etmezse Safvan'a muayyen bir meblağ vermeyi taahhüt etmiştir. Hz. Ömer bu uygulamayı benimsemiştir. İbn-i Kudâme, *El-Muğni*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1992, c. 4, s. 312-3; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, Nesil Yayınları, İstanbul, 1996, c. 2, s. 108-9.

. وكذلك اختلفوا إذا استثنى البائع مكيله من حائط؛ قال أبو عمر بن عبد البر: فمنع ذلك فقهاء الأمصار الذين تنور الفتوى عليهم، وألفت الكتاب على مذاهيبهم لنبيه صلى الله<sup>58</sup> s. 583. عليه وسلم عن الثنيا في البيع، لأنه استثناء مكيل من جزأ؛

<sup>59</sup>Yedi fakih kavramı Tabiin alimlerinden hicaz okuluna mensup olanlara verilen isimdir. Bunlar şunlardır: Saïd b. el-Müseyyeb (ö. 94/712), Ebû Bekr b. Abdurrahman b. Hâris b. Hişâm (ö. 94/713), Kasım b. Muhammed b. Ebu Bekr es-Siddîk (ö. 102/720), Urve b. Zübeyr b. el-Avvâm (ö. 97/712), Süleyman b. Yesâr (ö. 107/725), Hârice b. Zeyd b. Sâbit (ö. 100/718) Ubeydullah b. Abdullah b. Ute b. Mes'ud (ö. 98/716). Karaman, Hayreddin, *İslam hukuk tarihi*, Nesil Yayınları, İstanbul, 1989, s. 166.

فيجب ههنا أن نذكر اختلاف الفقهاء في العهدة فنقول: انفرد مالك بالقول بالعهدة دون سائر فقهاء الأمصار، وسلفه في ذلك أهل المدينة الفقهاء السبعة وغيرهم، ومعنى العهدة<sup>60</sup> s.594. أن كل عيب حدث فيها عند المشتري فهو من البائع،

واختلف أبو حنيفة والشافعي إن وقع الخيار في الثلاثة الأيام زمن الخيار المطلق، فقال أبو حنيفة: إن وقع في الثلاثة الأيام جز، وإن مضت الثلاثة فسد البيع؛ وقال الشافعي:<sup>61</sup> s. 625. بل هو فاسد على كل حال، فهذه هي أقاويل فقهاء الأمصار في مدة الخيار





Şafî ve Sevri'yi saymıştır.<sup>75</sup> Azınlığın farklı görüşte oldukları cumhûr kelimesinden anlaşılmaktadır.

Zıhar konusunda keffaret vermeden kadına yaklaşan erkeğe tek veya çift keffaretin gerekliliği konusunu anlatırken ekser-ü fukahâi'l-emsâr terkiibini kullanmış, Amr b. El-As vb. diğer alimleri ise kavim olarak nitelemiştir. Şaz ve itibar etmediği görüşü ise kıyl (söylendi) kelimesi ile geçiştirmiştir. Burada herhangi bir isim de zikretmemiştir.<sup>76</sup>

Lian sonrası kocanın kadına dönüp dönemeyeceğini ifade ederken, Malik Şafî, Sevr vd. için cumhur-u fukahâi'l-emsâr ifadesini kullanmış, Ebu Hanife'yi (ve bir) cemaat ile birlikte zikretmiş ancak bu cemaatin kim olduğunu açıklamamış, sonra da farklı görüşte olanları bir kavim olarak nitelemiş ancak bunu da açıklamamıştır.<sup>77</sup> Kavim ile ifade ettiği alimlerin görüşüne itibar etmediği anlaşılmaktadır.

Çiçeğini açmamış yeşilliğin satımını anlatırken, cevaz vermesi dolayısıyla Ebu Hanife'yi fukahâu'l-emsâr'ın cumhûru dışında tutmuştur.<sup>78</sup>

Ayıplı malın iadesi konusunu işlerken Maliki alimlerinden Bağdatlı olanların tafsilata girmedğini (hayvan, akar ve ticaret mallarında ayıbın az veya fazla olması), fukahâü'l-emsâr'ın da ayrımı gitmediğini ifade etmiştir. Burada dedesinin hocası Ebu Bekr b. Rızk'a yer vererek şayet az veya çok ayıp ayrımına gidilecekse bunun hem hayvan hem akar hem de ticaret mallarında olması gerektiğini, birisinde ayrımı gidip diğerinde gitmemenin doğru olmadığını söylediğini ifade etmiştir.<sup>79</sup> Asıl olanın ayrımı gidilmemesi olduğunu beyan ederek fukahâü'l-emsâr ile Bağdatlı Maliki alimlerin de bu görüşte olduğunu ifade ederek tercihini açıklamıştır.

Kıranın feshi konusunda cemâat-ü fukahâi'l-emsâr ile Ebu Hanife ve arkadaşlarının farklı görüşte olduklarını ifade edilmiştir.<sup>80</sup>

Mudarebe akdinin ticaret malı ile kurulup kurulamayacağı konusunda cumhûr-u fukahâi'l-emsâr ile İbn Ebi Leyla'nın farklı düşündüklerini belirtmiştir.<sup>81</sup> Ebu Hanife ve İbn Ebi

Leyla'nın fukahâu'l-emsâr içinde olduklarını ancak çoğunluk görüşünden ayrıldıklarını tefennün fi'l-ibâre (cemâat-ü, cumhûr-u) ile ifade etmiştir.

Ortaklardan birinin talebi üzerine diğerinin de izâle-i şüyûa gitmeye icbar edileceği hususunda İmam Malik'in kıyas-ı mürsel yaparak fukahâu'l-emsâr'dan ayrıldığını ve tek kaldığını ifade etmiştir.<sup>82</sup>

Menfaatlerin satımının köle satımına benzetilmesinde de tek kalan İmam Malik'in şebeh kıyasının zayıf olduğunu ifade etmiş, Maliki olmasına rağmen Maliki görüşe katılmamıştır.<sup>83</sup> Malik'in tek kaldığını düşündüğünü ancak bundan emin olmadığını *fî mâ ahsibu* (bildiğim kadarıyla, zannımca,) terkiibi ile ifade etmiştir.

Hala, teyze, dayının mirasçı olmayacağını ekser-ü fukahâi'l-emsâr'ın söylediğini, Irak, Küfe fakihleri ve sair belde alimlerinin ise olabileceğini belirttiklerini ifade eder.<sup>84</sup> Irak ve Küfelileri fakih olarak nitelerken diğer beldelerinkileri alimler olarak nitelemiştir.

Kâfe<sup>85</sup> uzmanlarının tespitinin kabul edilmesi gerektiğine fukahâu'l-emsâr'ın katıldığını Küfelilerin ise karşı çıktığını belirtmiştir. Küfeliler için herhangi bir sıfat kullanmamıştır.<sup>86</sup>

Azat etmenin açık ve kapalı sözlerle olabileceği konusunda ekser-ü fukahâi'l-emsâr'ın lehte görüş bildirdiğini belirtmiş ancak bunları ismen saymamıştır<sup>87</sup>

Kölenin azatlığı konusunda Hz. Aişe, İbn Ömer gibi bazı sahabelerin görüşünü zikreder, sonra fukahâu'l-emsâr'ın itibar ettiği görüş budur der; ancak isim vermez.<sup>88</sup>

Fetvalarına itibar edilen cemi-u fukahâu'l-emsâr'ın hırsızlıkta el kesme cezasının uygulanabilmesi için malın hırz (muhafaza)'dan alınmasının şart olduğu görüşüne sahip olduklarını belirtmiş, farklı görüşte olanların olabileceğini fakat bunlara itimat edilemeyeceğini ima etmiştir.<sup>89</sup>

Cumhûr-u fukahâi'l-emsâr'ın çocukların kendi aralarında katil ve yaralamalarda şahadetlerinin geçerli olmayacağı kanaatinde olduklarını belirtir. Bunu, şahadette adalet şartı bulunduğu konusunda icma bulunduğu dayandırır. Adalet şartı ise ergen olmayı gerektirir der.

<sup>75</sup> s. 519. ve علی هذا جمهور فقهاء الأمصار أبي حنيفة والشافعي والثوري.

ومنها إذا ظاهر من امراته ثم مسها قبل أن يكفر هل عليه كفارة واحدة أم لا؟ فأكثر فقهاء الأمصار ومالك والشافعي وأبو حنيفة والثوري والأوزاعي وأحمد وإسحاق وأبو ثور وداود والطبري وأبو عبيد أن في ذلك كفارة واحدة، والحجة لهم حديث سلمة بن صخر البياضي "أنه ظاهر من امراته في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم وقع بامراته قبل أن يكفر، فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنكر له ذلك فأمره أن يكفر تكفيرا واحدا" وقال قوم: عليه كفارتان: كفارة العزم على الوطء، وكفارة الوطء، لأنه وطئ وطأ محرما، وهو مروى عن عمرو ابن العاص وقبيصة بن ذؤيب وسعيد بن جبير وابن شهاب؛ وقد قيل: إنه لا يلزمه شيء لا عن العود ولا عن الوطء، لأن الله تعالى s. 536. اشترط صحة الكفارة قبل المسيس، فإذا مس فقد خرج وقتها فلا تجب إلا بامر مجدد، وذلك معلوم في مسئلتنا وفيه شذوذ

واختلفوا هل له أن يراجعها بعد اتفاق جمهورهم على أن الفرقة تجب باللعان، إما بنفسه وإما بحكم حاكم على ما نقوله بعد؛ فقال مالك والشافعي والثوري وداود وأحمد وجمهور فقهاء الأمصار إنهما لا يجتمعان أبدا وإن أكذب نفسه؛ وقال أبو حنيفة وجماعة: إذا أكذب نفسه جلد الحد وكان خاطبا من الخطاب؛ وقد قال قوم: ترد إليه امراته s.541.

. وأما بيعها قبل الزهو مطلقا، فاختلف في ذلك فقهاء الأمصار، فجمهورهم على أنه لا يجوز: مالك والشافعي وأحمد وإسحاق والليث والثوري وغيرهم. وقال أبو حنيفة: s. 569. يجوز ذلك إلا أنه يلزم المشتري عنده فيه القطع لا من جهة ما هو بيع ما لم يره بل من جهة أن ذلك شرط عنده في بيع الثمر على ما سيأتي بعد

وإذا وجدت العيوب، فإن لم يتغير المبيع بشيء من العيوب عند المشتري فلا يخلو أن يكون في عفار أو عروض أو في حيوان، فإن كان في حيوان فلا خلاف أن المشتري<sup>79</sup> ووجبت مخير بين أن يرد المبيع ويأخذ ثمنه أو يمسك ولا شيء له. وأما إن كان عقار فمالك يفرق في ذلك بين العيب اليسير والكثير فيقول: إن كان العيب يسيرا لم يجب الرد قيمة العيب وهو الأرض، وإن كان كثيرا وجب الرد، هذا هو الموجود المشهور في كتب أصحابه، ولم يفصل البغداديون هذا التفصيل. وأما العروض فالمشهور في المذهب أنها ليست في هذا الحكم بمنزلة الأصول، وقد قيل إنها بمنزلة الأصول في المذهب، وهذا الذي كان يختاره الفقيه أبو بكر بن رزق شيخ جدي رحمه الله عليهما، وكان يقول: إنه لا فرق في هذا المعنى بين الأصول والعروض، وهذا الذي قاله يلزم من يفرق بين العيب الكثير والقليل في الأصول: أعني أن يفرق في ذلك أيضا في العروض، والأصل أن كل ما حط القيمة أنه يجب به الرد، وهو الذي عليه فقهاء الأمصار، ولذلك لم يعول البغداديون فيما أحسب على التفرقة التي قلت في الأصول، ولم يختلف قولهم في الحيوان إنه لا s. 596. فرق فيه بين العيب القليل والكثير.

فذهب جماعة فقهاء الأمصار مالك والشافعي وسفيان الثوري وأبو ثور وغيرهم إلى أنه لا يفسخ إلا بما تنفسخ به العقود اللازمة من وجود العيب بها أو ذهاب محل استيفاء<sup>80</sup> s. 644. المنفعة. وقال أبو حنيفة وأصحابه: يجوز فسح عند الإجارة للعذر الطارئ على المستأجر، مثل أن يكري دكانا يتجر فيه فيحترق متاعه أو يسرق

s. 651. واختلفوا في العروض فجمهور فقهاء الأمصار على أنه لا يجوز القراض بالعروض، وجوزه ابن أبي ليلى<sup>81</sup>

وأما الحيوان والعروض، فاتفق الفقهاء على أنه لا يجوز قسمة واحد منهما للفساد الداخل في ذلك. واختلفوا إذا تشاح الشريكان في العين الواحدة منهما، ولم يتراضيا بالانتفاع<sup>82</sup> الظاهر: لا يجبر، بها على الشياخ، وأراد أحدهما أن يبيع صاحبه معه، فقال مالك وأصحابه: يجبر على ذلك، فإن أراد أحدهما أن يأخذه بالقيمة التي أعطى فيها أخذه، وقال أهل لأن الأصول تقتضي أن لا يخرج ملك أحد من يده إلا بدليل من كتاب أو سنة أو إجماع. وحجة مالك أن في ترك الإيجاب ضررا، وهذا من باب القياس المرسل، وقد قلنا في غير s. 679-680. ما موضع إنه ليس يقول به أحد من فقهاء الأمصار إلا مالك، ولكنه كالضروري في بعض الأشياء.

وتشبيه بيع المنافع في هذا الباب يبيع الرقاب هو شيء - فيما أحسب - انفرد به مالك دون فقهاء الأمصار، وهو ضعيف لأن قياس المأخوذ من الموضع المفارق للأصول<sup>83</sup> يضعف، ولذلك ضعف عند قوم القياس على موضع الرخص، ولكن انتدح هنالك قياس علة، فهو أقوى؛ ولعل المالكية تدعى وجود هذا المعنى في القياس، ولكن هذا كله ليس s. 700. يليق بهذا المختصر.

وبنو الأخوة للأم والعمات والخالات والأخوال؛ فذهب مالك والشافعي وأكثر فقهاء الأمصار وزيد بن ثابت من الصحابة إلى أنه لا ميراث لهم؛ وذهب سائر الصحابة وفقهاء<sup>84</sup> s. 745. العراق والكوفة والبصرة وجماعة العلماء من سائر الأفاق إلى توريثهم.

<sup>85</sup>Kafe, iz takibi uzmanlandır. Hz. Âişe'den şöyle nakledilmiştir: "Bir gün Resulullah (s.a.s) yüzünde sevinç pırlıtları saçarak yanıma geldi. Biliyor musun ne oldu? Soy bilgini Mücezziz, Zeyd b. Hârise ve Ūşâme b. Zeyd'e baktı ve şöyle dedi: "Bu ayakların sahibleri biri diğerinden gelmedir." Buhârî, *Menâkıb*, 23; Müslim, *Radâ'*, 11; Nesâî, *Talâk*, 51.

<sup>86</sup> فقال بالقافة من فقهاء الأمصار مالك والشافعي وأحمد وأبو ثور والأوزاعي وأبي الحكم بالقافة، الكوفيون وأكثر أهل العراق، والحكم عند هؤلاء أنه إذا ادعى رجلان ولدا<sup>86</sup> s. 764. كان الولد بينهما

<sup>87</sup> s. 777. وأما ألفاظ العتق، فإن منها صريحا ومنها كناية عند أكثر فقهاء الأمصار.

وفي المسألة قول خامس: إذا أدى الثلاثة الأربع عتق، وبقي عديما في باقي المال. وقد قيل إن أدى القيمة فهو غريم، وهو قول عائشة وابن عمر وزيد بن ثابت. والأشهر<sup>88</sup> s.783 عن عمر وأم سلمة هو مثل قول الجمهور، وقول هؤلاء هو الذي اعتمده فقهاء الأمصار

s. 847. وذلك أن جميع فقهاء الأمصار الذين تدور عليهم الفتوى وأصحابهم متفقون على اشتراط الحرز في وجوب القطع<sup>89</sup>

İmam Malik'in bunu gerçek bir şehadet kabul etmediğini ancak karine-i hal kabul ettiğini belirtir.<sup>90</sup>

Davalının yemin şekli konusunda ekâvîl-u fukahâi'l-emsâr'ın birbirine yakın olduğunu belirtir.<sup>91</sup>

### Sonuç

Hız Peygamber zamanında Yesrib'in Medine olması ile başlayan şehir anlayışı günümüze kadar Müslüman toplumu için önemini korumuştur. Şehirler medeniyetlerin beşiği ve toplumun inanışlarının yansıtıldığı merkezler olmuşlardır. Cami ve medrese etrafında şekillenen İslam şehirleri, Batı'nın etkisi ile bu özelliğini kaybetmeye başlamıştır.

Klasik dönemde ve günümüzde alimler ve fakihler şehirlerde yetişmişler; şehirler de fakihleri ile anılır olmuştur. Örneğin, Rey ekolünün önde gelen fakihleri Küfeliler diye anılırken eseri ön planda tutan fakihler ise Hicazlılar diye meşhur olmuştur.

Bu çalışmada gördüğümüz üzere, şehir fakihleri ve şehir alimleri unvanları ile kitaplar kaleme alınmıştır. Şehir fakihleri ve şehir alimleri kalıpları kitaplarda da sıklıkla kendini göstermiştir. Bu eserlerden birisi de bu çalışmanın konusu olan İbn Rüşd'ün fıkıh eseri olmuştur. İbn Rüşd, fukahâu'l-emsâr kavramını, sahabe ve tabiin sonrası müçtehidler için kullanmıştır. İbn Rüşd, sahabeyi ya ilk dönem olarak ya da sahabe olarak zikretmiştir. Dört halifeyi de zaman zaman hem ismen hem de halife unvanı ile zikretmiştir. Tabiin dönemi alimlerini ise ya ismen zikretmiş ya da tabiin fakihleri olarak vermiştir.

İbn Rüşd'ün eserinde şehir kavramını sık sık kullanması şehre verdiği önemin bir göstergesidir. Fıkıh medeniyeti olarak tanınan İslam toplumunun aynı zamanda bir şehir medeniyeti olduğu, şehre verilen önemden anlaşılmaktadır.

### Kaynakça

Abdullah b. Şeyh Muhammed, *Mecmaü'l-Enhûr fi Şerh-i Mültekâ'l-Ebhûr*, Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabi, Beyrut, t.y., c. 1.

Apaydın, Yunus, (edt.), *İlmihal I*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2003.

Can, Yılmaz, *İslâm Şehirlerinin Fizikî Yapısı*, Ankara 1995.

Cansever, Turgut, *İslam'da Şehir ve Mimari*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2016.

Çiğdem, Recep, *The register of the law court of İstanbul 1612-1613: A legal analysis*, Yayınlanmamış doktora tezi, Manchester Üniversitesi, 2001.

<sup>90</sup> . واختلفوا في شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الجراح وفي القتل، فردها جمهور الفقهاء الأمصار لما قلناه من وقوع الإجماع على أن من شرط الشهادة العدالة، ومن شرط العدالة البلوغ، ولذلك ليست في الحقيقة شهادة عند مالك، وإنما هي قرينة حال . s.859 وكلمهم مجتمعون على أن اليمين التي تسقط الدعوى أو تثبتها هي اليمين بالله، الذي لا إله إلا هو، وأقارب الفقهاء الأمصار في صفتها متقاربة؛ وهي عند مالك: بالله الذي لا إله إلا هو، لا يزيد عليها، ويزيد الشافعي الذي يعلم من السر ما يعلم من العلانية . s. 862.

Demirci, Mustafa, 'İslam'da şehir ve şehrin sosyal dinamikleri', *İstem*, S. 2, 2003.

Erdagöz, Özcan, 'Mahalle yönetimi ve geleceği', <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/159948>, erişim tarihi, 16.8.2018.

Fayda, Mustafa, 'İslâm Dünyasındaki İlk Şehir Tarihleri ve İbn Şebbe'nin Medine-i Münevvere Tarihi', *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 28, (1986).

Gerber, Haim, *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, State University of New York Press, Albany, 1994.

Gölpınarlı, Abdülkâfi, 'İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, S. 15, (1953).

Gülizar, Haydar, *Şehirlerin Ruhu*, trc. Gürkan Selemen, İstanbul, 1991.

Gür, A. Refik, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakiminden Mecelle: Hukuk Sosyolojisi ve Felsefesi Üzerine Bir Kalem Denemesi*, Çeltut Matbaası, İstanbul, t.y.

Heyd, Uriel, 'The Jewish Communities of İstanbul in the Seventeenth Century', *Oriens*, S. 6, (1953).

İbn-i Abidin, *Hâşiyet-ü reddi'l-muhtâr*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984, c. 2.

İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin, *Fethu'l-Kadir*, Dâru'l-fikr, Beyrut, t.y.

İbn-i Kudâme, *El-Muğni*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1992, cilt. 4.

Karaman, Hayreddin, *İslam hukuk tarihi*, Nesil Yayınları, İstanbul, 1989.

Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, Nesil Yayınları, İstanbul, 1996, c. 2.

Kazıcı, Ziya, 'Osmanlılarda Mahalle İmamları ve Yerel Yönetim İlişkisi', *İslam Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler*, Editörler: Vecdi Akyüz, Seyfettin Ünlü, İstanbul, 1996.

Kazıcı, Ziya, 'Osmanlılarda Mahalle İmamlarının Bazı Görevleri', *İslâm Medeniyeti*, S. 5/3, (1982).

Koca, Ferhat, 'İbn Teymiyye', *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt. 20.

Koçyiğit, Tahsin, *İslâm Tarihinin İlk Yıllarında İskân*, Yayınlanmamış doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Küçükkaşçı, Mustafa Sabri, 'Şehir', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt. 38.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm Sanatı ve Maneviyatı*, trc. Ahmet Demirhan, İstanbul 1992.

Raymond, André, 'Şehir', *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt. 38.

Serjeant, R. B., *İslam Şehri*, trc. Elif Topçugil, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997.

Şahin, İlhan, 'Şehir', *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt. 38.

Ünlü, Nuri, *İslam Tarihi I: Başlangıçtan Osmanlılara Kadar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, İstanbul, 1992.

**Kur'an'da Kendisine Değer Atfedilen  
Mekanlar ve Özellikleri**  
Nur Ahmet KURBAN



## Kur'an'da Kendisine Değer Atfedilen Mekanlar ve Özellikleri

Nur Ahmet KURBAN\*

### Özet

İnsanlık tarihi boyunca farklı vesile ve farklı bakış açıları ile ele alınan mekân, varlığı doğrudan ilgilendiren bir olgu oluşundan ötürü çeşitli ilim dallarının ilgi alanında yer almıştır. Görünen ve görünmeyen yönleri ile bazı değerler taşıdığı kabul edilmiştir. Bu bakımdan mekân kavramı mimarîden sanata, sosyolojiden siyaset bilimine, hukuktan felsefeye kadar birçok ilim dalını ilgilendirmektedir. Kısacası beşerî hayatın her yönü ile ilişkili olması bakımından mekân olgusu, dini sistemlerde önemli ölçüde muhafaza edilmiştir. İlahî olsun veya olmasın bütün dinlerde kutsal mekânlar ve bu mekânları kutsal kılan bazı unsurlar söz konusudur. Aynı şekilde negatif özellikler taşıyan bazı mekânlar da yine dinlerin üzerinde durduğu önemli konulardan biridir. Biz bu çalışmada Yüce Yaratıcının değerli kabul ettiği bazı mekân tasvirlerini Kur'an-ı Kerim üzerinden okumak sûretiyle İslam dininin mekâna bakışını tespit etmeye çalışacağız.

### Giriş

Mekân kelimesi Arapça sözlüklerde *olmak* anlamındaki *kevn* (كون) *kiyân*, (كيان), *keynûne* (كينونة) mastarından türetilmiştir. Manası *oluşun meydana geldiği yer* demektir. Çoğulu *emkine* (أمكنة), bunun da çoğulu *emâkindir* (أماكن). Kelimenin kökünün *saygın bir yere sahip olmak* manasındaki *mekâne* (مكانة) mastarıyla da irtibatı vardır. Nitekim kadim fikrî eserlerde *yer kaplamak* anlamında kullanılan ve bu mastardan türetilen *temekkün*, aynı kökten gelmeyen *mekân* terimiyle kavramsal açıdan ilişkili olduğu düşünülmüştür.<sup>1</sup>

Kur'an-ı Kerim'de mekâna işaret bazı kelimeler bulunmaktadır. Doğrudan mekân kelimesinin kullanıldığı 30'un üzerinde âyet vardır.<sup>2</sup> Burada kelime daha çok *bir şeyin yeri* anlamında kullanılmıştır. Fuad Abdülbâki bu kelimeyi, *kâne* (كان) fiilinin formları kategorisine koymuştur. Klasik sözlüklerde ise *mekene* (مكن) kökünden türetildiği düşünülmüştür.<sup>3</sup> Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde geçen mekân kelimesi daha çok gündelik dildeki mânasıyla nesnelere veya kişilerin bulunduğu yeri ifade etmektedir. Felsefe kaynaklarında geçen mekân kelimesinin tanımı daha çok valıkların zımnen delalet ettiği lazımlî anlamlarla ilişkilidir.

Kur'an'da mekâna işaret eden kelimelerden biri *me'vâ* (مأوى) kelimesidir. *Elif*, *vâv* ve *yâ* harflerinden oluşan *me'vâ* mastarı, muhtelif çekimleri ile birlikte Kur'an'da 22 yerde geçer.<sup>4</sup>

\* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

<sup>1</sup> İlhan Kutluer, "Mekân", DİA, yıl: 2003, cilt: 28, s. 550.

<sup>2</sup> Fuad Abdülbâki, *Mu'cemu'l-mufehres*, s. 641-642.

<sup>3</sup> İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, m-k-n, mad.

<sup>4</sup> Fuad Abdülbâki, *Mu'cemu'l-mufehres*, s. 103.

Kelime geçtiği yerlerde fiilin anlamı ile ilişkili olarak *yerleşme yeri*, *yurt*<sup>5</sup> ve *gece olsun gündüz olsun kendisine dönülen her çeşit mekân* manasında kullanılmıştır.<sup>6</sup> Buna benzer kelimelerden biri *sâre* (صار) kelimesinin mimli mastarıdır. Mastar kalıbıyla 28 yerde geçer.<sup>7</sup> Manası, *varılacak yer* demektir. Hatta aralarındaki anlam yakınlığından dolayı birkaç yerde *me'vâ* kelimesi ile yan yana kullanılmıştır.<sup>8</sup> Müspet olsun, menfi olsun, anlam alanlarında bir farklılık yoktur. *Durulan yer* manasına gelen bir diğer kelime ise *makam*'dır (مقام). *K-v-m* (قوم) harflerinden oluşan makam (مقام), Kur'an'da 18 yerde geçer.<sup>9</sup> *Durma yeri* manasındadır. Kayıtlayıcı bir etken gelmediği müddetçe kullanılışı bakımında genellik ifade eder. *İstirahat yeri* manasındaki *mihad* (مهاده) kelimesi de burada zikredilebilir. Çalışmada işaret etmemiz gereken bir diğer kelime *dâr* (دار)'dır. Yalın olarak geldiği zaman mutlak mekân bildirir. Kendisine izafe edilen kelimelere göre olumlu ya da olumsuz manada bir değişiklik gösterir.

Mekân kelimesi gerek Kur'an-ı Kerim'de gerekse onun dışındaki kaynaklarında çeşitli literal olarak fiziki ve geometrik anlamda bir alan olmanın dışında bazı anlamalara sahiptir. Bu kelime vren ve evrene müdahil olan Tanrı'yı kavrama amacına matuf kavramsal olarak daha da önemli bir kavram haline gelecektir. Öneme binaen Antikçağ Yunan felsefesinden itibaren düşünürlerin zihinlerini meşgul eden kavramlardan biri olmuştur. Eflatun'a (M.Ö. 427-347) kadar gelişen eski Yunan felsefesinde mekân kavramı daha ziyade doluluk ve boşluk kavramları etrafında cereyan etmiştir. Eflatun için mekân (khora) öncelikle oluş ve bozuluşun üzerinde gerçekleştiği yerdir. O mutlak anlamdaki mekânı, geometrik yüzeylerle sınırlı olan maddenin yer kapladığı, ezeli ve evrensel kap (hipodokhe) gibi tasavvur etmiştir.<sup>10</sup>

Bazı istisnalar dışında İslam filozoflarının çoğunluğu mekân konusunda Aristocu çizgiyi takip etmiştir.<sup>11</sup> Farabi'nin (ö. 339/950) mekân tanımı bizim açımızdan daha belirgindir. Filozofa göre kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyine mekân denir. Buna göre evrenin ötesinde onu dıştan kuşatan bir şey bulunmadığına göre evrenin mekânı yoktur.<sup>12</sup> Ayrıca o Aristo'daki tabii mekân kavramına da atıfta bulunarak evrenin ötesinde doluluk veya boşluğun olmadığını vurgular.<sup>13</sup> Mekânın, yaygın olarak "cismin karar kıldığı şeydir" ve "cisim kuşatan şeydir" şeklinde iki tanımının bulunduğunu söyleyen İbn Sînâ (ö. 428/1037), ikinci tanımın özellikle filozoflar tarafından tercih edildiğini ve bir şeyin mekân olabilmesi için bazı şartların

gerekli olduğunu ileri sürülmüştür.<sup>14</sup> İbn Rüşd'e göre mekân onu kuşatan bir gerçekliktir. Mekân ile kastedilen bir cismin başka cisimlerle ortaklaşa paylaştığı yer değil, onun gerçek yeridir.<sup>15</sup>

Şunu açıkça belirtmek gerekir ki mekânın tanımı ve konuya ilişkin diğer birçok meselede İslam filozofları görüş birliğinde değiller. Beşerî bilimlerin doğası gereği tek bir tanım üzerinde uzlaşmak zordur. Bu cümleden olarak Miladi 1231 yılında vefat ettiği kaydedilen Bağdadî'nin, Miladî 1038 yılında ölmüş olan ünlü matematikçi ve tabii bilimci İbn Heyssem'in mekân hakkındaki görüşlerini reddeden bir risale kaleme aldığına şahit olmuştuk.<sup>16</sup>

İslam kelimelerinde mekân kavramının, felsefecilerden farklı olarak daha çok Allah'ın bazı sıfatları hakkında gündeme geldiği görülür. Örneğin *Allah'ın arşa istiva ettiği*ni bildiren âyetlerin anlaşılması çerçevesinde Allah ile mekân arasında nasıl bir ilişki olduğu tartışılmıştır. Allah'a yer nispet etme problemi çerçevesinde *istiva* sözcüğü dışında karşımıza çıkan diğer tartışmalar ise *Arş* ve *Kürsi* kelimeleri üzerinde cereyan etmiştir. Problemin temeline baktığımızda mekânla ilgili tartışma ve fikir yürütmelerin kaynağının naslarda kullanılan antropomorfik (insan biçimci) dil olduğu söylenebilir. Bu duruma karşı nasların yorumunda teşbih ve teccimi andıran görüşler mevcut olmakla beraber tenzih anlayışını vurgulayan düşünceler de ortaya çıkmıştır. Tenzih anlayışını en iyi ortaya koyan âlimlerden biri Ebû Hanîfe'dir (ö. 150/767). Sonraki dönemlerde her kelâm alimi Allah'a mekân izafe etme tartışmalarını naslar çerçevesinde çözmeye çalışmıştır. Manası müphem olan ifadelerle ilgili tevîl yapılmaması gerektiği düşüncesine sahip bazı Ehl-i Hadis bilginleri de kelâmcıları eleştirmek adına bu tür meselelerle ilgilenmişlerdir.<sup>17</sup>

Bütün bunların sonucunda mekân kelimesini, *oluş, varoluş* (kevn) ve *mekân* manalarında kullanabiliriz. Buradan hareketle mekân kelimesini temsil eylemine referansla kavranabilecek *bir olay yeri/mekânıdır*.<sup>18</sup> Mekân değerini aslında temsil ettiği güçten alacaktır. Nitekim Kur'an dilinde kutsalın kaynağı mutlak güç sahibi Allah'tır ve bütün kutsallıklar ondan kaynaklanmaktadır. Kutsal veya değerli olan her şey onunla iyi ilişkiler içinde olmanın bir çeşit ürünüdür. Kutsallık/değer kazanmış varlıklar kendilerinde kutsalın tecellisi söz konusu olduğundan, sembolik bir özellik kazanmaktadırlar.<sup>19</sup> Dolayısıyla dindar insan için bütün mekânlar, aynı özelliği taşımamaktadır. Bazı mekânlar diğerlerinden nitelik olarak farklılık göstermektedir. Bir mekânın diğerlerinden nitelik olarak farklılığını belirleyen şey, kutsalla olan ilişkisidir. Kutsalla ilişkisi olmayan mekânlar, aslında, şekilsiz ve niteliksiz (profan/seküler)

<sup>5</sup> Asım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhit Tercümesi*, e-v-y mad.

<sup>6</sup> Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati*, e-v-y mad.

<sup>7</sup> FuadAbdulbakî, *Mu'cemu'l-Mufehres*, s. 417.

<sup>8</sup> Nisa, 4/97; Enfal, 8/16; Tevbe, 9/73; Nur, 24/57; Tahrîm, 66/9; Mülk, 67/6.

<sup>9</sup> Fuad Abdulbakî, *Mu'cemu'l-Mufehres*, s. 580.

<sup>10</sup> İlhan Kutluer, "Mekân", DİA, cilt: 28, s. 551; a.m., "Halâ", cilt: 15; s. 222; Şaban HAKLI, "İslâm Felsefesinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2007/2, c. 6, sayı: 12, s. 48.

<sup>11</sup> Şaban HAKLI, "İslâm Felsefesinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki", s. 48.

<sup>12</sup> İlhan Kutluer, "Mekân", DİA, cilt: 28, s. 551.

<sup>13</sup> İlhan Kutluer, "Mekân", cilt: 28, DİA, s. 551.

<sup>14</sup> Şaban Haklı, "İslâm Felsefesinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki", s. 53-54.

<sup>15</sup> İlhan Kutluer, "Mekân", DİA, s. 552.

<sup>16</sup> Hasan Şahin, "Abdullatif Bağdadî'nin Mekân Felsefesi", *Abdullatif Bağdadî Kongresi Tebliğleri*, 14 Mart 1992, Kayseri, 1993, s. 70.

<sup>17</sup> Geniş bilgi için bk. Kadir Recep Muhammed ve Cağfer Karadağ, "Ebû'l-Muîn en-Nesefiye Göre Allah ve Mekân", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, cilt: XVII, sayı: 1, s. 247-48.

<sup>18</sup> Burhanettin Tatar, "Kutsal Mekân: Fenomenolojik Bir Analiz", s. 17.

<sup>19</sup> Ömer Faruk Yavuz, Kur'an'da Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramının Sembolik Değeri", *Milî ve Nihal: inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi*, 2005-2006, cilt: III, sayı: 1-2, s. 49-50.

mekânlardır. Dinlerde bir mekânın kutsal kabul edilmesi, yani orada kutsalın tezahür etmiş olması, söz konusu mekânı şekilsiz ve niteliksiz olan diğer mekânlardan ayırmaktadır.<sup>20</sup>

Kutsal mekân ve kutsal dışı mekân ayrımı, bütün dinlerde mevcut ve önemli bir ayrımdır. Böyle bir ayrımın, aynı zamanda, bu dünyanın inşasına imkân tanıdığı söylenebilir. Çünkü kutsal herhangi bir şekilde tezahür ettiğinde (hierophanie), yalnızca mekânlar arası bir farklılık meydana gelmemekte, aynı zamanda çevredeki muazzam alanın inşası da ortaya çıkmaktadır.<sup>21</sup> Zira Kutsal mekân fenomeniyle inşa edilen mabet ve bunun etrafının gelişmesiyle ortaya çıkan şehirler, aynı zamanda dünyanın yeniden kurulması anlamına da gelmektedir. Yeni kurulan mabet ya da şehir, inşa ritüeli aracılığıyla evrenin merkezine giden yolu ya da evrenin bizzat merkezini karşılamaktadır.<sup>22</sup> Kur'ân-ı Kerim'in birçok âyetinde kutsalın tecellisi niteliğindeki mekân isimleri söz konusudur. Burada bunlardan bazıları üzerinde durarak konuyu açıklığa kavuşturmaya çalışacağız.

### A. Bir Mekân Olarak Yeryüzü

Var olma ve bütün var olanları içeren kozmos, bütün evren yani var olan şeylerin tümü bu kâinata aittir.<sup>23</sup> Sorumluluk sahibi insanın bütün eylemleri bu kâinat içerisinde vuku bulacaktır. Dolayısıyla bazı Ehli kitap ve İslam filozofları Tanrı'nın yaratma alanı olarak tüm kâinatın kutsal olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre, yeryüzü içinde sınırları sembolik olarak belirlenen tüm kutsal mekân ve yapılar gerçekte kâinatın topyekûn kutsal oluşuna referansta bulunan minyatür mekân ve yapılarıdır.<sup>24</sup> Kur'ân'ın ifadesiyle gökler ve yer Allah'ındır.<sup>25</sup> O, göklerin ve yerin yoktan yaratıcısıdır.<sup>26</sup> Allah, gökler ve yeryüzünün nurudur.<sup>27</sup> Bu bağlamdaki âyetler açısından söyleyecek olursak, tüm kâinat önce saydam ve şeffaf bir mekân olarak yaratılmış, ardından bizzat Allah'ın nuru ile aydınlatılmıştır. Bütün bunların ardından, Yüce Allah evreni insanın yararına amade kıldığını bildirmiştir.<sup>28</sup> Buna göre diyebiliriz ki evrendeki her şey insan içindir ve kutsaldır. Nitekim Allah, iki âyette arzı bizzat kendisine izafe etmiştir.<sup>29</sup> Yasaklayıcı bir hüküm bulunmadığı sürece evrenin nimetlerinden yararlanmak serbesttir.

Gökyüzü tam anlamıyla beşere açık bir alan değildir. İnsanın asıl mekânı yeryüzüdür. Orada doğmuş, orada büyümüş, orada yaşayacak ve orada hayatı son bulacaktır. Nihâyetinde ise

orada yeniden diriltilecektir. Yeryüzü, Kur'ân-ı Kerim'de *arz/d* kelimesi ile ifade edilir. Arz kelimesi, *insanların üzerinde bulunduğu yer, ülke, toprak, kara parçası ve arazi* gibi manalarda da kullanılmıştır. Felsefi eserlerde eserlerde ise hem yeryüzü hem de maddî evreni oluşturan toprak anlamında geçer.<sup>30</sup> Kelime, terkip ve yalın haliyle Kur'ân-ı Kerim'de 468 yerde geçmektedir.<sup>31</sup>

Kur'ân-ı Kerim'in ifadesine göre insanın yeryüzüyle ilk ilişkisi Hz. Âdem'in cennetten çıkışıyla başlamıştır. İşlediği bir suç yüzünden Allah onun yeryüzüne yerleşmesini ve yaşamını orada sürdürmesini istemiştir.<sup>32</sup> Bununla birlikte insanoğlu yeryüzünde özel bir konuma sahiptir. Nesiller boyu Kur'ân'ın tabiri ile halifelik düzeni çerisinde orada olacaktır. Onun önemli sorumluluklarından biri de yeryüzünü imar etmektir. Allah, halife oluşun insana yüklediği sorumluluğu, onun düzenli ve huzurlu bir yer olarak yarattığı yeryüzünde, hayat, barış ve huzur kaynağı bir varlık olmasıyla açıklar.<sup>33</sup> Orada bozgunculuk yapmak günah sayılmıştır. Herhangi bir bozulmanın sorumlusu insandır.<sup>34</sup> Fahreddin er-Râzî'ye göre insanlara verilen zararlar, dine verilen zararlar, insan onuruna verilen zararlar ve akla verilen zararlar yeryüzünde düzeni bozma kapsamına girer.<sup>35</sup> Zira bütün bu alanlarda yaşanan herhangi bir bozulma, nihâyetinde manevî olduğu kadar, fizikî çevrede de birtakım olumsuz sonuçlar doğuracaktır.

### B. Kutsal Bölge Tur-i Sîna

Tur, İsfahani'ye göre belli bir dağın adıdır. Kimisine göre herhangi bir dağın adıdır.<sup>36</sup> Sîna, Yahudi, Hristiyan ve İslam geleneklerinde Hz. Mûsâ'ya Tevrat'ın verildiği yer olarak kabul edilir. Yahudi geleneğinde dağın yeriyle ilgili bir bilgi bulunmadığı ve Rabbanî kaynakların Tevrat'ın vahyedildiği mekândan çok muhtevasıyla ilgilendiği görülmektedir.<sup>37</sup>

Kur'ân-ı Kerim'de Sina, *dağ* anlamındaki *Tûr* kelimesiyle birlikte Tûriseynâ<sup>38</sup> ve Tûrisînîn<sup>39</sup> şeklinde iki defa geçmektedir. Tûr kelimesi yalın halde kullanıldığında<sup>40</sup> Sîna dağını tanımlamaktadır. İslam âlimleri dağın yarımada üzerindeki konumuyla ilgili bilinen görüşleri aktarmakla birlikte daha çok Sina vahyinin üzerinde durmuşlardır. Kur'ân'da Allah, Sina dağına yemin etmektedir. Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görmek istemesi üzerine Allah bu dağa tecelli etmiş ve dağ parçalanmıştır.<sup>41</sup> Ne hikmetse birkaç kaya parçasından oluşan daracık *Hira* mağarası nasıl

<sup>20</sup> Ömer Faruk Yavuz, "Kur'an'da Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramının Sembolik Değeri", s. 50.

<sup>21</sup> Ömer Faruk Yavuz, "Kur'an'da Kutsal Mekan, Zaman ve Eşya Kavramının Sembolik Değeri", s. 50.

<sup>22</sup> Yıldırım, Münir, "Kutsal Mekan Algısı Bağlamında Şehir Kimliği ve Din", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* = *Journal of Çukurova University Institute of Social Sciences*, 2014, cilt: XXIII, sayı: 1, s. 138.

<sup>23</sup> Serinsu, Ahmet Nedim- Hüseyin İ. Taşkıran, "Kur'ânî İfadelerin Mekan'da Görsel Kullanımı", *Kur'an Mesajı: İtmi Araştırmalar Dergisi*, 1997, cilt: I, sayı: 1, s. 18-19.

<sup>24</sup> Burhanettin Tatar, "Kutsal Mekân': Fenomenolojik Bir Analiz", s. 10.

<sup>25</sup> Bakara, 2/107; Ali İmran, 3/129.

<sup>26</sup> Bakara, 2/117, En'am, 6/73.

<sup>27</sup> Nur, 24/35.

<sup>28</sup> Bakara, 2/22, 29, Taha, 20/53.

<sup>29</sup> Fuad Abdulkakî, *Mu'cemu'l-müfrehes*, s. 26-33; Mustafa Çağrıncı, "Yer", yıl: 2013, cilt: 43, s. 476.

<sup>30</sup> Mustafa Çağrıncı, "Yer", yıl: 2013, cilt: 43, s. 476.

<sup>31</sup> Fuad Abdulkakî, *Mu'cemu'l-müfrehes*, s. 26-33; Mustafa Çağrıncı, "Yer", yıl: 2013, cilt: 43, s. 476.

<sup>32</sup> el-A'raf 7/24-25.

<sup>33</sup> Mustafa Çağrıncı, "Yer", yıl: 2013, cilt: 43, s. 476.

<sup>34</sup> Rum, 30/41.

<sup>35</sup> Mustafa Çağrıncı, "Yer", yıl: 2013, cilt: 43, s. 476.

<sup>36</sup> Rağib el-İsfahani, *Müfredat*, t-v-y. mad.

<sup>37</sup> Mustafa Sinanoğlu, "Sîna", yıl: 2009, cilt: 37, s. 221.

<sup>38</sup> Mü'minûn, 23/20.

<sup>39</sup> et-Tin 95/2.

<sup>40</sup> et-Tur 52/1.

<sup>41</sup> el-A'raf 7/143.

Müslüman dünyanın değer algısının odağı olduysa, bir peygamber olarak Hz. Mûsâ'nın Yüce Allah ile konuşmasına ev sahipliği yapan yine bir dağ olmuştur. İki peygamberin vahye mazhar oluşları benzer şekilde bir dağ üzerinde gerçekleşmiştir. Her iki dağ, üzerinde cereyan eden olaylar sebebiyle kutsallık vasfını kazanmıştır.

Bir âyet-i kerîme'de Yüce Allah *Sîna Dağ*'ında yarattığı bir ağaçtan bahsetmiştir: "*Tûr-i Sînâ'da da yetişen bir ağaç daha meydana getirdik ki, bu ağaç hem yağ hem de yiyenlerin ekmeğine katkı edecekleri (zeytin) verir.*"<sup>42</sup> İnsanlar bu ağacın hem meyvesinden yağ elde etmekte hem de kendisiyle doğrudan beslenebilmektedirler. Tefsir kaynakları bu ağacın Zeytin ağacı olduğuna işaret edilmiştir.<sup>43</sup> Yüce Allah, Hicaz ve diğer beldelerde bulunan bu ağacın yararlarının büyük olması dolayısıyla bunu özel olarak zikretmiştir. Mukatil (ö. 150/767) der ki, Zeytinin özellikle Tûr'a tahsis edilmesi, zeytinin ilk olarak orada yetişmiş olmasından dolayıdır. Âyette geçen *Sîna* kelimesinin yukarıda zikredilenlerden başka *güzel olma* ve *mübarek olma* gibi manalarının olduğuna dikkat çekilmiştir. Bazılarına göre *Sîna* kelimesi, *ağaç* manasındadır. Mukatil, üzerinde meyve bulunan her ağaç *Sîna*'dır, yani güzeldir, demiştir.<sup>44</sup> Anlaşıldığı kadarıyla güzel bir mekân olan *Sîna* bölgesi insanların besinlerini kolayca temin edebildikleri verimli bir yerdir. Bu yönüyle de kutsaldır.

*Sîna* bölgesi aynı zamanda İsrailoğulları'nın kırk yıl boyunca oyalandıkları Tih çölünden de içine alır. Zira bazı âyetlerde burasının *Sîna* olduğunu gösteren emareler vardır.<sup>45</sup> *Tih* kelimesi hem mastar hem isim olduğundan iki manada kullanılabilir. Birincisi hayretler içerisinde şaşkın şaşkın dolaşmak, ikincisi çölde kalmak manasındadır. Hz. Mûsâ ile Harun peygamberlikleri gereği burada yetiştirilmek üzere çileli bir bekleyiş içerisinde kalmışlardır. Bu esnada Allah onlara bazı mucizevî ikramlarda bulunmuştur.<sup>46</sup> Olay, Maide sûresinin şu âyetinde dile getirilmiştir: Allah, şöyle dedi: "*O hâlde, orası onlara kırk yıl haram kılınmıştır. Bu sûre içinde yeryüzünde şaksın şaşkın dönüp dolaşacaklar (يَتَّبِعُونَ فِي الْأَرْضِ). Artık böyle yoldan çıkmış kavme üzülme*".<sup>47</sup> Onlar peygamberlerine karşı gelmelerinden dolayı çölde kırk yıl dolaşmaya mahkûm edilmiştir. Filistin ile Mısır arasındaki bu gölge İslam kaynaklarında Tih olarak anılmıştır.<sup>48</sup> Gökten üzerlerine nimetin yağdığı bereketli bir mekândan zahmetli bir mekân olan Tih'e gönderilmişlerdir.

*Kutsal Tuva Vadisi*'ni de burada zikretmek gerekir. Bölgenin kutsallığı şu âyette açıkça belirtilmiştir:

<sup>42</sup> Mü'minun, 23/20.

<sup>43</sup> Taberî, Tefsir, c. 9, s. 207.

<sup>44</sup> Kurtubî, tefsir, c. 12, s. 106.

<sup>45</sup> Mustafa Sinanoğlu, *Sîna*", DİA, yıl: 2009, cilt: 37, s. 221.

<sup>46</sup> Bakra, 2/57-60.

<sup>47</sup> Maide, 5/26.

<sup>48</sup> Mustafa Sinanoğlu, *Sîna*", DİA, yıl: 2009, cilt: 37, s. 221.

"*Ey Musa! Muhakkak ki ben, evet ben senin Rabbinim! Hemen pabuçlarını çıkar! Çünkü sen kutsal vâdi Tuvâ'dasın! diye seslenildi*".<sup>49</sup>

Burada zikredilen *Mukaddes vadî*, Şam çölünde Tur-i Sina dağının eteğinde bir yerdir. Tuva, bu vadinin ismi ve onun açıklamasıdır.<sup>50</sup> Buraya Yüce Allah bizzat kutsallık atfetmiştir.<sup>51</sup> Hz. Mûsâ kavmi ile Mısır'dan çıktıktan sonra sürdürdüğü yolculuğu esnada Rabbi'nin kendisine seslendiği bir vadidir. Söz konusu vâdî, mü'min için varoluşsal bir özellik taşıdığı gibi aynı zamanda, kutsalı tecelli ettiren semboller olarak da işlev görmektedirler.<sup>52</sup>

Kur'ân-ı Kerîmde kutsallık tabiriyle ifade edilen yerlerden biri âyette şu şekilde geçer:

"*Bir zamanlar Musa, kavmine şöyle demişti: Ey kavmim! Allah'ın size (lütfettiği) nimetini hatırlayın; zira O, içinizden peygamberler çıkardı ve sizi hükümdarlar kıldı. Alemlerde hiçbir kimseye vermediğini size verdi. Ey kavmim! Allah'ın size (vatan olarak) yazdığı mukaddes toprağa girin ve arkanıza dönmeyin, yoksa kaybederek dönmüş olursunuz. Onlar şu cevabı verdiler: Yâ Musa! Orada zorba bir toplum var; onlar oradan çıkmadıkça biz oraya asla girmeyeceğiz. Eğer oradan çıkarlarsa biz de hemen gireriz.*"<sup>53</sup>

Kutsal topraklar manasına gelen Arz-ı Mukaddes'in, içinde Beytülmakdis'in de bulunduğu Filistin toprakları olduğu söylenmiştir. Vaktiyle birçok peygamber buralarda yaşadığı için böyle isimlendirildiği ifade edilir.<sup>54</sup> Her ne kadar bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüşse de<sup>55</sup> âyette geçen *Arz-ı Mukaddes*'in Tur ve havalisi veya Filistin ve Ürdün civarında bir yer olduğu görüşü daha uygun görülmüştür.<sup>56</sup>

### C. Kutsal Bir Mekân Olarak Beytü'l-Makdis

Yüce Allah, Firavun ordusundan kurtardığı İsrailoğulları'na verdiği nimetlerden bahsederken şöyle diyor:

"*Hor görülüp ezilmekte olan kavmi (İsrailoğullarını), toprağına bolluk ve bereket verdiğimiz yerin doğu ve batı taraflarına mirasçı kıldık.*"<sup>57</sup>

Kaynaklar bu âyette bereketli kılınan yerin, Kızılı denizin kuzey doğu sahillerinden başlayıp Akdeniz sahilleri ve Irak sınırlarına kadar olan Şam diyarı olduğunu söylemişlerdir.<sup>58</sup>

<sup>49</sup> Taha, 20/12. âyette geçen Tuva kelimesi için farklı yorumlar yapılmıştır. Temiz ve bereketli bir yer oluşu vâdi için zikredilen temel manalardan kabul edilir. Bu sebepten olsa gerek oraya geldiğinde Hz. Musa'ya ayakkabısının çıkarılması emredilmiştir. Bu vâdi aynı zamanda *Buka-i Mübareke* olarak da isimlendirilmiştir. Orası *Cebel-i Musa* veya diğer bir isimle *Tur-i Sîna* olarak bilinen dağa giderken içinden geçilen bir vadidir. Bk. Ahmet Bedir, *Kur'an Atlası*, s. 2/538.

<sup>50</sup> Hamdi Yazır, *Hak dini Kur'an Dili*, Sadeleştirilenler: İsmail karaçam, Emin Işık vb, Yayıncı: Zehreveyn, İstanbul, c: 8, s. 514-515.

<sup>51</sup> Naziat, 79/16.

<sup>52</sup> Ömer Faruk Yavuz, "Kur'an'da Kutsal Mekan, Zaman ve Eşya Kavramının Sembolik Değeri", s. 51

<sup>53</sup> Maide, 5/20-22.

<sup>54</sup> Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c: 3, s. 213.

<sup>55</sup> Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/213,

<sup>56</sup> Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/213,

<sup>57</sup> el-A'raf, 7/137.

<sup>58</sup> Tahir b. Aşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, c: 9, s. 76.



Buradan anlaşılan, Tûr'u da içine alan geniş bir coğrafyadır. Nitekim yukarıdaki âyeti takip eden âyetler bu görüşü destekler mahiyettedir.

Başka bir âyette Allah, Hz. İbrahim'i ateşten kurtardıktan sonra Lût ile birlikte bereketli bir yere ulaştırdığını şöyle ifade etmiştir:

“Onu Lût ile beraber kurtarıp içinde âlemler için bereketler kıldığımız yere ulaştırdık.”<sup>59</sup>

Kaynaklar âyette bereketli kılındığı söylenen yerin neresi olduğu konusunda da farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bir rivâyete göre bu iki peygamber Şam'dan yola çıkmışlar, İbrahim Filistin'e, Lût da buraya bir günlük mesafede bulunan Mu'tefike'ye yerleşmiştir.<sup>60</sup> Taberî tefsirinde âyette geçen bereketli yerin Şam bölgesi olduğunu söylemiş, fakat aynı eserde geçen bir rivâyette buranın Beytü'l-Makdis olduğu ifade edilmiştir.<sup>61</sup>

Yine Enbiya sûresinde yüce Allah şöyle demiştir:

“Süleyman'ın hizmetine de güçlü esen rüzgârı verdik. Rüzgâr, onun emriyle çinde bereketler yarattığımız yere eser giderdi. Biz, her şeyi hakkıyla bileniz.”<sup>62</sup>

Tefsir kaynakları buranın Şam bölgesi olduğunu bildirmiştir.<sup>63</sup> Buradan Hz. Süleyman'ın bereketli topraklar olan Şam bölgesinde de hüküm sürdüğü anlaşılır. Eğer Lût'un kabrinin el-Halil'in doğusunda Beni Naim köyü yakınında bir yerde olduğu ile ilgili rivâyet<sup>64</sup> doğru ise buranın Filistin topraklarında bir yer olduğunu söyleyebiliriz.

Yüce Allah başka bir âyette Sebe' halkına verdiği nimetlerden bahseder. Onların yurtları her tarafı bahçeler ile çevirili bir yerdir. İstedikleri şekilde yiyip içmektedirler. Beldeleri çok hoştur. Rableri ise çok bağışlayandır. Fakat onlar Rablerinin nimetlerine karşı nankörlük edince üzerlerine Arim selini göndermiş, onların iki bahçesini buruk yemişli, acı ılgınlı ve içinde biraz da sedir ağacı bulunan iki (harap) bahçeye çevirmiştir. Burası ile Allah'ın bereketli kıldığı beldenin arası ayrılmıştır.<sup>65</sup> Âyette Me'rib barajının yıkılışına üstü kapalı olarak değinilmiştir.<sup>66</sup> Eğer burası da Şam bölgesi olarak değerlendirilirse o vakit bugünkü Yemen'in başkenti San'a' sınırına kadar olan bölge Şam bölgesi sınırlarına dâhil edilebilecektir.

Batılı kaynaklarda Şam diyarının bir bölümünde yer alan Kudüs şehrinin çeşitli isimleri zikredilir. Kitab-ı Mukaddes çevirilerinde bölgenin sözlük manası hakkında birçok mana zikredilmiştir. *Adalet yurdu, inananlar şehri, barış şehri, orduların rabbinin şehri, mukaddes şehir* gibi isimler bunlardandır. Kelimenin Arapçadaki adının da son isimlerden mülhem olduğu

anlaşılmaktadır.<sup>67</sup>

Kudüs, Ehli kitap mensupları için olduğu kadar Müslümanlar için de değerlidir. Kudüs ismi doğrudan Kur'ân'da geçmez. Çevresi mübarek kılınan el-Mescidü'l-Aksa tabirinin Kudüs'e işaret ettiği neredeyse bütün İslam uleması tarafından kabul edilmiştir. Âyetin meali şöyledir:

“Bir gece, kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm'dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah noksan sıfatlardan münezzehtir; O, gerçekten iştendir, görendir”.

Yukarıdaki âyetin devamındaki âyette Yüce Allah, “Biz, Musa'ya Kitab'ı verdik.” denmektedir. Dolayısıyla bu âyetle Hz. Mûsâ'nın vahye muhatap olduğu yerin de Mescid-i Aksâ'ya yakın bir yer olduğuna dikkat çekilmiştir.<sup>68</sup> Bu şekilde Kudüs'ün bulunduğu bölge *mukaddes toprak*,<sup>69</sup> *iyi ve güzel bir yer*<sup>70</sup> olarak nitelendirilmiştir.

Hicretten sonra bir süre Müslümanlar'ın kiblesi olması şehrin değerini daha da arttırmıştır. Nitekim Müslümanlar, Medine döneminde bir yılı aşkın bir süre Mescid-i Aksa'ya dönük namaz kılmışlardır.<sup>71</sup> Hz. Peygamber'in ziyaret etmek için yolculuk yapmanın uygun olacağını söylediği üç mescidden biri de Mescid-i Aksa'dır.<sup>72</sup> Biz bu bilgilerden hareketle Mescid-i Aksa ve çevresinin hem bir ibadet yeri olarak mübarek hem de fiziki açıdan verimli bir yer olması bakımından değerli olduğunu söyleyebiliriz. Kimi kaynaklarda bölgenin kutsal yer (الأرض المقدسة) oluşu ise oranın manevi kirlerden temizlenip mübarek kılınması,<sup>73</sup> içinde ibadet edilmesinde sevabının fazla olması, İsra sûresinin birinci âyetine atıfla çevrenin meyveli ve bereketli olması ile izah edilmiştir.<sup>74</sup>

#### D. Kutsal Bir Mekân Olarak Mekke

Kur'ân'da birkaç farklı isim ve sıfatlarla nitelenen Mekke'nin tarihi, Hz. Âdem dönemine kadar götürülür. Mekke kelimesi sözlükte *helak etmek* ve *eksiltmek* gibi anlamlara geldiği gibi daha dar anlamda *kemiğin içindeki iliğin emilip somurulması*, *çocuğun annesinin memesindeki sütü somurmak sûretiyle emip bitirmesi* gibi manalara da geldiğine işaret edilmiştir.<sup>75</sup>

<sup>59</sup> Enbiya, 21/71.

<sup>60</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara 2011, s. 358.

<sup>61</sup> Taberî, *Tefsir*, c: 9, s. 45.

<sup>62</sup> Enbiya, 21/81.

<sup>63</sup> Taberî, *Tefsir*, c: 9, s. 54; Kurtubî, *Tefsir*, c: 11, s. 280; İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, c: 17, s. 123. Enbiya, 21/71. Bu âyette geçen yerin Harran olduğunu söyleyenler olmuştur. (Suyutî, *ed-Dürrü'l-Mensür*, 5/643). Harran, Tufan'dan sonra yeryüzünde tesis edilen ilk şehir olduğu ve Nuh'un torunlarından Kaynan tarafından kurulduğu ileri sürülmektedir. Diğer bir rivâyete göre bu şehir Hz. Nuh'un kardeşi Hârân kurduğu için onun adıyla anılmıştır. Bk. Ahmet Berdir, *Kur'an-ı Kerim Atlası*, c: 1, s. 48-49.

<sup>64</sup> Ömer Faruk Harman, “Lût”, yıl: 2003, cilt: 27, sayfa: 227

<sup>65</sup> Sebe', 34/18.

<sup>66</sup> Ömer Faruk Harman, “Arim”, yıl: 1991, cilt: 3, s. 374.

<sup>67</sup> Ömer Faruk Harman, “Kudüs”, yıl: 2002, cilt: 26, s. 324, 326.

<sup>68</sup> İsra, 17/1-2.

<sup>69</sup> el-Maide, 5/21.

<sup>70</sup> Yunus, 10/93.

<sup>71</sup> Buhârî, “Salat”, 31. “Tefsir”, 18; Müslim, “Mesâcid”, 11-12.

<sup>72</sup> Buhârî, Mescidü Mekke 1, 6; Savm 67; Sayd 26; Müslim, Hac 415, 511, 512.

<sup>73</sup> Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/213.

<sup>74</sup> Maturidî, *Te'vilatü Ehli's-sünne*, c: 2, s. 27.

<sup>75</sup> ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, m-k-k, mad; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, m-k-k, mad.

Mekke kelimesi, Kur'ân'da sadece bir yerde geçer.<sup>76</sup> Mekke'yi ifade eden başka bir kelime *Bekke*'dir. *Bekke* ile *Mekke* kelimesinin sözlük manaları ve aralarındaki ilişki konusunda kaynaklarda çeşitli rivayetler mevcuttur.<sup>77</sup> Mekân değerine işaret âyetin meali şöyledir:

“İnsanlar için (yeryüzünde ibâdet yeri olarak) âlemlere bereket kaynağı ve hidâyet yeri olarak inşa edilen ilk ev *Bekke*'deki evdir. Orada apaçık deliller vardır, İbrahim'in makamı vardır.”<sup>78</sup>

Yüce Allah, Kur'ân'da Mekke'ye *Ümmü'l-Kûra* diye hitap etmiştir.<sup>79</sup> Bu durum Mekke'nin var oluşundan beri fazilet ve şeref bakımından diğer bölgelerden üstün olduğunu gösterir.<sup>80</sup> Kaynaklarda Mekke'ye *Ümmü'l-Kûra* denmesinin sebebi hakkında çeşitli rivayetler vardır. Bazı âlimlere göre şehirlerin en eskisi ve meşhuru oluşundan dolayı Mekke'ye bu isim verilmiştir.<sup>81</sup> Diğer bir görüşe göre Arap şehirleri ondan sonra kurulmaya başlamıştır. Bundan dolayı da Araplar da onu, *şehirlerin anası* anlamındaki *Ümmü'l-Kûra* diye adlandırmışlardır.<sup>82</sup> Başka bir görüşe göre oranın yeryüzünün temeli olması ve yeryüzünün oradan itibaren yaşam alanı olmaya başlamasından ötürü böyle denmiştir.<sup>83</sup> Yeryüzünün ortasına yerleştiği için Mekke'ye *Ummü'l-Kûra* denmesi yine bu bağlamda zikredilen görüşlerdendir.<sup>84</sup> Diğer bir görüşe göre ise de, her yer ve her şehirden insan geldiği için oraya *Ummü'l-Kurâ* denmiştir.<sup>85</sup> Nitekim Hz. İbrahim'in “*Rabbim! Bu beldeyi güvenli kıl; beni ve oğullarımı putlara tapmaktan uzak tut.*” diye dua etmiştir. Yüce Allah onun duasını kabul etmiş, Kâbe ve civarının güvenli bir bölge kıldığı bildirmiş, oranın insanlar için hem bir sevap kazanma yeri hem de güvenli bir bölge olacağını ilan etmiştir.<sup>86</sup> Diğer yandan Kâbe çok verimsiz, ekip biçmeye elverişli olmayan bir yerde inşa edilmiş olmasına rağmen, Allah orada yaşayanlara geçim kolaylığı sağlamış, bunun yanı sıra İslam'ın gelişinden az öncesine kadar toplumda sonu gelmeyen karışıklık ve düzensizliği barış ve güvene çevirmiştir. Bu gibi durumları Mekke'nin *el-Beledü'l-Emîn* olmasına bağlamamız mümkündür.

Nübüvvetin Mekke döneminde nazil olduğu riv âyet edilen Tin sûresinin “*Bu emin beldeye yemin olsun*” malindeki âyeti Mekke'nin kutsal olduğu görüşünü pekiştirmektedir. Aslında Yüce Allah, bölgenin cahiliyeden gelen değerini büyük ölçüde devam ettirmiştir.<sup>87</sup> Nitekim kana susamış iki düşman bile onun içinde birbirlerine dokunmuyorlardı. Onun varlığı

nedeniyle yılda dört ay bölgede barış sağlanırdı. Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de bölgenin hürmetini muhafaza etmiş ve buna bağlı olarak birtakım düzenlemeler getirmiştir. İnsanları Mescid-i Haram'ı ziyaretten menetmeyi ve halkını oradan çıkarmayı Allah'ı inkâr etmekle eşit suç saymıştır.<sup>88</sup> Allah, saygı gösterilmesi gereken Kâbe'yi insanlar için kıyam yeri kıldığını bildirmiştir.<sup>89</sup> Aslında Mekke'nin kutsallığı ve değeri onun merkezinde yer alan Kâbe ile onu çevreleyen Harem Mescididir. Burayı Yüce Allah bizzat kendisi Haram bölge olarak ilan etmiştir.<sup>90</sup>

Fetih günü Hz. Peygamber, Mescid-i Harâm'a giderek Kâbe'yi tavaf ettikten sonra yaptığı konuşmasında Mekke'nin harem olduğunu ve bu statüsünün korunacağını ilan etmiştir.<sup>91</sup> Kâbe'nin içi ve çevresindeki putlar kaldırılmış, Mekke artık bu tarihten sonra Müslümanlar'ın tarihindeki gerçek fonksiyonuna kavuşmuştur. Fethinden bir müddet sonra inen bir âyet-ı Kerîme ile Mescid-i Haram'a müşriklerin yaklaşması yasaklanmıştır.<sup>92</sup> Kutsallığı ve değerinin üstün oluşundan dolayı oranın imarı sadece Müslümanlar'a verilmiştir. Bu işi müşriklerin yapması yasaklanmıştır.<sup>93</sup> Başka bir rivâyete göre Hz. Peygamber, Mekke'ye karşı sevgisini, “Sen hiç şüphesiz Allah'ın arzının en hayırlısı ve en sevgilisinin” sözleriyle dile getirmiştir.<sup>94</sup>

Mekke'nin bu değeri Müslüman toplumların bilincinde belli bir farkındalık ve ayırıştırma alanlarına tekabül eder. Daha açık bir ifadeyle Müslümanın cami ile sokağı kutsallık noktasında birbirinden ayrılır. Kâbe ile herhangi bir şehrin aynı değere sahip olmadığı aşikârdır.<sup>95</sup>

Diğer yandan Mekke'de Kâbe'den başka kutsal kabul edilen mekanlar da vardır. Örneğin Arafat bölgesi haccın en önemli rükünlerinden birinin (vakfe) icra edildiği yerdir. Bakara sûresi 198. âyette geçen Arafat kelimesinin sözlüklerde kaydedilen anlamı *tanımak, bilmek* manasına gelen *marifet, itiraf* ya da *güzel koku* manasına *arf* tan geldiği düşünülmüştür. Hz. Âdem ile Havva'nın burada karşılaşp bir birbirlerini tanıdıkları, Hz. İbrahim'in Cebrail'den hac menasikini burada öğrendiği, Hz. İsmail'in annesinden bir müddet ayrıldıktan sonra yine burada karşılaşması gibi hususlar kelimenin lügat manası ile ilişkili olarak dile getirilen yorumlardır. Hacıların burada günahlarından temizlenerek Allah katında Cennete layık olan güzel manevî bir koku kazanmaları<sup>96</sup> da semantik bir yaklaşımın sonucu olmalıdır. Mekân'ın önemine dikkat çeken Hz. Peygamber “Hac Arafattır”<sup>97</sup> sözüyle burayı neredeyse hac ibadetinin merkezine koymuştur.

<sup>76</sup> Feth, 48/24.

<sup>77</sup> el-Ferahîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, b-k-k, mad; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, b-k-k, mad.; Kurtûbî, *Tefsîr*, c: 4, s. 138; İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c:4, s.12-13.

<sup>78</sup> Ali İmran, 3/96.

<sup>79</sup> En'âm, 6/92; Şûrâ, 42/7

<sup>80</sup> bkz. er-Râzî, *Tefsîr*, c: 3, s. 296

<sup>81</sup> İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c: 4, s. 13

<sup>82</sup> Bkz. Kurtûbî, *Tefsîri*, c: 1, s. 150.

<sup>83</sup> Bkz. Yâkûtel-Hamevî, *el-Mu'cemü'l-Buldân*, c.1,254; Kurtûbî, *Tefsîr*, c:1, s.112,263; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c: 2, s. 157.

<sup>84</sup> el-Hamevî, *el-Mu'cemü'l-Buldân*, c: 1, s. 255

<sup>85</sup> el-Hamevî, *el-Mu'cemü'l-Buldân*, c: 1, s. 254.

<sup>86</sup> Bakara, 2/25-26.

<sup>87</sup> Taberî, *Tefsîr*, c: 3, s. 356-357.

<sup>88</sup> Bakara, 2/217.

<sup>89</sup> Maide, 5/97.

<sup>90</sup> Bakara, 2/144.

<sup>91</sup> Buhârî, *Cezau's-Sayd* 9, Hacc 43, Cenâiz 77, Buyu '28, Meğâzi 52; Müslim, Hacc 445, (1353); Nesai, Hacc 110, (5, 203, 204); EbûDâvûd, Menâsik 90, (2017, 2018).

<sup>92</sup> Tevbe, 9/28

<sup>93</sup> Tevbe, 9/18-19.

<sup>94</sup> Tirmizî, “Menâkıb”, 68; İbnMâce, “Menâsik”, 103; Dârimî, “Siyer”, 66.

<sup>95</sup> Burhanettin Tatar, “Kutsal Mekân”: Fenomenolojik Bir Analiz”, s. 17.

<sup>96</sup> Ahmet Bedir, Kur'ân-ı Kerim Atlası, I/43-44.

<sup>97</sup> Tirmizî, *Tefsîr*, 2; Ebu Davud, Menasik, 57.

Allah, Müslümanlara hac konusundaki hükümlerini açıklarken Arafat'tan ayrılan hacıların Meş'ar-i Haram'da Allah'ı zikretmelerini de emretmiştir.<sup>98</sup> Tefsir kaynakları Meş'ar-i Haram'ın Müzdelife olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>99</sup> Haccın önemli unsurlarından biri olan Safa ve Merve de dinin şiarlarından. Kur'ân'ın nazil olmaya başladığı zamanlarda Mescid-i Haram'ın dışında kalan Safa-Merve şimdi ise Mescid'in içinden sayılan bir bölgedir. Allah, onu da şe'âirinden saymak sûretiyle mübarek kılmıştır.<sup>100</sup>

Kur'ân'da geçen bu kutsal mekân isimleri rastgele seçilmiş semboller değildir. Mutlaka ilahî planda bizim tam manasıyla anlamlandıramadığımız bir hikmeti olmalıdır. Bu açıdan, söz konusu mekânları evrensel semboller olarak değerlendirmek mümkündür.<sup>101</sup> Arapça *oluş* (kevn) ve *mekân* arasındaki köken birliği, aynı zamanda oluşan varlığın kendi temsil ya da olay alanı haline getirdiği mekânın dışarıdan fark edilebileceğini yani başkaları tarafından söz konusu sahiplenmenin kabullenileceğini peşinen varsaymaktadır. Buna göre *Allah'ın evi* şeklinde metafora dönüştürülen Kâbe, ilk elde İlahi gücün tezahürüne ve bu gücün tezahür ettiği mekânı sahiplenmesine referansta bulunsa da, ayrıca bu sahiplenmenin dışarıdan fark edilmesini ve başkalarının kabullenilmesini de peşinen varsayar. Dolayısıyla Arapça oluş/mekân ile dışarıdan fark edilme ve onaylanma manasındaki *şîâr* arasında semantik bir bağ söz konusudur. Tam da bu *şîâr* durumu nedeniyle *mukaddes* (kuds) kelimesi, mekânda açığa çıkan temsil durumunu nitelemektedir. Kelime anlamı itibariyle bir şeyin saf, arı, mübarek olarak nitelendirilmesi aynı zamanda en temelde kir ve diğer kötü sıfatlardan uzak veya uzaklaşma durumunu da beraberinde getirir. Bu bağlamda kirden, günahtan, yoksulluktan uzak olma gibi bir çağrışım içinde bir şeyin arılık, saflık ve mübarek oluşuna dikkat çekse de, hala 'uzakta olanın yakınlaşması' ve 'yakında olanın uzaklığı' gibi paradoksal bir duruma atıf yapmaktadır. Beytullah şeklinde metafora dönüştürülen Kâbe, varlık tarzı açısından müteâl ve aşkın olan Allah'ın en yakına gelmesi, buna karşılık en yakında olan Allah'ın aynı anda hâlâ en uzakta kalması Beytullah'ın mukaddes oluşunun en belirgin anlamlarından birini ifade eder. Dolayısıyla Beytullah metaforu ile akla gelen uzaklık-yakınlık ikilemi dikkatleri mekânın kendisinden uzaklaştırarak doğrudan temsil olayına yönlendirmektedir.<sup>102</sup> İnsan orada inandığı Yüce kudretin gücünü ve ulviyetini hissedecektir.

Kutsal Kâbe'ye bakan bir Müslüman mekânsızlığın mekânda görünür üç boyutlu mimari simgesini görecektir. Bir Müslüman, Hz. Peygamber'in mi'racını mekândan mekâna ve oradan

da mekânsızlığa seyir olarak algılayacaktır. Mimari yapıların cephelerinde, kapılar, pencereler, kubbeler, duvarlar gibi mimari elemanlar üzerinde soyut olanı somut olana dönüştüreceklerdir.<sup>103</sup>

### E. Örnek Şehir Medine/Yesrib

Medine, İslam tarihinde Hz. Muhammed'in hicreti sebebiyle kutsiyet kazanmıştır. Medine'nin bilinen en eski adı Yesrib'tir. Bu adın buraya ilk yerleşen Yesrib b. Vail b. Kayine b. Mehlabil'in isminden geldiği kaydedilmektedir.<sup>104</sup> Yesrib kelimesinin sözlükte *hayvanların kursağı ve midesini kaplayan ve üzerine yayılan ince iç yağ tabakası* manası vardır. *Tesrib* (تسرب) kalıbında geldiğinde *ayıplamada ileri gitmek, azarlamak* manasındadır. *Müsrib* kalıbında geldiğinde *cimri ve verdiği çok az şeyleri bile başa kakan kimse* manasındadır. Kelimenin sözlükte *Bozmak, karıştırmak, kötölemek, kusurlarını yüze söylemek* gibi manaları da geçer.<sup>105</sup> Bunlardan hareketle diyebiliriz ki *yesrib* kelimesi bir kötülüğü nitelemek için kullanılan ve olumsuzluk içeren bir kelimedir. *Yesrib* kelimesi Kur'ân'da bir yerde sözlük manasıyla<sup>106</sup> ve başka bir yerde Medine'nin adı olarak geçmektedir.<sup>107</sup>

Hicretin ardından Hz. Peygamber şehre *yesrib* denmesini yasaklamış, onu hoş ve güzel gibi olumlu anlamlar içeren *taybe* adı ile isimlendirmiştir.<sup>108</sup> Bunun dışında farklı kaynaklarında Medine'ye *tayyibe*, *miskîne*, *azra*, *cabire*, *meçbûre*, *mahabbe*, *mahcûbe* gibi isimler zikredildiği görülür. Medînetü'l-münevvere için söz konusu olan *medine* kelimesi ayrıca şirk ve günahlardan arınmış, temizlenmiş, halkı ihlâs ve samimiyetle donanmış mekân anlamına geldiği ifade edilmiştir.<sup>109</sup> Bu nedenle olmalıdır ki bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber Medine'ye *yesrib* diyen kişinin Allah'tan bağışlanma dilemesi gerektiğini söylemiştir.<sup>110</sup> Arapça *müdün* veya *deyn* kökünden türediği ileri sürülen *medine* kelimesi, Kur'ân'da on yerde geçmektedir. Bunların içerisinden bazıları doğrudan Medînetü'l-münevvere'yi gösterirken<sup>111</sup> bazıları siyakin ilişkili olduğu farklı şehirleri göstermektedir.<sup>112</sup>

Çok ilginçtir ki daha evvel nazil olan sûrelerde Medine adıyla zikredilen bu şehir, Medine döneminin ortalarında nazil olan Ahzab sûresinde *Yesrib* kelimesi ile ifade edilmiştir. Bu ismi kullananlar da münafıklar topluluğu olmuştur. Nitekim onlar Ahzab savaşı esnasında Allah ve

<sup>98</sup> Bakara, 2/198.

<sup>99</sup> Taberi, *Tefsir*, c: 2, s. 300.

<sup>100</sup> Bakara, 2/158.

<sup>101</sup> Ömer Faruk Yavuz, "Kur'an'da Kutsal Mekan, Zaman ve Eşya Kavramının Sembolik Değeri", s. 52.

<sup>102</sup> Burhanettin TATAR, "Kutsal Mekan": Fenomenolojik Bir Analiz", s. 18.

<sup>103</sup> Serinsu, Ahmet Nedim- Hüseyin İ. Taşkıran, "Kur'ânî İfadelerin Mekân'da Görsel Kullanımı", *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1997, cilt: I, sayı: 1, s. 18-19.

<sup>104</sup> Nebi Bozkurt- Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Medine", yıl: 2003, cilt: 28, s. 304.

<sup>105</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, s-r-b (ثرب) Mad.

<sup>106</sup> Yusuf, 12/92.

<sup>107</sup> el-Ahzab 33/13.

<sup>108</sup> İbnManzur, *Lisanu'l-Arab*, s-r-b (ثرب) Mad.

<sup>109</sup> Bkz. İbnu'l-Esir, *en-Nihâye fi Garibi'l-Hadisive'l-Eser*, c: 3, s. 333; Fıyruzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, "t-y-b" mad. (I, 141)'den Mehmet Yolcu, "Kur'an-ı Kerim'in "Kelime-i Tayyibe" ve "Kelime-i Habise" Temsilinin Çözümlemesi", İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, cilt: III, sayı: 1, s. 60.

<sup>110</sup> Farklı kaynaklar için bk. Abdurrahman Abdulhamîd el-Ber, *et-Tuhfetu'z-Zekiyye fi Fedaili'l-Medineti'l-Nebeviyye*, Daru'l-Yakîn, Mısır, 1412/2000, s. 14.

<sup>111</sup> Tevbe sûresi 120; Hicr, 15/67.

<sup>112</sup> Yusuf, 12/30; Kehf, 18/19; Kasas, 28/15, 18, 20.

Resûlü'nün kendilerine sadece boş vaatte bulunduğunu söyleyerek Müslümanlar'ın cihad şevkini kırmak isteyen münafıklardır. Dahası müttefik düşman ordusuna karşı saf tutmuş müminleri savaş meydanından geri çevirmeye çalışmışlardır. İşte söz konusu münafıklardan bir grup “*Ey Yesribliler! Artık sizin için durmanın sırası değil, haydi dönün!*” diye diğer gruba hitap etmiştir.<sup>113</sup> Görüldüğü gibi *yesrib* adıyla hitabın, olumsuz bir bağlamda Cahiliye dönemine ait kaba bir tabirle devam ettirilmesi, Medine için *yesrib* adını kullanmayı tercih eden<sup>114</sup> münafıkların sürdürmeye çalıştığı bir tutumdur.

Kur'ân'da kullanılan *dâr* kelimesinden hareketle<sup>115</sup> Medine'ye Darü'l-hicre, Darü'l-îman, Darü's-sünne, Medinetü'r-resul (Medinetü'n-nebi) ve el-Medinetü'l-münvvere gibi isimlerin verildiği görülmektedir. Çoğunluğu şehrin kutsallığına, hicret yurdu ve başşehir olmasına dayanarak verilen isimlerdir.<sup>116</sup> Hicretten sonra Hz. Peygamber, “Hz. İbrahim, Mekke'yi harem yaptığı gibi ben de Medine'yi harem yaptım” sözleriyle şehri *harem* ilan etmiştir.<sup>117</sup> Buna benzer şekilde bir hastalık sebebiyle vatanları olan Mekke özlemi ile şiirler söyleyen Hz. Ebu Bekir ve Bilal'e karşı “Allah'ım Medine'yi bize sevdirdi. Hatta Mekke'den daha fazla sevdirdi” diye dua etmiştir.<sup>118</sup> Kaynakların zikrettiği bir rivâyette Hz. Peygamber Medine'nin bereketli bir yer olmasını, meyvelerinin bol ve rızıklarının geniş olmasını, hatta Mekke'ye verilenin iki katı bereketli olmasını dilemiştir.<sup>119</sup> İlk bakışta bu rivâyetler Mekke'nin değerine zarar verecek gibi görünse de aslında her şeylerini geride bırakıp hicret yurdunda vatan özlemi çeken sahabenin ruh halleri göz önünde bulundurulduğunda bunun öyle olmadığı anlaşılacaktır. Nitekim başka bir hadis-i şerifte “Şunu kesin biliyorum ki Allah için en sevimli belde Mekke'dir. Kavmim beni çıkarmasaydı oradan çıkmazdım. Ya Rabbi! Kalbimize Mekke sevgisini koyduğum gibi Medine sevgisini de yerleştirdi” diye dua etmiştir. Rivâyetlere bütüncül bir bakış açısıyla baktığımızda burada, Hz. Peygamber'in amacının muhacirlerden oluşan sahabe topluluğunu yeni yerleştikleri mekâna alıştırmak olduğu anlaşılacaktır. Vatan özlemi çeken muhaciri teselli etmektedir.

### Sonuç

Kur'ân-ı Kerim'e baktığımızda mekâna işaret eden birçok kelime olduğunu görürüz. Diğer yandan Kur'ân-ı Kerim'in birçok âyetinde kutsalın tecellisi söz konusu olan farklı mekânları gösteren isimler bulunmaktadır. Bu isimler, mekânları gösteren özel isimlerdir. Bunlar dışında, yeryüzünde herhangi bir yerde kutsalı tecelli ettiren, cins isim olarak kullanılan mescid,

<sup>113</sup> Ahzab, 33/13.

<sup>114</sup> *Tuhfetu 'z-zekiyye fi Fedaili 'l-Medineti 'n-Nebeviyye*, s. 14.

<sup>115</sup> el-Haşr, 59/9.

<sup>116</sup> Nebi Bozkurt- Mustafa Sabri Küçükbaşcı, “Medine”, yıl: 2003, cilt: 28, s. 304.

<sup>117</sup> Buhârî, “Büyü”, 53, “Cihad”, 71, 74; Müslim, “Hac”, 454.

<sup>118</sup> Buhârî, “Kitabu'l-Meriyd”, 57, “Menakib”, 7.

<sup>119</sup> Bu hadis birçok hadis kaynağında geçmektedir. Bk. *Tuhfetu 'z-zekiyye fi Fedaili 'l-Medineti 'n-Nebeviyye*, s. 17.

beyt gibi isimler de yer almaktadır. Biz çalışmada esasen değerli olduğu ifade edilen somut mekânlar üzerinde durmaya çalıştık.

Görüldüğü üzere mekân kelimesi çeşitli kaynaklarda ifade edildiği şekilde literal olarak fiziki ve geometrik anlamda bir mana içermenin yanında kavramsal olarak tarih içerisinde evren ve evrene müdahil olan Tanrıyı kavrama amacına matuf farklı yorumlara konu olmuştur. Eflatun'a kadar gelişen eski Yunan felsefesinde mekân kavramı daha ziyade doluluk ve boşluk anlamları etrafında yorumlanmıştır. Genel olarak Yunan felsefesindeki yaklaşıma yakın bir çizgiyi takip eden İslam filozoflarının mekân kavramına yaklaşımları da benzerlik arz etmektedir. Nitekim Farabî'ye göre kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyine mekân denmiştir. Buna göre evrenin ötesinde onu dıştan kuşatan bir şey bulunmadığına göre evrenin mekânı yoktur. İbn Rüşd'e göre mekân cismi kuşatan bir gerçekliktir. Mekân ile kastedilen, bir cismin başka cisimlerle ortaklaşa paylaştığı yer değil, onun gerçek yeridir. Hareket kavramı açısından bakıldığında mekânı “içinde hareketin gerçekleştiği ve son bulunduğu kuşatıcı sınır” olarak da tanımlamak mümkündür.

İslam kelam düşüncesinde mekân kavramının kullanım alanlarından birisi Allah'ın sıfatları ile alakalıdır. Örneğin tartışmalar *Allah'ın arşa istiva ettiğini* bildiren âyetlerin anlaşılması çerçevesinde Allah ile mekân arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusuna cevap bulma şeklinde gündeme gelmiştir. Mekânla ilgili tartışmaların başında gelen sebeplerden birinin nasslarda kullanılan antropomorfik (insan biçimci) dil olgusu olduğu anlaşılmaktadır. Bu duruma karşı nassların yorumunda teşbih ve tescimi andıran görüşler mevcut olmakla beraber tenzih anlayışını vurgulayan düşünceler de ortaya çıkmıştır.

Yalnız kutsal mekânları kutsal kılan özellik, kendilerini maddi ve manevî olarak diğerlerinden ayıran ve üstün kılan bir özelliktir. Kur'ân açısından baktığımızda onların kutsallığının rastlantısal bir durum olmadığı anlaşılıyor. Bunlar ya ilahî bir lütf olarak bereketli kılınmış mekânlar şeklinde karşımıza çıkmakta ya da insanların çabaları ile değerli olabilmektedir. Mekke'deki Hira mağarası ve Sîna dağı gibi kupkuru bir dağ ilahî iradenin beyanı ile insanlık için çok değerli bir mekân olabilmektedir.

Mekânın değerinden bahsederken önce yeryüzünün konumu üzerinde biraz durmaya çalıştık. Zira var olma ve bütün var olanları içeren kozmos, bütün evren yani var olan şeylerin tümü bu kâinata aittir. Sorumluluk sahibi insanın bütün eylemleri bu kâinat içerisinde vuku bulmaktadır. Nitekim bazı Ehli kitap ve müslüman metafizikçiler, Tanrı'nın yaratma alanı olarak tüm kâinatın kutsal olduğuna dikkat çekmektedir. Kur'ân'ın ifadesiyle yeryüzü Allah'ındır. Yeryüzünü o aydınlatmaktadır. Bütün bunların ardından Yüce Allah koskoca evreni insanın yararına amade kıldığını bildirmiştir. Bu nedenle evrendeki her şey insan içindir. Öte yandan Hz. Peygamber, yeryüzünün kendisine mescid ve temiz kılındığını ifade ederek yerkürenin değerine



atıfta bulunmuştur. O vakit mescid olabilme vasfını kaybetmeyen mekânların tamamı kutsaldır. Bu açıdan yeryüzü Allah rızasının gözetildiği yerler olmalıdır. Farklı garazlar söz konusu olursa kutsallığını kaybedecektir. Çalışmamızda kutsallığına işaret edilen bazı mekânlar üzerinde durulmuştur. Bunlardan bazıları Kutsal Tuvâ vadîsi, Tûr-i Sîna, el-Mescidu'l-Aksa, Mekke ve Medîne gibi mekânlardır.

Tarihi her ne kadar Hz. Âdem dönemine kadar götürülse de insanlığın inanç hayatına yön verme potansiyelini yitirmek üzere olan Mekke, Hz. Muhammed'in vahiy almaya başlamasıyla eski değerine yeniden kavuşmuştur. Kaynaklarda Hz. İbrahim'den beri bazı dini ritüellerin icra edildiği söylense de, Mekke'nin toplumdaki etkisi yok denecek kadar azdır. Allah insanlığı ayağa kaldıracak olan mesajını Asya, Roma ve Pers coğrafyasında gelişmiş medeniyetlerin hüküm sürdüğü mekânlarda değil, Arap yarımadasındaki bir çölde gerçekleştirmek istemiştir. Fetih günü Hz. Peygamber, Mescid-i Harâm'a giderek Kâbe'yi tavaf ettikten sonra yaptığı konuşmasında, Mekke'nin harem olduğunu ve bu statüsünün korunacağını ilan etmiştir. Kâbe'nin içi ve çevresindeki putlar kaldırılmış, Mekke artık bu tarihten sonra Müslümanların hayatındaki gerçek fonksiyonuna kavuşmuştur. Fethinden bir müddet sonra inen bir âyet-i kerime ile Mescid-i Haram'a müşriklerin yaklaşması yasaklanmıştır. Kutsallığı ve değerinin üstün oluşundan dolayı oranın imarı sadece Müslümanlara verilmiş, bu işi müşriklerin yapması yasaklanmıştır. Başka bir rivâyete göre, Hz. Peygamber, Mekke'ye karşı sevgisini, "Sen hiç şüphesiz Allah'ın arzının en hayırlısı ve en sevgilisisin" sözleriyle dile getirmiştir. Böylece ekip biçmeye hiç uygun olmayan bir bölge, bütün Müslümanların ilgi göstereceği merkeze dönüşmektedir.

Yukarıda temas ettiğimiz gibi Medine gibi geçmişte adından neredeyse hiç söz edilmeyecek bir yer, Allah'ın peygamberine mihmandarlık ve ilahî vahye ev sahipliği yapmaya başlamasıyla insanlığın ilgi odağına dönüşüvermektedir. Artık Yesrib'in adı Medine olmuştur. Medine, şöhretini Hz. Peygamberin orayı mekân edinmesine borçludur. İlerleyen süreçte kendisinden münevver şehir diye bahsettirecek konuma gelmiştir. Nitekim Müslüman bilincini şekillendiren ve kutsal (mukaddes) kabul edilen çok sayıda mekânın varlığı, kaçınılmaz olarak bu özel mekânlarla gündelik hayatın yaşandığı ev ve sosyal mekânlar arasındaki farklılığı ön plana çıkarmaktadır. Bu gerçeklik Müslüman toplumların bilincinde belli bir farkındalık ve ayrıştırma alanlarına tekabül ettiği bir gerçektir. Açıkçası bir Müslümanın cami ile sokağı kutsallık noktasında birbirinden ayırttığı açıktır. Benzer şekilde Mekke veya Medine ile sıradan bir şehrin aynı değerde olmadığı söylenebilir.

İçinde yaşadığımız bu kara parçaları içerisinde bazı yerler verimli olduklarından *belde-i tayyibe* olarak isimlendirilmiştir. Bir de verimsiz çorak olan yerler vardır. Bunlar *habîs* olarak kabul edilir.<sup>120</sup> Mekanlar bu bakımdan da değerlendirilmektedir. Manevî olduğu kadar maddî olarak

verimli veya verimsiz olma durumu da bir yeri değerli kılan unsurlardan sayılmaktadır. Oraların sıradan özelliklerinin dışında daha fazla rağbet edilmesine sebep olan hususiyetleri vardır. Yoksa Allah'ın yarattığı her şey haddi zatında güzeldir. Nitekim Hz. Peygamber, "Yeryüzü bana mescid yapıldı ve temiz kılındı" buyurmuştur. Yine başka bir rivâyete bazı istisnaları hariç bütün yeryüzünün mescid niteliğinde olduğunu bildirmiştir.<sup>121</sup> O vakit mescid olabilme, yani sırf Allah rızası için ibadet ve kulluk edilen yer olma vasfını kaybetmeyen mekânların tamamı kutsaldır.

Kısacası bazı mekânların üzerinde yapılan işlerin kıymetine bağlı olarak değer kazandığı söylenebilir. Üzerinde hayırlı işlerin çok yapıldığı yerler, hayırla anılmış, fitne ve fesadın yaygın olduğu yerler değerini yitirmiştir. Halkı taşkınlık yapan nice güzel şehirler Allah tarafından yok edilmiştir. Kültürümüze mal olmuş, *şerefü'l mekân bil-mekân* sözü de burada anlam kazanmaktadır. Bir mekânın şerefi, o mekânda oturan kişilerle ilişkilidir. Bu isimler, mekânları gösteren özel isimlerdir. Bunlar dışında, yeryüzünde herhangi bir yerde kutsalı tecelli ettiren ve cins isim olarak kullanılan mescid, beyt gibi mekân gösteren isimleri de yer almaktadır.<sup>122</sup> Mekânları kutsal kılan, kendilerini fiziksel olarak diğerlerinden ayıran ve üstün kılan bir özelliktir. Kur'an açısından baktığımızda onların kutsallığının rastlantısal olmadığı anlaşılmaktadır. Bunlar ya ilahî bir lütuf ya da insanların çabaları ile değerli olabilmektedir. Biz aşağıda bunları kısa örneklerle açıklamaya çalışacağız.

İçinde bulunduğumuz ve sempozyumumuzun da konusu olan Çanakkale'nin Müslümanlar açısından bir kutsiyet taşıdığını söyleyebiliriz. Bu bölge tarih boyunca hep stratejik önemi ile anılmıştır. Ancak geçtiğimiz yüzyılın başında Müslüman topraklarının korunması noktasında girişilen savaşta çok önemli rol oynadığına insanlık şahit olmuştur. Özellikle hilafet merkezinin korunması uğurunda çok sayıda Müslümanın şehit olması, buraya yukarıda ifade edildiği gibi bir kutsiyet kazandırmıştır.

<sup>120</sup> el-A'raf, 7/57-58.

<sup>121</sup> Buhârî, "Salât", 56; Tirmizî, "Salât", 119; Müsned, V, 145, 148, 248, 256.

<sup>122</sup> Fuad Abdulkâfi, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, s. 140-141, 345.

**Kaynakça**

- Abdurrahman Abdilhamîd el-Birri, *et-Tuhfetü'z-zekiyye fî Fedâili'l-Medîneti'n-Nebeviyye*, Daru'l-yakîn, Beyrut, 1421/200.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *Müsned*, Dâru'l-Fikr, t.y.
- Asım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, e-v-y mad.
- el-Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul, 1401/1981
- Burhanettin Tatar, “Kutsal Mekân’: Fenomenolojik Bir Analiz”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2017, cilt: XIV, sayı: 2, s. 10.
- ed-Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fadl b. Behram, *Sünenü'd-Dârimî*, İstanbul, 1401/1981.
- Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur’ân-ı Kerim Meali*, Ankara 2011, s. 358.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, *Sünen-ü Ebî Dâvûd*, Müessesetü Küttübi’s-Sekâfiyye, Beyrût, 1988.
- el-Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm, *Kitâbu'l-Ayn*, b-k-k, mad;
- Fuad Abdulkakî, *el-Mu’cemü'l-müfehres li-ayati'l-Kur’âni'l-hakim*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1982.
- Hamdi Yazır, *Hak dini Kur’ân Dili*, Sadeleştirilenler: İsmail karaçam, Emin Işık vb, Yayıncı: Zehraveyn, İstanbul.
- el-Hamevî, Yâkut, *el-Mu’cemü'l-Buldân*, Tahk: Ferid Abdülaziz Cündi. Beyrut: Dârü'l-Küttübi'l-İlmiyye, t.y.c.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, ed-Dârü't-Tunisiyye, Tunus, 1969.
- İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî EBU'l-Fida, *Tefsîru İbn Kesîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1401.
- İbn Mâce, *Sünen*, İstanbul, 1401/1981.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrût 1990.
- İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîsive'l-Eser*, Tahk: Mahmûd Muhammed et-Tanahî, Dâru'l-Fikr, Lübnan, t.y.
- İlhan Kutluer, “Mekân”, *DİA*, yıl: 2003, cilt: 28, s. 550.
- Kadir Recep Muhammed ve Cafer Karadaş, “Ebû'l-Muîn en-Nesefiye Göre Allah ve Mekân”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, cilt: XVII, sayı: 1, s. 247-48.

- el-Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed Ebî Bekr b. Farâh el-Kurtûbî Ebû Abdillâh, *Tefsîru Kurtûbî*, (*el-Câmi' li Ahakâmi'l-Kur'ân*), Tahk: Ahmed Abdalîm el-Berdunî, Kâhire 1372.
- el-Maturidî, *Te'vilatü'l-Kur'ân*, Tahk: Fatıma Yusuf el-Haymî, Müessesetü'r-risale, Beyrut, 1425/2004.
- Mehmet Yolcu, “Kur’ân-ı Kerîm’in “Kelime-i Tayyibe” ve “Kelime-i Habîse” Temsilinin Çözümlemesi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, cilt: III, sayı: 1, s. 60.
- Mustafa Çağrı, “Yer”, yıl: 2013, cilt: 43, s. 476.
- Mustafa Sinanoğlu, “Sîna”, yıl: 2009, cilt: 37, s. 221.
- Müslim, *Sahîhu Müslim*, Tahk: Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, 1401/1991.
- Nebi Bozkurt- Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Medine”, yıl: 2003, cilt: 28, sayfa: 304.
- en-Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuâyb b. Ali, *Sünen*, Şerh: Celâleddin esSuyûtî, Hâşiye: el-İmâm es-Sindî, Tahk.: MektEbû Tahkiki't-Turâsi'l-İslâmî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1412/1992.
- Nur Ahmet Kurban, *İlk Dönem Tefsir Hareketleri: Mekke Ekolü Örneği*, Gümüşhane 2013.
- Ömer Faruk Harman, “Kudüs”, yıl: 2002, cilt: 26, s. 324, 326.
- Ömer Faruk Harman, “Lût”, yıl: 2003, cilt: 27, sayfa: 227
- Ömer Faruk Yavuz, “Kur’ân’da Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramının Sembolik Değeri”, *Milel ve Nihal: inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi*, 2005-2006, cilt: III, sayı: 1-2, s. 49-50.
- Rağîb el-İsfahanî, *Müfedâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Tahk: Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem- Dâru'ş-Şâmiyye, Dımaşk-Beyrut, 1414/1992.
- Râzî, el-Fahru'r-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arbî, Beyrût, 142/1999.
- Serinsu, Ahmet Nedim- Hüseyin İ. Taşkıran, “Kur’ânî İfadelerin Mekan’da Görsel Kullanımı”, *Kur’ân Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1997, cilt: I, sayı: 1, s. 18-19.
- es-Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr es- Suyûtî Ebû'l-Fadl, *ed-Durru'l-Mensûr*, Dâru'l-Fikir, 1403/1983.
- Şaban Haklı, “İslâm Felsefesinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/2, c. 6, sayı: 12, s. 48.
- Şahin, Hasan, “Abdullatif Bağdadi’nin Mekân Felsefesi”, *Abdullatif Bağdadi Kongresi Tebliğleri*, 14 Mart 1992, Kayseri, 1993, s. 70.
- et-Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ, *Sünenü't-Tirmizî*, Tahk.: Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Fikr, Beyrût, t.y.

Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati*, e-v-y mad.

Yener Öztürk, “Son İlahi Risaletin Mekân- İnsan, Zaman ve Lisan Boyutları”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, cilt: VII, sayı: 2, s. 34-35.

Yıldırım, Münir, “Kutsal Mekân Algısı Bağlamında Şehir Kimliği ve Din”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi = Journal of Çukurova University Institute of Social Sciences*, 2014, cilt: XXIII, sayı: 1, s. 138.

ez-Zebîdî, Muhammed Muradâ, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Hayriyye Matbaası, 1888.

**Toplumun Ma'nen İnşâsı Bağlamında Önemli Bir Değer:  
Namaz (Gelibolulu Ahmed Bîcân'ın  
Envarü'l Âşikîn Adlı Eserindeki Hadis Rivâyetleri Özelinde  
Bir Değerlendirme)  
Üzeyir DURMUŞ**

## Toplumun Ma'nen İnşası Bağlamında Önemli Bir Değer: Namaz (Gelibolulu Ahmed Bîcân'ın Envarü'l Âşikîn Adlı Eserindeki Hadis Rivâyetleri Özelinde Bir Değerlendirme)

Üzeyir DURMUŞ\*

### Özet

İslâm dini, bir değerler bütünüdür. Bu değerlere inanan ve tâbi olan insanların oluşturduğu sosyal yapıya İslam toplumu denilmektedir. Her dönemde İslâmî değerleri yorumlayan, bunları yaşadığı topluma aşlamak isteyen ve toplumunu bu değerler üzerine yeniden inşa etmeye çabalayan etkili şahsiyetler bulunmuştur. Gelibolu'da yaşamış olan ve özellikle *Envârü'l-âşikîn* adlı eseriyle Osmanlı toplumuna kendi bakış açısıyla dindarlık heyecanı ve ibâdet şevki kazandırmaya çalışan Ahmed Bîcân da bunlardan biridir. Ölümünün üzerinden yaklaşık 550 yıl geçmesine rağmen *Envâr*'ın hâlâ okunmakta ve halkın bir kısmının din anlayışına yön vermekte oluşu onun bu hedefine ulaşmadaki başarısının somut bir göstergesidir.

Bîcân, mezkûr eserinin girişinde "Bu kitabı, beş vakit namaza işaret olsun diye, beş bâb üzerine kurdum." demektedir. Böylece, inanç, ibâdet ve ahlâk konularını ele aldığı bu kitabının tertibiyle özellikle namaz ibâdetini hatırlatmayı amaçlamaktadır. Zira namaz dinin direği ve İslâm toplumunun esasıdır. Bîcân, eserinin girişten sonra gelen beş bölümüne dercettiği hadis, kıssa ve yorumlarla namazın önemini ortaya koymaya çalışmaktadır. Ne yazık ki bunu yaparken, namazla ilgili bazı mevzû rivâyetler de aktarmaktadır. "Kim beş vakit namazda, her rekâtta bir Fâtiha ile bir defa İhlâs sûresini okusa, o kimse hergün Kur'ân'ı kırk defa hatmetmiş gibi sevâb bulur." sözü buna bir örnektir. Bîcân'ın namaz değerini anlatırken sahîh hadislerin yanında –bir başka değeri geri plana iten– bu tür mevzû rivâyetlere de yer vermesi, toplumu hayra teşvik etme arzusunun çokluğundan ve hadis bilgisinin yetersizliğinden kaynaklanmaktadır.

### A Significant Value In The Context Of The Spiritual Construction Of Society: Prayer (An Evaluation In The Context Of The Hadith Narratives In The Works Of Gallipolite Ahmed Bîcân's Anvâr Al-Āshikîn)

#### Abstract

The religion of Islam is a set of values. The social structure formed by the people who believe and adhere to these values is called the Islamic society. In each period, there have been

\* Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı



influential figures who interpret Islamic values, instill them in the society in which they live, and try to rebuild their society based on these values. Ahmad Bîcân, who lived in Gallipoli, was one of them who tried to enhance the excitement of religiosity and the enthusiasm of worship from his perspective, especially with his work of *Anvâr al-âshikîn*. Despite the passage of about 550 years after his death, the fact that it is still being read and shape some people's understanding of religion is a concrete indicator of its success in achieving this goal.

At the beginning of his aforementioned work, Bîcân said, "I have divided this book into five chapters, for it to be a sign of five time prayers." Thus, in this work that discusses the issues of belief, worship and morality. Bîcân tries to remind the prayer with its division. He does this, because prayer is the pillar of religion and the basis of Islamic Society. Bîcân tries to explain the importance of prayer in the five chapters which comes after the introduction by mentioning of hadiths, religious stories and comments. Unfortunately, he also mentions some fabricated narrations about prayer in this work. An example of this is his sentence: "Whoever reads the sūrat al-Fātiha once and the sūrat al Ihlās once at every rak'ah of the five-time prayer is rewarded as if he reads the Qur'an forty times." While underlining the value of prayer, Bîcân sidelines the importance of another value by including fabricated hadiths in his work. The reason for this is Bîcân's insufficient knowledge of hadith and his desire to direct the society toward the good.

### Giriş

İslâm dini bir değerler bütünüdür. Bu değerlere inanan ve tâbi olan insanların oluşturduğu sosyal yapıya İslam toplumu denilmektedir. İslâm dininde imandan sonra en temel kulluk görevi namazdır. Bundan dolayı, namaz dinin direği olarak nitelendirilmiştir.<sup>1</sup> Namazsız bir dini yaşam, direksiz yapı gibi her an çökme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Hz. Peygamber, Allâh ile kul arasındaki bağın sağlıklı ve sürekli olarak kurulmasında temel bir işlev gören ve toplumun manen inşâsında çok önemli bir yeri olan namaz ibadetine gereken önemin verilmesi için hadisleriyle tergîb (teşvik) ve terhîblerde (uyarı) bulunmuştur. Şu iki hadis bunun en net ve en keskin ifadeleri olarak örnek verilebilir:

"Beş vakit namaz evinizin önünden akan ve içinde hergün beş kez yıkadığınız suyu bol bir nehre benzer."<sup>2</sup>

"Kişiyse şirk ve küfür arasında namazın terki vardır."<sup>3</sup>

Hz. Peygamber ve Hz. Peygamber'in vahiy esaslı eğitiminden geçen sahâbe ve takip eden nesiller hayatı namaz etrafında şekillendirmişlerdir. Peygamber şehri Medîne başta olmak

<sup>1</sup> Bu söz hadis olarak da rivâyet edilmiştir. Bkz. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şuabü'l-îmân* (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2003), 4: 300.

<sup>2</sup> Müslim, "Mesâcid", 284.

<sup>3</sup> Müslim, "îmân", 134.

üzere daha sonra kurulan ilk İslam şehirlerinin câmi merkezli olması bunun en somut göstergesidir. Batı toplumlarında şehrin merkezinde meydanlar varken İslâm toplumlarında şehrin merkezinde câmiler olmuştur.<sup>4</sup> Zira İslâm'ın merkezinde inanç ve ibâdet vardır. İslâm toplumunun enerji kaynağı ve itici gücü bunlardır. Şu halde caminin şehrin ve hayatın merkezine alınmasının nedeni bireyin ve toplumun ma'nen hatta madden inşâsı için namazın bir zorunluluk olmasıdır. Nitekim namazsız birey ve toplum, Yüce Allâh'ın murâd ettiği kıvâma asla erişemez. Her ne kadar sadece namaz kılmak birey ve toplumun ma'nen inşâ için tek başına yeterli olmasa da namazsız bir inşâ hareketinin başarıya ulaşamayacağı da kesindir. Binâ için direkler nasıl gerekliyse İslâm toplumu için de namaz öyle gereklidir. Zira namazdan başka hiçbir ibâdet, Yaratan ve yaratılan arasındaki bağı sürekli kılmaz. Müslüman birey, sabah uyanınca ilk iş olarak namaz kılar, gün içinde birkaç saat aralıkla üç kez daha namazla Rabbine yönelir ve uyumadan önce son iş olarak yatsı namazını edâ eder. Namaz sayesinde sürekli Rabbini, emirlerini ve yasaklarını hatırlar. Böylece ma'nen olgunlaşır. Bu sonucun elde edilmesi için namazın kılınması değil ikâme edilmesi gerekmektedir. Nitekim Allâh Teâlâ kitabında sürekli olarak namazın ikâme edilmesini emretmektedir.<sup>5</sup> İkâme etmek, namazı ayağa dikmek, hakkını vermek sûretiyle onun yerlerde sürünen bir paçavra gibi olmasına engel olmaktır. Ayağa dikilmeyen bir namaz, bireyi ve toplumu ma'nen ayağa kaldıramayacaktır. Dolayısıyla namazdan kasıt, dış ve iç şartlarına uyulmadan üstünkörü yerine getirilen ve yerlerde sürünen bir ritüel değil, kabuk ve öz itibarıyla hakkı verilen dimdik ayakta duran bir ibâdetdir.

Bireyin ve toplumun ma'nen inşâsında merkezi bir konumu olan namaz ibâdetinin önemi, müstakil eserlerin yanında tefsîr, hadis, fıkıh ve tasavvuf kaynaklarında da vurgulanmıştır. Bu kapsamda Çanakkale şehrimizin Gelibolu ilçesinde yaşamış olan Ahmed Bîcân'ın *Envârü'l-âşikîn* adlı eserinde belirtilen vurguyu yoğun olarak görmek mümkündür.

Bu bildiri kapsamında önce Ahmed Bîcân ve *Envârü'l-âşikîn* adlı eseri hakkında özet bilgi sunulacak, sonra da ilgili eserdeki namazla ilgili rivâyetler genel olarak değerlendirilecektir.

### 1. Ahmed Bîcân ve Envârü'l-Âşikîn Adlı Eseri

Ahmed Bîcân, XV. yüzyılda yaşayan Türk âlim, mutasavvıf, mütercim ve nâsirlerindedir. Yazıcıoğlu, Yazıcızâde veya nâdiren İbnü'l-Kâtib (Ahmed) dahi denilmekle beraber daha çok Bîcân lakabıyla meşhur olmuştur. Muhammediyye adlı manzum eseriyle tanınan Yazıcıoğlu Mehmed'in (ö. 855/1451) küçük kardeşidir. Babalarının ismi Sâlih olup devlet hizmetinde kâtip olarak çalıştığı için kendisine Yazıcı denmiştir. Astronomiye dair

<sup>4</sup> Mustafa Demirci, "İslâm'da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri", *İSTEM* 1/2 (2003), 134.

<sup>5</sup> Örneğin bkz. Bakara, 2/3, 43, 83, 110.

Şemsiyye adlı bir nazım kaleme almıştır.

Ahmed Bîcân, babası ve ağabeyi, Malkara'dan veya ona bağlı Kadıköyü'nden gelip Gelibolu'ya yerleşmişlerdir. Ahmed Bîcân'ın devrinin ilimlerini tahsil ettiği, Arapça'yı ve Farsça'yı gayet iyi bildiği eserlerinden anlaşılmaktadır. Kendi ifadesiyle de sabit olduğu üzere mezhepçe Hanefî, tarikat olarak da Bayramî'dir. Devrinin “mâna sultanı” telakki edilen Hacı Bayrâm-ı Velî'nin (ö. 833/1429) Yazıcıoğlu Mehmed'i ve kardeşi Ahmed Bîcân'ı irşadı, onun, Sultan II. Murad ile görüşmek için Edirne'ye seyahati dolayısıyla vuku bulmuştur. Bayramiyye erkânından olan riyâzet sebebiyle devamlı oruç tutup çile çıkarmasından veya yine Bayramiyye esaslarından olan aşk ve muhabbetinin çokluğundan yiyip içmekten kesilmek ve beden de çok zayıflamakla “Bîcân” (cansız) sıfatıyla meşhur olduğu söylenmektedir. Çilehanesi, ağabeyi Yazıcıoğlu Mehmed'in, Gelibolu'da Namazgâh yöresinde Hamzakoyu sahillerindeki büyük bir kaya blokuna oyulmuş, birbiri içinden geçilen iki küçük hücrenin üzerindeki bir hücre imiş ki bugün bu kısım mevcut değildir.

Ahmed Bîcân'ın ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Babasının Şemsiyye'sini yine aynı adla 870 (1466) tarihinde nesre çevirdiğini doğru kabul edersek en erken zikredilen tarihte veya müteakip yıllarda ölmüş olmalıdır. Mezarı, eskiden Yazıcıoğlu Mezarlığı adını taşıdığı halde günümüzde aynı isimle park haline getirilmiş olan yerde, ağabeyi Yazıcıoğlu Mehmed'in kabrinin takriben 150 adım ilerisindedir.<sup>6</sup>

Ahmed Bîcân'ın kaleme aldığı eserler şunlardır:

1. *Envârü'l-âşîkîn*. Ahmed Bîcân'ın, bütün Türk-İslâm âleminde şöhreti günümüze kadar devam eden en mühim ve en hacimli eseridir. Ağabeyi Yazıcıoğlu Mehmed'in *Megâribü'z-zamân li-gurûbi'l-eşyâ fi'l-ayn ve'l-iyân* adlı Arapça eserinin Türkçe serbest bir tercümesidir. Ahmed Bîcân dünyanın vefası olmadığını, bu sebeple bir yâdigâr bırakmasını kardeşine teklif eder. Bunun üzerine o da *Megâribü'z-zamân*'ı kaleme alır ve Ahmed Bîcân'a Türkçe'ye çevirmesini söyler. *Envârü'l-âşîkîn* böylece yazılmış olur. Yazıcıoğlu Mehmed, kendi yazdığı bu eseri *Muhammediyye* adıyla manzum olarak ayrıca Türkçe'ye de tercüme etmiştir.<sup>7</sup>

*Envârü'l-âşîkîn*, her biri belli bir konu etrafında gelişen beş ana babdan oluşmaktadır. Bablar fasıllara, bazı fasıllar da “meb'as” adı verilen alt bölümlere ayrılmaktadır. Birinci babda mevcudatın nizamı, yerdeki ve gökteki varlıklar, bunların yaratılışındaki ilâhî hikmet ve sırlar anlatılmıştır. Eserin en uzun bölümü olan ikinci babda Hz. Âdem'den başlayarak hemen bütün peygamberlerden, mucizelerinden, vahiy ve vahyin sırlarından, peygamberlerin karşılaştıkları zorluklardan bahsedilmiş, her peygamberin hayatında önemli yeri olan olaylar ayrıca ele alınmıştır. Meselâ Hz. İbrâhim dolayısıyla Kâbe, Hz. Süleyman dolayısıyla Beytülmuqaddes ve

Belkıs hakkında bilgi verilmiştir. Bu bölümde en geniş yer Hz. Peygamber'in siyerine ayrılmıştır. Burada Resûl-i Ekrem'in hayatından, mi'rac ve diğer mucizelerinden, örnek ahlâkından, vefatından, kızı Hz. Fâtıma ile torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den, ayrıca dört halifeden etraflıca söz edilmektedir. Müstakil bir kısas-ı enbiyâ hüviyeti gösteren bu bölüm oldukça ayrıntılı bir şekilde kaleme alınmıştır. Üçüncü babda Cebrâil, Mikâil, İsrâfil, Azrâil, Kirâmen Kâtibîn ve diğer melekler, bunların vazifeleri, ruhlar, ruhların makamları ve görünmeyen varlıklar anlatılmıştır. Dördüncü bab kıyamet günü hakkında verilen bilgilerle başlamaktadır. Bu babda itikadî ve amelî hükümler, namaz, oruç, zekât, hac gibi çeşitli ibadetler, ilim ve cehalet, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker, cihad, mübarek gün ve geceler, İslâm'ın şartları, sabır, sadaka vermenin fazileti, dua, zikir, teşbih, tövbe ve istiğfar gibi konular üzerinde durulmuştur. Eserin beşinci babında cennet, a'râf, Allah'ın görülmesi, cennet nimetleri ve cennet ehlinin durumu, şehidlerin cennetteki mertebeleri, cehennem ve günahkârların hali gibi konular ele alınmıştır. “Hatime” başlığını taşıyan bölümde 850'de (1446) Gelibolu'da yazmaya başladığı eserini 855 Muharreminde (Şubat 1451) tamamladığını söyleyen yazar, gerek bu kitabın gerekse kardeşinin Muhammediyye'sinin önemli eserler olduğunu belirttikten sonra mensur bir münâcâtla kitabını bitirmektedir.<sup>8</sup>

Yazıldığı tarihten XX. yüzyılın başlarına kadar müslüman Türk halkı *Envârü'l-âşîkîn*'i büyük bir heyecanla okumuş ve *Muhammediyye* ile birlikte bu iki eser, hemen her Türk ailesinin evindeki dinî kitaplar arasında önemli bir yer tutmuştur.<sup>9</sup>

DİA'da *Envârü'l-Âşîkîn* maddesini yazan Mustafa UZUN eserle ilgili şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

“İhtiva ettiği dinî bilgiler bakımından güvenilir bir eser kabul edilen *Envârü'l-âşîkîn*, kaynakları arasında İncil ve Tevrat gibi muharref kitapların bulunması, faydalanılan tefsirlerdeki bazı bilgilerin kontrolsüz kullanılması sebebiyle yer yer İsrâiliyat kabilinden bilgileri de ihtiva etmektedir. Nitekim müellif faydalandığını belirttiği *Ferrâ el-Begavî*, *İbn Kesîr*, *İbn Abbas*, *Vâkîdî* gibi rivayet tefsirlerinden yaptığı nakillerde bu tür zayıf rivayetleriyle tanınan *Kâ'b el-Ahbâr*, *Vehb b. Münebbih* gibi râvilerden de aktarmalarda bulunmuştur. Bazı âyetlerin tasavvufî tefsir metoduyla yorumlanmış olması da tartışmaya açık bir husustur. Kitapta yer alan hadislere gelince, günümüzde gelişen mevzu hadisleri tanıma konusundaki çalışmalar o devirde henüz yeterli olmadığından, hatta devrin genel anlayışı gereği belli bir müsamaha gösterildiğinden bazı mevzu hadislerin zikredilip yorumlanmasını tabii karşılamak gerekir. Dünyanın yaratılışı, balık ve öküzün üzerinde duruşu gibi skolastik bilgilerle Kafdağı, anka kuşu gibi konularda verilen mâlumatın devrin coğrafya, astronomi ve astroloji bilgilerinin tekrarından ibaret olduğu da belirtilmelidir. Bazı varlıkların tasviriyle mesafelerin

<sup>6</sup> Bkz. Âmil Çelebioğlu, “Ahmed Bîcân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1989, II, 49-50.

<sup>7</sup> Bkz. Çelebioğlu, “Ahmed Bîcân”, 50.

<sup>8</sup> Bkz. Mustafa Uzun, “Envârü'l-Âşîkîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1995, XI, 258-259.

<sup>9</sup> Mustafa Uzun, “Envârü'l-Âşîkîn”, 259.

anlatılmasında görülen mübalağalı ifadeler günümüzde garip karşılanırsa bile o devir için normal sayılır. Bütün bunlara rağmen Ahmed Bîcân'ın eserini devrinin muteber kaynaklarından faydalanarak hazırladığını söylemek mümkündür."<sup>10</sup>

Hadis ilmi açısından bu değerlendirmelere katılmak mümkün görülmemektedir. Zira *Envâr* içerdiği rivâyetler yönünden güvenilir kitaplardan çok mevzûât kitaplarına benzemektedir. Belki burada söylenebilecek en doğru şey, müellifin hadis konusundaki yetersiz bilgisi ve/veya terğîb hadisleri konusunda muhtemelen "tasavvufî" bakış açısına sahip oluşu nedeniyle bu konuda titiz davranmamış veya davranmamış olduğudur. Bîcân'ın uydurma rivâyetleri kullanmasının ardında iyi niyet olabilir fakat iyi niyetin yanlış yanlış olmaktan çıkarmayacağı da bir gerçektir. İleride onun namaz konusunda naklettiği mevzû' rivâyetlere örnekler verildiğinde *Envâr*'ın içerdiği bilgilerin tümünün güvenilir olup olmadığı konusunda somut örnekler üzerinden bir fikir edinmek mümkün olacaktır.

2. *Acâibü'l-mahlûkât*. Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvî'nin (ö. 682/1283) aynı addaki kozmografya, coğrafya ve biyolojiye dair Arapça eserinin hulâsa şeklinde ve serbest bir tercümesidir.

3. *Dürr-i Meknûn*. On sekiz bin âleme işaret olarak on sekiz babdan meydana gelen bu eserde çeşitli âyet, hadis, temsil ve hikâyelerle dünyanın yaratılışı, bazı peygamberlerin ahvali ve kıyamet âlâmetleri anlatılmıştır. Tek bir eserin tercümesi olmaktan çok bir derlemeye benzemektedir. Dinî, tasavvufî, didaktik ve efsanevî mahiyetteki bir eserdir.

4. *Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs*. Kısaca Müntehâ olarak tanınan bu eser, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Fusûsü'l-hikem'inin Müeyyed Cendî şerhine, Yazıcıoğlu Mehmed'in Müntehâ adıyla yine Arapça olarak yazdığı şerhin Ahmed Bîcân tarafından yapılan Türkçe tercümesidir.

5. *Şemsiyye*. Melhame veya Bostânü'l-hakayık adıyla da anılan Ahmed Bîcân'ın bu eseri, babası Yazıcı Sâlih'in aynı adı taşıyan mesnevi tarzındaki manzumesinin nesre çevrilmiş şeklindedir. Astroloji, astronomi ve meteoroloji ile ilgili ve yer yer orijinalindeki bazı beyitleri de ihtiva eder.

6. *Cevâhîrnâme*. Ahmed Bîcân'ın bilinen tek manzumesidir. Kırk beyit civarındaki bu mesnevide yakut, elmas, zümrüt, fîrûze, akik gibi mücevherlerin daha çok tıbbî yönden tedavi ve tesirleriyle ilgili özellikleri konu edilmiştir.

Ahmed Bîcân'ın peygamberler tarihi ile ilgili, *Ravhu'l-ervâh*, *Ravzatü'l-ervâh* veya *Revvihu'l-ervâh* gibi farklı okunuşlarla adı belirtilen bir eserinden de bahsedilir. Ancak elde herhangi bir nüshası bulunmadığından bu husustaki kayıtların doğruluk derecesini tesbit etmek mümkün olamıyor. Belki de bu eser, *Envârü'l-âşıkîn* veya *Müntehâ*'nın peygamberler

<sup>10</sup> Mustafa Uzun, "Envârü'l-Âşıkîn", 259.

bölümünün ayrıca istinsah edilmiş şeklidir. Nitekim *Envârü'l-âşıkîn*'den alınan "Bal Tefsiri"<sup>11</sup>, *Müntehâ*'dan alınan "İstîlâhât-ı Sûfiyye" ve "Menâzilü's-sâirîn" gibi bölümlerin müstakil bir eser olarak yazma veya matbu nüshaları bulunmaktadır. Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediyye*'sinin tesiriyle Diyarbakırlı Ahmed Mürşid'in (ö. 1760) nasihatnâme nevinden *Ahmediyye* isimli mesnevisini de Ahmed Bîcân'ın eseri zannedenler olmuşsa da bu manzume ona ait değildir.<sup>12</sup>

## 2. Envârü'l-Âşıkîn'de Namazla İlgili Rivâyetler

Eserde bulunan namazla ilgili rivâyetlere geçmeden önce Bîcân'ın namaz konusunu "Cuma" ve "Salâtü'l-leyl" fasıllarında daha yoğun olmakla birlikte kısa aralıklarla kitabının hemen her bölümünde işlediğini belirtmeliyiz. Nitekim Bîcân eserinin başında: "Bu kitabı, beş vakit namaza işaret olsun diye, beş bâb üzerine kurdum." diyerek namaz konusundaki hassasiyetini ortaya koymuştur.<sup>13</sup>

*Envâr*'da namaz konusuna dair çok sayıda rivâyet bulunmaktadır. Bu bölümde, ilgili rivâyetlerin bir kısmı –rivâyetlerin tümü bildiri konusu olamayacak kadar çok olduğu için– eserdeki geçiş sırasıyla değil de konularına göre gruplandırılarak arz edilecektir.

### a) Namazın Ortaya Çıkışı

Bîcân namaz ibâdetinin ilk olarak ortaya çıkışına dair hiçbir hadis kitabında yer almayan iki efsanevî rivâyet aktarmaktadır:

1. rivâyet: Hak Teâlâ Hazretleri Fahr-i Âlem'in (s.a.v.) nûrundan bir ağaç yarattı. Dört budağı (dalı) vardı. Ona Şeceretü'l-Yakîn derlerdi. Ondan sonra Muhammed'in (s.a.v.) nûrunu ak inciden bir perde içinde açığa vurdu. Tâvûs kuşu biçiminde o ağacın üstüne kondu. Bin sene orada Allahı zikretti. Ondan sonra Hak Teâlâ hayâ gözgüsünü (aynasını) yarattı. Tâvûs'un karşısına koydu. O Tâvûs o gözgiye bakınca orada çok güzel bir yüz ve çok süslü bir şekil gördü. Utandı. Beş kere secde etti. Böylece o secde bize günde beş vakit namaz oldu.<sup>14</sup>

2. rivâyet: Ölüm meleği ölüm şarabını içirdi, Âdem (a.s.) dünyâdan gitti. Bütün melekler toplandılar. Hak taâla Cennetten kefen verdi. Melekler onu üç defa su ile yıkadılar, üç kefen sardılar. Şît (a.s.) Hz. Âdem'in namazını kırdı. Yerle gök arası meleklerle doldu taşı, Şît otuz kerre tekbir getirdi. Beşi, beş vakit namaz oldu. Yirmi beşi ululamak içindi.<sup>15</sup>

Birbirinden farklı bu iki rivâyetin herhangi bir aslı bulunmamaktadır. Bu tür efsânevî

<sup>11</sup> Bîcân'ın sadece edebî bir teşbîh formatında naklettiği "Bal Tefsiri", eserin aslı olan *Muhammediyye*'de bulunmamaktadır. Bu asılsız rivâyet daha sonra başkaları tarafından, okunması durumunda 200 peygamber sevabı kazanılacak bir tür duâ olarak takdim edilmiştir. Her iki rivâyet de uydurma olmakla birlikte özellikle ikincisinin Müslümanların din algısını bozan bir yönü olduğu da açıktır. Bilgi için bkz. M. Yaşar Kandemir, "Bal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1991, IV, 553.

<sup>12</sup> Bkz. Çelebioğlu, "Ahmed Bîcân", 50-51.

<sup>13</sup> Ahmed Bîcân, *Envârü'l-Âşıkîn*, Sad. Ahmet Kahraman (İstanbul: Tercüman Gazetesi 1001 Eser, 1973), 36.

<sup>14</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşıkîn*, 2: 403.

<sup>15</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşıkîn*, 1: 115-116.



anlatımların sürekli olarak anlatılması halkın din konusunda söylenen her şeyi kabul edecek bir yapıya bürünmesi sonucunu vermiştir. Belki de namazın önemini vurgulamak ve arka planında çeşitli gizemlerin olduğunu hissettirmek amacıyla uydurulan ve nakledilen bu tür rivâyetler özellikle avâmın din algısını bozmaktadır.

### b) Namazın Farz Kılınışı

Bîcân Ümmet-i Muhammed'e namazın farz kılınışına dair şunları kaaydetmektedir:

*“İlk önce mümine farz olan Allaha ve peygamberine inanmaktır. İkinci farz namaz kılmaktır. Namaz mi'racda farz kılınmıştır. Ondan sonra zekât farz oldu. Sonra oruç farz oldu. Arkasından gazâ (Allah için harp) farz oldu. Daha sonra da hac farz oldu.”*<sup>16</sup>

Bu cümlelerde birçok yanlış ifade bulunmaktadır. Birinci olarak, namaz İslâm'ın ilk günlerinde farz kılınmış, sadece namazın beş vakit olarak emredilmesi mi'râca gerçekleşmiştir. Ayrıca namazdan sonra gelen farz zekât değil oruçtur. Cihâd ise oruç ve zekâttan sonra değil onlardan önce farz kılınmıştır.<sup>17</sup>

Bîcân kitabının başka bir yerinde de şunları zikretmektedir: *“Müfessirler şöyle beyan ederler: Peygamber (a.s.) Mekke'de olduğu vakit sadece namaz farz olmuştu. Medine'ye gelince Hak Teâlâ haram ve helâl ayetlerini indirdi. Bütün şer'î hükümleri bildirdi.”*<sup>18</sup> Anlaşılan o ki önceki ibaresinde müellifin kalemi sürçmüştür.

Bîcân konuyla ilgili yanlış bilgiler yanında beş vakit namazın mi'râcda farz kılınış şekliyle ilgili sahîh bir hadis de rivâyet etmektedir. Şöyle ki:

*“Bana orada elli vakit namaz farz oldu. Bir gün bir gecede. Oradan Mûsâ'nın (a.s.) yanına indim. Mûsâ (a.s.): Git azalttır. Ümmetinin buna gücü yetmez, dedi. Ben çok gidip geldim. Bir gün bir gecede beş vakit namaz farz oldu. Sonra Hak Teâlâ'dan şu hitâp erişti: Kullarıma farzımı geçirdim ve bunlardan hafiflettim. Zira önce elli vakit buyurdu. Sonra lütfundan beş vakte indirdi.”*<sup>19</sup>

*Bundaki sır şudur: Bir kimse bir hayıra niyet etse ve onu işlese onun defterine on sevâp yazılır. Nitekim bununla ilgili olarak Hak taâla şöyle buyurur: «Kim (Allaha) bir iyilikle, güzellekle gelirse işte ona on katı var...» (En'âm 6/160) Bir kimse bir şerre niyet etse, eğer işlerse bir günâh vardır. Eğer işlemezse, birşey yoktur. Amma gönlü perdelenir.”*<sup>20</sup>

Şu hadis de Bîcân'ın sahîh bir kaynağı olan rivâyetlerindedir:

*Peygamber (s.a.v.) Efendimiz şöyle buyurdu: “Oraya (Sidretül-Müntehâya) vardığımda bana üç şey verildi: 1. Beş vakit namazdır. 2. Bakara Sûresinin sonu ki Amene'r-Rasûlü'dür. 3.*

<sup>16</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 417.

<sup>17</sup> Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 76-85.

<sup>18</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 506.

<sup>19</sup> Bkz. Buhârî, “Bed'ü'l-halk”, 6; Müslim, “İmân”, 259, 263.

<sup>20</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 420-421.

*Ümmetimin büyük günahlarının affı.*<sup>21</sup>

### c) Namazın hükmü

Bîcân, müslümanın ma'nen eğitiminde en önemli yere sahip olan namaz ibâdetinin hükmünü, fukahânın ifadeleriyle uyumlu fakat abartılı bir şekilde ortaya koymakta ve bu hususu yer yer asılsız rivâyetlerle pekiştirmektedir. Bîcân eserinde diyor ki:

*Rasûlullâh (s.a.v.) buyurdu: “Kim kasden ve bilerek namazı terk ederse kâfir olmuştur.”*<sup>22</sup> *İmam Şâfiî (r.a.): “Kim bir vakit namazı bilerek terk ederse, onu kopek öldürür gibi öldürmek gerektir. Onun cezası budur.”* der.<sup>23</sup> *Meşârik şerhinde Şeyh Ekmelüddîn de aynı görüşü ileri sürmüştür. Bizim katımızda makbûl görüş İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. O: “Kâfir olmaz, küfre yakın günah işler. Farziyyetini inkâr ederse kâfir olur.”* der.<sup>24</sup>

*Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) şu hadisi nakleder: Peygamber (s.a.v.) buyurdu: Cebrâil ile Mikâil (a.s.) yetmişbin melek bana haber verdiler ki Hak Teâlâ hazretleri şöyle buyurur: Kim namazı kasten terk etse yahut inkâr eylese veya cemaattan ayrılrsa onlar ümmetin Yahudileridir. Tevrât'ta, Zebûr'da, İncil'de ve Kur'an'da lânet edilmiştir. Cennet kokusunu asla bulamazlar. Hak Teâlâ ona düşman olur. Bütün melekler ve yaratıklar da onun düşmanıdır. Ey Muhammed! Ümmetinin en yaramazları bunlardır. Eğer hasta olurlarsa ziyaret etme. Evlerine davet ederlerse konuk olma. Kimse onlardan kız alıp vermesin. Eğer ölseler cenazelerine gitme. Rasûlullâh: Ey Cebrâil! Yeryüzünde onlardan kötü var mıdır? dedi. Cebrâil (a.s.): Ey Allah'ın Rasûlü! Kim namazı kasten terk etse melundur. İçki içenlerden, kan dökenlerden, faiz akçesini yiyenlerden, yalan yere tanıklık edenlerden ve zina edenlerden günahı çoktur, dedi.”*<sup>25</sup>

*Her gün gökten vere beş melek iner. Biri Mekke'ye, biri Medine'ye, biri Kudüs'e, biri müslümanların şehitliklerine kabirlerine, biri de sokaklara iner. Mekke'ye inen: Kim farzı (namazı) terk ederse Allahın rahmetinden çıkmıştır, der. Müslümanların kabirlerine inen: Ey kabirdekiler! Neye gıpta edersiniz? der. Onlar: Kur'an okunsa. Namaz kılınsa ve salavat verilse, biz bunları yapamıyoruz diye gıpta ederiz derler.”*<sup>26</sup>

*Nakledildiğine göre sıratın üzerinde suâl yerleri vardır. Onlardan her birinde bir türlü suâl vardır. Bu yerler şunlardır: 1. İmandan sorarlar. Eğer imânı tamam ise geçer, değilse ateşe atarlar. 2. Namazdan sorarlar. Eğer namazı tamam ise geçer, değilse ateşe atarlar.”*<sup>27</sup>

Doğru ve asılsız bütün bu rivâyetlerle Bîcân namazın önemini vurgulamaya çalışmıştır.

<sup>21</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 422. Hadisin benzer bir metni için bkz. Müslim, “İmân”, 279.

<sup>22</sup> Bkz. Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ıvâsıt* (Kâhire: Dârü'l-Harameyn, ty.), 3: 343.

<sup>23</sup> Şâfiî mezhebinde -uygulandığına dair bilgi olmasa da- böyle bir hüküm bulunmaktadır. Bkz. Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhü* (Dimaşk: Dârü'l-fıkr, ty.), 1: 659-660. Ancak Şâfiî'nin “kopek öldürülür gibi öldürülsün” dediği bilgisine ulaşamadık. Belirtilen hüküm, namazı terk etmenin ne büyük suç olduğuna dikkat çekmek amacıyla caydırıcı olsun diye konulmuş bir hüküm olmalıdır.

<sup>24</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 606. Bkz. Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 1: 659.

<sup>25</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 468-469. Sagâni, “Namazı terk edenler ümmetinin Yahudileridir” rivâyetinin mevzu olduğunu belirtmiştir. Bkz. İsmâil b. Muhammed el-Aclûni, *Keşfü'l-hafâ* (Kâhire: el-Mektebetü'l-asriyye, 2000), 1: 520.

<sup>26</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 551-552.

<sup>27</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşikîn*, 3: 863.



Açıkkası konuyla ilgili sahîh hadisler mevzû' rivâyetlere "ihtiyaç" bırakmayacak kadar çoktur. Bu nedenle, Bîcân bir kısım mevzû rivâyetlerle konuyu pekiştirmek yerine namazın terkiyle ilgili sahîh hadisleri araştırıp kitabında sadece onları nakletseydi daha doğru olurdu. Zira dini hükümlerin mevzu rivâyetlerle pekiştirilmeye ihtiyacı yoktur.

#### d) Namazın fazileti

Bîcân, namazın fazileti konusunda birçok asılsız rivâyetin yanında şu iki sahîh hadisi de nakletmektedir:

*Hak Teâlâ hazretleri buyurdu: Namazı benimle kulum arasında iki kısma ayırdım. Kulum benden ne dilerse dilesin. Bir kul (Alemlerin Rabbi Allaha hamd olsun —Elhamdü lillâhi Rabbil âlemîn) dese beni hamd etmiştir. Bir kul eğer (er-Rahmâni'r-Rahîm. Mâliki yevmiddîn) Rahman, Rahim ve Din gününün (tek) sâhibi ve mutasarrıfı Allah) dese beni sena eylemiştir. Bir kul (İyyâke na'budu ve iyyâke nestâin - Yalnız sana ibâdet kulluk ederiz. Yalnız senden yardım isteriz) dese, bu söz benimle kulum arasındadır. Kulum benden ne dilerse onundur. Kulum (İhdina's-sırâta'l-müstakim. Sratellezîne en'amte aleyhim gayri'l mağdûbi aleyhim vele'd-dâllîn) Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet, gazaba uğrayanlarınkine, sapıklarınkine değil) dese bu duâ kulum içindir. Kulum benden ne dilerse dilesin.<sup>28</sup>*

*Peygamber (a.s.) nakletti: Hak Teâlâ buyurdu ki: Kim benim velilerimi horlar ise benimle cenk etmiş gibidir. Kullarım bana farz namaz ile yakın olduğu gibi hiçbir şeyle yakın olamazlar. Kulum bana nâfile ibâdet ve tâatla yakın olur hatta ben onu severim. Eğer ben bir kulumu sevsem onun gözü ve kulağı olurum. Benden birşey istese veririm. Dua ederse kabul ederim. Müminin canını almakta tereddüt ettiğim gibi hiçbir şeyde tereddüt etmedim.<sup>29</sup>*

Bîcân eserinde şu rivâyetlere de yer vermektedir:

*Beş vakit namaz kılmak, küçük günahlara kefâret ve karşılık olur.<sup>30</sup>*

*Gazâ benim huyumdur. Gözümün nûru namazdır.<sup>31</sup>*

*Ey Habîbim! Sen bütün peygamberlerden bana sevgilisin ve ümmetin de benim katımda üstün bir ümmettir. Bundan dolayı bütün ibâdeti bir araya topladım, adını namaz koydum. Onu ümmetine ibâdet kıldım. Kim benim için o namazı kılsa bütün ibâdetlerle bana muti olmuştur.<sup>32</sup>*

*Hak Teâlâ Hazretleri Cebrâil (a.s.)'ı İsrâfil (a.s.)'dan beşyüz sene sonra en güzel şekilde yarattığı zaman, Cebrâil (a.s.) kendi güzelliğine bakıp: Ey Allahım! Benden güzel kul yarattın mı? dedi. Hak Teâlâ: Yaratmadım, buyurdu. Bunun üzerine Cebrâil (a.s.) yüzyirmi bin*

<sup>28</sup> Bîcan, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 451-452. Bkz. Müslim, "Salât", 38.

<sup>29</sup> Bîcan, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 462. Bkz. Buhârî, "Rikâk", 38. Hadis serbest olarak tercüme edilmiş olup asıl metinde "farz kıldıklarım" olarak geçen ibâre burada "farz namaz" olarak tercüme edilmiştir.

<sup>30</sup> Bîcan, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 614. Namazın günahlara kefarete oluşu birçok sahîh hadiste belirtilmiştir. Bkz. Buhârî, "Mevâkütü's-salât", 6.

<sup>31</sup> Bîcan, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 600. Irâkî senedini bulamadığını, İbn Hacer ise aslı olmadığını söylemiştir. Abdurrahmân b. Hüseyin el-İrâkî, *Tahrîcü ehâdîsi lhyâi ulûmi'd-dîn* (Riyâd: Dârü'l-âsime, 1987), 5: 2376.

<sup>32</sup> Bîcan, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 433. Aslı bulunamadı.

*senede iki rekât namaz kıldı. Namazdan çıkınca Hak Teâlâ Hazretleri: Ey Cebrail! Güzel ibâdet ettin, bana iyi kullukta bulundun. Bana hiç kimse senin gibi bu şekilde ibâdet etmedi. Fakat âhîrzamanda, benim Habîbim Muhammed Mustafâ'nın ümmeti, unutkanlık ve yanlışlıkla iki rekât namaz kılsalar senin namazından üstün ve sevimidir. Zira onlar benim buyurduğum ile kılarlar. Sen benim emrimle değil, kendi rızan ile kıldın. Hem onlar zayıftırlar ve merhamete muhtaçtırlar, buyurdu.<sup>33</sup>*

*Garâib-i Ahbâr'da beyan edilmiştir ki: Müminler, sırâtı geçmek isterler. Tevhidleri, yalnız Allah'a inanmalarının sevabı gemi olur. Kur'ân onun ipleri, namaz yelkeni ve Rasûlullâh o geminin kaptanı olur. Müminler gemiye oturup tekbir getirirler. Güzel bir rüzgâr çıkar, bunlar selâmetle sırâtı geçip cennete girerler. Zira, her şeyi bir şekle koyan Allah yüce şeyleri de bir şekle koymaya kâdirdir ki böylece sırâtı geçerler.<sup>34</sup>*

*Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Bir kimse namazda Allahü Ekber dese bütün günahlarından kurtulur. Eüzübillahinimeşşeytanirracim, bismillâhirrahmânirrahim dese gövdesindeki kıllar sayısınca Allah ona sevab verir. Fatîha Süresini okusa Ka'be'ye varmışçasına Allah ona sevab verir. Rukûa varsa, binlerce altın sadaka vermiş gibi sevab verir. Sübhâne Rabbîyelazîm dese, gökten inen kitaplar kadar eline sevab geçer. Semiallâhü limenhamideh dese Hak Teâlâ ona rahmet nazarını çevirir. Secdeye vardığında Sübhâne Rabbîyel â'lâ dese, Hak Teâlâ ona insanlar ve cinler sayısınca iyilik verir ve bütün günahlarını affeder. Tehiyyâta, selâm vermek için son oturuşta, belli zamanda otursa, Allah ona sabredenlerin sevabını verir. Selâm verse cennetten ona kapılar açarlar. Hangisinden dilerse girer."<sup>35</sup>*

*Kim beş vakit namazda, her rekâtta bir Fâtîha ile bir defa İhlâs Süresini okusa, o kimse hergün Kur'an-ı kırk defa hatmetmiş gibi sevâb bulur. Zira gece ve gündüz kırk vakit namaz, farzları, sünnetleri, vitir ve vâcipleri ile kırk vakit namazdır. Bu itibarla bir kimse bu şekilde namazını kılsa, Kur'anı kırk defa hatmetmiş gibi sevâb bulur. Zira İhlâs Kur'ân'ın üçte biri Fâtîha da üçte ikisidir. Böylece her rekâtta bir hatim olur.<sup>36</sup>*

#### e) Namaz öncesi abdest

Abdest, namaza ön hazırlıktır. Sahîh hadislerde güzelce alınan abdest vesilesiyle günahların döküleceği ve abdest organlarının mahşerde parıldayacağı belirtilmiştir. Bîcân da eserinde abdestle ilgili bu tür sahîh rivâyetlere yer vermiştir. Ancak metinleri birleştirmiş ve hadislerin içeriğine yorum da eklemiştir.

*Nakledildiğine göre Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: Mahşer yerinde her peygamberin havzı vardır. Ümmetleri ondan içerler. Benim havzımın büyüklüğü bir aylık*

<sup>33</sup> Bîcan, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 538. Aslı bulunamadı. Mevzu olduğu her halinden belli olmaktadır.

<sup>34</sup> Bîcan, *Envârü'l-Âşikîn*, 3: 860. Aslı bulunamadı.

<sup>35</sup> Bîcan, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 609-610. Aslı bulunamadı.

<sup>36</sup> Bîcan, *Envârü'l-Âşikîn*, 3: 685. Aslı bulunamadı.

yoldur. Suyunun rengi süttten aktır. Kakusu miskden güzel ve baldan tatlıdır. Ümmetime ondan su veririm, içerler. Ashâb: Ey Allahın Rasulü! O günde ümmetini bilir misin? diye sordular. Peygamber (a.s.): Evet bilirim. Nişanlarınız vardır. Diğer ümmetlerden onunla belli olursunuz, buyurdu. Ashâb: Ey Allahın Rasûlü! O nişan nedir? diye sordular. Peygamber (a.s.): Elleriniz ve ayaklarınız abdest suyundan ak olur, ondan belli olmuş olursunuz. Benim minberim de o havzın üzerindedir. Amma havz mahşer yerinde, kevser cennettedir. Oradan çıkıp akar ve mahşer yerindeki havza dökülür, buyurdu.<sup>37</sup>

Hz. Enes (r.a.) Rasûlüllah (s.a.v.)'den şu nakil de bulunur: Rasûl (a.s.) buyurdu: Üç şey günaha keffârettir. Üç şey de helak edicidir. Günaha keffâret olan şeylerden biri çok soğukta abdest almaktır. İkincisi: Namazdan sonra namazı beklemektir. Üçüncüsü: Soğuk ve sıcakta cemaata gitmektir.<sup>38</sup>

Bu hadislerin yanında kaynağını bulamadığımız şu rivâyet de Bîcân'ın kitabında yer almaktadır.

Dâvud (a.s.): Ey Rabbim! Bir kişi namaz vaktinde güzelce abdest alsa ecri ne olur? dedi. Hak Teâlâ Hazretleri: Beni görür ve benimle beraber olur, buyurdu.<sup>39</sup>

#### f) Rükünlerin esrârı

Bîcân, namazın rükünlerini Hz. Peygamber'in ismiyle özdeşleştirmektedir. Konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: "Hak Teâlâ hazretleri halkı Ahmed şekline göre namaza çağırdı. Yani namazın kıyâmı, namazda ayakta durmak Ahmed'in elifine benzer, Rukûu hâ harfine benzer, secdesi mîme benzer. Tahiyatta oturması dâla benzer."<sup>40</sup>

Bu benzetmenin bir bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Dolayısıyla bunun üzerine dînî bir hüküm bina edilemez, buradan hareketle başka kelimeler için benzetmeler yapıp dîn diye ortaya konulamaz. Ancak bu dört harfin namazdaki dört duruş şekliyle uyumlu olduğu ve kulağa hoş geldiği de bir gerçektir. Dolayısıyla edebî yönden güzel bir benzetme olduğu söylenebilir.

#### g) Cemaatle namaz

Cemaatle namaz kılmak bireyin ma'nen gelişimi ve toplumun kaynaşması için büyük önem arz etmektedir. Hz. Peygamber özellikle sabah ve yatsı namazlarının cemâatle kılınmasını ısrarla teşvik etmiştir.<sup>41</sup> Bîcân'ın eserinde de bu namazları cemaatle kılmaya teşvik eden rivâyetler bulunmaktadır. Ancak çoğunun ciddi bir mesnedi yoktur. Bu rivâyetlerin bir kısmı şunlardır:

Peygamberimiz (s.a.v.) buyurdu: Cennette ırmaklar vardır. Onların kenarlarında

<sup>37</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşîkîn*, 3: 856. Bu rivâyet şu üç hadisin bazı eklemelerle birlikte naklinden ibâret görünmektedir. Buhârî, "Vudû", 3, "Rikâk", 53; Müslim, "Fedâil", 36.

<sup>38</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşîkîn*, 2: 590. Bkz. Tirmizî, "Tahâret", 39. Ebû Hüreyre'den hemen hemen aynısı olarak nakledilmiştir.

<sup>39</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşîkîn*, 2: 279.

<sup>40</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşîkîn*, 2: 404-405.

<sup>41</sup> Buhârî, "Ezân", 9; Müslim, "Salât", 129.

câriyeler vardır. Hak Teâlâ onları zâ'ferândan yaratmıştır. Yetmiş türlü ses ve makamla Allah'ı tesbih ederler. Her bir hürînin sesi, Davud'un (a.s.) dünyadaki sesinden güzeldir. Birbirlerine: Sen kimisin? diye sorarlar. O sorulan: Ben, sabah namazını cemaatla kılan kimseninim, der.<sup>42</sup>

Nakledilir ki: Cennette bir ırmak vardır. Adı Efhî'tir. Onda câriyeler vardır. Hak Teâlâ onları za'ferandan yaratmıştır. İnciler ve yakutlarla oynarlar. Hak taâla'yı yetmiş çeşit ses ile tesbîh ederler. Her birinin sesi Davûd (a.s.)'ın dünyadaki sesinden daha güzeldir. O câriyeler birbirlerine: Sen kimisin? diye sorarlar. O birisi: Ben yatsı namazını cemaatla kılan kimseninim, der. Hak Teâlâ: O namazı cemaatla kılanı ve seni evimde oturturum, buyurur.<sup>43</sup>

Rasûl-i Ekrem Efendimiz: "Cebrail bana şöyle vasiyette bulundu", dedi: "Kadınlara iyi yaşa, iyi geçin!" dedi. Ben talâk (boşama) haramdır zannettim. «Köleni ve câriyeni hoş tut!» dedi. Ben muhakkak azâd etmek gereklidir zannettim. "Komşularınla iyi geçin." dedi. Benden miras yerler sandım. "Misvak kullan ve namaz kıl." dedi farz sandım. "Namazı cemaatle kıl." dedi. Ben yalnız kılınca kabûl olmaz sandım. "Geceleri namaz kıl." dedi. Ben gece uyumak yok sandım.<sup>44</sup>

Rasûlüllah (s.a.v.) buyurdu: "Hak Teâlâ ve melekler ilk safta olanlara rahmet ve duâda bulunurlar."<sup>45</sup> Zinhar cemaatla namaz kılmayı terk etmeyin. Doğrusu cemaatle namaz kılmak on bin kere yalnız kılmaktan yeğdir.<sup>46</sup>

Bilmek gerekir ki, doğrusu, namazı cemaatle kılmak müekked (kuvvetli) sünnettir. Rasûl (a.s.) buyurur: "Cemaat hidâyet yollarındandır. Ona uymayan yalnız münâfiktir." Hele imamı âlim ve müttakî bir cemaat olursa Rasûl (a.s.) şöyle buyurur: "Kim bir müttakî âlimin ardında namaz kılsa, peygamber ardında namaz kılmuş gibidir. Eğer terk ederse bidatçıdır. Yerleri ve göklerdeki ameller kadar amel işlese bile onun ameli merdûddur, makbûl değildir. Ona son zamanda korku vardır. Allah'a sığınmak gerekir."

Rasûlüllah (s.a.v.) buyurdu: Cebrâil (a.s.) bana: "Ey Muhammed! Hak Teâlâ Hazretleri sana selâm etti ve şöyle buyurdu dedi: Kim cemaatı terk ederse cennetin kokusunu dahi duymaz. Dünya ve âhirette lânet edilmiştir. Kim, cemaati terkeden kimsenin yüzüne gülerek baksa Beyt-i ma'mûru, Ka'be'yi yıkmış gibi ona günah vardır. Kim cemaatla namaz kılmayı severse, Hak Teâlâ Hazretleri ona ölüm meleğim gönderince peygamberlere gönderdiği gibi güzel ve yumuşaklıkla gönderir, kabrini cennet bahçelerinden bir bahçe yapar ve kabrine Cennetten iki kapı, pencere açar."

Rasûl (a.s.): "Kim namazı cemaatla kılsa Allah taâla ona bin şehîd sevabı verir."

<sup>42</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşîkîn*, 3: 898. Aslı bulunamadı.

<sup>43</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşîkîn*, 3: 903-904. Aslı bulunamadı.

<sup>44</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşîkîn*, 2: 482. Aslı bulunamadı.

<sup>45</sup> Münzirî, *Tergîb*, 3: 28.

<sup>46</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşîkîn*, 2: 611. Aslı bulunamadı.

buyurdu.<sup>47</sup>

Sahih Hadistir: "Namazı cemaatla kılmak, yalnız başına kılmaktan yirmi yedi defa üstündür."<sup>48</sup>

Hz. Enes bin Mâlik (r.a.) Rasûlullâh'tan şu rivâyeti nakletmiştir: Rasûl (a.s.) buyurdu: "Kim ikinci namazını cemaatla kılar ve mescidde bir saat otursa, ilimden bir mesele öğrense, Hak Teâlâ o kimsenin bütün günahını affeder ve cennette ona bir şehir verir. O şehrin büyüklüğü bu dünyâdan yedi kat büyüktür."

Rasûlullah buyurdu ki: "Kim sabah namazını cemaatla kılsa sırât köprüsünü yıldırım gibi geçer. Kim öğle namazını cemaatla kılsa, kabrinden yüzü tam ay gibi parlak kalkar. Kim ikinci namazını cemaatla kılsa, ölümünden önce cennetteki yerini görür, cennet taamını tadar, şarabını içer ve ondan sonra ölür. Kim akşam namazını cemaatla kılsa, kabrinden kalkınca başı üstünde bir saf melek olur. O kimseyi alıp Cenâb-ı Hakk'ın huzuruna çıkarırlar. Kim yatsı namazını cemaatla kılsa, kıyâmet gününde arşın gölgesi altında, peygamberler, şehîdler ve sâlihlerle beraber olur. Bir bir görüşürler."

Diğer bir görüş de ise durum şöyledir: "Bir kimse sabah namazını cemaatla kılsa ondan sonra güneş doğuncaya kadar mescidde oturup zikretse, Hak Teâlâ ona Adn cennetinde yetmiş derece verir. Bir dereceden diğer dereceye mesâfe, yürük at koşması ile elli yıllık yoldur. Kim öğle namazını cemaatla kılsa, Hak Teâlâ ona Adn cennetinde elli derece verir. Herbir derecenin arası yetmiş yıllık yoldur. Kim ikinci namazını cemaatla kılsa, Hak Teâlâ ona İsmâil (a.s.)'in çocuklarından sekiz kişi azâd etmiş gibi sevab verir. Kim akşam namazını cemaatla kılsa, Hak Teâlâ ona makbul olmuş hac sevabı verir. Kim yatsı namazını cemaatla kılsa, Hak Teâlâ ona kadre uğramış gibi sevab verir."

Ebû Saîd eI-Hudrî (r.a.) Rasûlullâh (s.a.v.)'den şu rivâyeti nakletmiştir: "Rasûlullâh buyurdu ki: Müezzin Hak Teâlâ Hazretlerine çağırır. İman Allah'ın nûrudur. Namazdaki rükûnler Allah'ın sıfatlarıdır. Kur'an Allah'ın Kelâmıdır. Müezzin Hak Teâlâ'ya çağırıldığı zaman varın, Allahın nuruna girin. Allahın sıfatları üzerine olun. Allahın kelâmını öğrenin. Kim mescide yürüyerek giderse her adımına on hasenat, on iyilik verir. On günahı yok olur. Cennette on derece verilir. Kim cemaatla namaz kılmaya devam ederse, sıratı yıldırım gibi geçer. Yüzü tam olmuş ay gibi parlar. Her gün defterine şehîdler sevabı yazılır. Kim hiç kimseyi incitmeden birinci safa varsa Hak Teâlâ o kimseye müezzinlerin sevabını verir. Kimin itikadi bütün olarak hareket etse Hakka yakın olur."<sup>49</sup>

Hz. Ali (r.a.) Peygamberimizden şu hadîsi nakleder: Rasûl (a.s.) buyurdu: Beş vakit namazı cemaatla kılmaya ahdeyle. Kıyâmet günü olunca Hak Teâlâ hazretleri yedi kat gökleri,

<sup>47</sup> Bîcan, *Envârü'l-Âşîkîn*, 2: 608-609. Asılları bulunamadı.

<sup>48</sup> Bîcan, *Envârü'l-Âşîkîn*, 2: 608-609. Bkz. Buhârî, "Ezân", 30.

<sup>49</sup> Bîcan, *Envârü'l-Âşîkîn*, 2: 610-611. Asılları bulunamadı.

yerleri, denizleri, geceyi gündüzü, güneşi, ayı, Arş'ı, Kürsî'yi, Cenneti, Cehennemini ve yıldızları mizânın bir yanına koyar. Mü'minin cemaatla kıldığı bir vakit namazını da mizânın bir yanına koyar. O bir vakit namaz hepsinden ağır gelir.<sup>50</sup>

Bîcân bu rivâyetin akabinde şu duâyı yapmaktadır: "İlâhî Muhammed Mustafâ hakkı için bizi namaza muvaffak edip cemaatla kılanlardan eyle!"<sup>51</sup>

Konuyla ilgili bir diğer rivâyet de şöyledir:

Rasûlullâh buyurdu: "Kim sabah namazını cemaatla kılsa, bin kere Adem (a.s.) ile hac etmiş kadar sevabı vardır. Kim öğle namazını cemaatla kılsa, iki bin kere İbrahim (a.s.) ile hac etmiş kadar sevab vardır. Kim ikinci namazını cemaatla kılsa, üç bin kere Yûnus (a.s.) ile hac etmiş gibidir. Kim akşam namazını cemaatla kılsa, dörtbin kere Mûsâ (a.s.) ile hac etmiş gibidir. Kim yatsı namazını cemaatla kılsa, beş bin kere İsâ (a.s.) ile hac etmiş gibidir."<sup>52</sup>

Bu sözün, peygamber sözünden ziyade ibâdete teşvik için yalan söyleyenlerin sözlerine benzediği açıktır. Cemaatle namaz kılmakla ilgili büyük mükâfatlar vaad eden sahîh hadisler olduğu halde bu tür rivâyetlerin nakledilmesi anlaşılması zor bir durumdur. Konuyla ilgili sahîh hadislerden biri şöyledir:

"Kişinin, cemaatle kıldığı namaz çarşıda, işyerinde ve evinde kıldığı namazdan yirmi bu kadar derece üstündür. Şöyle ki; bir kimse güzelce abdest alır, sadece namaz kılmak niyetiyle camiye gelirse, camiye girinceye kadar attığı her adımla o kimsenin derecesi yükselir ve bir günahı bağışlanır. Camiye girince de namaz için kaldığı sürece namaz kılmamış gibi sevap kazanır. Namaz kıldığı yerde kaldıkça kimseye (sözlü ve filli) eziyet etmediği ve abdestini bozmadığı ve dünyevî sözler konuşmadığı sürece melekler ona şöyle dua ederler: Allah'ım sen ona rahmet et acı Allah'ım sen onu bağışla affet Allah'ım sen onu tevbesini kabul et."<sup>53</sup>

#### h) Cuma namazı

Bîcân, Cuma namazı konusunu müstakil bir bölüm halinde ve neredeyse tamamen rivâyetlerden oluşan bir şekilde geniş olarak ele almaktadır.<sup>54</sup> Bütün bunları burada zikretmek mümkün olmayacağı için birkaç örnek aktarmakla yetinilecektir.

Bîcân, Cuma namazını emreden âyeti zikrederek konuya giriş yapmakta, Cuma namazını kılmamanın faziletini ve terkinin günahını vurgulamakta, Cuma hutbesi esnasında konuşmanın harâm, Cuma günü selamlaşmanın ve ikramda bulunmanın sevâp olduğunu ifade etmekte, Cuma günü gusül alıp koku sürmenin sünnet olduğunu belirtmektedir. Ancak birçok konuda olduğu gibi bu konuda da asılsız rivâyetler aktarmaktan geri durmamaktadır.

Birkaç örnek;

<sup>50</sup> Bîcan, *Envârü'l-Âşîkîn*, 3: 828. Aslı bulunamadı.

<sup>51</sup> Bîcan, *Envârü'l-Âşîkîn*, 3: 828.

<sup>52</sup> Bîcan, *Envârü'l-Âşîkîn*, 2: 632-633. Aslı bulunamadı.

<sup>53</sup> Buhârî, "Salât", 87; Müslim, "Tahâret", 12.

<sup>54</sup> Bîcan, *Envârü'l-Âşîkîn*, 2: 627-633.



Selmân-ı Fârisî (r.a.) Rasûlullâh'tan şu rivayeti nakletti: Rasûl (a.s.) buyurdu: “*Kim cuma günü yıkanarak güzel kokular sürünse, sonra da yaya mescide varsa, imama yakın otursa ve hutbe dinlese Allah onun her adımına bir yıl oruç tutup geceleri ibadet etmişçesine sevap verir. Bir rivayette; yirmi yıl oruç tutmuşçasına ecir vardır, denilmiştir.*”<sup>55</sup>

Rasûlullâh buyurdu: “*Kim cuma namazını kılsa ona yüz şehid sevabı vardır.*”<sup>56</sup>

“*Kim cuma günü: Ey Allahım! Beni ve mümin kadın ve erkekleri yarlığa, dese dört yüz şehid namazını kılmış gibi sevab vardır.*”<sup>57</sup>

Bicân bunları naklederken yapılan kısacık bir nâfile duâya farz olan Cuma namazından 4 kat daha çok sevap vaad edildiğini fark etmemiş gibidir.

Bicân'ın naklettiği ölçüsüz rivâyetlerden biri de şöyledir: *Müfessirlerden Sa'lebi tefsirinde dedi ki: Rasûlullâh şöyle buyurdu: “Kim cuma günü namazdan çıkınca bana yüz kere salavât getirse yüz sene ibâdet etmişçesine sevab vardır.*”<sup>58</sup>

Bicân cumayla ilgili bunca mesnedsiz rivâyet arasında yorum içermekle birlikte aslı olan şu iki hadise de kitabında yer vermiştir:

Rasûlullâh (s.a.v.) yine buyurdu: “*Cuma günü ikindi ile akşam arasında gün kavuşuncaya kadar bir saat vardır ki, o saatte hacetler, dilekler kabûl edilir.*”<sup>59</sup>

Rasûlullâh buyurdu: “*Kim mazeretsiz, özürsüz Cuma'yı terk ederse münafıktır, iki yüzlüdür.*”<sup>60</sup>

Bicân, kitabında o günün toplumunda İsrâiliyyât kaynaklarıyla şekillenmiş olan kadın anlayışını yansıtan şeyler de söylemektedir. Bicân, “*Ey Havvâ, seni şu on beş şeye müptelâ ettim*” diye başlayan sözde kudsi hadiste 14. madde olarak zikredilen “*Bütün cemaat kadın olsa Cuma namazı kılmamak.*” rivâyetini<sup>61</sup> aktarmaktadır ki bu rivâyete göre belirtilen durum bir ceza olmaktadır.

Bicân'ın eserinde yer verdiği cumayla ilgili ölçüsüz rivâyetlerden biri de şöyledir:

*Nakledildiğine göre Hak Teâlâ yer ile gök arasında bir şehir, bir belde yaratmıştır. Yumurta gibi ak ve güzel bir kabuğu vardır. Yetmişbin kapısı bulunur. Her kapısında binlerce melek vardır. İnsan sûretindedirler. Cuma günü olunca: Ey Allahım! Cuma namazı için abdest alan ve cuma namazına giden kimseyi yarlığa, diye Allah'a yalvarırlar ve yakarıştaki bulunurlar.*<sup>62</sup>

### 1) Nâfile namazlar

<sup>55</sup> Bicân, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 628-629. Aslı bulunamadı.

<sup>56</sup> Bicân, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 629. Aslı bulunamadı.

<sup>57</sup> Bicân, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 630. Aslı bulunamadı.

<sup>58</sup> Bicân, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 630-631. Bu rivâyet bahsi geçen tefsirde bulunamadı.

<sup>59</sup> Bicân, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 633. Bkz. Buhârî, “Cumua”, 37. Bu vaktin, ikindi ile akşam arasında olduğu konuyla ilgili yorumlardan biridir.

<sup>60</sup> Bicân, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 633. Bkz. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Müsned* (Beyrüt: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1400), 70.

<sup>61</sup> Bicân, *Envârü'l-Âşikîn*, 1: 86-87. Aslı bulunamadı.

<sup>62</sup> Bicân, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 556. Aslı bulunamadı.

Müslüman ferd ve toplumun Allâh'ın hoşnut olacağı bir kıvama kavuşmasında nâfile namazların önemli bir yeri vardır. Bicân da eserinde bunun bilincinde olarak bir kısmı sahîh olan çeşitli rivâyetlerle nâfile namazlara teşvikte bulunmaktadır. Bu rivâyetlerin bir kısmı şunlardır:

Rasûlullah (s.a.v.) buyurdu: “*Farz namazlardan sonra fazileti üstün olan namaz gece kalkıp ibâdet etmektir. Kim gece namazı kılsa gündüz yüzünün nuru parlar.*”<sup>63</sup>

[Hz. Peygamber] Geceleri ibâdet ederdi. On rekât nâfile namaz kıları.<sup>64</sup>

Bir gecede iki rekât namazda Hz. Osman'ın Kur'ân'ı hatmettiği meşhurdur.<sup>65</sup>

*Hak Teâlâ buyurdu: “Bana verdiğiniz sözde durun, ben de size olan sözümlü yerine getireyim. Sâlih ve makbûl amelden başka cennete yol yoktur. Cennete ancak sabretmekle girilebilir. Nâfile (fazla) namaz kılmakla bana yakın olun, bana yaklaşın. Muhtaçları razı ederek benim rızâmı ve hoşnutluğumu kazanın.*”<sup>66</sup>

*Dâvud (a.s.): Rabbim! Bir kimse nâfile namaz kılmak, fazladan ibadetle sana yakın olsa onun ecri nedir? dedi. Hak Teâlâ Hazretleri: O benim sevgilimdir. Onu halka güzel gösteririm ve onu halka sevdirim, buyurdu.*<sup>67</sup>

Hz. Câbir (r.a.): Allah Teâlâ İbrâhim (a.s.)'i üç şeyden dolayı halil eyledi, der.

1. Fakirlere ve konuklara yemek yedirdiği,

2. Selâm verdiği,

3. Gece namazı kıldığı için.<sup>68</sup>

*Ey Mûsâ! Fakirlikten korkarsan kuşluk namazı kıl, fakirlikten kurtulursun. Ölüm sarhoşluğundan korkarsan akşamla yatsı arasında namaz kıl. Kabir azabından korkarsan gece iki veya dört rekât namaz kıl.*<sup>69</sup>

Mekhûl-i Şâmî Peygamberimizden şu rivayeti nakleder:

*Hak taâla Mûsâ (a.s.)'a şöyle buyurdu: Kim namazdan sonra Ayet'el-Kürsî'yi okusa ben ona rahmet ederim. Şükredenlerin sevâbını veririm ve rahmetimin gölgesini üzerinden eksik etmem. Mûsâ (a.s.): Allahım! Kim ona devam eder? dedi. Hak Teâlâ: Peygamberler, Allah dostları ve şehitler devâm eder, buyurdu... Mûsâ (a.s.): Ey Allahım! Bir kimse halk uyurken o namaz kılsa onun sevabı nedir? dedi. Hak Teâlâ: Rahmetimi onun üzerine saçarım. Kalbini aydınlatırım. Duasını kabûl ederim. Gece kıldığı namazın bir rekâtını gündüz kıldığı namazın*

<sup>63</sup> Bicân, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 635. Birinci cümle için bkz. Dârimî, “Salât”, 166, ikinci cümle için bkz. İbn Mâce, “İkâmet”, 174.

<sup>64</sup> Bicân, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 408. Konuyla ilgili farklı rivâyetler bulunduğu için mezheplerin görüşleri de farklı olmuştur. Hanefîlere göre 2 ile 8 rek'at arası, Mâlikîlere göre ise 10 rek'attır. Bkz. Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 2: 1063, 1072.

<sup>65</sup> Bicân, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 527. Çeşitli kaynaklarda Hz. Osmân'ın geceleyin bir rek'atte Kur'ân'ı hatmettiği rivâyet edilmiştir. Örneğin bkz. Abdurrahmân b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrüt: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003), 3: 36.

<sup>66</sup> Bicân, *Envârü'l-Âşikîn*, 1: 248. Aslı bulunamadı.

<sup>67</sup> Bicân, *Envârü'l-Âşikîn*, 1: 278. Aslı bulunamadı.

<sup>68</sup> Bicân, *Envârü'l-Âşikîn*, 1: 148. Aslı bulunamadı.

<sup>69</sup> Bicân, *Envârü'l-Âşikîn*, 1: 224-225. Aslı bulunamadı.



yüz rekâtı yerine yazarım. Onun için cennette bir saray yaparım, buyurdu.<sup>70</sup>

Nakledildiğine göre Peygamber (a.s.) şöyle buyurmuştur: “Bir mü'min gece kalkıp abdest alsın Hak Teâlâ meleklere şöyle buyurur: Bakın benim kuluma! Gece kalkıp abdest aldı ve namaz kıldı. Siz şahit olun ki, ben o kulumu yarlıgadam ve ona cennette bir saray verdim. Uzunluğu doğudan batıya kadardır. Eğer bütün yeryüzünün halkı içine girseler o saray dolmaz.”<sup>71</sup>

Dereceler üçtür: 1. Yemek yedirmektir. 2. Selâm vermektir. 3. Halk uyurken namaz kılmaktır.<sup>72</sup>

Tergîb ve Terhîb de nakledildiğine göre Rasûl (a.s.) şöyle buyurmuştur: “Kim gece ve gündüz oniki rekât namaz kılsa, iki rekâtta selâm verse, selâmdan önceki oturduğunda Allah'ı sena etse, bana salâvat gerirse, secdeye varıp yedi defa Ayet'el-Kürsî'yi okusa ve ardından on kere (Tek olan ve benzeri bulunmayan Allah'tan başka ilah yoktur, mülk onundur ve hamd onadır) dese; ondan sonra da (Allahım! Senden, yüce arşındaki ahidlere sadık kalmayı, kitabının ve ulu isminin rahmetinin son noktasında oturmayı, ulvî varlığında yok olmayı ve eksiksiz bilgini dilerim) dese, bunlardan sonra ne dileği varsa ister ve başını kaldırır, selâm verir. Amma bunu bilmeyenlere anlatmamalıdır. Duâsı elbette kabûl edilir.”<sup>73</sup>

Zekeriyâ (a.s.) Hz. Meryem'i yanına aldı. Büyüdüğünde onu ibâdet için ma'bede kapattı. Hak Teâlâ ona cennetten yemişler verdi. Bir gün Cebrail (a.s.) geldi ve şöyle dedi: Ey Meryem! Allah'a muti ol. Gece ibâdet ederken ayak üzerinde çok dur. Namazı uzun et, uzat. Hz. Meryem o sözü işitince, geceleyin ibâdeti o kadar uzatırdı ki, ayağı üzerinde duramaz oldu. Verem olacaktı.<sup>74</sup>

İsâ (a.s.) [çok ibadet eden ihtiyar birine]: “Ne zamandan beri burada ibâdet edersin?” dedi. O yaşlı zat: “Dört yüz senedir burada ibâdet ederim.” dedi. İsâ (a.s.): “Ey Allahım! Bu ihtiyardan üstün kul yaratmadığını zannederim.” dedi. Hak Teâlâ: “Bu şahıs Muhammed ümmetinin birisi kadardır. Onlardan biri, Şa'bân ayının onbeşinci gecesinde Berât namazını kılsa, benim katımda, dört yüz sene ibâdet eden bu şahısdan üstündür.” buyurdu.<sup>75</sup>

#### j) Zor koşullarda namazı terketmemek

Namaz zor şartlarda da ihmal edilmemesi gereken bir ibâdetdir. Kişi, koşullar ne olursa olsun namazını kılmaya çalışmalı, kılamadığında ise en azından üzülmemelidir. Bîcân kaynaklarda aslına rastlayamadığımız şu kıssayı da bundan dolayı anlatıyor olsa gerektir:

<sup>70</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşîkîn*, 1: 235. Aslı bulunamadı.

<sup>71</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşîkîn*, 2: 553. Aslı bulunamadı.

<sup>72</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşîkîn*, 2: 590. Aslı bulunamadı.

<sup>73</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşîkîn*, 3: 734. Abdülkavî el-Münzirî, *et-Tergîb ve'l-terhîb* (Bejrût: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1417), 1: 274-275. Münzirî rivâyeti naklettikten sonra râvîlerinden birinin münker rivâyetleri olduğunu ve üstelik bu rivâyette teferrüd ettiğini belirtmektedir.

<sup>74</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşîkîn*, 2: 350-351. Aslı bulunamadı. Hz. Peygamber'in geceleri şükredici bir kul olabilmek için ayakları şişene kadar namaz kıldığına dair sahîh rivâyet varken bu rivâyete öncelik verilmesi doğru olmasa gerektir. Bkz. Buhârî, “Teheccüd”, 6.

<sup>75</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşîkîn*, 2: 360-361. Aslı bulunamadı. Ayrıca berât gecesi namazı diye bilinen namazın da aslı yoktur. Bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2: 517.

“İbrâhim (a.s.) Nemrûd'un kavmine geldi, onları hakka davet etti ve: Neden Hak'tan başkasına taparsınız? Bilirsiniz ki, Hak'tan başka tanrı yoktur. Bu itibarla niçin başkasına taparsınız? dedi. Putları kırdı. Kâfirler: İbrahim'i ateşe atmak gerektir, dediler. Bunun üzerine Nemrûd İbrâhim (a.s.)'ı zindana attı. Ayaklarına demirden zincir vurdular. İbrâhim (a.s.) zindanda namaz kılmak istedi. Demir zincirden dolayı kılamadı. Son derece üzüldü.”<sup>76</sup>

#### k) Namaz konusunda gevşeklik etmemek

İnsan, ma'nen gelişmesi noktasında çok büyük önem taşıyan namaza ve diğer kulluk görevlerine yönelmesin diye şeytan ona sürekli tembellik verir. Kişi bunun bilincinde olmalı ve bu durumla mücadele etmelidir. Bîcân'ın şu rivâyeti de bununla ilgilidir.

Hak Teâlâ buyurdu: Ey Âdem oğulları! Ben sizi namazda sınadım (denedim). Tembel ve gayretsizsiniz. Zekâtta sınadım, cimrisiniz. Oruçta sınadım, usanmış ve üzüntülüsünüz. Hastalık ile sınadım, şikâyetçisiniz. Hayırda sınadım, onu yasak edici, önüne geçicisiniz. Mescidde sınadım, esir gibisiniz. Pazarda sınadım, emîr gibisiniz. Nefsde sınadım, kavi (kuvvetli) siniz. Akılda sınadım, zayıfsınız. Meğerki ben size keremimden rahmet edeyim. Yoksa hiçbiriniz bu dirlikle rahmete lâıyk değilsiniz.<sup>77</sup>

#### l) Namazları vaktinde kılmak

Namazları vaktinde kılmak ve kazaya bırakmamak için azamî gayret göstermek gereklidir. Ayrıca kişi namazlarının kazaya kalmasına neden olan durumlar varsa bunları gidermeye çalışmalı ve tedbirler almalıdır. Bîcân'ın aşağıdaki rivâyeti bunun abartılı bir anlatımıdır.

Nakledildiğine göre Süleyman (a.s.) savaş için hâzır olan atları seyrederken, ikinci vakti, namaz kaçtı. Süleyman (a.s.): Bu atların boyunlarını vurun! Benim namazımı kazaya kodular, dedi. Hemen boyunlarını vurdular. Hz. Ali (r.a.) nakletti ki: Hak Teâlâ hazretleri güneşle vazifeli meleğe emir verdi. Güneş yeniden çıktı. Süleyman (a.s.) ikinci namazını kıldı. Güneş tekrar dolandı, battı.<sup>78</sup>

#### m) Namaz kılmakla yetinmemek

Bir kısım müslümanların en büyük yanlışlarından biri, belli başlı ibâdetleri yerine getirmenin iyi bir dindar olmak için yeterli olduğunu zannetmeleridir. Bu yanlış zandan dolayı kimi Müslümanlar sadece namaz kılıp oruç tutmanın kâfi olduğunu düşünerek ahlakî görevlerini ihmal etmektedirler. Halbuki Allâh'ın rızasını elde etmek için, dîni hükümlerin bir bütün olarak kabul edilmesi ve elden geldiğince yerine getirilmesi bir zorunluluktur. Bîcân da bu noktaya vurgu yapmak için olsa gerek aslına kaynaklarda rastlayamadığımız şu rivâyetleri aktarmaktadır:

<sup>76</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşîkîn*, 1: 136. Aslı bulunamadı.

<sup>77</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşîkîn*, 1: 245-246. Aslı bulunamadı.

<sup>78</sup> Bîcân, *Envârü'l-Âşîkîn*, 1: 295. Aslı bulunamadı.

Hz. Enes (r.a.) şu rivâyeti nakleder: Rasûl (a.s.) buyurdu: Hak Teâlâ Hazretleri Cebrâil (a.s.)'a buyurdu ki: *Git, yere in! Falân köyün altını üstüne getir. Cebrâil (a.s.) gitti ve gördü ki, dört bin kişi ibâdet ediyor. Onları gördü, tekrar ilâhî huzura döndü ve: Ey Rabbim! Nasıl o köyü altüst edeyim? Bazısı namaz kıyor, dedi. Hak Teâlâ Hazretleri: Onların namazlarına bakma! Onlar, iyiliği tavsiye etmezler ve kötülüklerden birbirlerini sakındırmazlar. Birbirlerine râzı olmuşlardır. Öyle olunca yüzlerine vurup, yerleri ile aşağı geçir buyurdu.*<sup>79</sup>

Hz. Huzeýfe (r.a.) şu rivâyeti nakletmiştir: Rasûl (a.s.) buyurdu: "Kıyamet gününde bir kavim getirirler, onların iyilikleri dağlar kadardır. Hak Teâlâ onların iyiliklerini kabûl etmeyip ateşe atılmalarını emreder." *Selmân-i Fârisî (r.a.): Ya Rasûlullah! Onların suçları ne idi? diye sordu. Rasûl (a.s.): "Namaz kılarlar, oruç tutarlar, zekât verirler idi. Fakat bir haram görseler onu alırlar ve yerlerdi buyurdu."*<sup>80</sup>

Nakledildiğine göre İbrâhim (a.s.)'a on (suhuf) indi. İbrahim (a.s.)'ın suhufunda şöyle yazılı idi: *Asılsız söz etmemek oruçtur. İnsanlardan ümidini kesmek namazdır. Gözünü ve kulağını sakınmak ibâdettir. Arzularını terk etmek kurtuluştur. Elini şerden alıkoymak sadakadır.*<sup>81</sup>

Nakledildiğine göre, Vehb bin el-Yemâni şöyle demiştir: Allah, Dâvud (a.s.)'a vahy edip: *"İsrail Oğullarına deki: Şüphesiz ben onların namazlarına ve oruçlarına bakmam. Fakat birşeyden şüphe etseler ve onu benim için terketseler, onlara yardım edip rahmet ederim."* buyurdu.<sup>82</sup>

[Eşya (a.s.)'ın kavmi] şöyle dediler: Allah'a zikir ve tesbihde bulunuruz, fakat gönlümüz aydınlığa kavuşmaz. Oruç tutarız, namaz kılarız ama nefsimiz temizlenmez, duamız kabul olmaz. Allah Teâlâ hazretleri şöyle buyurdu: *"Ey Eşiyâ! Onlara şöyle söyle: Ben onların oruçlarını nasıl kabul edeyim? Haram yerler ve yalan söylerler. Namazlarını nasıl kabul edeyim? Benden başkasına sevgi duyarlar."*<sup>83</sup>

Nakledildiğine göre Rasûl (a.s.) şöyle buyurmuştur: *Bir âlim ilimden bahsetse, bir kimse de gelip onu dinlese yüzbin rekât nâfile namaz kılmaktan yeğdir. Yüzbin at gazaya göndermekten efdaldır. Bir âlimin yüzüne bakmak, gazâyâ bin at göndermekten hayırlıdır. Bir âlime selâm vermek bir yıl nâfile ibâdetten hayırlıdır. Bir saat bir âlimin yanında oturmak bin yıl nâfile ibâdetten efdâldır. Yetmiş kabûl olunmuş hacdan üstündür, ilmin her harfine bir hac sevâbı vardır. Hak Teâlâ o kimsenin üzerine rahmet indirir. Melekler onun hakkında şahitlik ederler. Melekler kime şehâdet etse o kimse cennete girer.*<sup>84</sup>

#### n) Namazı hakıyla kılmak

<sup>79</sup> Bican, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 541. Aslı bulunamadı.

<sup>80</sup> Bican, *Envârü'l-Âşikîn*, 3: 809. Aslı bulunamadı.

<sup>81</sup> Bican, *Envârü'l-Âşikîn*, 1: 145. Aslı bulunamadı.

<sup>82</sup> Bican, *Envârü'l-Âşikîn*, 1: 282. Aslı bulunamadı.

<sup>83</sup> Bican, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 331. Aslı bulunamadı.

<sup>84</sup> Bican, *Envârü'l-Âşikîn*, 3: 705. Aslı bulunamadı.

Özenilmemiş, dış ve iç şartlarına riâyet edilmemiş bir namaz görüntü itibariyle namaz olsa da kişinin ma'nen gelişimine ciddî bir katkı sağlamaz. Bu nedenle makbûl bir namaz kılmaya çalışmak çok önemlidir. Bîcân'ın şu rivâyetleri de bu titizliği göstermenin ehemmiyetini vurgulamaktadır:

Hz. Ali (r.a.) dedi ki: *Bir gün Rasûl (a.s.) söyle buyurdu: "Beş vakit namazın farzını, sünnetini ve adabını iyi yerine getirmek, onlara son derece uymak gerektir."*<sup>85</sup>

Dâvud (a.s.): *Allahım! İbrahim, İsmail ve İshâk (a.s.)'ın hürmeti için benim hatalarımı bağışla! Rabbim! Kabul olunmayan duadan, makbul olmayan namazdan ve yarlığanmayan günahdan sana sığınırım! dedi.*<sup>86</sup>

Bîcân kudsî hadis olarak ümmet-i Muhammed'in özellikleri kapsamında şu ifadeleri de nakletmektedir: *"Bana samimiyet ve ihlâs ile namaz kılarlar."*<sup>87</sup> *"Namaza durduklarında sağlam yapılar gibidirler ve benden başkası ile meşgûl olmazlar."*<sup>88</sup>

Bîcân'ın eserinde şöyle bir rivâyet de bulunmaktadır:

*(Cennetin) ikinci kapısında: Bu kapı, kalpten ve huzur ile namaz kılanlarıdır, cümlesi yazılıdır.*<sup>89</sup>

#### o) Namaz sonrası zikir

Namaz sonrası zikir ve dualarla ilgili yüzlerce sahîh hadis bulunmaktadır. Bîcân, bu kapsamda şu rivâyeti aktarmayı tercih etmiştir:

Begavî, tefsirinde Hz. Ali (r.a.)'ın Rasûlullâh (s.a.v.)'den şöyle bir hadis rivayet ettiğini nakleder. Rasûlullâh (s.a.v.) dedi ki: *"Fâtiha sûresi, Ayete'l-Kürsî ve Âl-i İmrân sûresinden şehidellâhü ile başlayan âyetle kulillâhümme diye başlayan iki ayeti Hak Teâlâ Hazretleri yeryüzüne indirmek istedi ve arşta bunları alıyordu. Bunlar: Ey Rabbim! Bizi yeryüzüne, âsî olanlara mı gönderiyorsun? dediler. Hak Teâlâ Hazretleri bunlara: Kim sizi namazın sonunda okursa, ben ondan razı olurum. Onu cennete oturturum. Ona her gün yetmiş kere ilâhi nazarla bakar, gözetirim. Hacetini, duâsını kabûl ederim. En küçüğü şudur ki, ona rahmet edip yarlığarım buyurdu."*<sup>90</sup>

#### Sonuç

Ahmed Bîcân, *Envârü'l-Âşikîn* adlı eserinin yüzden fazla yerinde namazla ilgili rivâyetler nakletmektedir. Bu rivâyetler belli başlıklar altında toplanmaya çalışıldığında; namazın ortaya çıkışı, namazın farz kılınışı, namazın fazileti, namazın hükmü, cemaatle namaz,

<sup>85</sup> Bican, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 606. Bu şekliyle aslı bulunamadı. Bu cümleler, ta'dil-i erkânla ilgili birçok hadisin özünün ifadesidir. Örneğin bkz. Buhârî, "Ezân", 95.

<sup>86</sup> Bican, *Envârü'l-Âşikîn*, 1: 281. Aslı bulunamadı.

<sup>87</sup> Bican, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 332. Aslı bulunamadı.

<sup>88</sup> Bican, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 441. Aslı bulunamadı.

<sup>89</sup> Bican, *Envârü'l-Âşikîn*, 3: 868. Aslı bulunamadı.

<sup>90</sup> Bican, *Envârü'l-Âşikîn*, 2: 560-561. Zayıf bir rivâyettir. Bkz. Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Meâlimü'l-tenzil* (Beyrût: Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420), 1: 427.

cuma namazı, makbûl bir namazın şartları gibi birçok konuda müellifin bilgi verdiği görülmektedir.

Bicân, yaşadığı toplumda fertleri namaz ibâdetine teşvik etmek ve namazı terk etmekten sakındırmak için doğru-yanlış demeden veya diyemeden eserinde her türlü malzemedan yararlanmıştır. Bu yöntemin makbûl addedilmesi ilim geleneğimiz açısından mümkün değildir. Zira gerçek dışı rivâyetlerin halkta yanlış bir din algısı oluşturduğu, din adına uydurulan efsânevî anlatımlara ilgiyi çoğalttığı, bazı insanları bugün de örnekleri görüldüğü gibi her tür hurâfeyi kabul edecek bir hâle getirdiği ve daha başka zararlara sebep olduğu bir hakikattir. Dolayısıyla kullanılmalarının tasvip edilmesi mümkün değildir. Hepsinden de öte sonuç olarak bu tür rivâyetler doğru olmadıkları için aktarılmaları onaylanamaz.

Hadis kaynaklarımızda Bicân'ın ele aldığı konularla ilgili yüzlerce sahîh ve hasen hadis bulunmaktadır. Toplumun ma'nen inşâsı açısından çok önemli olan bu tür konular ele alınırken sahîh ve hasen hadislerle öncelik tanınmalıdır. Ancak tuhaftır ki, mevzûât kitaplarındaki rivâyetler halk arasında yayılır ve bilinirken namazla ilgili birbirinden "etkileyici" ve sahîh yüzlerce hadis bilinmemektedir.

Bir değerler bütünü olan dinimizin her bir değeri topluma aktarılırken sağlam kaynaklara başvurulmalı ve İslâmî değerler doğru bilgi üzerine inşâ edilmelidir. Bu kurallara riâyet edilmeden de ma'nevî bir yapı oluşturulabilir fakat bu yapı temelleri sağlam olmadığından daha sonra kolayca yıkılabilir. Ayrıca bu tür izahı mümkün ve doğru olmayan anlatımlar, din algısı problemlili Müslümanların dinden soğumasına ve İslâm'ı bu tür anlatımlarla tanıyan bazı gayr-i müslimlerin İslâm'a mesafeli durmasına sebep olabilmektedir.

Bicân'ın eseri, bütün bu anlatılanlardan hareketle hak ettiği konum neyse oraya yerleştirilmeli; ne abartılıp kendisine ilâhî bir eser gözüyle bakılmalı ne de içerisindeki doğrular reddedilmelidir. Bicân, sahip olduğu bilgi ve kültür çerçevesinde elinden geleni ve doğru bildiğini yapmış, eserinde namaz ve oruç gibi birçok konuyu ele alarak halka benimsetmeye çalışmıştır. Günümüzde de bu değerleri halka kazandırabilmek ve dinimizin üstün değerleri üzerinde yükselen bir toplum inşâ edebilmek için en az onun kadar etkili fakat sağlam kaynaklara dayanan yeni eserler kaleme alınmalı, alınmaya devam edilmelidir. Bu vesileyle müellife ve dinimizin yüce değerlerini halka aktarmak için müktesabatları çerçevesinde çaba sarfeden diğer geçmiş âlimlerimize Allâh'tan rahmet diliyoruz.

#### Kaynakça

- Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ*, Kâhire: el-Mektebetü'l-asriyye, 2000.  
 Begavî, Hüseyin b. Mes'ûd, *Meâlimü't-tenzîl*, Beyrût: Dârü ihyâi't-türasi'l-Arabî, 1420.  
 Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.

....., *Şuabü'l-îmân*, Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2003.

Bican, Ahmed, *Envârü'l-Âşikîn*, İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1301.

....., *Envârü'l-Âşikîn*, Sad. Ahmet Kahraman, İstanbul: Tercüman Gazetesi 1001 Eser, 1973.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Sahihü'l-Buhârî*, Kâhire: Dârü'l-hadis, 2011.

Çelebioğlu, Âmil, "Ahmed Bican", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1989, II, 49-50.

Dârîmî, Abdullâh b. Abdurrahmân, *Sünenü'd-Dârimî*, Suûdî Arabistan: Dârü'l-muğnî, 2000.

Demirci, Mustafa, "İslâm'da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri", *İSTEM* 1/2 (2003), 129-146.

İrâkî, Abdurrahmân b. Hüseyin, *Tahrîcü ehâdisi İhyâi ulûmi'd-dîn*, Riyâd: Dârü'l-âsime, 1987.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbn Mâce*, Kâhire: Dârü ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, ty.

Kandemir, M. Yaşar, "Bal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1991, IV, 553.

Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Münzirî, Abdülazîm b. Abdülkavî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417.

Müslim, Müslim b. Haccac, *Sahihü Müslim*, Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2011.

Şâfî, Muhammed b. İdrîs, *el-Müsned*, Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1400.

Taberânî, Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-evsat*, Kâhire: Dârü'l-Harameyn, ty.

Tirmizî, Muhammed b. İsmâ, *Sünenü't-Tirmizî*, Mısır: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Uzun, Mustafa, "Envârü'l-âşikîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1995, XI, 258-259.

Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhû*, Dimaşk: Dârü'l-fıkr, ty.

**Felsefenin Mekânı Olarak Antik Yunan Polisi**

Osman Murat DENİZ



## Felsefenin Mekânı Olarak Antik Yunan Polisi

Osman Murat DENİZ\*

### Özet

Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi filozoflar, ideal bir şehrin amacı, özellikleri, sosyal, kültürel, siyasi ve ekonomik yapısı, düzeni ve yönetimi hakkındaki felsefi soruları cevaplamaya çalışırken ve şehirde yaşayan insan ve toplum üzerine yeni düşünceler üretirken verdikleri cevaplar içinde buldukları mekânın etkisini ve izini taşırlar.

Antik Yunan'da şehir ve filozof/felsefe birbirlerini karşılıklı olarak etkilemiş ve inşa etmiştir. Şehir felsefeyi ayakta tutarken, felsefe de şehri ayakta tutmuştur. Karşılıklı bir etkileşim içinde şehir, filozofu yetiştirirken ve felsefi düşünceyi beslerken, filozof da şehrin gelişimine kendinden bir şeyler katmıştır. Yunan filozoflarına göre polis, sadece insanların toplu halde yaşadıkları bir mekanlar bütünü olarak değil, düzen ve ölçülülük üzerine kurgulanmış iyi ve erdemli bir hayatın toplumsal ve siyasal bir imkânı olarak düşünülmüştür. Bu bildiride düşüncenin mekânı haline gelmiş Antik Yunan polisinin değerine işaret edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Şehir, Polis, Antik Yunan, Mekân, Değer.

### The Ancient Greek Polis as a Space of Philosophy

#### Abstract

Philosophers, like Socrates, Platon and Aristotle, while they were trying to answer the philosophical questions about the purpose of an ideal city, its characteristics, its social, cultural, political and economic structure, and its layout and administration; and while they were generating new ideas on society and the man living in the city, the answers that they gave have borne the trace and effect of the space that they have been in.

In Ancient Greece, City and Philosophy/philosopher had mutually interacted and constructed each other. City sustained philosophy and also philosophy sustained the city. In a mutual interaction, city has raised the philosopher and cultivated the philosophical thinking. In return philosopher has added ideas from himself to the development of the city. According to Greek philosophers, polis has been thought not only as a body of spaces that humans live together but also as a social and political opportunity of good and virtuous life that had been fictionalized upon order and moderateness. In this paper the value of Ancient Greek Polis that has been the space of thought is indicated.

**Keywords:** Philosophy, City, Polis, Ancient Greece, Space, Value.

\* Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı

## Giriş

Felsefenin şehir için önemini kavramak çoğu zaman zordur. Örneğin, Russell, açılır kapanır köprü operatörlerinin greve gittiğinde bunun etkilerini hemen hissedeceğimizi ama filozoflar greve gitse kimsenin haberi olmayacağını söyler.<sup>1</sup> Felsefe şehir açısından önemlidir. Felsefe başta siyaset ve ahlak olgusunun ürettiği değerler bakımından şehre duyarsız kalmaz. Hayatı anlama çabası olarak görülebilecek felsefi uğraşın kendisini mekândan soyutlaması mümkün olmadığına göre, filozofun öncelikle içinde yaşadığı şehri sorgulaması ve anlamlandırması beklenir. Bu bağlamda şehrin de felsefi düşünceye imkân ve zemin sunması ontolojik bir zorunluluktur. Başta Sokrates, Platon ve Aristoteles olmak üzere Antik Yunan filozofları düşüncenin mekânı haline gelen şehir hayatında şu soruların cevaplarını aradılar: Şehir nedir? İyi şehir nedir? Yurttaşlık ya da hemşerilik nedir? Çeşitliliğe saygı duyan ve destekleyen anlamlı ve tutarlı toplulukları nasıl yetiştirebiliriz? Şehir planlarımız ve mimarimiz konusunda güzellik ölçütümüz ne olmalı? Şehirlerimizde adaleti en iyi nasıl sağlarız? Bu sorular kuşkusuz felsefi sorulardır ve dolayısıyla felsefi düşüncenin şehir ideallerine ve şehir hayatına sunduğu katkıyı dile getirirler. Bu bildiriye Antik Yunan polisini ve felsefenin mekânı oluşunu kısaca incelemeye çalışacağım.

### Antik Yunan'da Polis ve Felsefe

*Polis* antik çağ dünyasının temel kurumlarından biridir ve elbette bu şekliyle Yunan medeniyeti ile sınırlı ve ona özgü değildir. Bununla birlikte, Yunanlıların siyasi, dini ve sosyal yaşamında polisini ayrı bir yerinin ve öneminin olduğu vurgulanmalıdır. Barbarlığın ve kargaşanın karşıtı bir mekân olan polis, medeniyet ile eş anlamlıydı. Örneğin Homeros, düzenli bir şehir yaşamı için gerekli gördüğü iki nitelikten yoksun olmaları- yasalar yapan bir meclislerinin olmayışı ve kendi ailelerinin dışında bir toplum bilinçlerinin bulunmayışı- sebebiyle, Cyclope'ları medeni olmamakla suçlar. Yine Antik Yunan tarihçisi ve Atinalı General Thucydides (MÖ 460 – 395) şehir yaşamını imar, iskân, emniyet ve refah ile bir tutmuştur. Peloponnes Savaşı'ı üzerine yazdığı eserinde Thucydides, işgal tehlikesinin şehirleşmeyi etkilediğini, beraberinde göçerliği, yoksulluğu ve güvensizliği getirdiğini yazar.<sup>2</sup> Minos Çağından beri şehirlerin varlığından bahseden Thucydides'e göre, polis başlangıçta siyasi topluluğun bir biçiminden ibaretti. Etrafı duvarlarla çevrili ve bir şehir olarak polis, Minos Çağı ile Troya Savaşı arasında geçen sürede gelişti.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Sharon M. Meagher, "Introduction", *Philosophy and the City: Classic to Contemporary Writings*, ed. Sharon M. Meagher, New York, 2008, s. 2.

<sup>2</sup> E. J. Owens, *Yunan ve Roma Dünyasında Kent*, çev. Cana Bilsel, İstanbul, 1994, s.1

<sup>3</sup> M. H. Hansen, "Kome. A Study in How the Greeks Designated and Classified Settlements Which Were not Poleis", in Hansen & Raaflaub (eds.), *Supra*, n. 1, s. 54.

Yunanlılara göre polis/şehir "esas olarak siyasi, dinsel ve toplumsal gelenekleri paylaşan bir yurttaşlar topluluğuydu." Alcelius'a göre bir şehri şehir yapan şey düzgün inşa edilmiş evler, duvarlar, rıhtımlar ve limanlardan öte, şehrin imkanlarından yararlanmayı bilen bir topluluğa sahip olmasıydı. Benzer düşünceleri Herodotus ve Thucydides'te de görmek mümkündür. Dolayısıyla Antik dönem Yunanlılarına göre şehir, bir topluluktan ve fiziksel özellikleri ikincil öneme sahipti. Yunanlılar için polis öncelikle halk anlamına gelse de Adeimantos ve Nicias gibi Atina'nın önde gelenlerinin sözleri şehrin fiziksel bir boyutunun da olması gerektiğinin kabul edildiğini göstermektedir. Yunan dünyasında şehir siyasi, ekonomik, dini ve toplumsal işlevlere de sahipti ve elbette bu işlevler şehrin fiziki ve mimari yapısını şekillendirmekteydi. Şehirler büyüdükçe ve zaman ilerledikçe zarif ve etkileyici kamu binaları, tapınaklar, tiyatrolar, pazar yerleri, su kanalları ve gösterişli evler şehir yaşamının simgesi olmuşlardır. Şehrin siyasi ve idari işlevi daha çok agora ve forum ile kendisini gösterir. Agora ve forum Yunan şehrinin kalbi, toplumsal merkeziydi ve şehrin geri kalan kısımlarına sokak ağı ile bağlıydılar. Akropolis gibi her ikisi de bir şehrin siyasi ve idari bağımsızlığının bir göstergesiydi. Bununla birlikte Antik Yunan şehrinin ekonomik rolünün vurgulanması önemlidir. Zira şehrin fiziksel gelişimi ekonomik kaynaklarının çeşitliliğine ve zenginliğine bağlıydı. Zaman ilerledikçe geniş ve belli bir amaca göre yapılmış ticari yapılar önem kazanmıştır.<sup>4</sup>

Tarih boyunca dinsiz toplumlar bulunmadığına göre, *polis* siyasi olduğu kadar dini bir topluluk olma hüviyetine de sahipti. Tapınaklar ve diğer kutsal mekanlar şehrin çerçevesinin birer tamamlayıcı unsuruydular. Agora ve forum etrafı tapınaklarla çevrili mekanlardı. Tapınakların akropoliste ve diğer yüksek mevkiilerde yer alması, şehrin tanrıarca korunduğuna işaret etmekteydi. Hiç kuşkusuz, şehri oluşturan mekanlar ve yapılar bir şehir plancısı eliyle bir araya getiriliyordu. Tarihteki ilk şehir plancısı olup olmadığı tartışmalı olmakla birlikte, adı bilinen ilk şehir plancısı Miletoslu Hippodamos'tur (MÖ. 498-408).<sup>5</sup> MÖ 479'da Perslerin yenilgiye uğratılmasından sonra yeniden kurulan Miletos'un yarısı ile Piraeus şehri, Aristoteles'in rasyonel şehirciliğin kurucusu olarak zikrettiği Hippodamos'un hazırladığı plana göre imar edilmiştir.<sup>6</sup>

Batı bilim ve felsefe tarihinin yine Miletoslu bir filozof olan Thales (MÖ. 624-546) ile başladığını düşündüğümüzde Miletos'un rasyonel şehirciliğin ilk örneği olarak karşımıza çıkması anlamlıdır.<sup>7</sup> Felsefi düşünce ile şehir hayatı arasında bariz bir bağ vardır. Henri Lefebvre'nin ifadesiyle, "filozoflar şehri düşünmüşlerdir: şehir hayatı kavramını ve sözcüğünü dilimize kazandıran onlardır."<sup>8</sup>

<sup>4</sup> E. J. Owens, *Yunan ve Roma Dünyasında Kent*, s. 1-3.

<sup>5</sup> E. J. Owens, *Yunan ve Roma Dünyasında Kent*, s. 4.

<sup>6</sup> Fred S. Kleiner, *Gardner's Art through the Ages: The Western Perspective*, Vol. 1, Boston, 2017, s. 151.

<sup>7</sup> Bkz. Patricia F. O'Grady, *Thales of Miletus: The Beginnings of Western Science and Philosophy*, New York, 2016.

<sup>8</sup> Henri Lefebvre, *Writings on Cities*, selected translated and introduced by Eleonore Kofman and Elizabeth Lebas, Oxford, 2000, s. 86.

Antik Yunan'da siyasal yapı "polis"ler üzerine kuruluydu. Modern ulus devletin tam karşısında konumlanan Yunan polisi Batı'daki en erken siyasal organizasyon biçimlerinden biridir. Öyle ki, şehirleri yönetmek amacıyla konulan kurallar bütünü anlamına gelen politeia (politika) sözcüğü polis sözcüğünden türemiştir. Socrates, Platon ve Aristoteles gibi filozoflar, ideal bir şehrin amacı, özellikleri, sosyal, kültürel, siyasi ve ekonomik yapısı, düzeni ve yönetimi hakkındaki felsefi soruları cevaplamaya çalışırken ve şehirde yaşayan insan ve toplum üzerine yeni düşünceler üretirken verdikleri cevaplar içinde buldukları mekânın etkisini ve izini taşırlar.<sup>9</sup> Denebilir ki, Antik Yunan'da şehir ve filozof/felsefe birbirlerini karşılıklı olarak etkilemiş ve inşa etmiştir. Şehir felsefeyi ayakta tutarken, felsefe de şehri ayakta tutmuştur. Karşılıklı bir etkileşim içinde şehir, filozofu yetiştirirken ve felsefi düşünceyi beslerken, filozof da şehrin gelişimine kendinden bir şeyler katmıştır.

Sosyal yapılanma ve gelişmenin önemli faktörlerinden birisi iş bölümüdür. Toplumun şekillenmesinde ve dönüşümünde önemli bir sosyal olgu olan iş bölümünün bir sonucu olarak maddi ve düşünsel emek ayrılmakta, şehirliler ve kırlı/köylü şeklindeki sınıfsal ayrışmayı beslemektedir. Dolayısıyla en büyük maddi ve düşünsel iş bölümünün şehir ile kırsal birbirinden ayrılması olduğu söylenebilir. Şehir ile kır arasındaki zıtlık barbarlıktan medeniyete geçişin bir sonucudur.<sup>10</sup> Teorik bilginin özenli ve ayrıntılı üretimi biçiminde kendini dışa vuran düşünsel emek şehrin sorumluluğundadır. Bununla birlikte, varlığı bir bütün olarak ele alan filozof bu ayrımı kabullenmez. Böylece felsefe iş bölümüyle şehirden doğar. Felsefe, evrene, doğaya, hayata ve topluma bütüncül bir kavrayışla bakarak, kendisini özel bir faaliyet haline getirir. Bu özel entelektüel faaliyet, varlık ve düşünce arasındaki farklılıklar üzerine gözlemleri ve derin düşünceleri barındırır. Filozof, doğadan gelen ile şehirden gelen, bir başka deyişle doğanın imkanları ile şehrin imkanları, arasındaki farklılığın yarattığı bir düşünme içerisinde kendisini bulur. Yunan şehrinin logos'u felsefi logos'tan ayrıtırlamaz. Oluş, dil ve düşünce bağlamında şehir felsefe sayesinde kuramsal netlik kazanır.<sup>11</sup>

Miletos'a dair arkeolojik bulgular, şehrin her dönem sağlam bağlantıları olan ve varlıklı bir yerleşim yeri olduğunu göstermektedir. Hiç kuşkusuz, Miletos'un Thales gibi özgür ve düşünmeyi seven sâkinleri sahip oldukları bu zenginlik sayesinde gündelik geçim derdine düşmeksizin felsefi sorularla uğraşacak zamanı kendilerinde bulabilmişlerdir. Felsefi düşüncenin ortaya çıkışında Miletos'un dünyanın farklı şehirleriyle kurduğu geniş kapsamlı ilişkilerin etkisi büyüktür. Bu çeşitlilik yeni kültürlerle ve fikirlerle temas kurmasını sağlamıştır. Büyük ölçüde tarımına ve deniz aşırı şehirlerle olan ticari bağlantılarının genişliğine dayanan zenginliği

Miletos'u tarihi boyunca bir öğrenim merkezi yapmıştır.<sup>12</sup> Platon, Socrates'in ağzından şunu söyler: "Ben her zaman öğrenmeye çalışan bir insanım. Kırlarda ya da ağaçlarda bir şey öğrenme şansım yok ama kentlerdeki insanlardan bir şeyler öğrenebilirim"<sup>13</sup>

Socrates'e göre, polis'in varlık nedeni güvenlik gereksinimini karşılamaktan da öte, sakinlerine ahlaken yaşanabilir iyi bir hayat sunmaktır. Sokrates'in teleolojik ahlak anlayışı, insanın doğası gereği iyiye yöneldiğini savunur. İnsanın mutluluğu kendi doğasına uygun hareket etmesine bağlı olduğundan mutluluğun zorunlu koşulu iyi olmaktır. İnsan yine doğası gereği hayat amacını tek başına gerçekleştiremeyeceğinden içinde yer aldığı siyasi topluluğun da iyiye yönelmiş olması gerekir. Böylelikle, kargaşanın, çatışmanın ve yozlaşmanın olmadığı; adaletin ve doğruluğun hüküm sürdüğü toplumsal-siyasal bir şehir inşa edilebilir. Dolayısıyla İnsan doğası gereği siyasal hayvandır ve polis'te yaşamaya mecburdur. Bir işlevi de eğitim olan polis, ona göre, sakinlerini gerçek mutluluğa erdirmeye; kendilerini tanıyan ve ruhlarına özen gösteren erdemli insanlar yetiştirmekle sorumludur.<sup>14</sup> Görüldüğü gibi başta Socrates olmak üzere, Yunan filozoflarına göre polis, sadece insanların toplu halde yaşadıkları bir mekanlar bütünü olarak değil, düzen ve ölçülülük üzerine kurgulanmış iyi ve erdemli bir hayatın toplumsal ve siyasal bir imkânı olarak düşünülmüştür.

Aristoteles'e göre de, mutlu ve asilce bir yaşam sürmek anlamına gelen iyi yaşamak şehrin en temel varlık amacıdır. Polis "adı verilen siyasal birlik yalnızca birlikte yaşamak için değil aynı zamanda asil davranışlarda bulunmamızı da sağlamaya çalışır."<sup>15</sup> Platon ve Aristoteles'in açıkça dile getirdiği, "İyi yaşam sadece şehirde gerçekleştirilebilir" şeklindeki görüş Antik Yunan düşüncesinin şehre dair özgün felsefi yaklaşımını yansıtır.<sup>16</sup>

Atina'da doğmadığı için şehrin siyasal hayatında yeri olmamasına rağmen Aristoteles, kendi siyasal görüşlerinin en önemli anlatımı sayılan *Politika* adlı eserinden de anlaşılacağı üzere, hayranı olduğu Atina polisine kayıtsız kalmamıştır. Öncelikle şehir iyi bir amaçla kurulan siyasal bir insan topluluğudur.<sup>17</sup> Aristoteles üç tip topluluktan bahseder.<sup>18</sup> Her biri maddi faydadan daha yüksek bir gaye için kurulmuştur. "En aşağıdan yukarı doğru sıralayacak olursak, bunlar; hane, köy ve polis'tir."<sup>19</sup> Aristoteles, dikkatimizi aile, hane ve köy gibi, diğerlerini kapsayan en egemen birlikteliğe çeker; bu birliktelik, dolayısıyla şehir, en yüksek iyiye ulaşmaya çalışır. Yani insan mutluluğu ile iyi yaşamın arayışı içerisinde. Böylece İyi yaşamı sağlayan birlikteliğin polis'ten başka bir yerde aranmaması gerektiği ortaya çıkar. Aristoteles'in *Politika*'da cevabını aradığı ana

<sup>12</sup> Alan M. Greaves, *Miletos: A History*, New York, 2002, s. 149-150.

<sup>13</sup> Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2017, 230, s.30

<sup>14</sup> Platon, *Kriton*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2017, 50e-50e, s. 52-54.

<sup>15</sup> Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2017, 1281a, s. 103.

<sup>16</sup> Sharon M. Meagher, "Introduction", s. 2.

<sup>17</sup> Aristoteles, *Politika*, 1252a, s. 23.

<sup>18</sup> Aristoteles, *Politika*, 1253a, s. 26.

<sup>19</sup> Donald G. Tannenbaum, *Siyasi Düşünce Tarihi, Filozoflar ve Fikirleri*, çev. Özgüç Orhan, Ankara, 2016, s. 65

<sup>9</sup> Olkan Senemoğlu, "Antik Yunan Siyasal Düşünüşünde İnsan Doğası ve Toplum Anlayışı: Platon ve Aristoteles", *İnsan ve İnsan: Bilim, Kültür, Sanat ve Düşünce Dergisi*, Yıl 3, Sayı 10, Güz 2016, s. 43-44.

<sup>10</sup> Aydın Yaka, *Sosyal Değişme*, İstanbul, 2011, s.224.

<sup>11</sup> Henri Lefebvre, *Writings on Cities*, s. 89.

sorusu basitçe şöyle ifade edilebilir: “Neden Yunan polis'i ve özellikle de Atina şehir-devleti geçerli bir rejim formu olarak gerilemiştir ve bu konuda ne yapılabilir?”<sup>20</sup>

Aristoteles gerçekliği bilmek için nesnenin telos'una yani en yüksek gayesine/amacına bakmayı bir yöntem olarak benimsediğinden, öncelikle polisin gayesi üzerine odaklanır. Zira, diğer herhangi bir şeyde olduğu gibi, polis'in telosu bilinirse, onun hakkında sağlıklı bir değerlendirmede bulunulabilir. Bu maksatla, Aristoteles 158 Yunan şehir-devletinin rejimini ve yasalarını incelemiştir. Aristoteles'in gözlem ve incelemelerinden çıkan sonuca göre, “bir polis'i değerlendirmenin temeli telos'tur; bu da insan mutluluğu veya iyi yaşamdır.” Aristoteles hocası Platon'la telos'un ruhun bir faaliyeti olduğu, dolayısıyla mutluluğun bedensel haza ilişkin bir şey olmadığı hususunda uzlaşır. Mutluluk bilgelik arayışı içerisinde olmayı içerir; insanların kendilerini gerçekleştirmeleri ve mutluluğu yakalamaları bilgelik sevgisi sayesinde mümkün olur. İnsanlar hem rasyonel hem siyasal varlıklar olduklarından kurdukları polisler de akla uygun olacaktır. Çünkü polis dışında iyi ve adil bir yaşam sürmeleri mümkün değildir. İnsanlar polis'te, bireysel ve kolektif olanın birbirine bağımlı olduğu bir birliktelik yaşarlar. İyi polis, sadece kamusal bir alanda bireysel iyiliklerinin peşinde olan insanlar yığınınından ibaret bir mekân olamaz. İnsanlar kişisel işleriyle ilgilenmek üzere kendilerini polis' ten ayrı tuttuklarında siyasal birlikteliğe zarar vermiş olurlar. Aristoteles'e göre bu kişiler akla uygun hareket etmemektedirler. “Böyle ayrı bir yaşam sürmek onları ya yaratık ya tanrı kılar; ama insan kılmaz.”<sup>21</sup>

Aristoteles, iyi olan polis'in, Platon'un düşündüğü gibi, bir tür ideal değil, ifrat ve tefrit arasındaki orta yolun gösterdiği gerçek bir polis olduğunu söyler. İyi bir polis'in görevi, yaptığı işlerde ve düzenlemelerde akla uygun ortayı belirlemek ve bu ortayı herkesi bağlayan yasalara dönüştürmektir. Aristoteles'in gözünde, “iyi yasalar iyi örnek sunar ve insanlara iyi huylar nakşeder; bu da iyi bir polis' in temelini teşkil eder.”<sup>22</sup> İyi bir polis'teki gerilemenin temel sebebi, gelir eşitsizliğinin hüküm sürdüğü toplumda adalet arayışından kaynaklanan çatışmalardır. Cehalet, tutku, hırs, bencillik, çıkarıcılık, ayrımcılık ve erdemsizlik arttıkça; bilgi, akıl, özgürlük, eşitlik, refah, çoğulculuk, hukukun üstünlüğü ve kamu yararı azaldıkça toplumla birlikte şehir de yozlaşır.<sup>23</sup>

## Sonuç

Antik Yunanda şehirler düşüncenin mekânı haline gelmiştir. Pek çok filozof ve felsefe okulu ortaya çıkmıştır. Polis felsefeye yurt, felsefe şehre yurttaş olmuştur. Şehir felsefeyi ayakta tutarken felsefe de şehri ayakta tutmuştur. Zira şehir içinde yaşayan insanların varlık hakkındaki

inanç, bilgi ve tecrübeleriyle kendini inşa etmekte ve bir kimlik kazanmaktadır. İnsanın temel amaçlarından birisi mutlu olmak ise, bunun yollarından biri tek başına değilse bile, iyi bir hayat sürmek gibi gözükmektedir. İyi bir hayat ile sürdürülebilir hayat arasında görünür bir ilişki vardır. İyi bir şehir hemşerilerini, sosyal adalet, cinsiyet eşitliği ve çevresel olarak sürdürülebilir uygulamaları ayakta tutan şehirdir.

## Kaynakça

- Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2017.
- Greaves, Alan M., *Miletos: A History*, New York, 2002.
- Hansen, M. H., "Kome. A Study in How the Greeks Designated and Classified Settlements Which Were not Poleis", in Hansen & Raaflaub (eds.) *SUPRA*, n. 1.
- Kleiner, Fred S., *Gardner's Art through the Ages: The Western Perspective*, Vol. 1, Boston, 2017.
- Lefebvre, Henri, *Writings on Cities*, selected translated and Introduced by Eleonore Kofman and Elizabeth Lebas, Oxford, 2000.
- Meagher, Sharon M., “Introduction”, *Philosophy and the City: Classic to Contemporary Writings*, ed. Sharon M. Meagher, New York, 2008.
- O'Grady, Patricia F., *Thales of Miletus: The Beginnings of Western Science and Philosophy*, New York, 2016.
- Owens, E. J., *Yunan ve Roma Dünyasında Kent*, çev. Cana Bilsel, İstanbul, 1994.
- Platon, *Kriton*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2017.
- Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2017.
- Senemoğlu, Olkan, “Antik Yunan Siyasal Düşünüşünde İnsan Doğası ve Toplum Anlayışı: Platon ve Aristoteles”, *İnsan ve İnsan: Bilim, Kültür, Sanat ve Düşünce Dergisi*, Yıl 3, Sayı 10, Güz 2016.
- Tannenbaum, Donald G., *Siyasi Düşünce Tarihi, Filozoflar ve Fikirleri*, çev. Özgüç Orhan, Ankara, 2016.
- Yaka, Aydın, *Sosyal Değişme*, İstanbul, 2011.

<sup>20</sup> Donald G. Tannenbaum, *Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 61.

<sup>21</sup> Tannenbaum, *Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 62-63.

<sup>22</sup> Tannenbaum, *Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 63.

<sup>23</sup> Tannenbaum, *Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 71-72.



**Bilincin İnşasında Mimarın Rolü**  
Mehmet Latif BAKIŞ

## Bilincin İnşasında Mimarinin Rolü

Mehmet Latif BAKIŞ\*

### Özet

Bu çalışmadaki temel hedefimiz, görme duyusunun algıya etkisi bağlamında, mimari yapılar üzerinden bir aidiyet bilincinin inşasının imkânını irdelemektir. Bu vesileyle, sonraki nesillerin kimlik, kültür ve tarih hafızalarının kaybına sebebiyet verdiğini düşündüğümüz, savaşların neden olduğu tahribatlara karşı, mezkûr değerlerin inşasında mimariyi nasıl daha etkin bir unsur olarak kullanabileceğimiz meselesini değerlendirmektir.

Bir binayı tekniğe uygun şekilde, sağlam, kullanışlı ve san'atlı olarak inşa etmek anlamına gelen mimarinin, tıpkı dil gibi, kültürün, inancın, tefekkür ve ahlâkın oldukça dinamik bir önemli taşıyıcısı olup; gücünü insan bilgisinin ilk tecrübi basamağı olan gözlemden aldığını düşünüyoruz. Gözlerin beyin nöronlarına aktardığı resimlerin, aynı zamanda en derin etkiyi bırakan ilk izler ve izlenimler olarak da kayda geçtiği var sayıldığında, mimari ile duyulara ve oradan da insan hafızasına bir geçişin ve etkilemenin sağlanabileceği düşünülmektedir. Şehrin silüetinin ve mimari yapıtların sembolik birer değerler kümesini oluşturduklarını ve belli bir kültürü çağrıştırdığını nazara vererek, bu çalışmada Çanakkale üzerinden, mimari yapı ve figürlerle bir aidiyet bilincinin inşasının imkânı meselesini tahlil etmeyi çalışacağız.

Şehrin ufkunun insanın ufkunu belirlediği; mimarinin yapısının düşüncenin yapısını şekillendirebildiği varsayımı üzerinden de, bunun, süreklilik ve değişim diyalektiğindeki hassas dengenin gözetilerek yapılması gerektiğini ortaya koymaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Mimari, aidiyet bilinci, hafıza, motifler, dinamizm

**The Role of Architecture in the Building of Knowledge**

**Abstract:**

Our basic goal in this study is to explore the possibilities of constructing a sense of belonging over architectural structures in the context of the perception effect of the sense of sight. In this way, it is to evaluate the question of how we can use architecture as a more effective element in the way of the worthless values against the destruction caused by wars, which we think that later generations caused the loss of memory of identity, culture and history

It is a very dynamic and important carrier of architecture, like language, cul-ture, belief, contemplation and morality, which means to build a building in accordance with the technique, sound, useful and artistic; we think that it derives its power from the observation that human knowledge is the first experienced step. It is thought that when the images that the eyes transfer to the brain neurons are also recorded as the first impressions and impressions that leave the deepest effect at the same time, it is thought

\* Öğretim Görevlisi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

that a transition and influence can be achieved to architecture and senses and then to human memory. We will try to analyze the question of the possibility of constructing a consciousness of consciousness with architectural structures and figures over Çanakkale in this work by giving a clue that the silhouette of the city and the architectural works constitute a symbolic set of values and evoke a certain culture.

The horizon of the city determines the horizon of man; we will try to show that it must be done by taking care of the delicate balance in the dialectic of continuity and change over the assumption that the architecture of the architect can shape the structure of thought.

**Keywords:** Architecture, belonging consciousness, memory, motives, dynamism

### Giriş

Toplum, büyüyen karmaşık bir organizma olduğundan; tutup ayarlarından biriyle oynamak suretiyle geceleyin işleyişini değiştirebileceğimiz bir mekanizma olmadığı (G. Skirbekk; N. Gilje 2006: 334) savı, son zamanlarda yeniden üzerinde düşünölmeye değer görölmüş; bu durum eleştirel ve kritik bir yaklaşıma tabi tutularak yorumlanmaya muhtaç bir gerçeklik olarak kabul görmüş bulunmaktadır. Toplumunu teşekkül ettiren en önemli unsur o toplumun bireyleridir. Bireylerin algılarının yönlendirilebilirliği gerçeği, tek tek bireyler üzerinden bütün bir toplumun da manipüle edilebileceğini; dolayısıyla algısıyla oynanmış bireyler üzerinden toplumun da algısının ve yapısının istendik bir yöne kanalize edilebileceği gerçeğini karşımıza çıkarmaktadır.

Manipülasyon tekniğinde en etkin bir şekilde kullanılan şey duyularımızdır; özellikle de görme duyumuz... Gözlerin iliştiği nesnelere zihin dünyamızda ciddi izler bırakırlar. Bu izlerin ruh dünyamızda bıraktığı izlenimler ve imgeler ise reel dünyamızda farklı şekillerde tezahür ederler. Bu durumun gerçeklikte böyle olduğu ve süreklilik arz ettiği kabulü üzerine, nesnelere, formlar, figürler, şekiller, renkler vb. hemen hemen her insan elinin yapıtına bilinçli bir şekilde anlam ve mesaj yüklemesi yapılmaya çalışıldığı görölmektedir. Mimari yapıların, şehirlerin ve iskân mahallerinin dizaynında da aynı gerçekliğin gözetildiği kanaati hâkim bir düşünceye dönüşmüş görünmektedir.

Fetihler sonucu elde edilen topraklar üzerinde, fethi gerçekleştirenlerin eliyle, kendilerine ait inancın, fikrin, kültürün, düşünce ve ideolojinin yaşatılması, çoğunlukla mimari yapıtlar kanalıyla ve sembolik olarak gerçekleştirilmiş ve sürdürölmüştür. İslam Ordularının ve Devletlerinin her fethettikleri toprak parçası üzerinde bir cami, medrese, darül küttap, han, hamam, sebül, şifahane, kervansaray vb. yapıları inşa etmelerinde ve bunu İslami motiflerle tezyin edip bezemelerinde, kendi inanç ve kültürlerini mühür olarak vurmak gayesine matuf olduğu düşünölebileceği gibi; yakın zamanda daha da hız katılmış bir şekilde, İslam coğrafyasında girişilen tahribat ve işgalin ilk ve en görünür şeklinin, mimari ve tarihi yapıların tahribi şeklinde tezahür etmesi de bir rastlantı olmadığı düşünölmektedir.

Bahse konu olması ve mevcut sempozyumun ana teması olması hasebiyle, Çanakkale'yi de hem şehir, mimari, hem motif ve izlenimler ve hem de kültür ve inanç konuları açısından, yukarıda mezkür bulunan bilinç ve aidiyet inşası gerçeği bağlamında yeniden ele almak gerektiği kanaati bizde hâsıl olmuş bulunmaktadır.

### Mimari ve Bilinç

Farklı bir toplum mühendisliği uygulaması olarak, savaşlarda tahrip edilen binalar ve eserler üzerinden tarih bilinci, dini şuur, kültürel kazanım ve aidiyet hassası da sistematik bir şekilde tahrip edilmektedir. Beyin dünyamızın bilgi kaynağının duyu verileri olduğu gerçeği, savaşlarla tahrip edilen veya yok edilen dinî ve kültürel motiflere bağlı olarak, zihin dünyamızın da silikleştirildiği hakikatini ortaya koymaktadır. Bilhassa zihin dünyamız üzerinden inşa edilmek istenen bu yeni dünya düzeninin nasıl olacağını öngörmek ve buna karşı ne gibi tedbir formüllerinin geliştirilebileceğini irdelemek gerekmektedir.

Gözlerin görme işlevinin sürekliliği ve buna bağlı olarak izlenimlerin, imgelemelerin ve manipülasyonların da süreklilik arz ettiği düşüncesi, mimari eser ve motiflere dair daha başka bir perspektifle yeni okumalar yapılması gerektiği düşüncesini gündeme getirmektedir. İnşa edilen eserlerin belli bir yöntemle, belli amaçlara matuf olarak ve mümkün olduğunca belli eller tarafından vücut bulmasına özen gösterilmiş olduğu bir gerçektir. Asırlar sonra bile rastlanan bir eserin hangi devlete, hangi millete, hangi döneme ait olduğunun yorumlanabilmesi de bu gerçeğe işaret eder. Sıradan, rastgele, spontane, her kesin kendi keyfine tabi ve amaçsız olan mimari yapılar üzerinden kuşaklar arası bir değer ve düşünce iletişiminin sağlanması mümkün olmamaktadır. Zira mimari de tıpkı dil gibi, mazi ile ati arasında çok önemli değerlerin taşınmasına vesile olan taşıyıcıdır. Yukarıda değinildiği üzere, fetihlerin neticesinde hızlı bir inşa sürecinin başlatılması bu düşünceden kaynağını aldığı gibi; istila ve tahrip ile, inşa edilmiş değerlerin yıkımına çaba gösterilmesi de aynı gerçeğin bir diğer tezahürü olarak görölmelidir. Mimari eserlerin adeta tek elden çıkmış gibi ortak bir düşünce, inanç ve kültürü son derece bariz bir şekilde yansıtmaları, yukarıda mezkür bulunan sebepler bağlamında oldukça önem arzeden bir durumdur. Descartes de Metod Üzerine Konuşma kitabının ikinci bölümünde, mimariyle bağlantılı olarak, bir şehrin tek bir perspektiften bir kişi tarafından planlanması gerektiğini söyler (Descartes 1998). Bu, birçok parçadan oluşmuş ve çeşitli ustaların elinden çıkmış yapıtlarda genellikle yalnızca bir kişinin oluşturduğu yapıtlardaki kadar yetkinlik bulunmadığı düşüncesinden ileri gelen bir yaklaşımdır.

Mimari aynı zamanda bir tür itaat olarak görölmelidir. Taşların ustaya itaati, motiflere duyuların itaati, zihnin duyu verilerine ve imgelemelere itaati, gelecek neslin kadim değerlere itaati, ruhun ve düşüncenin manevi değerlere itaati, modernin kültüre ve otantizme itaati,

geleceğin maziye itaati ve hatta belki de reel olanın ramontik olana itaati olarak da zikredilebilir. İtaat bir tür disipline etme ve disipline edilme eylemi olarak düşünüldüğünde, mimari üzerinden ne denli önemli işlevlerin yürütülebileceği hesap edilmelidir.

Mimari bir tür hatırlama/hatırlatmadır. Platon ünlü *Menon* diyalogunda, matematik üzerinden hatırlama imkânını ortaya koymaya çalışırken, tipik olarak basit bir diyalog ile unutulmanın hatırlanabileceğini göstermeye çalışır (Eflatun 1942). Bu bağlamda mimari eser ve motifler üzerinden de insanlara (bireylere), unutmış oldukları düşünülen aidiyet bilinci yeniden hatırlatılabilir. Tam da bu noktadan hareketle Çanakkale'nin neleri hatırlatması gerektiği, kimlerin hatırlaması gerektiği ve bunun neden gerekli ve önemli olduğu konusuna geçiş yapabiliriz.

### Mimari ve Tecrübe

John R. Searle, toplumsal gerçekliğin karmaşık yapısını taşıyabilmemizin bir nedeninin, tabiri caizse, onun hafif ve görülmez olması olduğunu ifade eder. Searle'e göre çocuk, toplumsal gerçekliği verili olarak basitçe alacağı bir kültürün içinde yetişir. Arabaları, banyo küvetlerini, evleri, parayı, restoranları ve okulları onların kendi varlıkbilimsel (ontolojik) özelliklerini iyice düşünmeden ve özel bir varlıkbilime sahip olduklarının farkına varmadan algılamayı öğrenir ve kullanırız. Bütün bunlar bize taşlar, ağaçlar ve su kadar doğal görünür. Gerçekten de pek çok durumda nesnelere, en azından işlevsel rollerinden sıyrılmış doğal görüngüler olarak görmek, toplumsal olarak tanımlanmış işlevleri bakımından bizi çevreleyen nesnelere olarak görmekten daha zordur. Bu yüzden çocuklar hareketli arabaları, kağıt parayı ve suyla dolu banyo küvetini bu şekilde görmeyi öğrenirler ve ancak soyutlamanın gücüyle bunları doğrusal yörüngede bir metal yığını, yeşil ve gri boyalı selüloz lifler ya da emaye kaplı suyla dolu demir içbükeyler olarak görebilirler (Searle 2005: 19). Görüngüler üzerinden yapılabilecek soyutlamalar ile zihin alt yapısına derin ve kalıcı iletiler gönderilebildiği bir gerçektir. Bu gerçek, yaşam deneyimi ile bağlantılıdır. Yaşam deneyiminden kasıt, sistematik gözlem ya da deney olmayıp, bir kişinin şekillenmesinin ve eğitiminin kişisel deneyim ile gerçekleşmesidir. Deneyimlenen ilk nesne yakın çevre ve dolayısıyla içinde büyüdüğümüz, geliştığımız, farkındalık ve farklılıklar yaşadığımız mimari ve demografik çevredir. Bu karmaşık gibi görünen karşılıklı etkileşim, düşünce yapısını ve beşeri ilişkileri de belirleyici bir etkiye sahiptir. Bu etkinin nazara alınarak şehir ve mimaride yeniden yapılanmaya çalışmak, tarih ve gelecek karşısındaki sorumluluğumuz açısından oldukça önemli görünmektedir. Bu durum, göz önünde tezahür etmesine rağmen, çoğu kez fark edilemeyebilmektedir. Bu farkındalığı sağlamak da, dolayısıyla, bu işle meşgul olan beyinlerin sorumluluk alanını oluşturmaktadır. Toplumsal gerçekliğin yapısının görülmezliği çözümleyici (analist) için de bir problem yaratır (Searle 2005: 20).

Karmaşık varlık bilim (ontoloji) basit, basit varlık bilim ise karmaşık görünür. Bunun nedeni, toplumsal gerçekliğin amaçlarımız doğrultusunda bizim tarafımızdan yaratılması ve tıpkı bu amaçlar gibi bize kolayca anlaşılabilir görünmesidir. Araba, sürmek için; para, kazanmak, harcamak ve biriktirmek için; banyo küveti ise banyo yapmak içindir. Fakat bir işlevi olmaksızın, 'bu şey ne içindir?' sorusunun cevabı olmadığından çıkarlarımız, niyetlerimiz ve amaçlarımıza başvurmaksızın şeyleri içkin özelliklerine bağlı olarak tanımlama şeklinde zorlu bir entelektüel görevle karşı karşıyayız (Searle 2005: 19). Kopernicus ve Kepler'in astronomi alanında sergiledikleri şu "Sadece 'görmeyiz', aynı zamanda belirli kavramlar aracılığıyla kavrarız; her şeyi görmeye çalışmıyoruz, sadece seçilmiş bir çalışma alanında belirli özellikleri anlamaya çalışıyoruz" (G. Skirbekk; N. Gilje 2006: 209 ) düşünce yapısı, mimari, şehir, insan ve inanç inşası konusunda da geçerlilik arz etmektedir. Sadece bakmak değil, baktığının derununa nüfuz etmek; baktığının kendi derununda oluşturduğu derin izleri ve izlenimleri fark edebilmek de arzu edilen kazanımlar arasında zikredilebilir. İstanbul'un 1453'de fethedilmesinin akabinde, tüm mabetler kendi inanç ve ilkeleri üzere varlıklarını ve işlevlerini devam ettirmelerine rağmen, Ayasofya'nın kiliseden camiye çevrilmesinin temelinde yatan mesaj veya neden de, fenomenal ve numenal âlemde görme duyularımız üzerinden ruh ve düşünce evrenimizde gerçekleştirilen etki(le(n)meler)dir.

Yukarıda zikredilen gerekçeler ve gerçekler ışığında, bir dünyanın eski ile yeni arasında derin farkları yaşadığı; ve yine milletlerin ölüm ile kalım arasında tercih ve gayret sergilemek durumunda kaldığı Çanakkale toprakları üzerinde, bir neslin ve düşüncenin inşa ve imarına ve bu durumun inkişaf ve sürdürülebilirliğine hak ettiği önemi ve değeri vermek gerekmektedir. Unutulmamalıdır ki, kültürü, tarihi, inancı, değerleri ve bilinci geleceğe taşıyan dinamik taşıyıcılardan birisi dil ise, bir diğer önemli unsur da mimaridir. Mimari ve şehir, yaşam tecrübemizin en etkili ve köklü bir şekilde tezahür ettiği alandır.

Çanakkale ismi ile özdeşleşmiş değerlerin, görsel olarak da hitap edebilirliğinin artırılmasına ayrıca, yukarıda sayılan gerekçeler muvacehesinde, önem ve katkı vermek gerekmektedir. Geziler, ziyaretler ve sempozyum gibi etkinlikler vesile kılınarak tanıtılmaya çalışılan Çanakkale'nin hemen hemen her karış toprağında bir mücadelenin, bir fedakarlığın, inanç ve samimiyetin, kahramanlık ve sevdanın izlerine rastlanabilmektedir. Ancak bu sayılan değerlerin daha fazla ve daha sarıh bir şekilde müşahade edilebilmesinin yolları ve imkânları ayrıca aranmalıdır. Havada iken çarpışan kurşun kovanları; askerlerin ayaklarında eriyen çarık, çorap ve postallar; kendi ağırlığının oldukça üzerinde bir ağırlığı yüklenen Seyit Onbaşı; savaşta kullanılmış olan matara, silah ve sair malzemeler; askerin postal içinde kırılıp kopmuş ayağı; siper ve mevziler vb. dramatik unsurların layığıyla ve daha çok kişiye ulaşabilmesine dönük tanıtımının yapılması gerektiği gibi; savaşa damgasını vuran manevi haller ve şahsiyetlerin de film, öykü,



hikâye, şiir, tiyatro, anlatı ve ders müfredatı konusu gibi etkinlik ve yöntemlerle de tanıtım alanının genişletilmesi ve kalıcılığının sürdürülmesi gerekmektedir. Ayrıca tüm bu çeşitliliğin uygun semboller ve simgelerle görünür hale getirilmesi de uygun düşmektedir. Bu bağlamda Çanakkale'ye, o mücadelenin ruhuna ve amacına uygun düşecek anıt(lar)ın yapılması, görme duyusu üzerinden zihni yapılanmanın sağlanması için oldukça gerekli olmaktadır. Bu cümleden olarak, mevcut anıtın, Çanakkale mücadelesinin ruhuna ve amacına çok da matuf bir yapıt olmadığı eleştirisi yapılabilir. Anıtın, bir anlatım ve anlam yüklemesi yapılmadan bahse konu edilen ruhu ve mücadeleyi hatırlattığı iddia edilemez kanaatini taşımaktayım.

İnsan doğası değişmediğinden, zamanımızın siyasi durumuna hâkim olmayı önceki çağları inceleyerek öğrenebiliriz ( G. Skirbekk; N. Gilje 2006: 235 ). Tarih araştırmaları, arkeolojik ve antropolojik çalışmalar, edebi ve siyasi metin incelemeleri bu konuda gereken katkıyı sağlayabileceği gibi; şehrin görünen mekânlarında da hatırlatıcı unsurların yerleştirilmesi ile büyük bir etki sağlanabilir.

Troia'da ve Çanakkale'nin sahil meydanının orta yerinde sergilenmekte olan Truva Atı'nın yüklü olduğu mesaj, sergilenen figürle oldukça uyumlu olduğu yanısıra; Şehitlik Abidesi olarak dikilen dikdörtgen dört ayaklı beton yapıdan daha fazla mesaj yüklü olduğunu düşünüyorum. Öyle ki, Çanakkale'de, bu iki görsel üzerinden oluşan ilgiye bakılırsa, Milli bir ruhu ve mücadeleyi değil de Troialıların kahramanlığı ya da aklı daha çok anımsanıyor gibi durmaktadır. Bu da bizce arzu edilen bir durum değildir, olmamalıdır. Bu durumu nazara alarak, Çanakkale'ye, onun mücadelesinin ruhuna ve davasına uygun olarak heybetli ve anlam içeren bir yapıtın (Sembol veya figürün) inşa edilmesi gerektiğini düşünmekteyim. Konu ile alakalı olarak bu düşüncemde yalnız olmadığımı ve yanı sıra olmadığımı, benzeri kanaat ve tespitlerini paylaşmış araştırmacıların satırlarından da anlayabilmekteyim: Erol Mütercimler de, kaleme almış olduğu "Korkak Abdül'den Coni Türk'e Gelibolu 1915" (Mütercimler 2005) isimli çalışmasının uzunca giriş kısmında ve ilerleyen sayfalarında, Çanakkale'ye, şanlı yapısı ve mazisine rağmen gereken önemin ve saygının gösterilmediği sitayişinde bulunmaktadır.

Çanakkale'nin sadece savaş, yenilgi, zafer gibi salt askeri boyutunun nazara verilerek anlatılması da Çanakkale'nin kutsi ruhuna ihanettir. Belki bir mitoloji oluşturulacak olursa, Mehmetçiklerimiz sergiledikleri kahramanlıklar dolayısıyla, kendilerine Savaş Tanrıları dense yeridir. Ancak bu küçük bir kara parçasında sergilenmiş olan devasa olayda aşk da var, hilim de var, hikmet de var, rahmet ve insaf da var.

Çanakkale Savaşı'nın yapıldığı bu topraklarda karşımıza çıkan bir dere, bir vadi, bir yamaç, mutlaka geçmişten bir öyküyü taşıyıp günümüze getirir. Bu topraklarda savaşlar da, aşklar da mutlu sonla bitmemiştir. Hiç kuşkusuz, mitolojide tanrı ve tanrıçalar birer uydurmadır ama zekâ ürünü bu uydurmalar, derin sembolik anlamlar taşımaktadır. Gelibolu'da, Çanakkale

Boğazi'nda ve Truva'da bunlarla sıkça karşılaşırız ( Mütercimler 2005: Sunuş birinci sayfa ). Diyaloglar üzerinden hatırla(t)ma imkânı söz konusu olduğu düşünülür. Siluet, figür ve şekillerin de duyularımızla temas ve diyalog halinde olduğu düşünüldüğünde, şehir ve mimarinin hatırlatıcılık etkisi ve önemi daha iyi anlaşılabilir.

30 Ağustos 1920'ye kadar takribi olarak üç yıl, üç ay, üç hafta boyunca Anadolu'nun ( ya da İzmir'in ) Yunanlılar tarafından işgali süresinde, Yunanlıların Anadolu halkının direniş ve mücadele mukavemetini kırmak amacıyla baskınlar yaparak kumaşları ve özellikle bayrakları toplatıp yakmaları; buna mukabil Anadolu halkının her türden bez ve ipliği toplayıp, tonları farklı olsa da kırmızı renk ortaya koymaya ve bir bayrak oluşturmaya çalışmaları, böylece bir aidiyet bilincini canlandırmaya çalışmaları gayet dikkat çekici bir husustur. Bu durumun, yani hatırlatıcılık işlevinin, özellikle görme duyusu üzerinden gerçekleştiriliyor olması önemlidir.

Yukarıda arz etmeye çalıştığımız hususu bu perspektifle yeniden değerlendirecek olursak; Truva Atı'nın Anıt'tan daha fazla ön plana çıkması, daha anlamlı bir şekilde bir geçmiş hatırlatması ve Çanakkale şehri için sembol konumuna getirilmesi; buna mukabil, Çanakkale zaferini hatırlatacak anlamlı bir yapıtın bulunmaması düşündürücü ve manidar bir durumdur.

Bana göre bu da göstermektedir ki, zihinlerdeki değişim şehirlerin fiziksel ve demografik yapısıyla başlar. İmar şekli ve kültürel motifler aidiyet bilincinin oluşmasında oldukça önemli bir konum işgal ederler. Savaşların hüküm sürdüğü coğrafyalarda, mazi ile müstakbeli birbirine bağlayan birer köprü olarak, tarihî, dinî ve kültürel motiflerin ve mimari yapıtların inşa edilmeleri veya tahrip edilmeleri tavrının arka planı iyi idrak edilmelidir. Belki de savaşların gelecek nesillere yansıtacak en tehlikeli yüzü budur. Zihin dünyalarının, mimari yapıtların ve şehrin tahrip edilmesi kanalıyla tahrip edilmesi ve böylece aidiyet bilincinin sökülmesi, savaşların görünmeyen ama en derinde yer alan acısıdır!..

Sınaî, ekonomik, politik, siyasi, askeri vb. her türlü gücü ellerinde bulunduran devletler, işgal ettikleri coğrafyaların sadece yer altı ve yer üstü zenginliklerini sömürmekle kalmayıp, oralarda yaşayan toplumların, toplulukların veya milletlerin geleceklerine de etki etmektedirler. Ya manipüle ederek zihinsel ve ruhsal olarak büyük değişimlere maruz bırakırlar yahut aidiyet düşüncesini hatırlatıcı her türlü unsuru tahrip ve tahrip ederek köklü inkırazlara neden olurlar. Batılı ülkelerin sömürsü durumunda olan Afrika ülkeleri ile Doğu ülkelerindeki halkların kendi dillerini konuşmayıp sömürönlülerinin dilini kullanmaları ve onların yaşam tarzına (giyim-kuşam, eğlence ve yemek ve benzerlerine) göre hayatlarını sürdürmeleri bunun izahı olarak değerlendirilebilir. Özellikle savaşlar bu değişimler için bir yöntem olarak tercih ediliyor görünmektedir. Zira savaş beraberinde hâkim gücün mimarisini, sanatını, yaşam tarzını, eğitim şeklini ve hatta düşünce ve ahlak anlayışını dayatır. Ve bu, tarihin şahitlik edebileceği en büyük yıkım ve acı olsa gerektir. Dolayısıyla aidiyet bilincinin tahrip edilmesi durumunun en ağır savaş

suçu kapsamına alınıp tedbirlerin alınması, insanlığa karşı en büyük sorumlulukların başında gelmelidir. Bu nedenle, savaşların neticesinde dramatik bir şekilde tahribatların ve yıkımların yaşandığı (Siyonist İsrail yönetiminin sivil Filistin halkına sistematik olarak uyguladığı tahrifat; Amerika Birleşik Devletleri'nin Irak'ta yaşattığı tahribat; Avrupa Birliğine üye olan-olmayan batılı ülkelerin ve dahi Rusya'nın Suriye üzerinden uygulamakta oldukları dram vb. göz önünde bulunan hadiselerde olduğu gibi ) topraklarda, acilen, o topraklara ait dinî, ahlâkî, kültürel ve tarihî motiflerin yeniden onarılması ve/veya inşa edilmesi gerekmektedir. Demografik ve fizikî yapısının yeniden özüne uygun olarak dizayn edilmesi gerekir. Ayrıca mimarinin algı ve değerler üzerindeki etkileri ders olarak okutulup, bu yönde bir bilincin canlandırılması sağlanmalıdır diye düşünüyorum.

Dünya hakkında bilgimiz duylara bağlı olduğundan, Akinolu Tommaso'nun, takibeden birkaç yüzyılda, canlanan ve biriken, sonunda da bilimsel devrimi yaratan ampirik araştırmaların genişlemesine olanak tanıyan felsefesi önem arz etmiştir. Duyular dünyasında bilgilerimiz deneyimleme, izlenimler ve imgeler üzerinden gerçekleşirken; yani yukarıda ifade edilmiş olduğu üzere dünya hakkında bilgimiz duylara bağlı iken; Tanrı ve O'nun Hakikatleri hakkında bilgi ise vahye bağlıdır. Platon ile Sokrates'in belirttikleri gibi, akıl duylarla iradeyi bir araya getirir. Bedenimiz ruhumuzu kısıtlar. Bu nedenle bilgiye giden bir başka yol da inanç yoludur ( Moseley 2014:18 ).

Anlaşılmaktadır ki bilinç, deneyim, inanç, inşa ve yıkım, tüm bu gerçeklikler insanın duylarıyla tabiatın karşılıklı iletişimi ve etkileşimi neticesinde tezahür etmektedir. Mimari motifler ve şehrin yapısı bu açıdan irdelenmek icap eder. Çünkü şehrin mimarisi ve mimari eserlerin üzerindeki figürlerin, insanların inanç ve kişiliği üzerinde de önemli izler bırakmaktadır. Bu izler bazen –muhataplık derecesine bağlı olarak- insan için bir kader halini alabilmektedir.

### Şehrin ve İnsanın Ufku

Coğrafyanın insan kaderine ve karakterine tesiri, İbn Haldun'dan bu yana neredeyse muttafakun aleyh bir gerçeklik olarak kabul görülür. Daha da öncesinde Kadim Grek Filozofları'nın da şehir ve insanın etkileşimine dair görüşler beyan ettikleri bilinmektedir. Yunanlıların en meşhur iki filozoflarından olan Platon ve Aristoteles de erdemli bir şehrin özelliklerini belirtirken vurguyu şehir ile şehirde yaşayanların karşılıklı etkileşimi üzerine yapmaları, önemsenmesi gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Şehrin gereğinden fazla büyümemesi, küçük küçük siteler şeklinde kurulması, insanların birbiri ile teşriki mesailerinin sağlanmasına, tanımalarına ve tanınmalarına netice verecektir. Dolayısıyla da bu durum, sorumluluk bilinciyle hareket etme neticesini doğuracak olması açısından ayrıca önemsenmelidir. Keza şehrin, insanın ufkunu daraltmayacak şekilde kurulması da, bilhassa günümüz şehirleşme anlayışıyla kıyas

edildiğinde, önemsenmesi ve öncelenmesi gereken bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Yüksek beton bloklar şeklinde tezahür eden dikey mimari anlayışı, insanın ve şehrin görüş ve basiret ufkunu perdeleyici olduğundan, özellikle sakınıldığı görülmektedir. Şehrin ufku insanın ufkunu daraltmamalı. Aristo'nun en ideal şehir tarzı olarak *site/polisi* görmesi, ideal ve bilinçli ayrıca farkındalık yaratan bir doğal yaşama alanı içindir.

Bulunduğu tarihi konumu dolayısıyla Çanakkale'de çeşitli milletlere ve devirlere ait kalıntıların bulunması normal bir durum olsa da, bir asırlık yakın tarihinin özelliklerinin çok daha tali derecede görünmesi, nedenleri ve çözümleriyle birlikte kritiği yapılması gereken bir sorun olarak durmaktadır. Zira mimarî yapılar ve şehirler, içinde buldukları coğrafya, kültür ve tarih ile ve de içlerinde barındırdıkları insanların inanç, duygu ve anlayışlarıyla da derin bağlar içermektedir. Dolayısıyla da şehir, mimari ve insan konuları ele alınırken, bağlamlarının göz ardı edilmemesi gerekmektedir.

### Mimari ve Kimlik

İbn Haldun, “geçmişler geleceğe, suyun suya benzediğinden daha çok benzerler” der. Bu sözün içerdiği derin anlamın içinde, geleceğin birer hatıralar yığını olup, geleceği şekillendirebilme karakterini de içermesi gerçeğidir. Her bir hatıra küçük bir adacıktır; o adacıklara basa basa ilerliyoruz. Geleceğimizi, neslimizi, bilincimizi onunla kuruyoruz. Zihinden zihniyete, kişiden kişiliğe, şahıstan şahsiyet ancak bu yolla ilerleyebiliriz. Yani bireysel ve mücerret olandan toplumsal olana gidişatımız böyle mümkün hale gelebiliyor. Buna bir bakıma “ideal yaratma” da denebilir. Nurettin Topçu “ideal yaratmazsan, başkalarının yarattığı idealin peşinde olursun” diyerek, kendi benlik bilincimizin ve aidiyet bilincimizin inşasının zaruretini haber vermektedir. Bu öylesine mühim ve büyük bir vazifedir ki, Mehmet Akif Ersoy da başka bir ifadeyle bu hakikati haykırır; “Âlemde ziyâ kalmazsa halk etmelisin halk!..”.

En büyük meselemizin bir *Benlik Sancısı* olduğunu aynı devrin bir diğer dünürü olan Ahmed Hamdi Tanpınar'dan da dinlemek mümkün; der ki Tanpınar; “en büyük meselemiz budur; mazi ile nerede ve nasıl bağlanacağız, hepimiz bir şuur ve benlik buhranının çocuklarıyız, hepimiz Hamlet'ten daha keskin bir 'olmak ya da olmamak' davası içinde yaşıyoruz” (Tanpınar 2006: 208). Bu sözleriyle bir benlik sancısını, dolayısıyla da bir medeniyet buhranını dile getiren Tanpınar'dan şunu öğreniyoruz; Batının bir öteki mi olduğu yoksa örnek alınması gereken bir model mi olduğu; kurtuluşun geçmişten tamamen kopup batıyı kültürüyle birlikte almakta mı yoksa maziye

geri dönmekte mi olduğu konusundaki tüm baş döndürücü tartışmalar bir kimlik kargaşası olarak karşımıza çıkmaktadır. Kimliği oluşturan en temel unsur hafıza olduğundan (Bayraktar; Dirican 2018: 147), geçmişle bağların koparılmasının bir kırılma noktası olduğu/olacağı açıktır.

Medeniyet kimliği her şeyden önce mimaride, sanatta, teknikte, edebiyatta ve o medeniyetin her bir ferdeinde akseden ortak ruhtur. Kökleriyle irtibatı kesilen ve hafızasını yitiren bir millet elbette kimlik bunalımı yaşayacaktır. Bir milletin hafızası ise büyük oranda o milletin kültürüdür. Kültür gerek insani ve evrensel, gerekse o milletin kendine has değerlerini içerisinde barındırır ve bu değerler sanatta, edebiyatta, mimaride ve teknikte müşahhaslaşır. Kültür sonucu ortaya çıkan ürün veya emek ise o milletin hayata bakış açısına dair izler taşır (Bayraktar; Dirican 2018: 147). Kültürde ve medeniyette tarihi arka plandan gelerek o günün şartlarıyla yoğrulmuş bir müşterek hissiyat bulunduğu gerçeği, şehir ve mimari tasavvurumuzda çok daha sarıh bir surette tezahür ettiği için, mimari üzerinden bir aidiyet, benlik bilinci, kültür tasavvuru veya yukarıda geçtiği minval üzere, bir ideal yaratmak oldukça imkân kabilinden bir durum olduğu açıktır. Zaten medeniyet ve şehir bir tasavvurdur, tasavvur ise bir aidiyet ifade eder. Soyut olan değerler sisteminin somut toplum tarafından benimsenip içselleştirilmesi, kimlik olarak kabul görür. Bu kimliğin eyleme geçebilmesine ise, mekân ve şehir imkân sunmaktadır.

Mekân ve şehir, duyularımızın yoğun bir şekilde ilişki ve etkileşim içerisinde oldukları gerçekliklerdir. Zihnimize bilgiyi, ruhumuza da duyguyu ulaştıran en temel veri kanalı duyularımız olduğundan dolayı; duyuların neye muhatap kılınacağına iyi hesap edilmesi gerekmektedir.

Duyuları hakikatin sorgulayıcı melekeleri olarak görmek yerine, onları alelade bir anatomik unsur olarak görmeye devam ettiğimiz taktirde, dışımızdaki alemin içimizdeki alemi nasıl şekillendirdiğini anlamakta güçlükler çekeriz. Bu melekelerin ahlâkî birer unsur olduğunu hatıra getirirmeden verilen biyoloji derslerinin de, bilincin oluşumunda etkisinin olduğunu zikretmek lazım. Söz konusu melekelerin (duyuların) insanın en başta gelen zenginlikleri olduğu hatıra getirilecek olursa; denebilir ki, insanın kendi hakikatine ermesi, kendi hazinelerinin farkına varmasıyla ve bunları terbiye etmesiyle mümkündür. İnsan kendini tanımalı, kendilik bilincine erişmeli, farkındalığını müdrik olmalı. Problem çözme melekemiz geliştikçe biz, biz olacağız.

Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin "bir şeyi olmadığı yerde aramak, aramak değildir" sözünde de; Nasreddin Hoca'nın karanlıkta kaybettiğini aydınlıkta araması da aynı hakikati haber vermektedir: Aslaolan hakikatin aydınlığını ya da aydınlığın kendisini arayıp bulmaktır. ancak o vakit bir *olmaktan* söz edilebilir. Ancak o zaman bir *kendilikten*, bir kimlikten ve aidiyetten söz edilebilir.

Bu durum, kendi beninin oluşturmak için gereklidir. Aksi taktirde ötekinin benliğine bürünmek kaçınılmaz olmaktadır. Kendi kimliğini bulamayan ya da oluşturamayan, bir başkasının veya ötekinin kimliğinin peşinden sürüklenmek durumuna mahkum bir yaşamı ilke edinir. İşte bu meyanda mimari ve şehir, dolayısıyla da tarihi hafıza çok müstesna bir rol oynar. Bu bağlamda Çanakkale'nin gerek şehir dizaynında, gerek tarihi dokusunun ön plana çıkarılmasında ve gerekse mimari yapılarında tarihi ruhu hatırlatıcı figürlerin yaygın bir şekilde kullanılmasına çalışılmasında gelecek, nesil ve kimlik açısından son derece mühim sorumlulukların yüklü olduğu gerçeği hatırd tutulmalıdır.

### Mimari ve Bağlam

Formalizm eleştirmenlerine göre insanın dili ve algısı bağlam yüküdür (Barbour 2004: 187). Bu bağlam sadece tecrübe, duygu ve kavram için söz konusu olmayıp; özne-nesne ilişkisi kapsamında, bu husus, fenomenal algı için de geçerlidir. Özne-fenomen ilişkisi, öznenin algısını da belirleyebilmektedir. Nesnenin veya mekânın kullanılması, o nesneye yüklenmiş olan amacın özne tarafından kabulüne hatta içselleştirilmesine neden olabilir. Tarih hafızası, kültür hafızası, aidiyet hassası gibi değerler de mimari form ve/veya şehir yapısı üzerinden bağlamını kurabilmektedir.

Daha önce çadır altında yaşayan bedevî Araplar'ın İslâmiyet'in gelişi ve yayılmasıyla birlikte, İslâm hâkimiyetine giren topraklarda hızlı bir şehirleşme faaliyetinin cereyan etmesine bağlı olarak, yerleşik hayata geçtikleri görülmektedir. Müslümanların böylesine hızlı bir şekilde şehirler kurup yerleşik hayata geçmelerinin siyasi, askerî, ekonomik ve kültürel pek çok sebebi vardır. Fethedilen bölgeyi elde tutmak, oraya hükmetmek, askerî ikmâl noktaları tesis etmek, vergi ve ganimetleri toplamak için, fethedilen topraklar üzerinde şehirler inşa etmek gerekmiştir. Bunlarla birlikte ve hepsinden önemlisi, İslâmiyet'i bir bütün olarak yaşayabilmek, öğrenebilmek ve öğretebilmek için de belirli iskân yerlerine ihtiyaç duyulmuştur. Müslümanların yerleşik hayata geçişlerinde asıl etkili gücün bu olduğu düşünülmektedir. (Can 2014: 25 ). Esasen yukarıda sayılan diğer sebepler bu temel sebebin uzantıları ve değişik boyutları olarak düşünülebilir.

Ancak, sessiz bilgilerin tamamen formelleştirilmedikleri gerçeğine istinaden, her yıkım ve tahribat, bağlamın yok olmasına ya da en azından zayıflamasına neden olmaktadır. Bu durumu göz önünde bulundurduğumuzda, Ortadoğu Coğrafyası'nda sahnelenmekte olan savaşlar üzerinden –ki savaşlar birer yöntem olarak değerlendirilmektedir- aslında ve gerçekte neyin mücadelesinin yürütülmekte olduğu daha iyi anlaşılabilir: Doğacak olanların ve henüz idraki yetileri tamama ermemiş çocukların İslami kimlik bilincini ve İslami aidiyet şuurunu yok etmek!..

Bu meyanda en büyük sorumluluk bugün, mimarlara ve mühendislere düşmektedir. Bu anlamda sorumlulukları da değerleri de pek büyüktür.

Yeni dünya düzeninde savaşlar algı üzerinden gerçekleştirildiğine göre, inşa da aynı yöntemle gerçekleştirilebilir ya da gerçekleştirilmelidir. Bu durumda deneyim/leme de işin içine girmektedir. Deneyim için ise bir bilinç akışı gerekmektedir. Bilinci, en basit ifadeyle, bir tür ilişki anlamında kavramak anlamayı kolaylaştırır. Çevre ise ilişkilerden ortaya çıkan bir unsurdan başka bir şey değildir.

Eserlerinde gerçeklik sorununu öncelikli mesele olarak ele alan William James bireylerin temel önceliğinin ne olduğunu irdelerken, cevabı 'bilinç akışı' ile ifade eder. Yukarıda sayılanların ışığında, bilincin mimari ve şehir ile ilgisini ve insan algısına tesirini doğru değerlendirmekte fayda olacağını düşünüyorum.

### Bilinç Akışında Sanatın Rolü

Kur'an'ın Tevhid akidesi gereği İslam sanatı ve motiflerinde ve hatta şehirleşme yapısında her şeyin birlemeye doğru gittiği, gerçek birliğe doğru adımlar atılırken de İslam sanatının bundan payını aldığı görülmektedir (Yıldırım 2012: 45). İslam sanatında olduğu gibi, mimarisinde de mücerret anlayış kendini izhar etmektedir. Gerçek varlığa ve birliğe ulaşmak için maddeden kurtulup mana âlemini yakalama çabası İslâm sanatının özelliğidir. Dünyanın maddî ve fani oluşuna mukabil, ebediyete müteveccih bir anlayışla hareket edilmiş; fenâ ve zeval bulan mükevvenatta yegane gerçek olan Allah'ın bulunması ve bilinmesi gaye edilmiştir. Bu da modern sanatta müşahade edilen buhranlar, karmaşalar ve dengesizliklere mukabil; İslam sanatında, modern sanatın da temelini teşkil eden mücerret (Abstreist), enfüsi (Subjektif), figürsüz (nonfigüratif) sanatın; Giotto ile satıhtan derinliğe, tecritten gerçeğe doğru ilerleyen Batı sanatının aksine olarak, derinlikten satıha, gerçekten tecride doğru bir yükselişin, bir ilerleyişin olduğu görülmektedir. Kökler derinlerden uzanan ve manevi değerleri pek âlî mücadeleye, fikir ve davaların İslam sanatında ve şehir yapısının şekillenmesinde en saf ve bariz bir şekilde yansıtılmaya çalışıldığı; ve bu netliğin de ilkeye dönüşmüş olduğu anlaşılmaktadır. Konumuz bağlamında ifade edecek olursak; İslam sanatı ve motiflerinde geçmişin mesajları da karılarak duyular üzerinden hafızalara nakşedilmeye çalışılmıştır.

Mimari ve şehir kadar, şiir, edebiyat, resim ve tezyin sanatlarında da aynı kaygının güdüldüğü anlaşılmaktadır. Yukarıda değinilmiş olduğu üzere, özellikle Pre Sokratik (Tabiatçı felsefe yapan) dönem filozoflarının çoğunun yaklaşımına göre de, dünya hakkında bilgimiz duyulara bağlıdır. Duyuların sağladığı veya sunduğu veriler kadar bilgi ve izlenim sahibi olduğumuz gerçeği, sanatsal alanda da karşımıza çıkmaktadır. İslam sanatında da, putperest Yunan ve Roma heykeltraşlığına mukabil; asla Greko Latin tipinde heykel yapmayan Müslüman sanatkarlar, yeri gelince bu konuda en mücerred eserler verebilmişlerdir. Klasik Osmanlı mezarlığını veya Selçuklu mezaristanını gezenler, dikkatle inceledikleri taktirde, mezar taşlarına bakarak kadın ve erkek kabirlerini ayırabilirler (Yıldırım 2012: 32). Heykelin mücerred hali mezar taşı olarak karşımıza çıkmaktadır. Seyyid Ahmed Arvasî'nin beyan ettiği gibi, mezar taşını yontan sanatkarlar, kadının yumuşak, yuvarlak ve ince hatları ile erkeğin sert, keskin ve kalın hatlarını tecrit ederek mermere işlerken gerçekten mücerred arayan ve bulan kimseler olduklarını ortaya koymuşlardır (Arvasî 1992: 165). Figürleri bitkisel ve geometrik motifler arasına gizleyerek tasvir etme, beraberinde orijinal bir İslam sanatının doğmasına zemin hazırlamıştır. Adeta seyredenleri sonsuzluk âlemine götürmeyi amaçlayan İslam sanat anlayışını (Yıldırım 2012: 32), Çanakkale Zaferi'ni ve Mücadelesini anlatan sanatsal ve mimari eserlerde görememekteyiz.

Mithat Cemal Kuntay'ın şu pek bilindik;

*"Bayrakları bayrak yapan, üstündeki kandır.*

*Toprak; eğer uğrunda ölen varsa vatandır!"*

dizelerinde yatan mana derinliğini; *"düşman gemileri karşımızda dururken üç günlük kızımı görmeye gidemem kumandanım. Söyleyiniz adını Didar koysunlar."* diyen ve aynı gün Dardanos Tabyası'na gömülen Üsteğmen Hasan'ın ruhunda dalgalanan değeri; *"Oğlumun başındaki kınaları sormuşsunuz. Biz vatana kurban ettiğimiz evladımızın başına kına yakarız kumandan. Bunu böyle bilesiniz."* Diyen annenin kaygısını ve beklentisini; 215 okkalık gülleyi sırtına vurup namluya süren Seyit Onbaşı'nın, Ocean'ın sulara gömülüşünü seyrederken söylediği son söz olarak *"ÇANAKKALE GEÇİLMEZ!.."* mesajlarını hatırlatıcı ne gibi bir mimari yapıdan, sanat eserinden ve şehir yapısından söz edilebilir? Bakıldığında bu ve daha aktaramadığımız nice değer yüklü mesajları hatırlatıcı bir Çanakkale şehriden söz edebilme imkânı var mıdır? Mevcut haliyle buna pek de olumlu cevap vermek imkânı olmadığını düşünmekteyim.

*"Türklerin camı Boğaz'dadır. Girtlağına yapışıp demir pençemizle sızdık mı, Osmanlı'nın cansız bedeni kucağıımıza düşer!"* diyen zihniyetin (Özeren 2011: 5) asırlık emellerini, bu topraklar üzerinde doğup büyüyen jenerasyona hatırlatmak ve buna karşı tedbir geliştirecek projeler ve planlar hazırlamak gerektiği kanaatini beslemekteyim.



Çanakkale sahil bandında yer alan Truva Atı'nın ve sahil şeridinde gençlerin tıklım tıklım oldukları birahanelerin; bir asırlık Çanakkale ruhu ve amacıyla örtüştüğünü ileri sürmek mümkün olmadığı gibi; o kutsal mücadeleyi hatırlatacak bir görselin olduğunu ileri sürmek de bir o kadar imkân dışı görünmektedir. Bu itibarla, bu şehrin dokusuna yeniden el atmak ve bu şehir üzerinden yeni nesle aidiyet bilincini kazandırmaya çalışmak amacına matuf ciddi projeler geliştirilmeli diye düşünüyorum.

### Sonuç

Hülâsa, kısa cümlelerle hatırlatmada bulunarak ve tekrar hatasına düşmeyi de göze alarak şunu ortaya koymaya çalıştık; fenomenal âlemde insanoğlunun bilgi edinimi duyular üzerinden ve bir diyaloglar zinciri ile gerçekleşmektedir. Birey, içinde bulunduğu, müşahede ettiği ve ilişki kurduğu çevresinin etkisinden bağımsız değildir. Düşüncesi, duygusu ve bilgisi, çevresinden izler taşımaktadır. Olaylar, olgular ve görüngülerin tamamının en derin izler bıraktığı varlık olarak insanın kendini anlama ve bulma girişimi; onu, kendi çevresinden etkilendiği gerçeğinden hareketle, kendi çevresini etkilemesine ve çevresini dizayn etmeye yönlendirmiştir. Bu durum, zamanla, fiziki çevreden ibaret kalmayıp, düşünce, inanç, duygu ve beşeri sınırlara da tesir etmeye başlamıştır. Tezahürleri sanat, mimari, edebiyat, müzik ve resim vb. üzerinden sergilenen bu gerçek, duyu verilerimizin de yoğun bir manipülasyon ve dejenerasyon riskiyle karşı karşıya bulunduğu gerçeğini ortaya koymuştur. Kitle iletişim araçları vesile kılınarak yapılmak istenen manipülasyonlar ve deformasyonların daha evvel ve halen daha mimari yapılar ve şehir yapısı üzerinden yapıldığı anlaşılmaktadır. Bunu bilerek ve dikkate alarak, Çanakkale üzerinden yakın tarihimiz hakkında, aidiyetimizin neye olduğu ve gelecek ile geçmiş arasında nasıl bir sorumluluk yüklü olduğumuzu ortaya koymaya çalıştık. Gerek sivil toplum kuruluşlarımızla, gerek sanatkarlar ve ediplerimizle, gerek eğitim ve akademi camiamızla ve gerekse resmi kurum ve kuruluşlarımızla bir bütün ve uyum içerisinde, aynı hedef ve gaye için bilinçli bir çaba sergilememiz gereğinin hâsıl olduğunu nazara vermeye çalıştık.

Mevcut yapısıyla Çanakkale şehrinin, olması gereken yapı ve içeriğe sahip olmadığı izleniminin ön plana çıktığını tespit edip, bunun, Çanakkale'nin mazisi ve ruhu ile uyuşmadığı yönünde bir de öz eleştiri yaptık.

Geleceğin fikir ve ruh mimarlarının da mimari alanında çalışmalar sergileyen kişiler olabileceğini; bu nedenle hem sorumluluklarının ve hem de değerlerinin oldukça büyük olduğunu ifade ettik. Temenni ve beklentimizi ise, bu tür manevi değerlerimizin korunmasına yönelik bilinçlendirici derslerin ve konuların eğitim müfredatı içerisinde verilmesi ve mekânların da bu bilinç ile gezilmesi olanağı sağlamak suretiyle hem tarihimize, ecdadımıza ve hem de gelecek nesillere karşı vazifemizi layıkıyla yerine getirmek olarak ifade ettik.

### Kaynakça

- Arvasî, Seyyid Ahmed, *Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz*, Burak Yayınları, İstanbul 1992
- Barbour, Ian, *Bilim ve Din Çatışma-Ayrışma*, (Çev. Nebi Mehdi-Mübariz Camal), İnsan Yayınları, İstanbul 2004
- Bayraktar, Levent; Dirican, Rabia, "Türkiye'de Felsefenin Yüzleşmek Zorunda Olduğu Bir Sorun: Medeniyet Buhranı" *Türkiye'de Felsefe Sorunlar ve Çözümler*, Ed. Celal Türer, T.D.F. Yayınları, Ankara 2018, ss. 139-153
- Can, Yılmaz, *İslâm Şehirlerinin Fizikî Yapısı*, TDV Yayınları, Ankara 2014
- Descartes, Renatus, *Metot Üzerine Konuşma*, (Çev. Afşar Timuçin-Yüksel Timuçin), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 1998
- Eflatun, *Menon*, (Çev. Adnan Cemgil), MEB Yayınevi, Ankara 1942
- G. Skirbekk; N. Gilje, *Felsefe Tarihi*, (Çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu), 3. Baskı, Kesit Yayınları, İstanbul 2006
- Mütercimler, Erol, *Korkak Abdül'den Coni Türk'e Gelibolu 1915*, Alfa Basım Yayım, İstanbul 2005
- Moseley, Alexander, *A'dan Z'ye Felsefe*, (Çev. Ali Süha), NTV Yayınları, İstanbul 2014
- Özeren, Sara Gürbüz, *Vatanın Kilidi Çanakkale*, Damla Yayınevi, İstanbul 2011
- Searle, John R., *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, (Çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005
- Tanpınar, Ahmed Hamdi, *Beş Şehir*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006
- Yıldırım, Mustafa, *İslam Sanatı ve Estetiğinin Temelleri*, Başak Matbaacılık, Ankara 2012

**Şehir, Kùltür, Dil ve İnsan Bağlamında Çanakkale**  
Hayrettin Parlakyıldız ve N. Ayşim Parlakyıldız

## Şehir, Kültür, Dil ve İnsan Bağlamında Çanakkale

Hayrettin Parlakyıldız\* ve N. Aşım Parlakyıldız\*\*

### Özet

Hangi şehirde yaşarsanız yaşayınız, tüm şehirler yaşama yeri olmakla beraber, yaşanan yer olmakta da iddialı olmalıdır. Şehir iddialı olursa, içinde yaşayan kişiler de ister-istemez iddia içinde kendini bulur.

Biga ve Gelibolu Yarımadaı üzerine kurulmuş olan Çanakkale, konumu gereği Asya ve Avrupa kıtalarını birbirine bağlamaktadır. Antik dönemden bu yana her iki kıta arasında köprü vazifesi görmüş olan bu toprakların sahip olduğu Çanakkale Boğazı tarih boyunca insanların politik ve ekonomik anlamda iştahını kabartmış ve bu bölgeye karşı özel bir ilgi uyandırmıştır. Dolayısıyla sözkonusu topraklar yeryüzünde eşi-benzeri görülmemiş iki büyük savaşa sahne olmuş ve bu savaşlar insanoğlunun hafızasında önemli ölçüde yer etmiştir. Kısaca denilebilir ki, Troia ve Çanakkale Savaşları bölgenin önemini bir kere daha vurgulayan iki önemli olay olarak tarihteki yerini almıştır. Bununla birlikte, geçmişte bu topraklarda yaşamış olan ve günümüzde de yaşıyor olan insanların, işte söz konusu bu iki büyük tarihsel olayın önemini ve kendilerine kazandırdığı farkındalığı ne ölçüde önemsiyor ve bu iki önemli olayı kendileriyle ne derece içselleştiriyor olduklarını merak ediş bu çalışmanın temelini oluşturan konulardan biridir. Bundan başka, buranın sakinlerine bu şehrin kattığı anlamlar şehir, kültür ve dil bağlamında ne şekilde tezahür etmektedir? İşte bu sorunun cevabını araştırmak da bu çalışmanın ödevlerinden birini oluşturacaktır.

Çanakkale yerleşim merkezinin Troia'dan sonraki durumu incelendiğinde Çanakkale Deniz Zaferi'nden sonra iki önemli şahsiyeti dikkatle ele almak gerekir. "Çanakkale yeni Türkiye'nin önsözüdür" diyen şairin bu güzel, veciz sözünden yola çıkarak, Çanakkale'de sözü edilen iki önemli kişiyi ve kişiliği ele almak, onların Çanakkale bağlantısını ortaya koymak, Troia'dan Çanakkale'ye geline yolda bu iki kişiliğin nasıl bütünleştiği ele alınacak ve yapılan araştırma sonucu paylaşılacaktır. Bunlardan biri Mustafa Kemal Atatürk, diğeri ise, Mehmet Âkif Ersoy'dur...

**Anahtar Kelimeler:** Şehir, Kültür, Dil, İnsan, Troia, Çanakkale, Mustafa Kemal, Mehmet Âkif Ersoy

\* Dr. Öğretim Üyesi, Kıbrıs İlim Üniversitesi.

\*\* Doktora Öğrencisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

## Çanakkale Within the Context of City, Culture, Language and Humanity

### Abstract

No matter what city you live in, all cities should be ambitious as well as being the place to live. If the city is ambitious, the people who live in it find themselves unwillingly. Located on the Biga and Gallipoli peninsula, Çanakkale connects the continents of Asia and Europe due to its location. The Dardanelles Strait, which has served as a bridge between the two continents since the antiquity, has had the political and economic appetite of people throughout history and has aroused a special interest in this region. Therefore, these lands were the scene of two unparalleled wars in the world and these wars occupied a significant place in the memory of mankind. In brief, it can be said that Troia and Çanakkale Wars took their place in the history as two important events emphasizing once again the importance of the region. However, to what extent do the people who have lived in these lands and who are still living in the past care about the importance of these two great historical events and the awareness they have gained and wonder how they internalize these two important events with them is one of the subjects that constitute the basis of this study. What is the meaning of this city in terms of city, culture and language? This will be one of the tasks of this study to investigate the answer to this question.

When the situation of Çanakkale settlement center after Troia is examined, it is necessary to consider two important figures after Çanakkale Sea Victory. "Çanakkale is the new Turkey's preface," said the poet, this lovely, starting from the terse words, Çanakkale said two important person and personality to handle, they reveal the Dardanelles links, which point to the Dardanelles Troy on the road this two-seater's how it integrates and the results of the research will be shared. One of these is Mustafa Kemal Atatürk and the other is Mehmet Âkif Ersoy

**Key Words:** City, Culture, Language, Human, Troia. Çanakkale, Mustafa Kemal, Mehmet Âkif Ersoy.

### Giriş

Yaşanılan yerler deyince, ilk akla gelen köylerden ziyade şehirler olmaktadır. Toplu ve sistemli yaşam şehirle başlamıştır. Şehirleşme içinde sempozyum konusu olan "Troia'dan Çanakkale'ye İnsanın, İnanç ve Mekânın İnşası: Değerler ve Şehir" başlığı sempozyuma katılan bizler için önemliydi, çünkü şimdiye kadar Çanakkale'de böyle bir sempozyum düzenlenmemiştir.

Bu sempozyumla, Troia'dan Çanakkale'ye geçişin bütünleştirilmesi, coğrafyamız ve tarihimiz adına isabetli olacaktır... Bu konudaki akademik çalışmalarımızın değer bulması, kaybolan değerlerimizin, şehir kültürüyle bütünleşerek, "insan, mekân, inanç" anlayışının etkinliğinin sağlanmasındaki insanlarımızın değerini yeniden yaşatmak, bu sempozyumda etken

olacağı kanısını kuvvetli kılmak gerekir ki, ülkenin, şehrin ve insanın tamamlayıcı unsurları yerine otursun!...

"Şehir tarihinin, kendine ait soru, konu, yöntem ve kaynakları olan bir disiplin veya bilim dalı olup olmadığı hem Batı'da hem de Türkiye'de tartışılan bir konudur. Batı'da buna neredeyse olumlu cevap verilmiş ve çeşitli merkezler bünyesinde bir disiplin olarak şehir tarihi bölümleri kurulmuştur. Türkiye'de ise, mahallî idareler bölümlerini istisna edersek, şehir tarihi varlığını henüz bir ilgi alanı olarak devam ettirmektedir. Bu yazı boyunca hem ilgili tartışmaları gözden geçirmek hem de şehir tarihinin, sonuçları itibarıyla tarih ve sosyal bilim araştırmaları için iyi bir 'imkân' olduğunu vurgulamak istiyoruz. Bizce şehir tarihi birbirinden bağımsız olarak havada uçan bilgilere bir 'mekân' sağlama kapasitesine sahip, kendi soru ve yöntemleri olan bir disiplindir.

Şehir tarihinin tanımı yapılırken belki en önemli unsur diğer disiplinlerle ilişkisidir. Günümüzde yaygın olan disiplinlerarası yaklaşım anlayışından farklı olarak 1960'larda, disiplinlerin sınırları katı bir şekilde çizilmiştir. Yani şehir tarihi, kendi başına bir disiplin olmaktan öte, kültür çalışmaları ile birlikte farklı disiplinleri buluşturan bir alan olarak görülmüştür. Şehir tarihinin, siyasî ve sosyal tarihi bir araya getirip 'total tarih' anlayışına gidişte çok büyük yardımı olabileceğini söyleyen Sutchliffe bu noktada iyi bir örnektir.

Literatüre bakacak olursak Samuel P. Hays ve S. Blumin gibi şehir tarihçilerinin tarih ile şehir tarihini birbirlerinden ayrı düşünmek istemediklerini görürüz. Hays'e göre tarihçi kalarak bazen şehir tarihçiliği yapmak söz konusuysa, Blumin'e göre şehir tarihi kendisini tarihin genel tartışma ve ajandasından soyutlamamalıdır. Sosyal tarih ile şehir tarihi ilişkisi ise daha yoğun bir tartışmayı içermektedir." (Uğur, 2005:9)

Şehir tarihinin gerçekten yazılması gerekir ki, geçmişten bugüne gelişimiz, bugünden sonra gidişimizdeki yöntem, yaşayıştaki bölgesel, tarımsal, ekonomik, gelenek-göreneklerin oluşturulması, insan faktörünün eğitim düzeyi, yaşam kalitesi dikkate alınır, gerçek anlamda halk ile bütünleşirse, "mekân, inanç ve insan" üçgeninde değerler etkinleştirilir; şehirleşme sürecinde "düden – bugüne" yaşanan olumsuzluklar, kendiliğinden ortadan kalkar...

M.Ö. 12-13. yüzyıllarda gerçekleşmiş olan Troia Savaşı ve yine bu savaştan tam 3000 yıl sonra aynı topraklarda gerçekleşmiş ve geniş anlamda dünya tarihi, dar anlamda ise kendi ulusal tarihimiz için her açıdan belirleyici bir özelliğe sahip olan Çanakkale Savaşları hiç kuşkusuz yeryüzünde yeni haritaların, yeni konjonktürel yapıların, yeni politik ve kültürel akımların belirmesine neden olmuştur. Bu bağlamda, çağlar boyu anlamını ve değerini kaybetmemiş olan bir söz, Antik dönem filozoflarından Protagoras'ın, "*insan bütün faydalı şeylerin, olanların mevcudiyetinin, olmayanların da nâmevcudluğunun ölçütüdür*" (Arendt, 2000:233-234) şeklindeki bu özlü sözün bir kere daha haklılığını ortaya koymaktadır. Zira,



sözkonusu savaşlar bir yandan maddî ve manevî anlamda yıkımlara sebep olmuş iken, bir yandan da olumlu anlamda birtakım yeniliklere sebep olmuşlardır. İşte bu noktada; insanın bizatihi kendisinin bütün yararlı şeylerin ve hâl-i hazırda olanların var olmalarının, yani onların bir ölçütü olduğunu ve aynı zamanda, hâl-i hazırda olmayanların da var olmamalarının nedenini oluşturduğunu söylemek yanlış olmaz. Çünkü bilindiği üzere, Troia Savaşları antik dönemde ekonomik, politik ve jeostratejik anlamda birtakım yeniliklere yol açmışken, benzer bir şekilde Çanakkale Savaşları da yeryüzünde haritaların yeniden çizilmesine, imparatorlukların yıkılıp yeni devletlerin kurulmasına, ayrıca yeni ekonomik, politik, ideolojik ve kültürel akımların doğmasına neden olmuştur.

Yakın tarihimizde gerçekleşmiş olan bu savaş Osmanlı İmparatorluğu'ndan sonra Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurulmasına, Rusya'da Ekim 1917 Devrimi ya da diğer adıyla Bolşevik İhtilâli'nin gerçekleşmesine ve hemen sonrasında Çarlık rejiminin yıkılmasıyla yeryüzünde ilk defa olmak üzere sosyalist bir devletin, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (S.S.C.B.)'nin kurulmasının nedeni olmuştur.

Peki, bu kadar önemli gelişmelerin doğmasına sebep olan bu savaşlar acaba bugün bu topraklarda yaşayan insanların ruhlarında ve hafızalarında kendilerini ne şekilde yaşatmaktadır? Antik döneme damgasını vurmuş olan Troia Savaşı'nı ve kendi ulusal tarihinde bir dönüm noktasını oluşturan Çanakkale Savaşları'nı Çanakkale insanı ne kadar biliyor ne kadar anlıyor ve ne kadar önemsiyor? Kuşkusuz bunun bilincinde olarak yaşayanlar ve giderek artan bir ilgiyle yaşamaya gayret edenler de vardır.

### **Troia – Truva – Troya**

İlk Truva Festivali 11-18 Ağustos 1963 tarihinde gerçekleştirilmiştir.

Bu arada hemen belirtelim; anadilimiz Türkçe'de önceleri "Truva" olarak telâffuz ettiğimiz bu sözcük bize Fransızca'daki "Troie" okunuş şekliyle geçmiştir. Ancak kısa bir süre önce, bu ören yerinin Antik dönemdeki adının artık özgün okunuş biçimiyle kullanıldığını görmekteyiz.

Bilindiği üzere, Troia'nın UNESCO tarafından Dünya Kültür Mirası Listesi'ne kabul edilmesinin 20. Yıldönümü sebebiyle T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından içerisinde bulunduğumuz yıl, 2018 yılı 'Troia Yılı' olarak ilân edilmiştir. Bunda da isabetli bir karar verilmiştir, çünkü Troia'nın Çanakkale ile bütünleşmesi, yalnız arkeolojik anlamda değil, gerçek anlamda da Çanakkaleliler tarafından iyi bilinmesi, iyi irdelenmesi yönünden yararlı olacağı kanısı biz araştırmacı akademisyenleri de rahatlatacaktır.

Troia'daki kazılara ilk defa olmak üzere 1871-1873 yılları arasında Alman kazibilimci Heinrich Schliemann tarafından başlanılmıştır. Daha sonrasında yine Alman arkeolog Manfred

Korfmann ve günümüzde de, Troia Antik Kenti Kazı Başkanı sıfatıyla Prof. Dr. Rüstem Aslan ve ekibi tarafından yeryüzünün bu önemli tarihsel mekânı ve dönemi aydınlatılmaya devam etmektedir.

Troya antik kentindeki yaşam biçimi ve insan ilişkileriyle ilgili olarak;

Troya antik kentindeki megaron (ön odalı yapı) adı verilen ev tipinin ilk giriş bölümünde bir ocak var ve evin sakinleri burada bir arada toplanıyorlar. İşte sen de buradan hareketle Anadolu tarzı sofalı ev tiplerinin kimilerinde bulunan 'hayat' dedikleri bir bölümde evin sakinlerinin ve misafirlerin bir arada toplandığını dile getir ve bu durumu aile bireyleri arasındaki ilişkilerle ve oradan da insan ilişkileriyle bağdaştırabilirsin kendi görüşlerini katarak çünkü bu benzerlik henüz kanıtlanmadı.

Troya ören yerindeki yapılan kazılar sonucunda elde edilen bir buluntudan bahsedebiliriz. O da şudur: Anne karnındaki cenin pozisyonunda mezara gömülmüş bir iskeletin bulunması. Bu durum bize Troyalıların öldükten sonra yeniden doğulacağına inandığını göstermektedir. Yani öteki dünya inancına sahipler

### **Troyalılar Türk müydü?**

"Orta Çağ boyunca özellikle Katolik Avrupa'da Türklerin Troyalıların soyundan geldiği inancı çok yaygındı. Peki, Türkler bunun farkında mıydı? Farkında iseler bu konuda ne diyorlardı?

En azından bir Osmanlı padişahının bunun farkında olduğu hemen hemen kesin: II. Mehmet. Yani Fatih. Onun bu konuda yaptığı söylenen yorum da çağlar ötesinden yankılanarak günümüze ulaşıyor...

İleri görüşlü bir hükümdar olan II. Mehmet Arapça ve Farsça'nın yanı sıra İtalyanca ve Rumca da biliyordu. Eski Yunanca okuyabilen genç padişah için özel olarak yazılmış İlyada kopyası Topkapı Müzesi'nde bulunuyor. Geçen yıl İstanbul'da açılan Troya sergisinde sergilendi. Fatih'in İlyada'yı birçok kez okuduğu, Akhilleus (Aşil) ve Hektor gibi kahramanları iyi bildiği düşünülüyor.

Fatih'in Troya'ya ilişkin sözlerinin kaynağı İmrozlu Kristovulos adlı bir Rum tarihçi. İmroz bugünkü adıyla Gökçeada. Kristovulos bir çeşit saray tarihçisi olarak padişahla seferlere katılmış. Prof. Dr. Ekrem Akurgal'ın Anadolu Uygarlıkları kitabına göre, Fatih'in yakın çevresinde bulunan bu tarihçinin tek nüsha olarak yazdığı eser yüzyıllar boyu Topkapı Sarayı arşivinde unutulmuş olarak kaldıktan sonra bulunmuş ve 1912 yılında Osmanlı Meclisi'nde İzmir milletvekili Karolidi tarafından Türkçeye çevrilmiş.

### Fatih'ten Papa'ya mektup

Fatih'in İstanbul'u aldıktan sonra kendisini Roma İmparatorluğu'nun varisi saydığı biliniyor. Bu yüzden ülkeden "diyar-ı Rum", Fatih'ten de "Kayzer-i Rum" yani "Roma hükümdarı" diye söz edildiği de olmuş. Fatih, bu iddiayı, biraz da, Romalılar gibi Türklerin de Troyalıların soyundan geldiklerine dayanarak yapmış olabilir mi? Bu görüşü destekleyen önemli bir işaret var. Hem de edebiyatta deneme türünün babası sayılan Montaigne'nin denemelerine geçmiş bir "belge". Buna göre Fatih kendisine karşı kampanya açmış olan Papa II. Pius'a mektup yazarak şöyle demiş: "İtalyanlarla aynı kökten olduğumuz ve onlar gibi Rumlardan Hektor'un kanının intikamını almaya hakkım olduğu halde, İtalyanların bana düşmanca davranmalarına ve Rumları bana karşı korumalarına hayret ediyorum." (Haluk Şahin yazıyor, Milliyet Gazetesi)

Troialı'ları tanımak, oradan Çanakkale'nin bu günkü coğrafyasına ve tarihi dokusuna baktığımızda, tarih aslında her iki taraf ve bütün taraflar için her yönüyle ortak olarak yaşanmış bir olaylar bütünüdür. Dolayısıyla ortak tarih bilinci insanların yaşadığı acılarda ve yok oluşlarda Çanakkale Savaşları'nın önemi ve ulusal tarihimizin bu anlamlı dönemi insanoğlunun hafızasından silinmemesi için çok büyük bir gayretkeşlikle yerli ve yabancı her bir bireyin beyinlerine, ruhlarına ve belleklerine nakşedilmektedir. Bunun için, savaşın cereyan ettiği Gelibolu Yarımadası tarihî millî park statüsüne kavuşturulmuş ve bugün bu yarımada "Gelibolu Yarımadası Tarihî Millî Parkı" olarak kabul edilmiştir. Yine aynı yarımadada Gelibolu Yarımadası Tarihî Alan Başkanlığı adlı bir kurum görev yapmaktadır. Başlangıcından bugüne kadar yakın tarihimizin bu önemli savaşlarını ve bu coğrafyayı tanıtmak için turistik, akademik ve askerî anlamda pek çok önemli çalışma yapılmıştır. Sözelimi, kısa adı TÜRSAB olan Türkiye Seyahat Acentaları Birliği tarafından 2003 yılında gerçekleştirilen Gelibolu Savaşları 81 İl Projesi de bu anlamda önemli bir etkinlik olarak kaydedilmiştir.

Mustafa Kemal Atatürk Gelibolu Yarımadası'nı savaştan sonra 1928 ve 1934 yıllarında olmak üzere iki defa ziyaret etmiştir. İlk ziyaretinde sarfetmiş olduğu bir söz dikkat çekicidir: "Ben, Paris'in intikamını aldım!" Oldukça mânidar olan bu söz ile aslında çok önemli bir hususu dile getirmiş olan Atatürk, yakın tarihte gerçekleşmiş ve ulusal tarihimizin kilit noktasını oluşturmuş olan Çanakkale Savaşları'nın Troia Savaşları kadar önemli bir savaş olduğunu ve her daim Anadolu topraklarının dışarıdan gelebilecek olan saldırılara karşı potansiyel anlamda toplu bir şekilde karşı koyma ve kafa tutma refleksi içerisinde olduğunu anlatmak istemiştir. Kısacası Çanakkale Savaşları'nda Türk askerlerinin göstermiş olduğu üstün bir karşı koyuş ile tarihin tekerrür ettiğinin en güzel örneğini verdiklerini dile getirmektedir. Bilindiği üzere bir tepe üzerine kurulmuş olan Troia antik kentinin ve ören yerinin bulunduğu mevkiinin adı Hisarlık Tepe'dir. Zaten bunun içindir ki, Gelibolu Yarımadası Tarihî Millî Parkı'nda yer alan

'Şehitler Âbidesi'nin konuşlandığı yerin adı da Atatürk'ün "Ben, Paris'in intikamını aldım!" şeklinde sarfetmiş olduğu söz yüzünden Hisarlık Tepe olmuştur.

Mustafa Kemal Atatürk'ün de, Fatih Sultan Mehmet gibi, 'Dumlupınar'da Troyalıların öcünü aldık' dediği iddia ediliyor...

Bununla birlikte, tarih aslında her iki taraf ve bütün taraflar için her yönüyle ortak olarak yaşanmış bir olaylar bütünüdür. Dolayısıyla ortak tarih bilinci insanların yaşadığı acılarda ve yok oluşlarda yatar. Atatürk'ün "Ben, Paris'in intikamını aldım!" şeklinde sarfetmiş olduğu sözü bu anlamda da değerlendirilebilir.

### Atatürk de dedi mi?

Bu savaşın bir başka evresinde Mustafa Kemal Atatürk'ün de Fatih gibi "Hektor'un öcünü aldık!" deyip demediğine gelince... Sabahattin Eyüboğlu "Mavi ve Kara" adlı denemeler kitabında Atatürk'ün yanındaki bir subaya "Dumlupınar'da Troyalıların öcünü aldık," dediğini yazar, benzer sözleri 1921'de Sakarya muharebesinden sonra söylediğini öne sürenlere de rastladım. Ancak tarihsel belge yok. Bu konulara çok kafa yormuş sinema yönetmeni ve araştırmacı Metin Erksan bu iddianın doğru olmadığını söylüyor...

En büyük Troya savaşlarından biri olan Çanakkale'de yıldızı parlamış ve saldırganlara karşı Asyalıların onurunu savunmuş olan Mustafa Kemal'in böyle bir şeyi söylemiş olmasa bile, söyleyebileceğini varsayabiliriz. Düşünün ki, 1915'te, yani tam 3000 yıl sonra aynı yöreye saldıran düşmanın gemilerinden birisi Akhalıların komutan Agamemnon'un adını taşıyordu. Başka bir yazımda dediğim gibi, yakıştırmaya olsa da yakışan bir yakıştırmaya! (<https://www.sechaber.com.tr/truva-savasi-ve-ataturk/>)

### Çanakkaleli Olmak, Olabilmek!

"Hangi şehirde yaşarsanız yaşayınız, tüm şehirler yaşama yeri olmakla beraber, yaşanan yer olmakta da iddialı olmalıdır...Şehir iddialı olursa, içinde yaşayan kişiler de ister-istemez iddia içinde kendini bulur.

Şehirleri iddialı kılan coğrafyası, tarihi, kültürel yapısı, ekonomisi, sanayisi ve endüstrisidir. Bir şehrin coğrafyası varsa, tarihi de vardır, çünkü coğrafya olmadan tarih olmaz. Tarihi olan şehrin altında şehitler, üstünde ise şahitler yaşar...Şahit olanlar, şehitleri bilirse, bastıkları yerin, toprak olmadığını da bilirler... Şahidin, şehide olan saygısı, o coğrafyada milli benlik ve milli kimlik anlayışının oluşmasına ve kökleşmesine sebep teşkil eder.

Bir şehrin yaşanabilirliği, o şehrin insan tipiyle ölçülür. Moral değer diye adlandırdığımız; kişilik modelleri, ahlaki değerler, evrensel değerler ve milli değerler sisteminin o şehrin ilçe ve köyleriyle bütünleşmesi, halkın kültürel yönünü ortaya çıkarır.

Çanakkaleli olmak; yukarıda sözünü ettiğimiz değerler sisteminin yanında “yemek – içmek, gezmek, çalışmak, üretmek, ürettiğini paylaşmak ve paylaşırken bencil olmamak;” Çanakkale'nin dününü, bugününü ve yarınını geleceğe taşımak anlamında bir süreç içine sokar ki, bu da Çanakkale ruhunu diri ve iri tutar. Çanakkaleli olmak, yalnız mal ve mülk sahibi olmak anlamını taşımaz; bu mal ve mülkü, yaşadığı ailesiyle anlamlandıran, bireysellikten uzak, toplumsallığa yakın (komşusu açken, tok yatan bizden değildir, hadisine uygun) şekilde kullanmak, kapitalist ekonominin bireyselci anlayışından uzak; Çanakkale gibi bir devrin battığı yerde, ticareti kirletmeden, ihanete bulaşmadan yürütmek, karşıda yatanların hem kimliklerine hem benliklerine uygun düşecektir.

Çanakkaleli olabilmek; öncelikle yaşadığı coğrafyayı, bu mekândaki yaşamı bilmek, anlamak, çıkarına geldiği gibi kullanmamak, diğer bir söylemle Çanakkaleli olmayı, kendine referans göstererek, çıkarı için toplum içinde veya alacağı ihalede, çalacağı malda statü olarak kullanmamak; yaşadığı mahalleden, oturduğu siteye kadar, Bilge Kağan'ın dediği gibi “ilini, töresini bilmek” ve uyum içinde olmaktan geçer. Bu anlayışı, yalnız Çanakkale'yle de sınırlamamak gerekir. Tüm şehirlerimizde yaşayanlara da bu söylemimizi yükleyebiliriz.

Yalnız, bizler Çanakkale'de yaşadığımız sürece kazandığımızla, ürettiğimizle, bilgimizle, akademik yapımızla, becerimizle bu memleketin gelişmesine ve değişmesine katkı sağlayabilirsek, Çanakkale ruhuyla oluşan DUR YOLCU ifadesine cevap verebiliriz...

Yaşadığımız Türkiye coğrafyasında her il için söylenen olumlu ve olumsuz sıfatları, zaman zaman kullanırız; bu kullanışımız yanlış anlaşılmalı, ama bizlere de şımarıklık ve miskinlik getirmemelidir. Bu tarih ve coğrafyada herkes, birbirini sevmeye mecburdur; çünkü, bu tarih ve coğrafyadan başka şansımız yoktur. Türk kültürü içinde yer alan tüm yöresel kültürler, birbirine üstünlük sağlamamalı, aksine bütünlük oluşturmalıdır ki, yöresel halk birbiriyle kaynaşsın... Kültürler, birbiriyle kaynaşınca, günümüz toplumunda güncelliğini koruyan “bencilik, vefasızlık, çıkarıcılık,” kavramları kendiliğinden çökecek, “ben, sen, o” gibi tekil şahıs zamirlerinin yerini “biz” gibi çoğul zamiri alacaktır. Böylece, “paranın amaç olmayıp araç olduğunu bilenler” çoğalacak, Çanakkaleli olmanın, olabilmenin anlamı artacak, belki de bu anlayış, diğer şehirlere model olacaktır. Çanakkale'de olmak, geçici süre içinde orada bulunmak anlamına gelir ki, şehitlerimizi, şehrimizi gezmeye gelenler, bu kavramın içine girer. Çanakkale'de olanları, Çanakkaleli yapmak ise, ticaretle uğraşan esnafın, insafıyla orantılıdır.

Çanakkale'de olmak, Çanakkaleli olmak ve olabilmek anlayışının oturması, milli benlik ve milli kimlik anlayışının Çanakkale ruhu içinde etkin olması; konuşurken, Çanakkale'nin altında ve üstünde söylemlerinden uzak durulması gerekir ki, Çanakkale söylemleri farklılaşsın.” (Parlakyıldız, gazete vitamin)

Yukarıdaki açıklamalar neticesinde ortaya çıkan değerlerin içinde iki önemli şahsiyetin, Troia Savaşlarından sonra, Çanakkale Savaşlarında birinin fiziki (Atatürk), diğerinin ruhi (Mehmet Âkif'in) olarak bulunması, “fizik-ruh” bütünlüğü oluşturmuş, Çanakkale'yi geçilmez hale getirerek hem coğrafi hem tarihi açıdan değerli kılmıştır. Bu iki şahsiyetin, burada buluşup bütünlüşmesi “İnsanın, İnancın ve Mekânın İnşası: Değerler ve Şehir” başlığı içindeki sempozyuma anlam kazandırmıştır...

### Mehmet Âkif ve Çanakkale

“Çanakkale yeni Türkiye'nin önsözüdür” diyen şairin bu güzel, veciz sözünü hatırlatarak, konuma geçiyorum.

Bu konuyu seçerken, Âkif'i Çanakkale ile sınırlamak istedim. Aslında Âkif'i, değil Çanakkale ile sınırlamak, Türkiye ile de sınırlamak mümkün değildir, haddimize de düşmez... Bundaki amacım ise, Âkif'iruh olarak gördüğümüz Çanakkale'de; nüfus olarak da görüp, ruh ve nüfus bütünlüğü sağlamaktır.

Millî ve manevî kültürün geçmişten geleceğe intikali, bir bakıma “köprü” görevi yapan “abidevî şahsiyetlerle” olmaktadır. Kendi benliğinden uzaklaşan bir toplumda, millî şuur dinamiğini faaliyete geçiren bu abidevî karakterler, tarihî tecrübe ve birikimlerin toplandığı bir noktadan saçılan heyecandır.

Bu heyecan yeni nesilleri ve dolayısıyla milletin istikbalini yeniden kuvvetlendirecek taze bir güç kaynağıdır. Bu güç kaynaklarının asıl doğdukları yerlerin yanında, bir de “şahsiyet” olarak ortaya çıktıkları yerler vardır. Bu yerlerden biri Çanakkale'dir ki, iki ayrı şahsiyetin ortaya çıkmasına vesile olmuştur:

Mustafa Kemal, 1915 Çanakkale Savaşlarının muzaffer komutanı olarak burada doğmadı mı? Bu doğuşla ilgili olarak, edebiyatımızda ilk defa Mustafa Kemal adını duyuran kişi de Mehmet Emin Yurdakul'dur. Şu mısralarda Anafartalar'ı ve Mustafa Kemal'i buluruz:

“Ey bugün şehit olan Sarphisarlar!  
Ey kahraman Mehmet Çavuş siperleri!  
Ey Mustafa Kemallerin aziz yeri!  
Ey toprağı kanlı dağlar, yanık yarlar!”

Mustafa Kemal o zaman Atatürk değil, Gazi değil, Paşa bile değildi. Miralay Mustafa Kemal Bey'di. Ayrıca Atatürk'ün Çanakkale'de doğuşuyla, Valilik makam odasında Atatürk'ün portresinin altında:

“Atatürk 1915'te burada doğdu” ifadesinde yer verilmiştir. Ne ilâhî tesadüftür ki “Çanakkale'yi Geçilmez” kılan Mehmetçiklerin komutanı ile edebiyatımızda Çanakkale Savaşlarını yazdığı şiirle hem edebîleştiren hem ebedileştiren Mehmet Âkif Ersoy da, Çanakkalelilerin hemşehrisidir.

Âkif, Buharalı aileye dayanan annesiyle, Arnavutluk'tan gelen baba tarafının Doğu İslâmlığı ile Batı İslâmlığının birleştiği Fatih semtinin çocuğudur. İstanbul'da doğmuştur. Lâkin; nüfus kaydını BAYRAMIÇ'ten almıştır. Nasıl mı? Çok yakın arkadaşı, Sebil-ürReş'at dergisinin baş muharriri Eşref Edib, Mehmet Âkif'le ilgili:

*“Üstad İstanbul'da doğmuş olmakla beraber, nüfus kâğıdını Bayramiç'ten almış. Bu sebeple Mehmet Eşref'ihemşehri sayardı. Mehmet Eşref, Bayramiçli Mısır'da El-Ezher'e devam eden fazilet sahibi bir Türk Talebe.*

*Üstad, bir defa Bayramiç'te mukabele okumuş. Kur'andan okuyacağı sahifeyi orada ezberler, sonra okurmuş. Bayramiç'e babasıyla gitmiş. Bayramiç'te bir köprü varmış. Oradan aşağı atlanmış. Bir atlar, bir daha atlar, bir daha atlanmış. O zaman şalvar giyermiş...”*

Mehmet Eşref diyor: Üstat bunları kendisi anlatır, Bayramiç'ten çok bahsederdi. Tahin helvasına da burada alışmış. Bütün bu araştırmaların ışığı altında, Mehmet Âkif'i Çanakkale'de “nüfus olarak” görmenin yanında “ruh olarak” da her zaman görüyoruz. “Çanakkale Destanı”nı yaratan kahramanların gönüllerindeki yüce arzuyu Âkif kadar hissedebilen pek nadir insan vardır.

Mustafa Kemal'siz bir Anafarta, Conkbayırı, Kemalyeri, Arıburun nasıl düşünülmezse; Mehmet Âkif'siz de “Çanakkale Şehitleri” düşünülemez. Mehmet Âkif çağının ilerisinde bir “aydın”dır. O, topluma tepeden bakmayan, toplumu hor gören, batıyı kuru bir hayranlık yerine, kritik yapabilen çağdaş Türk aydınının simgesidir. Ve O'nun coşkun bir ifadeyle dile getirdiği, görüş ve düşüncelerini geliştiren, yeni kurulan devlete hâkim olacak büyük deha ise Mustafa Kemal'dir. Nitekim M. Âkif'in beklediği güneş Çanakkale'de doğar.” (Parlakıldız, 2008)

Çanakkale coğrafî, tarihi, ekonomik açıdan zengin olan bu mekânda yetişmek ve yetişecek nesillere model olmak yaşanan şehirde gelecekte kültürel yapıların sürekliliği ve sağlamlığı açısından önemlidir. Hele bu model kişiler, tarihi değerleri oluşturanlar ise...

Âkif'in doğum yerinin Çanakkale-Bayramiç olmadığı kesin olup, yalnız nüfusa kayıtlı olduğu yer olarak görülmelidir. Mehmet Âkif Ersoy, Bayramiç'te doğmadı, rahmetli Kaya Bilgegil'e dayandırılan bilgi yanlış, Âkif, İstanbul Fatih'te Sarıgözel Mahallesi'nde doğdu, yalnız 11 yaşına kadar çocukluğu Bayramiç'te geçti, Hadımoğlu Camii ile onun önündeki köprü ve dere çocukken oyun oynadığı, cami ise, ilk defa Kur'an-ı Kerim'i öğrendiği yerdir. Atatürk de, Mehmet Âkif de Çanakkale'nin bağrına bastığı “memleket çocuğu” sıfat tamlamasıyla bütünleştiler.

## Sonuç

Çanakkale'nin Troia'dan beri yerleşim merkezi olduğu, kültürel yapının o günden bugüne farklılıklar oluşturarak, geldiği muhakkaktır. Geline bu farklılıkların, günümüzde ne kadar anlaşıldığı önemli olup sempozyumun bu farklılıkları ortaya çıkarması ise isabetli ve önemlidir. Troia kazılarının bulunarak, ortaya çıkarılması ve bunun yanında hâlâ diğer farklı kazılarla, eski yerleşim yerlerinin tanıtıma açılması, sempozyum konusunu destekler.

1987-1990 yılları arasında Çanakkale valiliğinin de bilgisi dahilinde Milli Şairimiz Mehmet Âkif Ersoy'la ilgili araştırma yaparak, Mehmet Âkif Ersoy'un Çanakkale-Bayramiç bağlantısını ortaya çıkararak, 27 Aralık 1990'da Trakya Üniversitesi, Çanakkale Eğitim Yüksekokulu adına, o günkü Çanakkale valisi Muzaffer Ecemiş'in de hazır bulunduğu anma toplantısında konferans olarak, yaptığımız çalışmaları, Bayramiçli Mehmet Eşref'le (Mısır'da EL EZHER'den tanıyor) olan arkadaşlığını ortaya koydum. Babasının neden Çanakkale'ye geldiğini, 11 yaşına kadar yaz aylarında çocukluğunun Bayramiç'te geçtiğini ve diğer açıklamaları anlattık. Bu konferans sonrası Çanakkale Olay Gazetesi'nde 10 gün tefrika edildi. Gazetenin o günkü baskıları Milli Kütüphane'de var. Ayrıca 2008 ağustos ayında Çanakkale Üniversitemizin düzenlediği “Çanakkale Değerleri Sempozyumu'nun Bayramiç Değerleri Sempozyumu” bildiri kitabında yayınlanmıştır.

Çanakkale'de doğmuş, büyümüş sanatçılar da Troia'dan Çanakkale'ye mekânında yer almışlardır. Onları da burada saymakta yarar vardır. Bunlar;

“Doğan Ergin, Altuğ Dilmaç, Arif Sami Toker, Dimitri Arhondonis (Bartemelos), Suna Keskin, Mümtaz Zeki Taşkın, Kemal Bilbaşar, Metin Erksan, Elif Naci, Ahmet Köksal, Ferdi Tayfur, Adalet Cimcöz, Tefik Rüştü Araz, Adnan Adıvar, Ferdi Anıl Yarkın, Pelin Batu, Ercan Bostancıoğlu, Ece Ayhan, İbrahim Bodur, Güngör Mengi, Niyazi Önen, Saniye Can, Teoman Alpay, Mualla Mukadder Ataman, Samim Akçıl, Ertuğrul Bilda, Burcu Altın, Selahattin Batu, Celâl Nuri İleri, Arif Damar, Halit Çapın, Afet Ilgaz.”

Yaşanılan yer, insan, üretim, tüketim, dayanışma, bir bütün olursa; o mekânda buluşmak, orada şehir olmak, değerler sistemini farklılaştırmak kolay olur. Onun içindir ki, memleket çocuğu olarak yaşanan yeri mamur hale getirmek; kirli zihinlerden uzak yaşamakla olur. “Memleket çocukluğu, ülke çocukluğunu; ülke çocukluğu da ilkesini biliyor, sürekliliğini sağlıyor, millet çocukluğunu oluşturuyorsa, bu da ülkede sıkıntı yaratmaz, aslında arzu edilen de budur...” (Kaynak: Gazete Vitamin) <http://www.gazetevitamin.com/yazar/1754-memleket-cocugu-olmak->



### **Kaynakça**

Arendt, H., *İnsanlık Durumu*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Sorokin, P., *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, Çev. Mete Tunçay, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1972.

Uğur, Yusuf., "Şehir Tarihi ve Türkiye'de Şehir Tarihçiliği: Yaklaşımlar, Konular ve Kaynaklar" *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 3, Sayı 6, 2005  
[http://www.academia.edu/395888/%C5%9Eehir\\_Tarihi\\_ve\\_T%C3%BCrkiye\\_de\\_%C5%9Eehir\\_Tarih%C3%A7ili%C4%9Fi\\_Yakla%C5%9F%C4%B1mlar\\_Konular\\_ve\\_Kaynaklar](http://www.academia.edu/395888/%C5%9Eehir_Tarihi_ve_T%C3%BCrkiye_de_%C5%9Eehir_Tarih%C3%A7ili%C4%9Fi_Yakla%C5%9F%C4%B1mlar_Konular_ve_Kaynaklar)

Şahin, Haluk. *Milliyet Gazetesi*, <https://www.sechaber.com.tr/truva-savasi-ve-ataturk/>  
<https://uqusturk.wordpress.com/2011/06/20/troyalilarin-ocunu-aldim/>

Parlak yıldız, Hayrettin, <http://www.gazetevitamin.com/yazar/1754-memleket-cocugu-olmak-> Kaynak: Gazete Vitamin

Parlak yıldız, Hayrettin, [www.gazetevitamin.com/yazarlar.10.04.2016](http://www.gazetevitamin.com/yazarlar.10.04.2016) Vitamin gazetesi

Parlak yıldız, Hayrettin, "Mehmet Âkif ve Çanakkale" *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Değerler Sempozyumu*, Bayramiç Değerleri Bildiri Kitabı, Ağustos 2008.

**Küresel Yalnızlık**  
Ahmet BAYINDIR

## Küresel Yalnızlık

Ahmet BAYINDIR\*

### Özet

İçerisinde yaşadığımız modern medeniyetin en somut dramatik durumlarından birisinin de “çoğul yalnızlık” olduğu iddia edilebilir. Çoğul yalnızlık, bireyin kalabalık şehirlerde yaşamasına rağmen, yalnızlık duygusu içerisindeki dramını ifade eder. Bu bakımdan günümüz modern insan tekini “çoğul yalnız” şeklinde ele aldığımızda, bunun modern zamanlara has bir yönüne de işaret etmiş oluyoruz. Çünkü yalnızlık, kadim zamanlarda “uzlet” formunda yaşandığında farklı bir zaman dilimi anlamına gelirken; modern zaman yalnızlıklarını “bohem” kategorisinde anlamaktayız. Bu duruma neden olan zihniyet, kadim şehirleri modern kentlere dönüştüren zihniyettir.

Biz bu çalışmada günümüzde küresel ölçekte, çoğul bir yalnızlığın yaşandığını ve bu yalnızlığın en fazla modern şehirlerde etkili olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Modern şehirler, küresel “çoğul” ve “tekil” yalnızları barındıran mekanlara dönüşmüştür. Şehir denilince çağrışım yapan şey; kültür atmosferi değil, bohem meydanlarıdır. Bize göre bu durumu üreten şey, en fazla “metafizik açık” kavramı ile izah edilebilir. Küresel yalnızlığın derinleşmesiyle, metafizik açığın artışı arasında doğru bir orantının olduğunu farz ediyoruz. Burada, “Metafiziğin hayattan çekilmesi, sadece düşünce alanında etkili olmakla kalmamıştır; aynı zamanda şehirlerdeki tekil ve çoğul yalnızlıkları ortaya çıkarmıştır” önermesini açıklamaya çalışacağız.

### Global Loneliness

#### Abstract

Plural loneliness can be claimed as one of the most concrete dramatic situations of the modern civilization we live in. Plural loneliness refers to the drama of loneliness, although the individual lives in crowded cities. In this respect, when we consider today's modern human being as plural alone, we point out a unique aspect of modern time. Because when loneliness occurs in the form of reclusion in ancient times it means a different time frame; we understand the modern time loneliness in the “bohemian” category. The mentality that leads to this situation is the mentality that transforms the ancient cities into modern cities.

In this study, we will try to show that today, there is a plural loneliness on a global scale and this loneliness is most effective in modern cities. Modern cities have been transformed into global spheres that accommodate plural and singular lones. What is known as the city; the evocative thing is not cultural atmosphere but bohemian squares. In our view, the thing that produces this situation can be explained by the concept of metaphysical deficit. We assume that there is a correct ratio between the deepening of global loneliness and increasing of the metaphysical deficit. Here, we will try to explain the proposition that the

\* Dr. Öğretim Üyesi Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

withdrawal of the metaphysics from the life has not only been effective in the field of thought, but also revealed the singular and plural loneliness in the cities.

## Giriş

Genel olarak bir şehir hakkında konuşmak, aynı zamanda o şehrin ait olduğu medeniyet hakkında konuşmak demektir. Bu medeniyetin teorik veya kavramsal çerçevesini belirleyen de onun medeniyet tasavvurudur. Medeniyet tasavvurunun oluşturduğu bütün maddi unsurlar, en güzel ve bütüncül haliyle şehirde görülür. Şehir, medeniyet, tasavvur kavramlarının birbirleriyle olan ilişkilerini; ilk olarak, *fizikî ve mimari* özellikleri açısından ele alabiliriz. Eğer şehrin otantik dokusu korunmuşsa, o şehrin fizik yapısı ile ilgili olarak kanaatimiz olumlu olacaktır. O şehirde yaşayan insanların çevre ve doğayla barışık olduklarını, miraslarına sahip çıktıklarını, kendi değerlerine bağlılıklarını vs. söyleyeceğiz. Eğer tersi bir durum söz konusu ise, o zaman da orada yaşayan insanlar hakkındaki kanaatimiz olumsuz olacaktır. Yine orada yaşayanların kendi geçmişleriyle olan irtibatları hakkında hayıflanarak, kendi değerlerine yüz çevirdiklerini düşüneceğiz. Bugün bu açıdan bakıldığında, Batı şehirleriyle bizim şehirlerimiz arasında bir kıyas yaptığımızda, özellikle Avrupa'daki şehirlerin durumuna hayran kalmaktayız. Batı'da tarihi değeri olan eserlerin itinayla korunduğu, ama aynı zamanda yeni yerleşim alanlarının ise bu eserlere zarar vermeden her iki kesimin de birbiriyle uyum içinde ayakta kaldığı görülmektedir. Ancak ne hazindir ki, kendi tarihi şehirlerimizde bu özeni göremiyoruz. (Tarihsel mirasımızla aramızdaki kopukluğun tarihini anlatmak ve irdelemek bu tebliğin konusunun sınırlarını aşmaktadır.) İkinci olarak, bir şehri *metafizik veya ruh* açısından değerlendirebiliriz ki, burada asıl üzerinde durmayı istediğimiz mesele de budur. Şehirlerin ruhu ve metafiziğinden bahsetmek, şehrin insan üzerinde bıraktığı izlenimle ve tesirde ortaya çıkar. Modern şehirler metafiziğin hayattan çekildiği şehirlerdir. Anlamı giderek azalan ezan ve çan, Batı ve İslam şehirlerindeki son metafizik dallardır.

Bu tebliğde anlatmak istediğimiz şey; *küresel yalnızlık* meselesi (ki buna çoğul yalnızlık da diyebiliriz) ile şehirlerin ruhu ve metafizik durumları arasında kurduğumuz ilişkide kendini göstermektedir. Bu ilişki, metafizik açıdan diri tutulmuşsa orada yaşayanlar açısından durum müspettir; yok eğer bu bağ kaybolmuşsa veya zayıflamışsa *çoğul yalnızlık* dediğimiz olgu gün yüzüne çıkmaktadır. Bir şehrin bize verdiği ilham ya bizim ruh dünyamızı dinginleştiriyordur (huzur); ya da yalnızlığa mahkûm ediyordur (bohem). "*Metafizik açık*" kavramıyla bu kaybedilen şeyi anlatmaya çalışacağız. Bir bakıma "huzur" dan "bohem" e dönüşün hikayesi denilebilir. Ele alacağımız konu kadim, modern veya küresel şehirleri kapsamaktadır

## 1. Kadim Şehirler

Önce şehir nedir diye sorarak başlayalım. Şehir; bir değerler ve inançlar diyarıdır, hafıza ve düşüncedir, sembolik ve şiirseldir. Dahası şunu da söyleyebiliriz: Her şehir, bilinçli ya da bilinçsiz bir değer sistemine sahiptir. Yine şehir, insan tarafından şekillendirilmiş ve kurulmuştur. Beslenmeye ve yenilenmeye ihtiyacı vardır. Şehir dini bağımlı bir şekilde ortaya koyar. Ancak hiçbir şehir agnostik değildir.<sup>1</sup>

Şimdi kadim şehir ile kastedilen şeye bir bakalım: Kadim şehir, modern şehir ve/veya küresel şehir ayrımları son derece genel bir tasnif olmakla birlikte, meramımızı ifade etmesi bakımından kullanışlı bir tasnif olduğunu düşünüyoruz. Kadim kavramı modernlik öncesi döneme işaret eder. Kadim Dönem diye ifade ettiğimiz kavram; modern düşünce denilen dönemin başladığı çağa kadar, yani Descartes'in "Kartezyen Düalite" yi düşünce dünyasına dahil edişine kadar olan zaman dilimi için söyleyebiliriz. Bu düşünce tarzının (Modern düşünce), yeni şehir ve yeni medeniyetlerin de kuruluşuna rehberlik ettiğini söyleyebiliriz. Burada tam olarak söylemek istediğimiz şey şudur: Modern düşünce mantalitesinin şehirleri kuran, yani kurucu felsefeye yansıdığını söylemek istiyoruz. Bir şehir verdiği imajla bir dinin ya da dinlerin tesirini bünyesinde izhar eder. Agnostik yani bilinmezci şehir tahayyül etmek imkansızdır.

Şehirlerin din veya metafizikle bağlarını ortaya koymak bakımından bazı örnek şehirler verecek olursak, örneğin; Batı'da *Roma* veya *Atina*, Doğuda ise İstanbul, Mekke ve Medine'yi sayabiliriz. Geçmişte birçok medeniyete ev sahipliği yapmış olan bu şehirler, kadim vasıflarını medeniyetlere hem öncülük yapmış olmalarından hem de yeni medeniyetlere de dönüşmede gösterdikleri yeteneklerinden ve kapasitelerinden almaktadırlar. Örneğin bugün geldiği durumdan soyutlayarak söyleyecek olursak; İstanbul kadim tarihin eserlerinin iç içe oluşu iledir ki, metafiziği bünyesinde potansiyel olarak en fazla barındıran şehirlerden biridir. Bizim açımızdan medeniyetimize öncülük etmesi ve geçmiş medeniyetlerin de kalıntılarını muhafaza etmesiyle İstanbul, *metafizik açığa* direnmektedir.

Kadim ya da modern medeniyetlerin hesaplaştığı en görünür alan şehirlerdir. Medeniyetler, şehirlerde kurdukları yapı veya eserlerle güçlerini ortaya koymaktadırlar. Burada karşı medeniyetin eserleriyle hesaplaşma yeri hep şehirler üzerinden yürütülmüştür.<sup>2</sup> Bu yarış; bir meydan okuma, kendi mührünü vurma da denilebilir, *benlik* inşa etme mefkuresinin sembolik

<sup>1</sup> Haydar Gülzar, *Şehirlerin Ruhunu*, çev. Gürkan Sekmen, İnsan Yayınları, 1991, s. 88.

<sup>2</sup> Örnek verecek olursak; Üsküp merkezde yer alan "Türk Çarşısı", "Üsküp Kalesi", Davut Paşa Hamamı", "Çifte Hamam", "Sultan Murat Camii" "Mustafa Paşa Camii", "Kurşunlu Han", "Sulu Han", "Yahya Paşa Camii" vd. şehrin merkezinde adeta kimliğini sergilemek isterken, öte taraftan Makedonlar ise bunların karşısına Büyük İskender'in, Kiril ve Metody'nin heykellerini, Fatih Sultan Mehmet Köprüsü veya diğer adıyla Taş Köprü'nün iki ayağına diktikleri devasa heykellerle ve büyük bir Ortodoks Kilisesi inşa ederek cevap vermektedirler. Şehrin kimliği aslında o eserler değil bu eserler demeye çalışmaktadırlar. "Biz aslında buyuz" demek istemektedirler. Daha yuksekten bir mesaj vermek için şehri çevreleyen tepelerden birine büyükçe bir *haç* dikerek, yarışı sürdürme iddiasında olduğu görülüyor. Yeri gelmişken belirtmek gerekirse, balkan coğrafyasında Hristiyan kuleleri ile minarenin yarışına sahne olan birçok şehir vardır. Bosna-Hersek'te bulunan Mostar şehri de bunlardan biridir.

mücadelesi anlamına gelir. "Bir sembol, sadece bolden ibaret bir şey değildir", sözünden hareketle burada olup biten hadiseler sembollerde kendini açık etmektedir. Hatta semboller, yalnızca tarihsel bir durumu değil, insanın sınır-durumunu yani evrendeki işgal ettiği yeri ifşa ederler.<sup>3</sup> O yüzden sembollerin yaptığı etkiler yalnızca tarihsel bakışla sınırlandırılmaz, aynı zamanda insanın evrendeki konumunu saptamada bir mihver anlamı da taşır.

Diyebiliriz ki, coğrafyaların veya medeniyetlerin kaderi bir anlamda sembol savaşlarında yazılmaktadır. Sözü uzatmadan şunu da ekleyelim; Avrupa'da camilere izin verilip minarelere karşı çıkılması işte bu sembol savaşlarının neticesidir. Üsküp'te yaşanan rekabet tam da bu noktada tipik bir örneklik teşkil etmektedir. İspanya'daki Kurtuba (Cordoba) şehri söz konusu olunca, söyleyeceğimiz şeyler artık başka bir şeydir. Artık mücadele yerini bir tarafın diğerini tarih sahnesinden silmesi ile sonuçlanmış bir örnektir. Müslümanlar açısından oldukça hazin olan bu şehir; örneğin Kurtuba Mescidi üzerinden söyleyecek olursak, Kurtuba geçmişte taşıdığı ruh ile alakası kalmamış bir şehirdir. Müslümanlar, Kurtuba'yı fethettiklerinde (711) uzlaşma kültürünün, diğerini ortadan kaldırıp atmama kültürünün bir örneğini sergileyerek St. Vincent Kilisesi'nin ayrı bölümlerinde Müslümanlar ve Hıristiyanlar ayrı ayrı ibadet etmişlerdi. Ardından gelen Reconquista ile birlikte (yani tarihi yarımada tersine fethin nesnesi olduktan sonra) şehir, nüfus bakımından da azalmış ve etnik kültür çeşitliliğinden de soyutlanarak hayalet şehir haline gelmiştir.<sup>4</sup> Bir anlamda tezimizde bahsettiğimiz metafiziksel bağı kaybetmiştir. Bugün bir iskelet gölgesi gibi turistlerin uğrağı olan Kurtuba, uğradığı yıkıntının hüznünü yansıtır gibidir. Misafirlerine sunduğu şeyler; sadece otantizminden kopartılmış, değiştirilmiş adeta hadım edilmiş bir görüntü sergiler. Şehir kendi metafiziğinden koparılmış orada yaşayanlara da vereceği şey *huzur* değil, *bohem* olacaktır. Bir şehrin tarihinde yer etmiş eserlerin yok edilmesi veya otantikliğinin bozulması, şehrin en büyük dramıdır. Kurtuba, bu dramı doruklarda yaşamaktadır. Hayalet şehir olmaya namzet olmuştur. Demek ki, bir şehri kadim kılan şey; o şehrin geçmişi ile bağı sürdürülebilirliktir. Sonradan fetheden zihniyet öncekinin eserlerini yok etmişse, orada kadim şehir olma potansiyeli de yok olmuş demektir. Bu bakımdan kadimin gerek şartı işte bu özelliğidir. İstanbul; Bizans'ın daha öncesinin kalıntılarının bir şeklide devam ettirerek kadim şehir olma vasfını haizdir. Kurtuba'da yaşayanların şehirle kurdukları bağ metafizikten yoksun, ayıklanmış ve tek tipleşmiş durumdadır. Bu da onlar için bahsettiğimiz dramı ifade etmektedir. Uzlaşmacı kültürün gereği olan hoşgörü yaşatılmadığı için bir anlamda yalnızlık içindedir. Bu yalnızlık, bahsettiğimiz metafiziksel açığın ortaya çıkardığı hüznün formundaki dramdır.

Kadim şehir, kendini oluşturan tarihi başka medeniyetlere ait öğelerle barışık olan ve onu yok etmeyip onunla yaşamaktan rahatsızlık duymayan insanların, yönetimlerin yaşadığı

şehirlere denir. Bir anlamda "*gocunmayan medeniyetin*" şehirlerine denir. İzmir, Selçuk'ta bulunan İsa Bey Caminin bu "*gocunmayan*" kültüre örneklik teşkil ettiği söylenebilir. Artemis Tapınağı ile Saint Jean Kilisesi (Aziz Yuhanna Kilisesi de deniliyor) arasında 1375 yılında Aydınoglu İsa Bey tarafından mimar Şamlı Ali Bey'e yaptırılmış olan bu cami, Anadolu Beylikler dönemine aittir. Ancak avlusundaki sütunlara ve başlıklarındaki motiflere bakacak olursak Roma mimarisinden bolca izler taşımaktadır. Hatta bazı malzemelerini yanı başındaki Bazilikanı olarak kullandığı görülmektedir. Selçuk'taki başka bazı camilerde restorasyon yapılırken, yine bu Bazilikadan mermer taşların alınıp kullanıldığı görülmektedir. Hıristiyan dini mimarisinin taşlarını kendi mabedinde kullanmaktan çekinmeyen medeniyetin kadim olma iddiası gerçekçidir. Burada yaşayanların başka dinlerle bir arada yaşamaktan rahatsız olduklarını söylemek imkansızdır. Sonuç olarak; bir anlamda kadimin gücü bu espriye açık olup olmamasında gizlidir.

Yeri gelmişken Aristoteles'in şehir tanımını burada zikretmek gerekir: "Bir şehir farklı tür insanlardan oluşur; benzer insanlar bir şehir meydana getiremezler."<sup>5</sup> "Kadim şehir bireyin yalnızlığını uzlete çevirir" düşüncesine ilham veren şeylerden birisi de çeşitliliğe imkân vermiş olmasıdır. Çünkü insan kadim şehirde muarızlarıyla birlikte yaşar ve temellük ettiği hakikati tefrik etmeye imkân bulur. Ötekisi ile bir arada olur ve bu durum kendi benlik inşasına da imkân verir. Diğer bir deyişle ötekini tanı ve yerini ötekine göre konumlandırır. Bu bir anlamda "her şey zıddıyla kaimdir" sözüyle de açıklanabilir. Günümüzde kültürel çeşitliliğin değerini, bu çeşitliliği yitirdiğimiz modern şehirlerde yaşarken anlıyoruz. Ezan ve çan aynı anda seslenince bu durum rekabet oluştursa da mekânın metafiziği açısından son derece önemliydi. Aynı semtte oturan bir imamın çocuğuyla bir papazın çocuğu ortak bir mekânda top oynayabiliyordu. Bu bir uzlaşma kültürünün sonucu olarak kadim şehirlerde zaten sıradan bir hadise idi. Burada vurgulamak istediğimiz şey; kadim şehirler bu bir arada yaşama iradesini ve değerini daha iyi takdir etmişlerdi. Modern şehirlerde bu çeşitlilik teklige doğru evrilmiştir ki, bizim burada anlatmak istediğimiz *metafizik açık* tam da bu anlamda ortaya çıkmaktadır.

## 2. Modern Şehirler

Modern şehirlerin modernite düşüncesinin tezahür alanları olduğunu tekrar edecek olursak, modern şehir eleştirisi aynı zamanda modernizm eleştirisidir de diyebiliriz. Çünkü şehir bir medeniyetin tasavvurunu yansıtır. Medeniyetin teorik eleştirisi, şehir üzerinde ete kemiğe bürünür. Kadim şehirlerle ilgili söylemeye çalıştığımız metafizik tutarlılık, modern şehirlerde yok

<sup>3</sup> Mircea Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Doğu Batı Yayınları, 2017, s.12.

<sup>4</sup> Ahmet Davutoğlu, *Medeniyetler ve Şehirler*, Küre Yayınları, İstanbul, 2016, s.122.

<sup>5</sup> Richard Sennett, *Ten ve Taş Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2014, s.8. Orta çağlardaki din vurgusunu hayattan silmek isteyen rasyonalizm, dünyevi olanı öne çıkaran yönüyle, metafizik açığın ilk muharriki oldu. Mimariyle birlikte sanat ve edebiyatta, kutsalın tesiri azaldı ve laik düşünce ve felsefe yükselen değer oldu.



gibidir. Eğer modern şehirlerde, kadim zamanlardan bazı şeyler kalmışsa, bu şeyler metafizik açığı kapatan şeyler olmalıdır.

Burada modern şehir mantalitesiyle birlikte belirginleşen şey; en fazla birey üzerinde kendisini hissettirmektedir. İnsanın alemdeki terk edilmişliğini ve fırlatılmışlığını savunan *varoluşçu* düşüncelerin de modern zamanlarda ortaya çıkması tesadüf değildir.<sup>6</sup> Çünkü bireyin umutsuzluğu şehrin onu kaderine terk etmesiyle de alakalıdır.

Modern şehirde ortaya çıkan *metafizik açık* kavramıyla kastettiğimiz tam da kutsalın hayatımızdan dışarı atılmasıdır. Kutsalın varlığını hissettiren eserler ve semboller, modern şehirlerin klasikleşen mimari anlayışı içinde kaybolup gitmiştir. Bunun en somut göstergesi; Rönesans mimarisidir.

Metafizik açığın artması, mekânın profanlaşmasını (dindışı) doğurmuştur. Mekânın profanlaşması da zaman kavramını kutsal kisvesinden arındırmıştır. Kısaca *metafizik açık* kavramı arttıkça zaman ve mekân algılarımız da kutsaldan arınmıştır. Bu durum modern şehirlerin kuruluş felsefeleriyle özdeşdir. Metafizik veya dinden arındırılmak istenen hayat, şehir planında, modernleşmek olarak gerçekleşmiştir.

Evliya Çelebi, Seyahatnamesinde Bursa'dan bahsederken "rûhaniyetli bir şehirdir" demektedir.<sup>7</sup> Modern veya Küresel şehirlerin yaşadığı hikâye aslında kadimde taşıdıkları ruh atmosferinden uzaklaşmalarıdır. Yazımızın başından beri söylemeye çalıştığımız şey; aslında şehirlerin ruhaniyetlerinden sıyrılmalarıdır. Çünkü şehirler de canlı organizmalar gibidir.

Şehirler, bir anlamda madde ve ruhtan müteşekkildirler. Ruhaniyetsiz kalamazlar. Şehir bir anlamda modernleşme ve küreselleşmeyle birlikte mana, metafizik veya ruh yönünü kaybetmiş durumdadır. Bu kayıp şehrin morfolojisinde kendini ele verir. Bir şehir minareleriyle, kubbeleriyle ve nihayet bütün manevi yapılarıyla (tekkeler, türbeler, imaretler, külliye, vs.) içinde yaşayanlara sürekli bir hatırlatma görevini yürütür. Adeta *Tanrı'dan kaçamazsınız* veya *Tanrı sizin sürekli etrafınızdadır/şah damarınızdan daha yakındır* mesajını vermektedir. Bu mesajların diri tutulabilmesi için ilahi uyarıcıların belirgin noktalarda kendini göstermesi gerekir. Öte taraftan özellikle Orta çağ şehirlerine baktığımızda Katolik inancı yansıtan büyük Katedrallerin şehrin merkezinde kurulduklarını görüyoruz. Bu devasa yapılar sadece dini ritüellerin yerine getirildiği yapılar olarak kalmamakta aynı zamanda birer estetik sembol olarak varlığını ikame etmektedir.<sup>8</sup>

Kent ve kır hayatı diyor Seyyid Hüseyin Nasr, tarım ve teknoloji, tabiat kaynaklarının kullanımı ile tabiatın yaşayan bir organizma içinde hayat veren ritmini şekillendiren ihtiyaçları arasındaki ilişkiden doğan bu sistemin sabit bir şekilde sürekliliği, düzen ve uyum ile bu

unsurların birbirini tamamlaması tarafından teminat altına alınmıştır.<sup>9</sup> İşte bu zihniyet değişimi nedeniyledir ki, bugün şehir hayatında denge kavramı da anlamını yitirmiştir. Mana, metafizik, ruh yerine maddi müreffeh çevre anlayışı tahkim edilmiştir. Halbuki İslam Medeniyeti daima insanın ahiret mutluluğunu sağlama esasına dayanmıştır. Bu yüzden de üretim için üretim peşinden koşmamıştır. İslam şehir ve medeniyet anlayışı alemleri yöneten kanunların metafizik kaynağını teşkil eden küllî yasalara teslim olmuştur.<sup>10</sup>

Modern şehirlerin belli başlı vasıfları bu metafizik açığı ortaya çıkarıyordu ve bireyin yalnızlığını bohemya'ya çeviriyordu. Küresel şehirler ise modern şehirlerin devamı niteliğindeki devasa özellikleriyle ön plana çıkarlar. Burada bireyin yalnızlığı daha derinlerdedir. Küresel şehirler cesamet bakımından büyürken güvenlik ve huzur sağlama açısından çok kötü sınav vermektedirler. Kalabalıkların artışı bireyin yalnızlığını da körükleyen bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öncelikle modern şehirler heyecan ve sürprizden muaf şehirlerdir. Sokaklarında sürprizle karşılaşmadan dolaşsınız. Caddelerin numaraları, isimleri tam bir düzen içindedir. Çıkmaz sokak adeta yoktur. Şehir transparandır (şeffaftır). İslam şehirlerinde ise mahremiyet ve ev esaslı ve toplantı yeri de mescittir. Modern şehirde ise ev değil, sokak esas olmaktadır. Çünkü aile mahremiyeti önemli olduğu için İslam şehri, kurgusunu bu mahremiyet çerçevesinde gerçekleştirmiştir.<sup>11</sup> Modern ya da küresel şehir her şeyiyle ifşaya hazır bir vaziyettedir. Herkesin her yere girip çıkma hakkı vardır ve şehrin imkanları buna elverir. Halbuki bir çıkmaz sokağıyla bir İslam şehri sadece o sokaktakilerin girip çıkmalarına imkân tanır, diğerlerine değil.

## Sonuç

Bu tebliğde, modern şehirlerin bireyin yalnızlığını bohemyaya çevirdiği ve buna mukabil kadim şehirlerin özellikle İslam şehirlerinin bireye uzlet imkânı veren mekanlar olduğunu anlatmaya çalıştık. Bunu söylerken kadim ve modern şehirler arasında bazı kıyaslamalar yaptık. Gördük ki, kadim şehirler ve İslam şehirleri, kutsalla bağı koparmayan şehirlerdir. Burada yaşayanların ruhâniyetli bir atmosferi soludukları görülmekte. Çevre de bu maneviyat harmonisine son derece katkı sunmaktadır. İnsan böyle şehirlerde yalnızlık duygusu içinde kalmaz. Huzurlu yaşar. Buradaki yalnızlık uzlete döner. Modern ve/veya küresel şehirler ise kalabalıklar içerisinde yalnızları barındırır. Bu yalnızlar çoğul yalnızlardır. Modern şehirlerin bu yalnızlık ortamını hazırlamaları bünyelerinde yitirdikleri *metafizik açık* tan kaynaklanmaktadır.

<sup>6</sup> Penelope Mackie, "Existentialism", *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, New York, 2000, s. 265.

<sup>7</sup> Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001, s.107

<sup>8</sup> Saadettin Ökten, *İçimde AVM var*, Tutukitap, İstanbul, 2015, s. 184.

<sup>9</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve Bilim*, çev İlhan Kutlu, İnsan yayınları, İstanbul, 2016, s. 227.

<sup>10</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve Bilim*, s. 234.

<sup>11</sup> Saadettin Ökten, *Örselenmiş Osmanlı'dan Medeniyet Umuduna*, Hayykitap, İstanbul, 2017, s.160.

### **Kaynakça**

- Davutoğlu, Ahmet, *Medeniyetler ve Şehirler*, Küre Yayınları, 16. Baskı, 2016.
- Eliade, Mircea, *İmgeler ve Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Doğu Batı Yay., 2017.
- Gülzar, Haydar, *Şehirlerin Ruhu*, çev. Gürkan Sekmen, İnsan Yayınları, 1991.
- Mackie, Penelope, "Existentialism", *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, New York, 2000.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam ve Bilim*, İnsan Yayınları, çev. İlhan Kutluer, İstanbul, 2016.
- Sennett, Richard, *Ten ve Taş Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2014.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Beş Şehir*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001.
- Ökten, Saadettin, *İçimde AVM Var*, Tutikitap, İstanbul, 2015.
- Ökten, Saadettin, *Örselenmiş Osmanlı'dan Medeniyet Umuduna*, Hayykitap, İstanbul, 2017.

**İnancın Nazmı ve Nizamı: Şiir ve Şehir İlişkisi**  
**(Şiirin Mitoloji, Din ve Şehirle İlişkisi)**  
Tahsin YURTTAŞ

## İnancın Nazmı ve Nizamı: Şiir ve Şehir İlişkisi (Şiirin Mitoloji, Din ve Şehirle İlişkisi)

Tahsin YURTTAŞ\*

### Özet

Şiir, klasik dünyada, ölçülü ve edebi bir söz söyleme sanatı olmanın ötesinde insanı ve toplumsal yaşamını her yönden kuşatıp onun hayat şeklini oluşturan mitolojik ifade tarzıdır. Bu anlamda şiir, bir inanca dayalı olarak oluşturulan metafizik bir *tahyildir*. Diğer taraftan, ilahi/metafizik ölçü kabul edilen her şiir, kendi insanını ve şehrini (toplum) yaratır. Bunun tersi de doğrudur: Merkezinde *mabet* olan her şehir de bir şekilde kendi şiirini söyler ya da yaratır. İnsan yaşamının özünde düzen (*cosmos/kevn-nizam*) arayışı vardır. Şiir bu düzenin sözlü ve bireysel *nazmı* iken; şehir de bunun mekânsal ve toplumsal *nizamını* ifade eder.

**Anahtar Kelimeler:** Şiir, Şehir, Kutsal, Mitoloji, Din, Nizam

### Abstract

Poetry is a mythological expression in the classical world, beyond being a literary word-of-mouth art, beside human and social life in every way and forming its life shape. In this sense, poetry is a metaphysical image based on a belief. The opposite is true: Every city that is in the center of the temple also speaks or creates its own poetry. In the essence of human's social life there is a search for order. Poetry, is verbal and individual expression of this order and the city, also refers to its spatial and social order too.

**Key Words:** Poetry, City, Holy, Mythology, Religion, Cosmos

### Giriş

Şiir, kadim dünyada yani İslam öncesi dönemde bireysel bir sanat olmanın çok ötesinde bir anlam taşır. Çünkü şiir, insanı ve toplumsal yaşamını her yönden kuşatıp onun hayat şeklini (din) oluşturan mitolojik ifade tarzına bürünmüştür. Bu anlamda şiir, kutsal muhayyilenin ve ilham perilerinin getirdiği kutsal bir bilgi kabul edilir. Yani antik dünyada şiir, Tanrı, ya da Tanrılarla dolu olan dünyayı/evreni, varlığı ve hayatı anlamlandıran/açıklayabilen, yüzyıllar boyunca nesilden nesile aktarılan ilahi ve ilhami bir nefha olarak kabul edilmiştir. Bu nefha, kafîye ve ölçüleri değişse de bazen gazel, bazen destan, bazen mesnevî bazen kaside şeklinde tezahür etmiştir. Ayrıca klasik kozmoloji ve teogoni anlayışı mitolojik içerikleriyle şiir üzerinden ifade edilmiştir. Dolayısıyla kadim dünyada şiir, varlığın açıklayıcısı, bilginin ve değerlerin metafizik kaynağı ve ifadesi olagelmıştır; çünkü kadim toplumlar şiirsel düşünen toplumlardır. Bin yıllar boyunca şiirsel düşünen toplumların şehirleri de merkezlerinde bulunan kutsanmış mabetlerinde bu şiirleri bağrılarına basmış ve kendi şiirinin ilahilerini söylemiştir. İslam öncesi

\* Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

kadim şehirler, kutsallığını, merkezlerinde bulunan mabet ve o mabetlerde söylenen şiir ve ilahilerden alır. Dolayısıyla dünyevi ve dini/mitolojik hayat buna göre şekillenmiş olur.

Biz bu bildirimizde klasik toplumsal yaşam ve tecrübelerde mitolojik/dini hayatın en temel esin kaynaklarından sayılan şiirin ve şiir olarak nazmedilen bazı destanların, varoluşsal düzeni temsil eden şehirlerle olan ilişkilerini ve şehir kültürü ve değerlerinin oluşumundaki mitolojik ve dini etkilerini ele almayı düşünmekteyiz. Bildirimizde Sümer Medeniyetinde *Gılgamış Destanı* ile Uruk şehri; Antik Yunan'da Homeros'un *İlyadası*, Hesiodos'un *Theogonia* adlı destanları ile Atina şehri/medeniyeti, Eski Araplar için de Cahiliye şiiri ve Mekke Şehir devleti arasındaki ilişkiyi ele alarak örneklendireceğiz. Ayrıca şiirin İslam medeniyetinde kutsal çağrışımlarını kaybetmediğini ve vahyin denetiminde kutsalın ifadesi için canlılığını devam ettirdiğini göstermek için *Mesnevi*'den ve Konya şehri ile ilişkisinden örnek vereceğiz. Böylece şiirin İslam medeniyetinin gözde şehirlerinde yüklendiği kutsal vazifesinin devam edegeldiğine ve bunların bir örneğine de atıf yapacağız.

### 1. Sümer Şiirleri ve Şehirleri (Gılgamış Destanı ve Uruk Şehri Örneğinde)

İnsanlık tarihinde en eski şiir metinleri kabul edilen destanlar ve destansı anlatılar şiirin din ve şehirle olan ilişkisinin en önemli örnekleridir. "Gılgamış Destanı, insanoğlunun ilk yazınsal ürünü, ilk başyapıttır. Yaşam sevgisi, ölüm korkusu, yiğitlik, aşk, cinsellik gibi temel değer ve motiflerin çok etkileyici bir biçimde iç içe geçtiği bu destan"<sup>1</sup> mö. 3000 yıllarında ilk Sümer şehri Uruk'ta yaşamış Sümer kralı Gılgamış'ın olağanüstü ve tanrısal nitelikli olan hayatından ve onun ölümsüzlüğü elde etme hikayelerinden bahseden bir şiirdir. Bu şiir mö. 3000'lerden Büyük İskender'in Babil ve Pers krallıklarını ortadan kaldırdığı mö. 330'lu yıllara kadar kutsal bir ezgi olarak varlığını devam ettirir.

İnsanlık tarihindeki ilk yazılı metin kabul edilen Gılgamış Destanının hikayesi, Sümer Medeniyetinin ve devletinin başkenti olan Uruk'ta başlar ve yine Uruk'ta biter. Uruk bir şehir devletidir. "Şehir devleti aynı zamanda "Tanrı Ülkesi" sayılırdı. Şehir işlerinin idaresi, ziraat işlerinin organizasyonu, mabette yapılırdı. Mabet aynı zamanda devletin idare ve taht merkezi idi. Mabetlerin yanında Sümer'e has kutsal yapılar olan Zikkurat'lar da görülür. Bunlar merdiven şeklinde yükselen pramit kulelerdir. Ayinlerde en büyük vazife rahip krala düşerdi."<sup>2</sup>

Sümer devletinin daha önce yaşamış bir kralı olan Gılgamış, Uruk'un kurucusu olarak daha sonra binyıllarca söylenen şiirin yani kutsal Gılgamış Destanının da kahramanı olacaktır. Bu anlamda Gılgamış, Uruk şehrinin kültür ve yaşamından ayrı düşünülemez. O, Uruk şehri ile bütünleşmiş yarı tanrı ve insandır.

Bu şiir, "kimi dinsel törenlerde, topluluklar karşısında, özel bir ezgiyle söylenirdi. İlk çağ şiiri sözel bir yaratıdır."<sup>3</sup> Bu nedenle destan içinde bazı cümleler sürekli tekrar edilir. Belirtildiği üzere bunun nedeni Sümer ve sonraki medeniyetlerde destanın dinsel bir ritüelin temel metni ve ilahisi olarak kabul edilmesidir. Dolayısıyla Gılgamış, *kutsal kabul edilen belli bir inancın metafizik şiiridir* diyebiliriz. Yani Gılgamış şiiri, mitoloji merkezli bir dini hayatın kutsal membaı olarak görülmüş ve yaşanmıştır. Bu şiirin başında, sonunda ve tam merkezinde ise Kral Gılgamış'ın şehri olan Uruk vardır. Uruk'un merkezinde de şiir neşidelerinin söylendiği mabet. Nitekim Gılgamış şiiri bu kutsal şehrin kutsallaştırılmış bir tasviri ile başlar:

*"O ki her şeyi gördü, tanıtım isterim onu ülkeye*

*O ki her yeri tanıdı, her şeyi bildi*

*Açığa çıkardı her yerde bütün gizleri*

*Her şeyi kavrayan o bilgeler bilgesi*

*Gizli şeyleri gördü ve aktardı saklı olanı*

*Tufandan daha eski bir bilgiyi iletti bize*

*Uzun bir yoldan dönüp, yorgun ve mutlu*

*Görüp geçirdiklerinin öyküsünü bir taşta kazıdı*

*Sur çekti çevresine Büyük-Alanlı-Uruk'un*

*Ve Kutsal Eanna'nın, eşsiz hazinenin*

*Şu ağ gibi sık örgülü sura bak*

*Bir benzeri olmayan şu temeli gör*

*Çok uzaktan getirilen şu eşiğe bir dokun*

*İştar'ın konağı Eanna'ya doğru gel*

*Hiçbir kral, hiçbir insanoğlu yapamadı bir benzerini*

*Uruk'un suruna çık bir dolaş*

*İncele temeli, gözden geçir tuğla duvarı*

*Gör pişmiş tuğladan mı değil mi?*

*Yedi bilge<sup>4</sup> koymuş mu koymamış mı temellerini?*

*Üç bin dönüm kent, üç bin dönüm başlık, üç bin dönüm kır*

*İşte bu dokuz bin dönümün hepsidir Uruk."<sup>5</sup>*

Gılgamış'ın sadece bu girişi bile tahlil edildiğinde, mitik ve Tanrısal düşüncenin şehir hayatının bütününe sınışı, mekânın fiziksel ayrıntılarıyla tasviri, İştar mabedinin ise şehrin merkezinde konumlandırılışı, Gılgamış Destanının edebi bir eser olmanın çok ötesinde kutsal bir şiir ve pratik hayatın ahlaki, epistemik ve ontik kaynağı olarak görüldüğünü söyleyebiliriz.

<sup>1</sup> *Gılgamış Destanı*, (çev. Sait Maden), 5.baskı, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2017, s. vii.

<sup>2</sup> Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitapevi, Isparta 2002, s. 22.

<sup>3</sup> *Gılgamış Destanı*, s. xxxii.

<sup>4</sup> "Yedi Bilge: Tanrı Ea'nın insanları eğitmek, uygarlaştırma için yeryüzüne gönderdiği bilgeler." *Gılgamış Destanı*, s. 3.

<sup>5</sup> *Gılgamış Destanı*, s.3.



Şiirden anlaşıldığı üzere Kral Gılgamış, Uruk şehri ile özdeşleşmiştir. Uruk şehri Sümer toplumlarının özündeki *ideal düzen* yani *kozmosu* temsil etmektedir.

Destanda şiirle şehir, Gılgamış ile Uruk şu şekilde anlatılır:

“*Büyük Alanlı-Uruk’un çobanı, o, Gılgamış,  
Güçlü, ünlü, becerikli ve bilge*”<sup>6</sup>

Destanda yarı insan yarı tanrı olan Gılgamış, şehir hayatını, medeniyeti ve Uruk şehrini temsil ederken onun yol arkadaşı Enkidu ise kaba kuvveti, taşralılığı, ya da gadabî nefsi temsil etmektedir. Yani şiirde, Enkidu doğa, Gılgamış ise kültürdür. Kültür ise şehir demektir. Çünkü Enkidu’nun “*gövdesi kıllıydı, saçları kadınlarınkine benzerdi,*

*buğday başaklarınca lüle lüle;*

*ne insan yüzü görmüştü ne de kent,*”<sup>7</sup>

Sonuç olarak Gılgamış Destanının binlerce yıl boyunca Mezopotamya toplumları ve şehirleri tarafından okunan, ezberlenen, dini bir vazife ile terennüm edilip şehrin merkezindeki tapınaklarda söylenen kutsal bir şiir olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda şiir ve şehir, Gılgamış ile Uruk yaklaşık üç bin yıl boyunca aynı destanın bir ve aynı karakteri olmuş olarak okunmuş, ezberlenmiş, evlerde ve mabetlerde terennüm edilmiştir. Bu örnek de kadim dünyada şiirin, içinde var oldukları şehirlerin dini, mitolojik ve ahlaki kaynakları olarak görüldüğünü göstermektedir.

## 2. Yunan Şiiri ve Şehirleri (İlyada, Thegonia Şiirleri ve Atina Örneğinde)

İlyada, Odessa ve Thegonia gibi şiirlerde kadim Yunan inancı, düşüncesi, Yunan hayatı ve dini vardır. Dinlerinin esaslarını teşkil eden bu mitler, bir nevi Yunan şehirlerinin tanrı, evren, toplum ve ahlak anlayışlarını da temsil belirlemektedir.

Mö. 500-300 yılları arasında dahi felsefe yapmak demek Homeros’un mitolojik mirasını spekülatif tarzda aklileştirme faaliyetinden başka bir şey değildir. Yani bu dönemde Homeros’un metafizik mirasından hareketle *şiirin felsefesinden felsefenin şiirine* doğru bir geçiş yaşanmıştır. Bu bir nevi, Homeros ve Hesiodos’un tanrılar mitinden Platon ve Aristo’nun kavramsal tanrı anlayışı düşüncesine geçişi de temsil etmektedir.

Yunan teologlarının en meşhurlarından ikisi, şair Homeros ile Hesiodos’tur.<sup>8</sup> (mö. 700). Homeros, özellikle de Hesiodos, efsaneden<sup>9</sup> felsefeye giden yolda yer alan en son temsilcidir.

<sup>6</sup> *Gılgamış Destanı*, s. 5.

<sup>7</sup> *Gılgamış Destanı*, s. 5.

<sup>8</sup> “İsa’nın doğuşundan bin yıl önce Homeros’un devrinde bile Yunan tapınağı, mabedi teşekkül etmemiştir. İlyada ve Odisse de Yunanlıların inandıkları Tanrılar ve Tanrıçalar kendilerine hasredilen efsaneleri gösteriyorlardı... Homeros, Zeus’un Kronos’un oğlu olduğunu Okeanos ile karısı Thetis’in bütün tanrıların ve varlıkların sahibi bulunduğunu söylemektedir. Milattan 8 yy. önce gelen Hesiodos’un Theogoni’si mitolojinin en eski kaynaklarından. Hesiodos bu eserinde tanrıların nereden çıktıklarını, onların belli başlı maceralarını anlattığı gibi evrenin de nasıl yaratıldığını açıklamaya çalışmaktadır. Onun şiirleri kendisinden sonra gelen bütün Yunan şair ve bilginleri tarafından kabul edildi.” Şefik Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, İnkılap ve Aka Kitapevleri, İstanbul 1970, s. 5.

<sup>9</sup> “Efsane (Mit): Gerçek olmayan ya da gerçek bir bilgiye dayanmayan uydurma hikâyeler; mitolojik bilgiler. Efsanelerin temel konusu tanrı ya da tanrısal varlıklar, âlemin ve insanın menşei ve tanrı âlem, tanrı-insan ya da insan-âlem ilişkileridir. Ayrıca insanın aşkınlığa

Başka bir deyişle, Hesiodos, felsefe öncesi dönemde âlemlerle ilgili kısmen de olsa sistemli ve düzenli teogonik bir varlık tasavvuru geliştiren bir şairdir.

Aristo, Homeros’u ilk filozof olarak isimlendirir. Homeros, Yunan ve özellikle de Atina’nın dünya görüşünün ilk habercisi hem de dünya ve hayatın ilk yorumcusudur. Homeros’un dünyası tanrılarla dolu bir dünyadır. “Homeros felsefe tarihinde yalnızca bir şair olarak bilinen ve öyle öğretilen bir isimdir. Ancak Homeros’un Atina Yunan dünyası üzerinde çok büyük bir tesiri vardır. Hem Homeros şiiri hem de bu şiirin yaslandığı mitolojik dünya tasavvuru felsefeye etki etmiştir. Bu bakımdan hem şiir ve felsefe ilişkisi hem de mitoloji ve felsefe ilişkisi üzerine düşünmeye değer konulardır.”<sup>10</sup> Homeros’un *İlyada*, *Odyseia* ve bu ikisi dışında *Homerik Hymnoslar* (*Homeros İlahileri*) adlı şiir söylenceleri<sup>11</sup> tapınaklarda ilahilere dönüşerek belli ritüellerle yüzyıllar boyunca icra edilmiştir. *Homeros İlahileri*’ni çeviren Ayşen Eti Sina, bu kitapta Yunan toplumunun şehirlerde bu Homeros şiirleri ile nasıl dini ayinlerini icra ettiklerini ayrıntıları ile anlatmaktadır.<sup>12</sup> Homeros şiirleri tanrıları övmek, ona yakarmak ve onu onurlandırmak için söylenen özgün ilahiler ya da şarkılar olarak da görülebilir. Her halükârda Homeros’un şiirleri Yunan toplumunun ve özellikle de Atina şehir devleti inançlarının metafizik bir temeli olarak kabul edilmelidir. Tanrılara yakarışlar, dualar, tapınak ritüelleri, kurban ayinleri, oyunların ve tiyatronun başlarında, gelecek kurgusunda, geçmiş tasavvuru ve şimdi/burada olanın tecrübesinde bu kutsal şiirlerin belirleyici rol oynadığı göz ardı edilemez.

Diğer taraftan Homeros’un şiirlerinde tanrılardan sonra belki de en çok bahsedilen isimler şehirlerdir. Zaten çoğu şehir ismi de aslında bir tanrının ya da tanrıçanın ismidir, bunlar da ancak şiirlerde geçtiği şekliyle bilinir. Böylece içinde yaşanan şehirlerin ruhu, şiirlerde bahsedildiği şekilde kendilerini ifşa etmiş olurlar. Örneğin Homeros, *Afrodite*’e adlı şiirinde tanrıları anlatırken şehirleri de anlatmış olur:

“*Ey Musalar, anlatın bana altın Afrodit’in yaptığı işleri*

yönelik istek ve tutkularıyla gelecekle ilgili tasavvurları da efsanenin konusunu oluşturur.” Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay., Konya 1998. s. 109.

<sup>10</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Bahadır Karadağ, *Homeros ve İlkçağ Yunan Felsefesine Etkileri*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2017. (Basılmamış ve Kısıtlanmamış Yüksek Lisans Tezi No: 475640), <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp> (30.08.18)

<sup>11</sup> “Söylence (Mitoloji): Kahramanlar, ilahi varlıklar, Yunan ilahları hakkında anlatılanlar, tarihi hikâyeler, masallar. Hayal mahsulü olarak estetiğin konusu olan hikâyeler. Milletlerin çok eski hayat tarzlarının sembollerle ifade edildiği.” Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yay. Ankara 2004, s. 386.

<sup>12</sup> “Batılı ozanların ilki ve en büyüğü olarak kabul edilen Homeros’a atfedilen *Homerik Hymnoslar* büyük çoğunluğu mö. 7.yy. civarında yaratılan Yunan pantheonunun çeşitli niteliklere sahip tanrı ve tanrıçalarını kutlayan, değişik uzunluklardaki anonim şiirlerdir. Sözlü anlatım geleneğinin ürünü olan bu *Hymnoslar*, Homeros destanlarının ölçüsü olan *daktylik heksameton* vezniyle yazılmış ve okunmuştur... Yaratıcıları şarkı söyleyen şair anlamına gelen ve aynı zamanda birer *rahip* olan *Aoidoslar* okunan bu şiirlerin konusunu başlangıçta yalnızca tanrılar oluşturmaktaydı. Bunların yerini daha sonraları çok eski mitosların efsane ya da yarı tanrı olan kahramanların öykülerinin anlatıldığı şiirler almıştır. Şiirleri müzik eşliğinde okuyan *Aoidoslar*dan sonra şiirin vezin ölçü ve temposunu ellerinde tuttukları bir değnek ile idare eden *Rhapsodoslar* ortaya çıkmıştır. Onların en ünlüsü de Homeros’tur... destan çemberi adını taşıyan şiirler ortaya çıkmıştır. Bunlar yalnızca *Rhapsodoslar* tarafından aristokratların saraylarında değil aynı zamanda dinsel şenlikler kapsamındaki yarışmalarda da okunan bu *eposlara* adına şenlik düzenlenen tanrının adını yüceltmek için bir giriş eklemek gelenek olmuştur. Şiirlerin nesilden nesile aktarıldığı ve bunlarla ilgili kamusal eylemlerin gerçekleştirildiği hakkında fazla bilgiye sahip olmadığımız bu dönemde Homeros’un soyundan geldiklerini onun şiirlerini söylediklerini öne süren *Shapsodoslar* vardır.” Ayrıntılı bilgi için bkz. *Homeros İlahileri (Homerik Hymnoslar)*, (çev. Ayşen Eti Sina), Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2008, ss. 7-12.

*Kypros'un tanrıçasının işlerini! O uyandırdı tanrılarda tatlı arzuyu*

*Ölümlü insan soylarına o boyun eğdirdi*

*Havada uçan kuşlara, tüm hayvan sürülerine;*

....

*Kalkanlı Zeus'un gök gözlü kızı Athena'dır bunlardan ilki*

*Hoşlanmaz o altın Aphrodite'nin işlerinden*

*Savaşları ve Ares'in işlerini sever, bir de*

*Çatışmaları, kavga ve gürültüleri, tanrıçalara yakışan zarif ve parlak işleri*

*O öğretti yeryüzünde, elleri sanata yatkın insanlara..."<sup>13</sup>*

Şiirde ifade edildiği üzere Atina bir tanrıçadır. Tıpkı kadim Atina şehrinin ve toplumunun kendisini gördüğü gibi bu tanrı da şiirlerde felsefe, sanat ve kültürlü işlerin kaynağı olarak anlatılır. Athena tanrıçası, gerektiğinde kendi onuru ve ulusal bilinci için savaşan Atina şehri/toplumu gibi savaşmayı da sever. Athena tanrıçasının Atina şehrinin muhayyilesini belirlediğini rahatlıkla ifade edebiliriz.

Hesiodos, Homeros'tan yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan en eski şairlerden biridir. Kuzey Yunanistanlı bir çiftçinin oğludur. *Thegonia (Tanrıların Doğumu)* adlı eserinden birkaç parça kalmıştır. O bu eserine *Musalara*'a seslenerek başlar. Ve onlardan varlığın hakikatini bildirmesini ister. Ona göre kaostan kozmosa geçişin nedeni tanrılardır. Bunlar başlıca Eros ve Gaia'dır. Bunların dışında bu ikisinden olan ve olayların, tabiatın ve yaşamın nedeni olan onlarca tanrı vardır. Thegonia, tanrıların nasıl meydana geldiğini açıklayan, tanrıların doğuşuyla ilgili kitap olmakla birlikte aynı zamanda bir kozmogonidir. Çünkü bu kaynak, âlemin ve oradaki varlıkların nasıl meydana geldiğini de izah eder. Bu kitapta tabiat olayları tanrısal eylemlerle eşleştirilir. Ona göre dünyanın bugünkü düzeni tanrılar arasındaki bir kavga ve mücadelenin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İyi ve akıllı güçleri temsil eden tanrılar, kötü güç ve kuvvetlere sahip tanrılara galip gelerek âlemi kaoston kosmosa evrilmiş ve son kuşak olan Zeus'un kuşağı da onun emrinde bulunan iyi tanrısal varlıklarla dolu âlemde sonsuz bir şekilde etkilerini sürdürmüştür. Orpheus'un *Kozmogoni*'sine dayana *orphip* teolojileri Hesiodos'un varlık açıklamasıyla büyük bir benzerlik gösterir.<sup>14</sup> Buna göre Yunan polislerinin yani şehir devletlerinin düzeni de tanrıların bu tasarrufları ile şekillenmiştir.

Bu destanlarda '*ne var ne yok*' sorusunun cevabı verilir. Yani tanrı-âlem-insan(toplum) arasındaki ilişkiler, belli bir teogoni ve kozmogoni anlayışını yansıtacak şekilde **mitolojik olarak** ele alınır.

<sup>13</sup> Homeros *İlahileri (Homerik Hymnoslar)*, (çev. Ayşen Eti Sina), Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2008, s. 71.

<sup>14</sup> Hüsamuddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 4. Baskı, Hü-Er Yayınları, Konya 2000, ss. 74-77.

Hesiodos, Theogonia'nın ilk dizelerinde şiirinin, normal bir beşer sözü olmadığını, aksine kendisine tanrılar ve tanrıçalar tarafından Musalar aracılığıyla ilham edildiğini söylemektedir:

*"Helikon Musalarını övmekle başlayalım*

*Ulu ve kutsal Helikon Dağ'ının konuklarını,*

...

*Gaia'ya, engin Okeanos'a ve kara Gece'ye*

*Ve bütün ölümsüz tanrılar soyuna.*

*Bir güzel ezgiyi onlardan öğrendi Hesiodos bir gün*

*Ulu Helikon'un yamaçlarında koyun güderken,*

*İlkin şu sözleri söylediler bana:"<sup>15</sup>*

Evreni ve insanı mitik değil de spekülatif bir tarzda akılla yorumlamaya başlayan Parmenides (mö. 515), Thales (640-546) gibi fizikçilerle birlikte kutsal şiirin yani İlyada ve Theogonia gibi mitolojik karakterli destanların etkisi Yunan toplumu üzerinde azalmaya başladı. Ama, fizikçilerle<sup>16</sup> beraber şiirin, Hesiodos'un, Homeros'un önemi ve şiirlerinin etki alanı azalmakla beraber bizim filozof olarak bildiğimiz Tales'ten Aristo'ya kadar herkes felsefe yapacağı zaman bu *mitolojik zemini* kullanmıştır. Çünkü belli bir kozmogoni, teogoni ve eskatoloji tasavvurunu ifade eden ve Atina Yunanının metafizik muhayyilesi olarak varlığını Atina toplumuna sindiren bu şiirler, akılcı ve fizikçi olan bu filozoflar tarafından dahi felsefe yapmanın temeli olarak kabul edilmiştir. Bu anlamda Aristo, Hesiodos'u *Metafizik* adlı eserinde kıyasıya eleştirse de<sup>17</sup> Homeros onun için de Atina ulus devletinin teorik ve pratik muhayyilesinin sınırlarını belirlemede meşru bir şairdir. "Unuturuz ki Homeros, Platon'un zamanında yalnız şiir değil kutsal kitap demektir."<sup>18</sup> Hatta "Platon Homeros şiirlerinin hafızıydı"<sup>19</sup> da denir. Yani Homeros'un İlyada ve Odyssea'sı Yunan aklının metafizik tasavvurunu belirlemeye ve felsefenin yegâne zemini olan kutsal şiir hüviyeti olmayı devam ettirmiştir; fakat bu mitsel şiirin evrilmesi ile mümkün olmuştur.

Bu anlamda İlyada, Çanakkale'ye yani Troya'ya düzenlenen bir savaşın edebi bir üslupla anlatımından çok öte, Antik Yunan tasavvurunu ve Atinalılık bilincini belirleyen kutsalın metafizik nazmı olarak tecrübe edilen bir hakikate dönüşmüştür. Çünkü Homeros ve Hesiodos,

<sup>15</sup> Hesiodos, *Theogonia, İşler ve Günler*, (çev. Azra Erhat, Sabahattin Eyüboğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 3. Baskı, İstanbul 2018, s. 3.

<sup>16</sup> Fizikçiler kendilerinden önce gelen ve metafizikçi sayılan düşünürlerin aksine hareket ederek, tanrıların menşei, oluşumu ve işlerle ilgili efsaneleri büyük ölçüde terk etmişler, tabiatı, bazı prensipler ve sebeplerle izah etmek için gözlem ve deneyi daha doğrusu akli kullandıkları görülmüştür. Onlar düşüncesinde Hesiodos ve Homeros'un teogonileri yerine fizikçilerin eserleri olan kozmogoniler yer almaktadır. Bunlar *tabiat üzerine ve tabiat hakkında* gibi adlar taşımaktadır. Fizikçiler, tabiatın nereden geldiği tabiatın ana ilkesinin ne olduğu gibi sorulara cevaplar aramaya çalıştıkları görülür. Bunların tabiat dedikler şeyler de denizler karalar bitkiler hayvanlar ve insanlar âleminden ibarettir. Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 77.

<sup>17</sup> "Hesiodosçular ve tüm teologlar yalnızca kendilerine inandırıcı gelenleri ele alır, bize aldırış etmezler, tanrıları ilkeler ve her şeyi tanrılar tarafından üretilmiş sayar, nektar ve ambrosiadan tatmamış olanların ölümlü haline geldiğini söylerler." Ayrıntılı bilgi için bkz. Aristo, *Metafizik*, (çev. Y. Gurur Sev) 3. Baskı, Pinhan Yay., İstanbul 2017, ss. 63-65.

<sup>18</sup> Homeros, *İlyada*, s.xi.

<sup>19</sup> Homeros, *İlyada*, s.xi.

Antik Yunan'ın ve en önemlisi de Atina şehir devletinin kutsalla olan bağına kuran en meşhur ozanlarıdır.

### 3. Arap (Cahiliye) Şiiri ve Şehirleri (Muallakât ve Mekke Şehri Örneğinde)

Cahiliye Araplarında şiir kadim Yunan'da olduğu gibi onların dini anlayışını ve metafizik tasavvurlarını belirleyecek kadar etkili değildi. Yani şiirle ibadet yapmıyorlardı. Onlar Allah'a yaklaştırmaları için putlara tapıyorlar,<sup>20</sup> Mekke özelinde ise kısmen Hz. İbrahim'in tahrif edilmiş dini mirasını tecrübe ediyorlardı. Bunun dışında, şehir asabiyesi ve kabilecilik ön plandaydı. Fakat şu da bir gerçektir ki onlar şairleri sıradan insanlar olarak da görmüyorlardı. Çünkü şairler, şiir söylüyor ve bu şiir o toplumda sıradan bir beşer sözü olarak benimsenmiyordu. Aksine şiir, yukarıda belirtildiği üzere, şairin olağanüstü bir şekilde cinlerden, görünmeyen âlemden bir şekilde ilham alarak söylediği etkili bir söz şeklinde düşünülüyordu. Tam da burada Kurân'ın şiir ve şairlere karşı son derece fundamentalist bir şekilde yönelttiği *tehadînin*<sup>21</sup> gerekçesi açığa çıkmaktadır. O da şiirin o dönemde bu gaybi alandan sadır olduğuna dair var olan inançtır. Kurân bu inancın batıl olduğunu, kendisinin şiirin ya da şairin karanlık ve denetlenemez ilham kaynakları ile kıyaslanamayacağını ifade eder. Yasin Suresinde [Biz Ona şiir öğretmedik bu ona yakışmazdı da]<sup>22</sup> buyurulmuştur. Bu sebeple Kurân, bazı şairleri sapkınlıkla ve saptırmakla itham eder.<sup>23</sup> Müşrikler Efendimizin (sav) de şair olduğunu iddia ederek vahyin meşruiyetini ve sahilik derecesini tartışmaya açmak istemişlerdir. Fakat Kurân, bunu apaçık bir iftira olarak niteler.<sup>24</sup> Kurân'ın bu meydan okumasından cahiliye Araplarının şiiri kutsal saydıkları sonucunu çıkarabiliriz. Bu sebeple kâhinlerle şairler işlevsel olarak birbirlerine benzetilmişlerdir.<sup>25</sup> “Şairlerin, cinlerin ilhamlarına mazhar olduğuna inanıldığından kendisinden korkulur, hakkına hürmet ve riayet edilirdi. Bu durum şairin özellikle hicivlerinin tesirli olmasına neden olurdu.”<sup>26</sup>

Şiirin sosyal, siyasal ve edebi bazı işlevleri olduğu gibi en önemli özelliği onun Cahiliye Araplarının dünyayı, hayatı yorumlama ve tecrübe etme şeklinin bir ifadesi olmasıdır.<sup>27</sup> Bu anlamda Cahiliye şiiri edebi bir ürün olmanın çok ötesinde varoluşsal bir dışavurum şeklinde düşünülebilir. Şiirin *Arabın divanı* olmasının ya da bu şairlerin *mülhemûn* olarak isimlendirilmelerinin anlamı da sanırım burada gizlidir. Yani cahiliye döneminde Arap şiiri, Arap varlığının evi olmuştur.

Arap yarımadasında Mekke, Cahiliye şiirinin adeta kutsal merkezi sayılırdı. Mekke'ye yakın yerlerde Mecenne ve Zülmecâz panayırları yapılırdı. Bu panayırların hemen ardından ise Mekke'de toplanılır ve Kâbe tavaf edilirdi.<sup>28</sup> Mekke'de son derece gelişmiş bir ticari hayat ve şehir kültürü vardı. Arapların en meşhur şairleri hac ya da panayır zamanlarında Mekke'ye gelir ve şiirlerini burada inşad ederlerdi. Bu toplanma zamanlarında topluluklar şairlerin bu şiirlerini vecd ile dinler, ezberler ve raviler de seçilen bu şiirleri insanlara rivayet ederlerdi. Kabileler kendi şairlerini normal ve bu özel zamanlarda maddi ve manevi olarak desteklerdi. Şiir yarışmaları düzenlenir ve dereceye girenlere ödülleri verilir.<sup>29</sup>

Şiirin dili Mekke'nin diliydi. Çünkü farklı kabileler ve lehçeler konuşulmasına rağmen şairler şiirlerini Kureyş lehçesine göre söylerdi. Bunun sebebi Kureyş lehçesinin ortak ve standart bir dil olarak kabul edilmesiydi. Şairler dilde birliği Mekke'nin dilinde sağlamışlardı. Çünkü Mekke kutsal şehir, Kâbe de kutsal ev olarak Arap toplumlarının manevi merkeziydi. Mekke ve Kabe'nin bu kutsiyetinden ötürü toplantılar, hac ve panayırlar bu çevrede icra edilir; şairler de mutlaka Mekke'ye uğrar ve seçilen şiirler Kabe'nin duvarına asılırdı. Bunlardan biri de Amr b. Kulsûm ve İmrû'l-Kays'ın kasidesidir.<sup>30</sup> “Muallakaların Kâbe'ye asılmış oldukları konusu kuvvetli delillere dayanmaktadır. Bu konuda Sahabe kadar uzanan rivayet ve bilgiler vardır. Öyle ise bunların Kâbe'ye asılmış oldukları çok kuvvetle muhtemeldir, hatta kesindir denilebilir.”<sup>31</sup> “Beğenildiği için herkesin görebileceği bir yere asılan, sergilenen”<sup>32</sup> anlamında *Muallakât* denilen bu şiirlerin Kabe'nin duvarına asılmasının özel bir önemi ve anlamı vardır. Buradan Kabe'nin ve tabii ki de Mekke'nin Arap şiirine ev sahipliği yaptığı, onu yücelttiği ve onunla kendi dünya görüşünü ifade ettiği sonucuna varabiliriz. Kâbe, Mekke'nin kutsal merkezi olarak bu şiiri kendi bağrında saklamış ve şiir de Kabe'nin kutsallığından pay alarak ya da pay çalarak Mekke şehrinin/toplumunun ontik ve ahlaki tecrübesinin bir parçası oluvermiştir. Bundan sonra da şiirle şehir, Muallakât'la Mekke bir ve aynı hakikatin ortak ifadesi olarak Mekke toplumu tarafından benimsenmiştir. Daha sonra Mekke, şiiriyle, belagat, fesahat ve hitabetin zirvesinde iken vahiyle karşılaşmış; artık şiir şehri Mekke, peyderpey vahyin merkezi olan Mekke'ye dönüşmüştür. İslam'ın yayılmasıyla birlikte şiir bu kutsal görevini ve kutsi meşruiyetini devam ettirmiş; vahyin ve İslam'ın sınırları içerisinde varlığını yeni formlar kazanarak ifşa edegelmiştir. İslam Medeniyeti'nin gölgesinde neşvü nema bulan şiir, sahil kutsal yatağını bulmuş ve Efendimizin deyimleriyle Müslüman olmuştur. Bu şiir artık, Medinelidir ve İslam Medeniyetinin

<sup>20</sup> 39/Zümer: 3.

<sup>21</sup> 26/Suarâ: 225-226. ﴿وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ ﴿٢٢٦﴾ “Görmez misin ki onlar, her vadide şaşkın şaşkın dolaşırlar ve yapmadıkları şeyleri söylerler.”

<sup>22</sup> 36/Yasin:69.

<sup>23</sup> 26/Suarâ: 224.

<sup>24</sup> 21/Enbiyâ: 5.

<sup>25</sup> Çetin, *Eski Arap Şiiri*, ss. 12-13.

<sup>26</sup> Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi*, Fenomen Yay., 2. Baskı, Erzurum 2012, s. 73.

<sup>27</sup> Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi*, ss. 92-94.

<sup>28</sup> Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi*, s. 79.

<sup>29</sup> Çetin, *Eski Arap Şiiri*, ss. 14-19.

<sup>30</sup> Sancak, Yusuf, “Muallakalar ve Kabe'ye Asılmasına İlişkin Görüşler”, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl:12 sayı:34 (Kış 2008), ss. 381-398.

<sup>31</sup> Sancak, “Muallakalar ve Kabe'ye Asılmasına İlişkin Görüşler”, ss. 381-398.

<sup>32</sup> Süleyman Tülüçü, “Muallakât” Maddesi, İstanbul 2005; <https://islamansiklopedisi.org.tr/muallakat> (30.08.18).

medinelerinin/şehirlerinin kendine özgü şiirleri ve şairleri vardır. Bunlardan biri de Konya şehriyle bütünleşen Mevlâna ve Mesnevî'dir.

#### 4. Selçuklu Şiiri ve Şehirleri (Mesnevî-i Şerif ve Konya Örneğinde)

“Genellikle dinî, tasavvufî, destanî, menkıbevî, tarihî, ilmî, mizahî ve öğretici konuların anlatılmasında, çeşitli aşk hikâyelerinin nazma çekilmesinde, şairlerin yaşadıklarının dile getirilmesinde kullanılan bir nazım şekli olan Mesnevî”<sup>33</sup> gazel ve kasideden sonra üçüncü nazım / şiir türüdür. Mevlâna, Mesnevî adlı şiir kitabında çok sayıda hikaye, temsil ve teşbihler anlatmaktadır. Mesnevî hem nazmı hem de muhtevasıyla yüzyıllardır özellikle de bütün Müslümanlar tarafından kutsal bir kitap gibi okunmakta, ezberlenmekte, şerh ve hatmedilmekte ve dinlenilmektedir. Şüphesiz ki bu şiir, ilhamını İslam'dan, Kurân ve Sünnetten ve içinde yaşadığı toplumdan yani Konya'dan almaktadır. Bunlar aynı zamanda Mesnevînin muhayyilesinin de zemindir. Bu sebeple Mesnevî sadece bir şiir kitabı olarak değil, *Mesnevî Şerif* olarak bilinmektedir. Dolayısıyla Mevlana'nın Mesnevîsinden, herhangi bir şiir ve retorik bir tahlil konusu olmanın çok ötesinde, belli bir inancın metafizik bir ifadesi olan düzen (nizam/kosmos) kitabı olarak bahsedebiliriz.

Mevlana'yı Konya'lı sayabiliriz. Çünkü o, yirmili yaşlardan itibaren Karaman'dan Konya'ya gelerek orada yaşamıştır.<sup>34</sup> Mesnevî, şehirde yazılmıştır ve bize beyitlerinde şehri anlatır. İnancın, inanmayanlar, Müslümanlar, Yahudiler, Hristiyanlar, Dehşerler, Hindular, Türkler, Araplar, Farslar, çocuklar, yaşlılar kadınlar erkekler, tüccar, bahçıvan, attar, bakkal, sanatkarlar, peygamberler, filozoflar, sufiler, kelimacılar, alimler, yöneticiler, kurumlar, kişiler, denizler, yollar, ağaçlar taşlar kuşlar, tanrılar ve Allah... Bunu binlerle ifade edebiliriz. Mevlâna, bu denli zengin kurgu ve dili ile kutsalın nazmı olarak ifade edebileceğimiz Mesnevî adlı şiir kitabında yine bize kutsalın nizamını yani şehri, Konya'yı<sup>35</sup> anlatmaktadır. Öyle ki Mesnevînin pek çok başlığı şehir yönetimi ve yöneticileriyle ilgilidir: “*Padişahın hasta cariyeye âşık olması. Vezirin padişaha hile öğretmesi. Muaviye'nin şeytanı itiraf ettirmesi. Firavun ve tanrılık iddiası. Halifenin o testi ile o hediyeye hiç ihtiyacı bulunmaması.*” Mesnevî'deki bu ve bunlara benzer pek çok başlık belirli şehirlere de atf yaparak şehir hakkında ve yöneticilerinde olması gereken ideal düzeni anlatmaktadır. Bu anlamda Mesnevî bir *siyasetname* hüviyeti de kazanmaktadır. Burhanettin Tatar konu hakkında şunu ifade eder:

“Mesnevîdeki renkli ve şaşırtıcı öyküleri, yaratıcı metaforları ve temsilleri okuduğumuzda kendimizi sanki bir şehri ziyaret eden seyyah gibi hissederiz. Orada çıkmaz

sokaklar, ana caddeleri, açık mekanları ya da meydanları, misafir konaklarını, aydınlanmış ortamları ve karanlık odaları gözlemleyebiliriz. Her hâlükârda bu şehri hem tanıdık hem de yabancı bulduğumuzda karmaşık duygulara sahip olabiliriz. Mesnevîdeki metaforların çoğu seyyahın şehrin bir görünümünden diğerine geçişini temsil eder... Şunu da fark edelim ki Mevlana'nın kendisi de bu şehirdeki bir seyyah; çünkü şehri şekillendirme süreci, yani Mesnevî'yi yazma ve dikte etme süreci, aynı zamanda onun gerçekliğinin dönüşümünün bir parçasıdır.”<sup>36</sup>

Görüldüğü üzere sayın Tatar, şiiri şehirle şehri de şiirle özdeş kılmakta hem şiirin hem de şehrin insanın varoluş zemini olduğunu ifade etmektedir:

Kaval, daha çok taşralı iken ney şehirlidir. Ney, Mesnevî'de üflendiğinde şehrin ve Konya'nın ruhunu ifşa eder. Mesnevî de bu ifşa ile başlar:

“*Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor; ayrılıkları nasıl anlatıyor:*

*Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryadıyla kadın erkek/herkes ağladı.*

*İştihak derdini anlatmak için, ayrılıkların parça parça olmuş sîne istiyorum*

*Aslından ayrı kalan, tekrar kavuşma anını arar.*

*Ben her toplulukta ağladım, iyilere ve kötülere eş oldum*

...”<sup>37</sup>

“Böylece şehirde: (Mesnevî'de) Mevlâna ile birlikte dolaşmak, gerçekliğimizin şekillenme ya da dönüşme sürecinin bir parçası oluverir”<sup>38</sup> Bu anlamda şehri *tanzim* etmekle şiiri *tahvil* etmek bir ve aynı şeye dönüşmektedir. Yani Mesnevî, genel İslam kültürü kadar Konya'nın şehir gerçekliğinin nasıl bir şey olduğuna dair bize bir ölçü sunmaktadır. Bu yönüyle bir şiir olan Mesnevînin dili bir şehir olan Konya'nın hem pratik bir tecrübesi hem de sembolik dilidir<sup>39</sup> diyebiliriz.

#### Sonuç

İnsan yaşamının özünde düzen (cosmos/kevn-nizam) arayışı vardır. Şiir bu düzenin sözlü ve bireysel nazmı iken; şehir de bunun mekânsal ve toplumsal nizamını ifade eder. Şiiri şuur (شعور); şehri de tasavvur (كلى) oluşturur. Dolayısıyla şiiri mütehayyile (تخييل) gücü, şehri ise akıl (العقل) gücü var eder. Akıl ve muhayyile insan yaşamının anlamını ortaya koyar. Kadim dünyada şiirle dini hayat, şehirle de toplumsal hayat kemalini arar. Daha sonra şiirle şehir bir ve aynı olur, birbirini anlatır. Bu anlamda Hesiodos ya da Homeros, Nabiğa ya da İmru'l-Kays, Mevlâna ya da Süleyman Çelebi, mistik bir şair ya da ozan olmaktan çok, şiirleriyle şehirleri inşa eden ve

<sup>33</sup> Semih Ceyhan, “Mesnevî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2004, Cilt: 29, ss. 325-334.

<sup>34</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, (çev. Adnan Karaismailoğlu), Akçağ Yay., Ankara 2017, s. 28.

<sup>35</sup> Mesnevî şiiri ve Mevlana'nın bahsettiği Konya, kozmopolit, çok kültürlü, ticaretin ve sanatın gelişmiş olduğu bir şehir konumundadır. Bu tasavvurla anlatılan şehir hakkında daha fazla bilgi için bkz. Nuri Şimşekler, “Mesnevîye Göre Konya'da Yaşam” *Selçuk Üniv. III. Uluslararası Mevlâna Kongresi*, Mayıs (2003) Konya, ss. 177-192.

<sup>36</sup> Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, ss. 78-80.

<sup>37</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, s. 45.

<sup>38</sup> Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, s.81.

<sup>39</sup> Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, s.95.



şehirlerin varoluşsal temellerini ve gayelerini şiirleriyle belirleyen *mülhemûn* ozanlardır diyebiliriz. Burada şiirin, şehirler üzerinde siyasal anlamda kurucu rolü de açığa çıkar. Bu anlamda, siyasal ve kozmik bir düzeni ifade eden şehri, şairin şiirlerinde okurken tecrübe edebiliriz. Kadim dönemde olduğu şekliyle her şiir, Tanrıyı ve bizi şehre çağırır. Şiir badiyede saftır, güzeldir; ama kemalini ve cemalini ancak şehirde bulur.

#### **Kaynakça**

- Aristo, *Metafizik*, (çev. Y. Gurur Sev) 3. Baskı, Pinhan Yay., İstanbul 2017.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yay. Ankara 2004.
- Campbell, Joseph, *Batı Mitolojisi –Tanrının Maskeleri-*, (çev. Kudret Emiroğlu), İmge Kitapevi, Ankara 1992.
- Can, Şefik, *Klasik Yunan Mitolojisi*, İnkılap ve Aka Kitapevleri, İstanbul 1970.
- Ceyhan, Semih, “Mesnevî”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2004.
- Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniv. Yay., Edebiyat Fak. Matbaası, İstanbul 1973.
- Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi*, Fenomen Yay., 2. Baskı, Erzurum 2012.
- Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 4. Baskı, Hü-Er Yayınları, Konya 2000
- Gılgamış Destanı*, (çev. Sait Maden), 5.baskı, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2017.
- Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay., Konya 1998.
- Hesiodos, *Theogonia*, İşler ve Günler, (çev. Azra Erhat, Sabahattin Eyüboğlu), 3. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2018.
- Hmeros, *İlyada*, (çev. Azra Erhat, A. Kadir), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 7. Baskı, İstanbul 2018.
- \_\_\_\_\_, *Hmeros İlahileri (Homerik Hymnoslar)*, (çev. Ayşen Eti Sina), Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2008.
- Mevlanâ, *Mesnevî*, (çev. Adnan Karaismailoğlu), Akçağ Yay., Ankara 2017.
- Sancak, Yusuf, “Muallakalar ve Kabe'ye Asılmasına İlişkin Görüşler”, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl:12 sayı:34 (Kış 2008), ss. 381-398.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitapevi, Isparta 2002.
- Tatar, Burhanettin, *İslam Düşüncesine Giriş*, Dem Yay., İstanbul 2009.
- Tülücü, Süleyman, “Muallakât” *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2005.

**Kutsal Alanlar ve Tapınaklar:  
Troia'nın Kuruluşunda Dinin Rolü**  
Reyhan KÖRPE

## Kutsal Alanlar ve Tapınaklar: Troia'nın Kuruluşunda Dinin Rolü

Reyhan KÖRPE\*

### Özet

Çanakkale Boğazının girişinde yaklaşık dört bin yıla yakın aynı yerde varlığı devam ettirmiş olan Troia ile ilgili yapılan kazı ve araştırmalar bu kentin aynı konumdaki varlık sebebi konusunda çok çeşitli fikirler ileri sürmektedirler. Troia'nın bulunduğu toprakların jeostratejik öneminden başlayarak, bölgenin tarım ve doğal kaynaklar bakımından zenginliğine kadar bu konuda pek çok öneri ileri sürülmektedir.

Fakat binlerce yıl boyunca kentin konumuna bakıldığında bu özelliklerin sıklıkla değiştiği ya da bazen hiç var olmadığı görülmektedir. Bazen Troia'nın bulunduğu yerden çok daha elverişli başka yerler olmasına rağmen kent ısrarla aynı konumda kalmaya devam etmiştir. Hatta terk edilip harabeye dönüştükten sonra bile insanlar gelip burasını bulmuşlar ve tekrar canlandırmışlardır.

Bu çalışmada Troia'nın yerleşim devamlılığındaki bir başka faktör, inanç faktörü incelenmiştir. Kent uzun yıllar boyunca farklı kültürler ve insanlar tarafından iskân edilmiş, farklı yerleşim planlarına göre düzenlenmiş olmasına rağmen kutsal alanlar ve tapınaklar bir şekilde kendine yer bulabilmiştir.

Binlerce yıl boyunca kutsal alanlardaki bu devamlılık Troia'nın da devamlılığında önemli bir faktör olmuş olmalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Troas, Troia, Kaskal Kur, Kutsal Alan, Tapınak

Troia tarih boyunca insanlar tarafından genellikle Homeros'un bize aktardığı Troia savaşıyla bilinse de, kentin kuruluşunda ve özellikle de yerinin seçiminde inançların önemi bir yeri vardır. Tarihçiler ve arkeolojik araştırmalar yaklaşık beş bin yıla yakın aynı yerde varlığını devam ettiren Troia'nın konumunu ön plana çıkarır. Çanakkale Boğazı'nın girişinde, savunulabilir bir sırtın ucunda ve etrafında zengin doğal kaynakların bulunduğu bu küçük tepe yerleşim için son derece ideal görünmektedir. Fakat bu kadar uzun bir süre varlığını devam ettirmiş olan bir yerleşim için tüm bu şartlar acaba yeterlimidir? Üstelik aynı bölgede bu şartlara uyan en az onda fazla yer dururken, insanlar neden bu Hisarlık tepesini tercih etmişler ve sonraki bin yıllarda da tepenin konumunun ilk tercihteki özellikleri kaybetmesine rağmen ısrarla oturmaya devam etmişlerdir?

\* Doç. Dr. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü

Yaklaşık M.Ö. 3000 yıllarında sığ bir körfeze uzanan bu küçük tepenin eteğindeki denizde ve hemen gerisindeki arazinin güvenlik ve yiyecek avantajı için seçildiği düşünülür. Ama bin yıl sonra deniz buradan uzaklaşmış, civara hastalık yayan bir bataklığa dönüşmüştür. Buna rağmen kent büyümeye devam etmiştir, M.Ö. 2. Bin yılda tarihinin en görkemli dönemine ulaşmıştır. Anadolu'da benzer durumlarda görmeye alışık olduğumuz çevre şartlarının değişmesiyle terk edilen sayısız kent olmasına rağmen, Troia neredeyse kesintisiz bir şekilde aynı yerde varlığını devam ettirmiştir.

Bu nedenle Troia kentinin devamlılığında çevresel faktörler ve jeostratejik durumun dışında başka birtakım nedenler de aramak gerekir. Bunlar içinde belki de şimdiye kadar çok fazla üzerinde durulmamış olan inanç faktörüdür. Troia'da ilk kuruluşundan itibaren kutsal alanların ve tapınakların ayrı bir yeri vardır.

Schliemann'dan bu yana devam eden arkeolojik kazılarda Troia'da Tunç çağlarına ait tabakalarda ayrı bir tapınak binası ya da özel olarak ayrılmış bir kutsal alan kompleksine ait somut bir veri yoktur. Yerleşimde bu döneme ait dini inançlarla ilgili yapıların bulunamaması olmadı anlamına gelmemektedir. Troia'da gerçekleştirilen arkeolojik kazılar daha çok höyüğün merkezine odaklanmıştır. Bu durumda da yerleşimin erken dönemlerine ait tabakalara genellikle kısıtlı alanlarda açığa çıkarılabilmektedir.

Yerleşimin en erken tabakaları olan ve yaklaşık M.Ö. 3000-2600 yıllarına tarihlenen I. Troia'ya ait yerleşim kalıntıları Schliemann kazılarında höyüğün kuzey batısında çıkarılmıştır. Bu alanda yaklaşık 89X95 m. çapındaki bir alanda bir sıra yapı ile onları çevreleyen sur duvarının bir bölümü görülebilmektedir.<sup>1</sup> Burada açığa çıkarılan yapıların konut olarak kullanıldıkları düşünülmektedir. **(Resim 1)**

Troia'nın M.Ö. 2500-2200 yıllarına tarihlenen ikinci katmanı aynı zamanda kentin en parlak dönemlerinin ilkinin temsil eder. Schliemann ve sonrasındaki hafirlerce kazısı yapılan bu katman höyükte 7 yapı katından oluşur ve yaklaşık 110 m çapında bir alana yayılmıştır.<sup>2</sup> Yerleşimin bu dönemine ait güney yönde anıtsal giriş kapıları bulunur. I. Troia yapılarının aksine kazılarda daha merkezde yer alan yapılar açığa çıkmıştır. Böylece II. Troia'ya ait son derece anıtsal binalar görülmektedir. Megaron olarak adlandırılan bu yapılar anıtsal giriş kapılarının hemen gerisinde yan yana sıralanmaktadırlar. Troia yöneticilerinin krali mekanları olarak tanımlanan bu yapıların bazılarının kült objesi olarak tanımlanan bazı bulgulara rağmen tapınak ya da benzeri bir amaçla kullanılmış olduğu söylenememektedir.<sup>3</sup> **(Resim 2)**

Troia'nın M.Ö. 2200-1800 yıllarına tarihlenen III, IV ve V. tabakaları bir önceki döneme göre gerilemenin ve düşüşün yaşandığı evreleri göstermektedir. Bunlardan IV. Troia

beklide Tunç Çağları Troia tabakaları içinde en fakir olanıdır.<sup>4</sup> Sur duvarının bile bulunmadığı bu dönemde yapılmış olan evler de son derece basittir. Erken Tunç Çağı sonu ile Orta Tunç Çağına dahil edilen bu dönemde Troia'nın gerek kendi iç karışıklıkları gerekse dış göçlerin getirdiği bir karmaşanın ve düzensizliğin yaşandığı görülür. Bu tabakalar içinde de aynı şekilde ayrı bir dini mimari tanımlanamamaktadır.

Erken ve Orta Tunç Çağlarında Troia'da yaşayanların ne gibi bir dini inanca sahip oldukları bilinmemektedir. Fakat sadece Troialılar değil, bu dönemde Mezopotamya ve Mısır dışında yakın doğuda yazı kullanan uygarlıklar olmadığından inançları ve dini ritüelleri hakkında bilgimiz yoktur. Ama gene de, Anadolu'da daha Neolitik dönemden itibaren insanların dini inançlarını işaret eden çeşitli maddi kalıntı ele geçmiştir. Troia'da da ilk tabakalardan itibaren çok sayıda "idol" adı verilen ana tanrıçanın stilize edilmiş bir formu olan heykelcikler bulunmuştur.<sup>5</sup> Troia dışında bütün Ege dünyasında ve Anadolu'da ele geçen bu idoller aynı zamanda bölge insanların inanç birliğinin de göstergesidirler.

Kuşkusuz Tunç çağları Troia'sının en görkemli tabakaları VI. ve VII. Troia katlarıdır. **(Resim 3)** M.Ö. 1800-1100 tarihleri arasına tarihlenen bu dönem aynı zamanda Geç Tunç Çağlarıdır. Arkeolojik kazılarda Tunç Çağına ait açığa çıkarılmış olan yapıların büyük bir kısmı bu tabakalara aittir.<sup>6</sup> Günümüzde yerleşim yerinde ayakta ve görülmekte olan sur duvarları, kuleler, anıtsal giriş kapıları kaliteli işçiliği ile dikkati çekmektedirler. Sur duvarlarının hemen gerisinde duvara paralel olarak inşa edilmiş bir dizi yapı yer almaktadır. Fakat bu döneme ait asıl merkezde olması gereken yapılar ne yazık ki Akropolisteki Helenistik ve Roma dönemlerinde Athena Tapınağı'nın inşası sırasında tahrip olmuştur. Gene de buna rağmen ele geçen mimari kalıntılar ve aşağı kentinin kapladığı alandan yola çıkılarak Troia'nın çağdaşı Geç Tunç Çağı merkezlerinden biri olduğu açıkça anlaşılmaktadır.<sup>7</sup> Bu dönem, Troia'nın aynı zamanda en parlak dönemidir.

Troia'nın Tunç Çağları tabakaları arasında belki de en iyi araştırılan fakat buna rağmen en fazla tartışmalara da konu olan bu dönemi aynı zamanda bir dizi büyük felaketin de yaşandığı zamandır. VI. Troia'nın büyük bir depremle tahrip olduğu düşünülürken,<sup>8</sup> VII. Troia kuzeyden gelen istilalara sahne olmuştur.<sup>9</sup> Bu dönemde bölgeye hükmeden güçlü bir krallığın başkenti durumunda olan Wilusa'nın adı aynı zamanda ilk defa çağdaşı yazılı belgelerde geçmektedir.

<sup>4</sup> Blegen 1963: 70.

<sup>5</sup> Blegen *et al.* 1950: 352, lev 360; Blegen *et al.* 1951: 46, 69, 170 lev 48; Blegen 1953: 203, lev 254.

<sup>6</sup> Blegen 1935: 232-248.

<sup>7</sup> Jablonka 2006; Troia için bakınız: Rose 2008: 409, n. 55; Hattuşa için bakınız: Seeher 2002; Kaneş için bakınız Özgüç 1999; Zincirli için bakınız: Wartke 2005.

<sup>8</sup> Körpe 2012: 58.

<sup>9</sup> Blegen *et al.* 1958: 141-8.

<sup>1</sup> Blegen *et al.* 1950; Blegen 1963, 39-58.

<sup>2</sup> Schliemann 1881: 36, 211, 324-7.

<sup>3</sup> Korfmann 1999: 11, fi g. 11; Sazcı 2001; Çalış-Sazcı 2006: 206, 208.

Geç Tunç Çağ aynı zamanda Anadolu'da Hititler gibi yazılı uygarlıkların çağıdır. Hitit yazılı belgelerinde tanrı ve tanrıça ile birlikte dini ritüellerin nasıl uygulandığını gösteren sayısız metin vardır.<sup>10</sup> Ayrıca gene bu belgeler sadece Hititler değil, onların çağdaşı olup ta, henüz yazıyı kullanmayan komşuları hakkında da bilgi vermektedir.<sup>11</sup>

Hititlerin bu komşularından biri de kuzey batısındaki Wilusa krallığıdır. Hattuşa'da ele geçen çivi yazılı tabletlerde Hititlerin Wilusa karalığı ile zaman zaman çatıştığı, zaman zaman ile yazılı antlaşmalar yaptığı anlaşılmaktadır. Bu zamanda ise Troialılar ile Hititler arasında uzun zamandır devam eden bir ittifak söz konusuydu. Hitit kralı Muwattalli ile Wilusa kralı Alaksandu arasında M.Ö. 1280 tarihinde yapılan bu ittifakta açıkça her iki taraf birbirine saldırı yapıldığı takdirde yardım edeceklerini bildirmektedirler.<sup>12</sup> Hatta ittifakın maddelerinden biri bu antlaşmanın sonraki nesillerde de devam edeceği yönündedir.

Günümüzde yeni Troia müzesinde sergilenen bu antlaşma tabletinin sonunda Hitit ve Wilusa'nın tanrıları bu antlaşmayı tanık olarak gözetmektedirler. Tablette Hititlerin tanrılarının adları yirmi altı satırı doldururken, Wilusa'nın tanrıları şu isimlerden oluşmaktadır: Ordunun Fırtına Tanrısı, tanrı ve tanrıçalar, dağ tanrıları, nehir tanrıları, Wilusa'nın yeraltı ırmağı tanrısı ve Appaliunas.<sup>13</sup>

İlk defa bu tablette Troialıların dini inançları hakkında bir fikir sahibi olmaktayız. Kuşkusuz adı geçen bu tanrı ve tanrıçaların bazıları sadece bu zamanda değil, beklide binlerce yıldır Troia'da ve bölgede saygı görmekte ve tapınılmaktaydı. Gene bazıları bu tarihten sonraki yıllarda da saygı görmeye ve tapınılmaya devam edecektir.

Hitit tabletinde geçen Wilusa tanrı ve tanrıçaları içinde ismi belirgin bir şekilde telaffuz edilen tanrı Appaliunas'tır. Tablet ilk okunduğundan itibaren bu tanrı Apollon ile eşitlenmiştir.<sup>14</sup> Daha sonraki bin yılda Yunan Panteonunda yer alan Apollon, Anadolu kökenli bir tanrı olup, Troia savaşları sırasında açıkça Troialıların yanında yer almaktadır. Tablet okunması ve yorumlanması sonrasında Wilusa'nın İlios-İlion ile bir tutulması ve ayrıca Alaxandu'nun Aleksandros ile ilişkilendirilmesi Geç Tunç Çağı Troialıların Apollon'a tapıklarını gösterebilir. Sonraki yüzyıllarda Troia kentinde de tapım gören Apollon'un asıl kutsal alanı Troia'nın 50 km güneyinde bulunan Apollon Smintheus Tapınağı idi. Tapınak, Troia savaşları sırasında Apollon'un rahibi Khryses'in yaşadığı iddia edilen eski Khrysa kentinin yakınındadır. Tapınak üzerinde yer alan Troia savaşı ile ilgili kabartmalar Apollon Smintheus ile Troia'nın geçmişten gelen ilişkisinin de bir kanıtıdır.

<sup>10</sup> Beckman 1996; Hofner 2009; Beckman et al. 2011.

<sup>11</sup> Starke 1997; Hawkins 1998; Niemeier 2005: 17; Latacz 2004: 75–100; Easton et al. 2002: 98–100; Hajnal 2003: 29–32; Palaima 2007: 198.

<sup>12</sup> Beckman 1996: no. 13; Latacz 2004: 76–8, 103–10.

<sup>13</sup> Güterbock 1986: 45–62.

<sup>14</sup> Sommer 1937; Forrer 1931: 141–144.

Tablette bahsedilen dağ ve ırmak tanrıları da aslında Troia ve onun içinde bulunduğu coğrafya ile oldukça ilişkilidir. İda dağı sadece Troas'ın en görkemli dağı olmayıp, Troia kentinin ana tanrıçalarından biridir. Troia'nın kuruluş mitolojisine göre Troya kralı soyunun ilk atası olan Dardanos, bölgeye geldiğinde Skamandros ırmağı tanrısı ile İda dağı tanrıçasının oğlu olan kral Teuker'in kızı ile evlenmiştir.<sup>15</sup> Troia savaşları sırasında gene Skamandros ırmağı tanrısı ile Satnoisis ırmağı tanrısı Troialıların yanında Akhalara karşı savaşılmaktaydılar.<sup>16</sup> Klasik çağlar boyunca da bu tanrı ve tanrıçalar hem bölgede hem de Troia'da saygı görmeye ve tapınılmaya devam etmiştir. Antik kaynaklar Roma döneminde Troialı genç kızların evlenmeden önce Skamandros ırmağına girerek yıkandıklarından ve tanrıya ağıtlar yaktıklarından söz etmektedir.

Hitit-Wilusa antlaşmasında gözlemci Wilusa tanrıları arasında geçen tanrıçalar ve tanrıların kim ya da ne oldukları belirsizdir. Bunlar muhtemelen o dönem Wilusa'da tapım gören tanrı ve tanrıçalar olmalıdır. Gene aynı metinde sözü edilen "Ordunun Fırtına Tanrısı" da özellikle klasik çağlardaki panteona yabancıdır. Bu tanrının II. Binde Anadolu'da tapılan tanrılardan biri olduğu düşünülmektedir. Özellikle de Hititlerin fırtına tanrısı olan Teşup ile benzerliği dikkat çekmektedir.

Fakat Geç Tunç Çağına ait tablette adı geçen bu tanrılar ve bunlara ait kutsal alan ve tapınaklar şimdiye kadar yapılan Troia kazılarında bulunmuş değildir. Hatta bu döneme ait çağdaşı Hitit bölgesinde çok sayıda tapınak, kutsal alan ve heykel bulunmasına rağmen Troia'da neredeyse hiç bulunmamıştır. Sadece 1995 yılında bulunan bronz figürin "doğulu" örneklerle benzerliğinden dolayı dikkat çekmektedir.<sup>17</sup>

M.Ö. 2. Bin Anadolu kültür havzasına dahil olan Troia'nın Anadolu'da bu dönemde var olan dini inanç ve geleneklerine uygun davranışlar sergilediği kuşkusuzdur. Sorun bu ritüellere ait kalıntıların nasıl ve ne kadarının ele geçtiğidir. Ayrıca gene Troia'nın bu gelenekleri ne şekilde yansıtmakta olduğudur. Her ne kadar Anadolu'nun bu köşesinde parlak bir uygarlık kurmuş olsa da Troia, başta Hattuşa olmak üzere doğudaki büyük merkezlerle karşılaştırıldığında küçük bir krallığın mütevazı bir başkenti görünümündedir. Burada da aynı dinsel ve imgeleri görmeye birlikte, Hattuşa ve Alacahöyük gibi görkem beklememek gerekir. Ama aynı amaçla yapılmış dini sembolleri Troia'da da farklı bir şekilde de görebiliriz.

Bu sembollerden biri de kentin kapılarını koruyan tanrılarıdır. Hattuşa'daki, Alacahöyük'deki ve daha güneydeki diğer kentlerin kapılarını koruyan tanrı ve sphenksler gibi gösterişli olmasalar da Troia'nın güney kapısında aynı amaçla konulduğu düşünülen büyük

<sup>15</sup> Erhat 2015: 25, 43.

<sup>16</sup> Körpe 2016: 67.

<sup>17</sup> Becks et al. 2006; Rigter and Thumm-Dograyan 2004; Balfanz 1995; Mellink ve Strahan 1998.



steller bulunmaktadır.<sup>18</sup> Hatta bu geleneğin Troia'nın daha eski katmanlarında da var olduğu geçmiş kazılarda bulunan bir insan yüzlü kabartma ile bu seneki kazılarda çıkan başka bir stelden anlamaktayız.<sup>19</sup> Beycesultan kazılarında da benzer kapı koruyucu stellerin bulunması bir anlamda kenti koruyan tanrılar inancının Anadolu'da yaygın olduğunu fakat hepsinin Hattuşa gibi görkemli heykeltıraşlık işçiliğine sahip olmadığını göstermektedir.<sup>20</sup>

Troia'daki stellerin Hitit tabletinde bahsedilen tanrıların hangisini temsil ettiği bilinmemekle birlikte tablette adı geçen tanrılardan birinin Troia'da gerçekten var olduğu düşünülmektedir. Bu aynı zamanda son Troia kazılarının en önemli buluşlarından biri kabul edilir.

1997- 2001 yıllarında Troia Aşağı Kenti kazılarında bir mağara ortaya çıkarıldı. Bu mağarada yapılan araştırmalarda aşağı kentin içine kadar uzanan yapay tüneller bulundu. **(Resim 4)** Korfman, içinden su çıkan bu mağaranın tablette bahsedilen Wilusa'nın yeraltı ırmağı tanrısı KASKAL.KUR olduğunu ileri sürmüştür.<sup>21</sup> M.Ö. III. Bin yıldan, yani Troia'nın ilk zamanlarından beri kullanıldığı anlaşılan bu kutsal mağara aynı zamanda Tunç Çağlar boyunca kutsallığını devam ettirmiş görülmektedir.<sup>22</sup> Antlaşmayı gözlemleyen tanrılar arasında yer almış olması özel anlamda burasının Wilusalılar açısından ne kadar önemli olduğunun işaretidir.

Troia'ya yakın bir yamacın eteğinde yer alan mağara özellikle içinden akan su nedeniyle kentin ilk kuruluşundaki yer seçiminde belirleyici olduğu gibi, sonraki yüzyıllarda da yerleşimin devamlılığında etkin olmuş olmalıdır. Zamanla tanrılaştırılan bu kaynak Troia'nın önde gelen tanrılarında biri olmuş olmalıdır.

Muhtemelen Troia'daki kutsal kaynağın KASKAL.KUR adını alması kente daha sonradan gelenler ile olmuştur. KASKAL.KUR sadece Wilusalılar için değil aynı zamanda Hitiler ve Tunç Çağı yakın doğusunda pek çok yerde kutsanan bir tanrıdır.<sup>23</sup> Tıpkı Troia'daki gibi fakat gene çok daha gösterişli olanı Hattuşa kenti içinde bulunmaktadır. Böylece Wilusa sakinlerinin Tunç Çağı Anadolu halkıyla aynı inanç sistemi içinde oldukları iddia edilebilir.

M.Ö. yaklaşık 1100 yıllarında Tunç Çağı'nın sonunu getiren bir dizi felaketten ilk etkilenen yerlerin başında Troia gelir. Yaşanan bu felaketlerin nedenini şimdilik tam olarak bilemesek de, sonuçları son derece açıktır. Ege ve Yakın Doğu'nun büyük bir bölümünde yaşanan dramatik olayların sonucunda siyasi ve demografik yapı tamamen değişmiştir. Yunanistan'daki Akha krallıkları yıkılırken, Anadolu'da başta Wilusa olmak üzere bütün küçük krallıklar ile beraber Hitit İmparatorluğu da ortadan kalktı. Günümüzde halen tartışılan ve nedenleri anlaşılmalı çalışılan bu olayın Troia'daki sonuçları da geri dönülemez bir yıkıma

neden oldu. Tunç Çağlarının görkemli kenti önce barbar Thrakların yaşadığı bir köye dönüştü, daha sonra tamamen terk edildi. Bu aynı zamanda Tunç Çağının sonu oldu.

Aradan geçen zaman içinde Tunç Çağı'nın pek çok görkemli merkezi unutulup giderken, Erken Demir Çağında bölgedeki bazı kentler yeni göçmenleri kendisine çekti. Bunlardan birisi de Troia'dır. Kent uzun bir süre terk edilip harabeye dönüşse de, en azından insanların hafızasında yaşamaya devam etmiştir. Troia'nın unutulmamasında Homeros ve onun gibi ozanların anlattıkları destanların önemi göz ardı edilemez. Homeros'un "Tanrısal Troia'sı" bir süre sonra yeniden canlanacaktır.

Bölgede Lesbos adasından gelen yeni göçmenler M.Ö. 8. yüzyılda güneyde Antandros'tan, kuzeyde Troia'ya kadar pek çok kent kurmuştur. Genel olarak Troia kentindeki Klasik tabakaların temsil edildiği VIII. Troia'nın da M.Ö. 8. yüzyılda kurulduğu düşünülür. Fakat Troia'da yapılan son kazılar Troia'nın çok daha erken bir zamandan, M.Ö. 1050 yıllarından, Protogeometrik dönemden itibaren bazı yerleşimlere sahne olduğunu göstermektedir.<sup>24</sup>

Yeni Troia'nın ya da artık bilinen adıyla İlion'da ilk yapılan binalar kutsal alandaki kült yapılarıdır. Yani İlion yıkılışından sonra KASKAL. KUR mağarasının hemen yanındaki bir başka kutsal alan çevresinde yeniden kurulmuştur. **(Resim 5)** Troia kazıları kent yerleşimi öncesinde uzun bir süre sadece kutsal alanın faaliyette olduğunu göstermiştir. Burada bulunan çok sayıda kaliteli seramik ve yanmış kemik parçalarından Troia'nın uzun bir süre kutsal bir yer olarak saygı gördüğünü söyleyebiliriz. Muhtemelen M.Ö. 700 yıllarından itibaren de tekrar bir kente dönüşmüş olmalıdır.

Yerleşimin batısında yer alan kutsal alan Troia VII ve VI'nın aşağı kentindeki yerleşim kalıntıları düzeltilmiş ve bir duvarla çevrilmesiyle oluşturulmuştur. Brian Rose, kutsal alandaki sunaklardan birinin yeniden onarılan bir Geç Tunç Çağı yapısının içinde olduğunu söylemektedir.<sup>25</sup> Burası kentin kuruluşu öncesinden Roma dönemi sonuna kadar kesintisiz olarak kullanılmıştır. Burada kazılarla ortaya çıkarılmış çeşitli dönemlerde yapılmış sunaklar görülebilir. Kutsal alanda hangi tanrılara adaklar sunulduğu henüz tam olarak bilinmemekle beraber, Troia'da çok sayıda bulunmuş olan Kybele ve Demeter figürinleri ile kentin kurucu atası olarak düşünülen tanrılaştırılmış Dardanos'a ait kil plakalar buradaki kültlerle ilgili bir ipucu vermektedir.<sup>26</sup>

Yeni İlion'da bu kutsal alanın dışında, kentin yeni dini merkezi Athena tapınağıdır. Ayrıca geçmişin Troia savaşları ile olan bağları da giderek güçlenecektir. M.Ö. 7. yüzyıldan itibaren kentin ve bölgenin dinin merkezi bu tapınak olacaktır. M.Ö. 480 yılında Pers kralı

<sup>18</sup> Korfmann 1998: 374.

<sup>19</sup> Rose 2014: 11.

<sup>20</sup> Seton ve Mellaart 1965: 28-29, Fig. A.12 ve Taf. 19a.

<sup>21</sup> Korfman 1999: 289; Korfman 2002: 116.

<sup>22</sup> Frank et al. 2002: 305-314.

<sup>23</sup> Gordon 1967: 70-88; Erbil ve Mouton 2012: 53-74.

<sup>24</sup> Catling 1998: 153-166; Aslan 2002: 83-4, 90-2.

<sup>25</sup> Rose 2014: 47.

<sup>26</sup> Dörpfeld 1902: 442-3; Thompson 1963: 56-7, 108-16; Miller 1991: 48-9; Barr 1996; Rose 1998: 88-9; Thompson 1963: 57-8, 77-84; Miller 1991: 45-6; Tekkök et al. 2001: 371-2; Kybele için ayrıca bakınız: Simon 1997: nos. 26-54;

Kserkses, M.Ö. 334 yılında ise Büyük İskender bu tapınakta kurbanlar keserek geçmişin kahramanlarını onurlandırmış ve kendi seferlerinin geleceği için tanrıların yardımını istemiştir. Athena tapınağı daha sonra her yıl yapılan bir dini festivale ve bölge kentlerinin de dahil olduğu dini bir birliğin merkezi olacaktır.

Tapınak M.Ö. 240 ve 160 tarihlerinde Anadolu'nun en büyük Dor düzeni tapınaklarından birine dönüştürüldü.<sup>27</sup> Yeni tapınak kentin en yüksek noktasında ve tüm ovaya hâkim bir noktadaydı. Kült heykeliyle aynı eksen üzerine hizalanmış olan kuyu ve buradan aşağıya inen bir tünel kuzey doğudaki bir başka kutsal su kaynağına ulaşıyordu.<sup>28</sup> Bu tünel ayrıca M.Ö. 7. Yüzyıldan, Hellenistik dönem sonuna kadar tapınağın temizliğini yapan Lokris'li bakirelerin tapınağa gizlice girdiği geçittir.

Roma İmparatorluğu zamanında Troia özellikle Romalı imparatorlar tarafından ziyaret edilmiştir.<sup>29</sup> İmparatorluğun pek çok kentinde olduğu gibi Troia'da da Roma imparatorları için tapınaklar yapılmıştır.

Troia'daki tapınak ve kutsal alanların Roma İmparatorluğunun son döneminde, Hıristiyanlığın yaygınlaşmasıyla birlikte yeni dine hemen uyum sağlamıştır. İlion 9. yüzyıla kadar bir piskoposluk merkezi olarak görülmekteydi. Kazılarda başka antik kentlerde gördüğümüz şekliyle tapınakların kiliseye çevrildiğini, ya da kutsal alanda kilise yapıldığını gösteren buluntular çıkmamıştır. Athena tapınağının sonradan kiliseye dönüştürüldüğüne veya akropolis üzerinde herhangi bir kilisenin yapıldığına dair bir işaret yoktur. Troia'daki tek kilise Blegen'in aşağı kent kazıları sırasında açığa çıkarılmıştır.<sup>30</sup> 400 yılına tarihlenen bu kiliseye ait mozaik zemin ile narteks duvarları korunmuştur.<sup>31</sup>

Antik kaynaklar İlion'un Anadolu'da Hıristiyanlığın yaygınlaştığı zamanlarda bile eski dini geleneklerini devam ettirdiğini söylemektedirler. Örneğin Roma'nın son pagan imparatoru olan Julianus, İlion'u ziyaret ettiğinde kendisine kahramanların tapınakları gezdirilmiş ve imparator çok tanrılığın burada halen devam etmesinden memnun kalmıştır.<sup>32</sup>

Ama çok geçmeden Hıristiyanlığın bölgeye yerleşmesiyle birlikte Troia çevresindeki eskinin kutsal mekanlarının neye dönüştüğünü bilemiyoruz. Ama Anadolu'nun birçok yerinde olduğu gibi bu alanların birer Hıristiyan ayazmasına dönüşmüş oldukları olasıdır. Bu dönüşümden Troia savaşlarının kahramanları da nasibini almıştır. Klasik çağlarda yanına inşa edilen bir tapınakla kutsal alan içine alına Akhilleus'un tümülüsü, Hıristiyanlığın gelmesiyle birlikte kiliseye dönüştürülmüştür. Bizans döneminde bölgeye gelen ziyaretçilere kilise içinde

hala var olan Akhilleus'a ait duvar resimleri "Akhilleus Peygamber"ın hayatı şeklinde anlatılmaktadır.

Troia, Türklerin bölgeye gelmesinden yaklaşık yedi yüz yıl önce terk edilmiştir. Artık bir harabeye dönüşen bu kentin yüz yılar içinde sadece kendisi değil ona ait olan kutsal mekanlar da unutulmuştur. Fakat gene de bölgenin yeni sakinleri civardaki tümülüslerle diğer tepelerden biraz daha saygıyla yaklaşmıştır. 18. Yüzyılın sonunda Troia civarını ziyaret eden İngiliz seyyah William Francklin Akhilleus tümülüsünde dervişlerin yaşadığından bahsetmektedir.<sup>33</sup> **(Resim 6)**

Sonuç olarak, Troia çevresinde ilk insanlar yerleşmeye başladığından itibaren etraflarındaki doğal güçlere saygı göstermişlerdir. Zaman içinde bölgeye yeni insanlar geldikçe bunlar kendi inanç sistemlerini yanlarında getirdikleri gibi, geldikleri bölgenin yerlilerinin inançlarından etkilenmişler, bazıları da kabullenmişlerdir. Bölgede kutsal kabul edilen yerlerin kültürden kültüre aktarılması ve yaşatılması bu geleneğin de bir şekilde devamını gösterir. Bu ilişki farklı kültürler arasında birlikte yaşamın getirdiği ilişki var olduğu sürece devam etmiştir. Bu gerçekleşmediği zaman ise yeni gelenler yerleştikleri toprakların geçmiş değerlerine de yabancı kalmışlardır.

#### Resimler

Resim 1 Troia I. M.Ö. 3000-2500

Resim 2 Troia II - M.Ö. 2500-2300

Resim 3 Troia VI surları

Resim 4 Troia'daki kaynak mağarası

Resim 5 Kutsal alan

Resim 6 Akhilleus tümülüsü ve yanındaki derviş tekkesi

#### Kaynakça

Aslan, C. C. 2002. "Ilion Before Alexander: Protoegeometric, Geometric, and Archaic Pottery from D9." *Studia Troica* 12, s. 81 –129.

Balfanz, K. 1995. "Eine spätbronzezeitliche Elfenbeinspindel aus Troia VIIa" *Studia Troica* 5, s. 107 –16.

Barr, A. E. 1996. "Horse and Rider Plaques at Ilion: A Preliminary Study of the Hellenistic Hero Cult in Asia Minor." *Studia Troica* 6, s. 133 –57.

Beckman, G. 1996. *Hittite Diplomatic Texts*, Atlanta, 1996.

Beckman, G., Bryce, T. R. ve Cline, E. H. 2011. *The Ahhiyawa Texts*. Atlanta, 2011.

<sup>27</sup> Rose 2003; Rose 2006; Goethert-Schleif 1962.

<sup>28</sup> Rose 2012: 155.

<sup>29</sup> Sage 2000: 219; Rose 2001: 280.

<sup>30</sup> Blegen 1935: 582–83; Blegen et al. 1953: 13.

<sup>31</sup> Frisch 1975: 242–3, no. 156 (yazıt).

<sup>32</sup> Bury 1923: 367.

<sup>33</sup> Francklin 1800: 45-46.

- Becks, R., Rigter, W. ve Hnila, P. 2006. "Das Terrassenhaus im westlichen Unterstadtviertel von Troia." *Studia Troica* 16, s. 27–88.
- Blegen, C. W. 1935. "Excavations at Troy, 1934," *AJA* 38, s. 223–248.
- Blegen, C. W., C.G. Boulter, J.L. Caskey, and M. Rawson . 1958. *Troy IV: Settlements VIIa, VIIb and VIII*, Princeton, 1958.
- Blegen, C. W., Caskey, J. L., Rawson, M. 1951. *Troy II: The Third, Fourth, and Fifth Settlements*. Princeton, 1951.
- Blegen, C.W., Caskey, J. L., Rawson, M. ve Sperling, J. 1950. *Troy I: The First and Second Settlements*, Princeton, 1950.
- Blegen, C.W. 1963. *Troy and the Trojans*, New York, 1963
- Bury, J. B. 1923. *History of the Later Roman Empire: From the Death of Theodosius I to the Death of Justinian*, New York, 1923.
- Catling, R.W.V. 1998. "The Typology of the Protoegeometric and Subprotoegeometric Pottery from Troia and Its Aegean Context," *Studia Troica* 8, s. 151–87.
- Çalış-Sazcı, D. 2006. "Die Troianer und das Meer: Keramik und Handelsbeziehungen der sog. 'Maritimen Troia-Kultur.'" In *Troia: Archäologie eines Siedlungshügels und seiner Landschaft*, edit. M. Korfmann, 201–8. Mainz am Rhein, 2006.
- Dörpfeld, W. 1902. *Troja und Ilion: Ergebnisse der Ausgrabungen in den vorhistorischen und historischen Schichten von Ilion 1870–1894*, Athens, 1902.
- Easton, D. F., Hawkins, A. J. D., Sherratt, G. ve Sherratt, E.S. 2002. "Troy in Recent Perspective," *AnatSt* 52, s. 75–109.
- Erhat, E. 2015. *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul, 2015.
- Erbil, Y., Mouton, A. 2012, "Water in Ancient Anatolian Religions: An Archaeological and Philological Inquiry on the Hittite Evidence," *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 71, No. 1 (April 2012), s. 53-74.
- Forrer, E. 1931. "Apollon," *Revue Hittite et Asiatique*, 1.5, 1931, s. 141-144.
- Francklin, W. *Remarks and Observations on The Plain of Troy, Made During An Excursion in June, 1799*, London, 1800.
- Frank, N., Mangini, A. Korfmann, M. 2002. "230th/U Dating Of The Trojan 'Water Quarries'," *Archaeometry* 44, 2, 2002, s. 305–314.
- Goethert, F. W. ve Schleif, H. 1962. *Der Athenatempel von Ilion*, Berlin, 1962.
- Gordon, E. I. 1976. "The Meaning of the Ideogram d KASKAL. KUR = 'Underground Water-Course' and its Significance for Bronze Age Historical Geography," *Journal of Cuneiform Studies* 21, 1967, s. 70–88.
- Güterbock, H. G. 1986. "Troy In Hittite Texts? Wilusa, Ahhiyawa, And Hittite History", s. 45-62. edit., Mellink, Machteld J., *Troy and the Trojan War: A Symposium Held at Bryn Mawr College, October 1984*, Bryn Mawr, 1986.
- Frisch, P. 1975. *Die Inschriften von Ilion*. Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 3, Bonn, 1975.
- Hajnal, I. 2003. *Troia aus sprachwissenschaftlicher Sicht: die Struktur einer Argumentation*, Innsbruck, 2003.
- Hawkins, J.D. 1998. "Tarkasnawa King of Mira: Tarkondemos,Boğazköy Sealings and Karabel." *AnatSt* 48, s. 1–31.
- Jablonka, P. 2006. "Leben ausserhalb der Burg: Die Unterstadt von Troia." In *Troia: Archäologie eines Siedlungshügels und seiner Landschaft*, edit. M. Korfmann, s. 167-80. Mainz am Rhein, 2006.
- Korfmann, M. 1998. "Troia, an Ancient Anatolian Palatial and Trading Center: Archaeological Evidence for the Period of Troia VI/VI", *The Classical World*, Vol. 91, No. 5, The World of Troy (May- Jun., 1998), s. 369-385
- Korfmann, M. 1999 a. "Troia: Ausgrabungen 1998," *Studia Troica* 9, s. 1–34.
- Korfmann, M. 1999. "1998 yılı Troia kazı sonuçları," 21. *Kazı Sonuçları Toplantısı* 1999, s. 289.
- Korfmann, M. 2002. "2001 yılı Troia/Wilusa kazı sonuçları," 24. *Kazı Sonuçları Toplantısı* 2002, s. 116.
- Körpe, R. 2012. "Eski Çağlarda Troas Bölgesinde Meydana Gelen Depremler", 09 Ağustos 1912 Mürefte Depreminin (Mw=7.4) 100. Yıldönümü Sempozyumu, 13-15 Eylül 2012, Çanakkale, Çanakkale, Türkiye, 13-15 Eylül 2012, s. 56-78.
- Körpe, R. 2017. *Troas'ın Kayıp Kenti Skamandria, Çanakkale*, 2017.
- Latacz, J. 2004. *Troy and Homer: Towards a Solution of an Old Mystery*, Oxford, 2004.
- Mellink, M. J. ve D. Strahan. 1998. "The Bronze Figurine from Troia VIIa." *Studia Troica* 8, s. 141–9.
- Miller, Stella G. 1991. "Terracotta Figurines: New Finds at Ilion, 1988–89." *Studia Troica* 1, s. 39–68.
- Niemeier, W.-D. 2005. "Minoans, Mycenaeans, Hittites and Ionians in Western Asia Minor: New Excavations in Bronze Age Miletus-Millawanda." In *The Greeks in the East*, edit. A. Villing, s. 1–36. London. 2005.
- Özgüç, T. 1999. *Kultepe-Kaniş/Neşa sarayları ve mabetleri*, Ankara, 1999



Palaima, T. 2007. "Ilios, Tros and Tlos: Continuing Problems with to-ro, to-ro-o, to-ro-wo, toro-ja, wi-ro and a-si-wi-ja/a-si-wi-jo." Stefanos Aristeios Festschrift für Stefan Hille zum 65. Geburtstag, edit. F. Lan, C. Reiholdt ve J. Weilhartner, 197–204. Viyana, 2007.

Rigter, W. ve D. Thumm-Doğrayan. 2004. "Ein hohlgeformter Stier aus Troia," *Studia Troica* 14, s. 87–99.

Rose, C. B. 1998. "The 1997 Post-Bronze Age Excavations at Troia," *Studia Troica* 8, s. 71–113.

Rose, C. B. 2001. "Von Konstantin bis Mehmet II: Ilion in byzantinischer Zeit." In *Troia: Traum und Wirklichkeit*, edited by B. Theune- Großkopf, U. Seidel, G. Kastl, M. Kempa, R. Redies ve A. Wais, s. 280–2. Stuttgart, 2001.

Rose, C.B. 2003. "The Temple of Athena at Ilion," *Studia Troica* 13, s. 27–88.

Rose, C. B. 2006. "Ilion." In *Stadtgrabungen und Stadtforschung im westlichen Kleinasien*, edit., W. Radt, 135–58. Istanbul, 2006.

Rose, C. B. 2008. "Separating Fact from Fiction in the Aeolian Migration." *Hesperia* 77, s. 399–430.

Rose, C. B. 2012. "Architecture and ritual in Ilion, Athens, and Rome", Ed. Architecture of the Sacred: Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium, Bonna D Wescoat; Robert G Ousterhout, Cambridge University Press, 2012, s. 152-174.

Rose, C. B. 2012. *The Archaeology of Greek and Roman Troy*, Cambridge University Press, 2014.

Sazcı, G. 2001. "Gebäude mit vermutlich kultischer Funktion: Das Megaron in Quadrat G6." In *Troia: Traum und Wirklichkeit*, edit. B. Theune-Großkopf, U. Seidel, G. Kastl, M. Kempa, R. Redies, ve A. Wais, 384–90, Stuttgart, 2001.

Sage, M. 200. "Roman Visitors to Ilium in the Roman Imperial and Late Antique Period: The Symbolic Functions of a Landscape." *Studia Troica* 10, s. 211–31.

Schliemann, H. 1881. *Ilios: The City and Country of the Trojans*. New York, 1881

Seeher, J. 2002. *Hattusha Guide: A Day in the Hittite Capital*, Istanbul, 2002.

Seton, L., ve Mellaart, J. 1965. *Beycesultan II*. London, 1965.

Simon, E. 1997. "Kybele." *LIMC VIII*: 744–66.

Sommer, F. 1937. "Apollon von Ilios?"/*Indogermanische Forschungen* 55

Starke, F. 1997. "Troia im Kontext des historisch- politischen Umfeldes Kleinasien im 2. Jahrtausend." *Studia Troica* 7, s. 447–87.

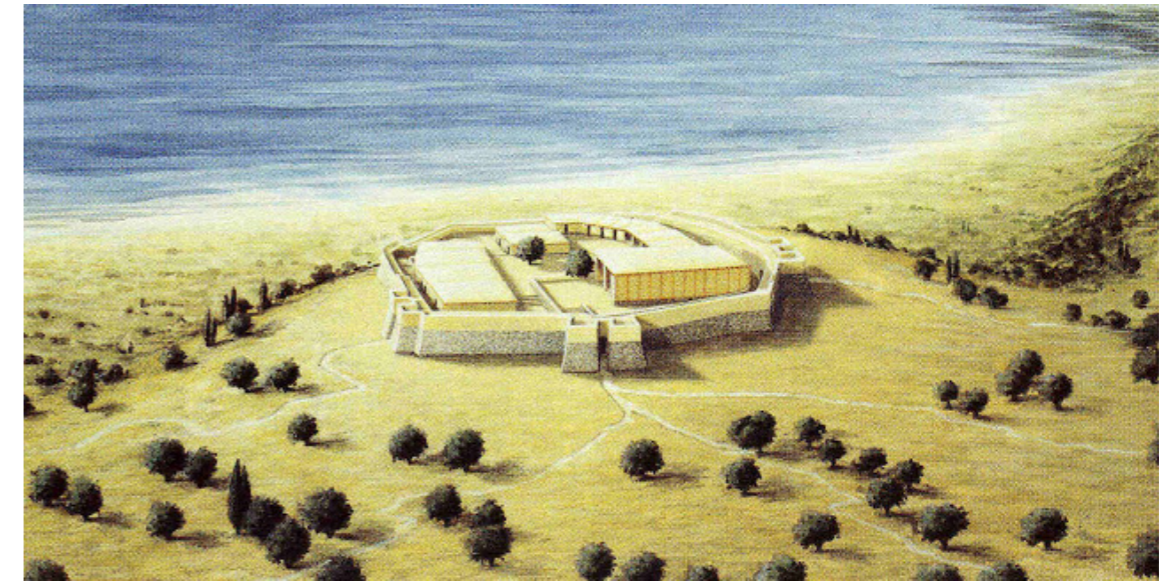
Tekkök, B., S. Wallrodt, C.Y. Gündem ve C.B. Rose. 2001. "Two Roman Wells in the Lower Agora," *Studia Troica*,

Thompson, D.B. 1963. *Troia: The Terracotta Figurines of the Hellenistic Period*. Princeton, 1963.

Thompson, D. B. 1963. *Troia: The Terracotta Figurines of the Hellenistic Period*, Princeton, 1963.

Wartke, R.-B. 2005. *Sam'al: Ein aramäischer Stadtstaat des 10. bis 8. Jhs. v. Chr. Und die Geschichte seiner Erforschung*. Mainz am Rhein, 2005.

**Resim 1**



**Resim 2**





**Resim 3**



**Resim 4**

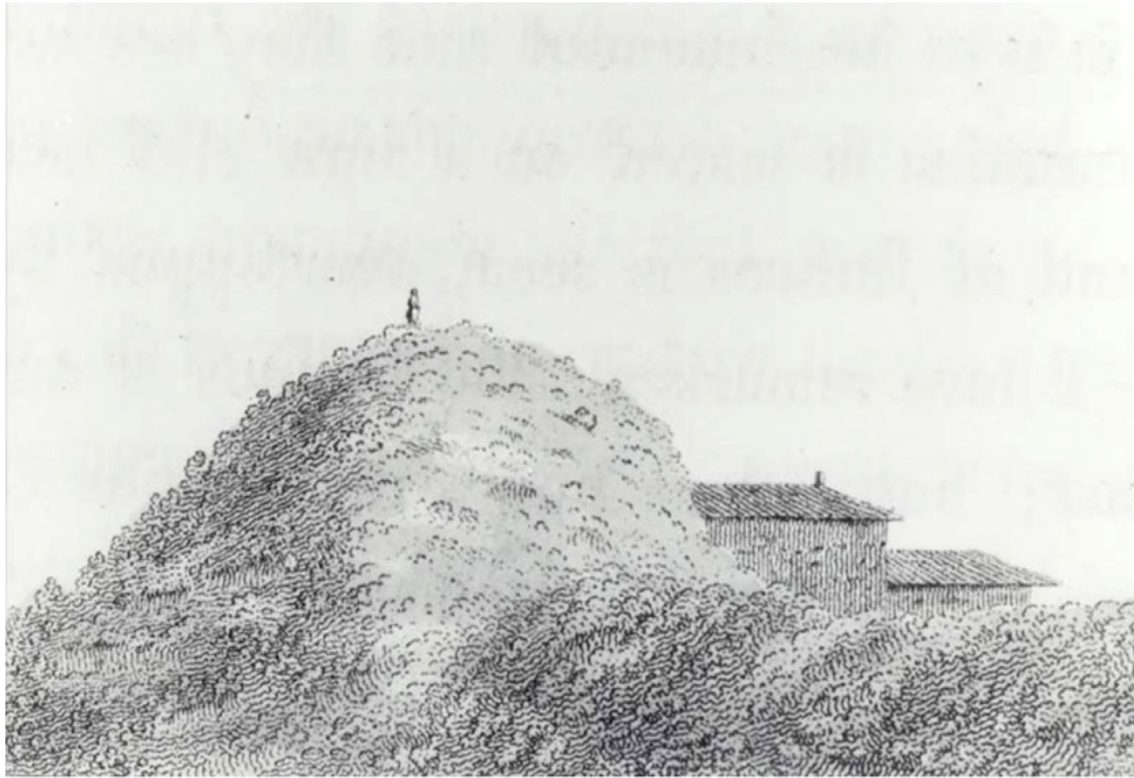




**Resim 5**



**Resim 6**



## **Osmanlı Kültürel Miras Algısı Bağlamında Troia Örneği**

Ali SÖNMEZ

## Osmanlı Kültürel Miras Algısı Bağlamında Troia Örneği

Ali SÖNMEZ\*

### Özet

Osmanlı Devleti'nde eski eserlerin toplanması ve kaçakçılıkla ilgili ilk ciddi düzenlemeler bürokrat aydın grubun öncülüğünde 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı sonrasında başlatılmıştır. Zira yaklaşık bir asırdır Osmanlı Devleti'nin Batı ile olan ilişkilerinde Avrupa'yı yakından tanıma fırsatı bulmaya başlayan Osmanlı bürokratları, Yunan-Roma eserlerinin Avrupa'nın kültürel değerleri açısından sahip olduğu önemin farkına varmıştır. Osmanlı topraklarından çıkarılan tarihi eserlere 19. yüzyıldan itibaren Avrupalıların artan ilgisi ve bu ilginin giderek dış siyasetin önemli bir aracı haline gelmeye başlaması da, Tanzimat sonrasında Osmanlı bürokratlarının yeni düzenlemeler yapmasını kaçınılmaz hale getirmiştir. Bu nedenle Osmanlı Devleti, 1840'tan itibaren eski eser politikasını, bir yandan zaten sahibi olduğu Yunan-Roma eserlerini kadim dünyanın kültürel mirasçıları olduklarını savunan uluslar kulübüne girmek, diğer taraftan ise Osmanlı toprağında ortaya çıkarılan arkeolojik eserleri Osmanlı mirasına dâhil etmek olarak benimseyecektir. Bu açıdan bakıldığında Homeros geleneği çerçevesinde ortaya çıkan destansı anlatımdan itibaren Troia şehri, tüm dünyanın olduğu kadar Osmanlı yönetici ve bürokrasisinin de ilgisini çekmiştir. Nitekim Osmanlı hükümdarı Fatih Sultan Mehmed, İstanbul'u fethini müteakip, civar bölgelerde asayişli sağlamak amacıyla düzenlediği askerî harekâtlar sırasında Troia'dan geçmiş ve Osmanlı bürokrasisi troia hazineleri kaçırılması sonrası bu durumu düzeltmek amacıyla büyük bir mücadelenin içine girmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Truva, Schliemann, Çanakkale, Eski Eser, Eski Eser Kaçakçılığı

### Cultural Heritage in the Ottoman Empire and the Trojan Treasures

#### Abstract

The first Ottoman attempts to collect and to preserve the antiquities began after the proclamation of the Tanzimat in 1839. Thanks to the westernization and the modernization of the Empire, the Ottoman statemen became aware of the importance of the antiquities which were sought after by the western governments for their new museums. From 1840 then on, the presence of large number of western adventurers and smugglers who were after the antiquities necessitated new regulations and legislations to protect the cultural heritage of the Empire. The new regulations and laws concerning the antiquities and founding new museums were surely intended to show that the reformed empire was part of the modern European world.

Thanks to the Homeric epics, Troia and its rich remains attracted visitors throughout history. Greeks, Romans, Europeans, and some Ottomans, notably Mehmed the Conqueror visited the city and were interested in its rich history. After its rediscovery by the flamboyant German amateur archaeologist Schliemann, Ottoman authorities endeavored to protect the site as well as its archaeological treasures.

\* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

Schliemann's smuggling of the Trojan treasures and tireless efforts the Ottoman authorities to bring them back to Turkey are one of the most interesting chapters in the history of archaeology.

**Keywords:** Troia, Schlieman, Ancient, Çanakkale, Smuggling Antiquities

## Giriş

Tüm uygarlıklar, kendinden önceki medeniyetlerin ürünleri ile ilgilenmişler, dini kökenli korku ya da saygı, sanatsal değer, ekonomik değer, kullanım değeri vb. birçok etmen hemen tüm devletleri taşınır veya taşınmaz kültür varlıklarına karşı bir tavır takınmaya zorlamıştır.<sup>1</sup> Bu açıdan bakıldığında, insanların eski çağlarda oluşturduğu maddi ürünleri incelemek suretiyle geçmişimizi aydınlatmaya çalışan bir bilim dalı olan arkeoloji, genellikle, Batı'ya özgü modern bir araştırma sahası olarak algılsa da; gerçekte geçmişin kalıntılarına bilinçli bir ilgi duyulması çok daha eskilere gider. Eski Mısırlılar, Babilliler ve Asurlular geçmişin yer altında yatan izlerini gün yüzüne çıkartmış ve muhafaza etmiştir. Antik eserlere ilginin yaygın olduğu Yunan ve Roma'da da metinler sık sık antik dönemlerin anıtlarını ve mimarisini konu almıştır.<sup>2</sup>

Bununla birlikte arkeoloji, kavramsal olarak Rönesans dönemin ürünüdür. Rönesans hümanistlerinin antik çağ sanat yapıtlarına yönelmeleri, eski eser toplamaları ve soyluların bu alanda yapılan çalışmalara parasal destek vermeleri arkeoloji alanındaki ilk kıpırdanmalardır.<sup>3</sup> Nitekim 16. yüzyıldan itibaren kadim döneme ait eserler, paganizm bağlamında değerlendirilmekten çıkmış ve hümanist ideallerin dayandığı bir dönemin göstergeleri olarak algılanmaya başlanmıştır. Maddi servetlerine manevi bir boyut katmak isteyen dönemin zenginlerinin oluşturduğu özel koleksiyonlarda bu sırada kurulmuştur.<sup>4</sup> Özel koleksiyonların malzemesi olan bu eserlerin sağladığı ilgi, özellikle 16. ve 17. yüzyıldan itibaren pek çok seyyah ve araştırmacının Osmanlı topraklarına akın etmesine, kendi kültürlerinin temeli olarak düşündükleri eserleri ülkelerine götürmek için çaba sarf etmeye başlamalarına sebep olmuştur.<sup>5</sup> Eskiçağa ve arkeolojiye karşı gelişen bu ilgi, Fransız Devrimi'ni izleyen yıllarda, eski eser koleksiyonculuğunun yerini alan ulusal müzeciliğin yaygınlaşması ile daha da artmıştır. Fransız aydınlanmacı düşünürlerin, krallığa ait koleksiyonların halka açılmasına ilişkin gösterdikleri çabalar, Louvre Sarayı'nın 27 Temmuz 1793 tarihli bir kararname ile müze olarak düzenlenmesiyle sonuçlanmıştır. Bu olay bilimsel müzecilik açısından bir dönüm noktası olacaktır. Bu tarihten itibaren gelişmekte olan müzelere antik eser kazandırma düşüncesi, Oryantalizm'in de verdiği bir

hızla ön plana çıkmıştır. 18. yüzyılın sonunda Mısır seferi sırasında (1798-1801) Napolyon'a eşlik eden bir grup bilim adamının keşfettiği tarihî hazineleri Fransa'ya taşıma çabaları da, bunun bir göstergesidir.

Osmanlı Devleti de kurulduğu tarihten itibaren sadece miras aldığı Türk-İslam Medeniyetine ait değil aynı zamanda kendisinden önceki medeniyetlere ait binlerce yıllık kültürel birikime karşı olumlu ve olumsuz belirli bir tavır oluşturabilmiştir. Bu tavrın olumsuz yönleri ilgisizlik, bilgisizlik, ekonomik nedenler, doğal afetler ve şehirleşmenin kültürel miras üzerinde yarattığı tahribatlardır ki, bu süreç dönemin kaynakları ve pek çoğu oryantalist bir bakış açısıyla ele alınmış da olsa yabancı seyyahların eserlerinden gözlemlenebilir.<sup>6</sup> Bu konuda temel belirleyici unsur olarak bilgisizlik ve ilgisizlik ön plana çıkar. Nitekim yabancılar, Osmanlı İmparatorluğu topraklarındaki eski eserleri meydana çıkarmaya ve bulduklarını kendi müzelerine taşımaya başladıkları sırada gerek halk gerekse idarecilerin büyük çoğunluğu, eski eserlerin değeri hakkında bir fikre sahip değildir<sup>7</sup> ve bu durum aslında Tanzimat dönemine kadar Osmanlı Devleti'nin konuya genel yaklaşımının da bir özeti gibidir.

Bununla birlikte, erken Osmanlı çağında seçilmiş nesnelerin yer aldığı az sayıdaki teşhir ve değerli sanat eserlerinin başka binaların yapımında yeniden kullanılmasını ifade eden *devşirme* yöntemi, nesnelerin bir araya getirilmesi, korunması ve bir koleksiyon biçimi oluşturmasına katkı sağlamıştır.<sup>8</sup> Bunlardan en önemlisi içerisinde el yazmaları, porselenler, eyer, mücevher, kostüm, silah ve diğer değerli eşyalar içeren Topkapı Sarayıdır. Yavuz Sultan Selim'in Suriye ve Mısır seferlerinden sonra getirdiği ve kutsal emanetlerin de içerisinde olduğu eserlerle Topkapı Sarayındaki koleksiyon daha da zenginleşmiştir. Eski eserlerin, korunmaları gayesiyle depolanmış ve saklanmış olmaları her ne kadar çağımızın müzeciliğine ters düşen bir durum olsa da, birçok eserin saklanarak yok olmaktan kurtarıldığı ve günümüz müzelerine kaldığı bir gerçektir.<sup>9</sup>

Bunun yanı sıra; İstanbul'un fethinden sonra gerek Osmanlı silahları gerekse savaş ganimeti olarak ele geçirilen nesnelerin yer aldığı ve bir savaş deposuna *Cebehane*'ye dönüştürülen Aya İrini Kilisesi de,<sup>10</sup> yalnız kilise mimarisini açısından değil, barındırdığı askeri malzeme ve kutsal emanet koleksiyonları açısından da simgesel bir değer olarak ortaya çıkmıştır. Bizans

<sup>6</sup> Geniş bilgi için şu eserlere bakılabilir. Petrus Gyllius, *İstanbul'un Tarihi Eserleri*, Latince'den Çeviren: Erendiz Özbayoğlu, Eren Yayınları, İstanbul 1997; Jean Ebersolt, *Bizans İstanbul'u ve Doğu Seyyahları*, Çeviren: İlhan Arda, 2. Baskı, Pera Turizm ve Ticaret A.Ş. Yayınları, İstanbul 1999; Gülgün Üçel Aybet, *Avrupalı Seyyahların Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları (1530-1699)*, İletişim Yay., İstanbul 2003.

<sup>7</sup> Emre Madran, a.g.m., s. 513.

<sup>8</sup> Wendy M. K. Shaw, a.g.e., s. 20-21.

<sup>9</sup> Semavi Eyice, "Arkeoloji Müzesi ve Kuruluşu", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C. 6, İstanbul 1985, s. 1596.

<sup>10</sup> Bizans dönemine ait en önemli eserlerden olan Aya İrini, Topkapı Sarayının inşası sonrasında sarayın bahçesinde kalmış ve içindekilerle beraber askeri eşyanın muhafazasına tahsis kılınmıştır. Aziz Ogan, *Aya İrini Kilisesi*, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, 1946, s. 1. 2 Aralık 1655-30 Ağustos 1656 tarihleri arasında İstanbul'da bulunan Jean Thevenot Aya İrini Kilisesini, Topkapı Sarayının ana giriş kapısının hemen solunda, çatısı kurşun kaplı Cebehane veya zırh deposu olduğunu belirtmektedir. Jean Thevenot, *Thevenot Seyahatnamesi Stefanos Yerasimos'un Anısına*, Editör: Stefanos Yerasimos, Çeviren: Ali Berktaş, Kitap Yayınevi, İstanbul 2009, s. 53. Onyedinci yüzyıl Ermeni edebiyatının en önemli isimlerinden Eremya Çelebi Kömürciyan (1637-1695) ise Cebehaneyi, silah, zırh, bayraklı mızrak ve her türlü harp malzemesinin bulunduğu bir silah deposu ve vaktiyle bir imparatorluk kilisesi olarak tanımlar. Eremya Çelebi Kömürciyan, *İstanbul Tarihi XVII. Asırda İstanbul*, Tercüme ve Tahşiye eden: Hrand D. Andreasyan, Eren Yayınları, İstanbul 1988, s. 12. Sarkis Sarraf Hovhannesyan ise 1800 tarihinde kaleme aldığı eserinde, Cebehane'de bulunan silahları ve diğer malzemeleri Cebeçilerin koruduğunu belirtir. Sarkis Sarraf Hovhannesyan, *Payitaht İstanbul'un Tarihçesi*, Çeviren: Elmon hançer, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996, s. 14.

<sup>1</sup> Emre Madran, "Osmanlı Devletinde Eski Eser ve Onarım Üzerine Gözlemler", *Belleken*, C: 49, S: 195, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1985, s. 503.

<sup>2</sup> Zainab Bahrani-Zeynep Çelik-Edhem Eldem, "Arkeoloji ve İmparatorluk", *Geçmişe Hücum, Osmanlı İmparatorluğu'nda Arkeolojinin Öyküsü 1753-1914*, Editörler: Zainab Bahrani-Zeynep Çelik-Edhem Eldem, İstanbul 2011, s. 16-17.

<sup>3</sup> Gül Kundakçı, "19. Yüzyılda Anadolu Arkeolojisine ve Eskiçağ Tarihine Genel Yaklaşım", *XIII. Türk Tarih Kongresi 4-8 Ekim 1999*, C. 3, Kısım: 2, Ankara 2002, s. 1083.

<sup>4</sup> Wendy M.K. Shaw, *Osmanlı Müzeciliği Müzeler, Arkeoloji ve Osmanlı Tarihinin Görselleştirilmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2004, s. 8-9. Bu dönemde önce İngiltere ve Fransa ardından ise Almanya ve Rusya'da, kentli zenginler tarafından birçok değerli koleksiyon oluşturulmuştur. Süleyman Özkan, "Osmanlı Devleti'nde Eski Eser Koleksiyonculuğu", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 2, İzmir 2004, s. 68.

<sup>5</sup> Hüseyin Muşmal, Osmanlı Devleti'nin Eski Eser Politikası, Konya Vilayeti Örneği (1876-1914), *Kömen Yayınları*, Konya 2009, s.



İmparatorluğu'ndan devralınan kutsal emanetlerin –*Vaftizci Yahya'nın altın kılıf içinde saklanan kaval kemiği ve kafatası kemiği gibi*- bulunduğu kilise, Osmanlı yönetimine geçmesiyle birlikte, dinsel egemenlik kadar askeri egemenliğin de simgesi haline gelmiştir. Ayrıca bu nesnelerin korunması için Aya İrini Kilisesi'nin kullanılması, eskiden Hıristiyanlara ait olan kentte Osmanlı egemenliğini sürekli olarak anımsatan fiziksel bir araç işlevi görmüştür. Bir sergi işlevini görmekten uzak olan bu koleksiyonları müze olarak nitelendirmek mümkün değildir. Ancak bu eşyalara atfedilen ve toplanmalarına neden olan değer, daha sonraki Osmanlı müzelerinin tohumlarını atacaktır.<sup>11</sup> Nitekim on sekizinci yüzyıla kadar Cebhane olarak anılan Aya İrini Kilisesine, Sultan III. Ahmet devrinde (1703-1730), 1726 yılında, silah anbarı anlamına gelen *Dârü'l-Esliha* ismi verilmiş, binanın ana giriş kapısı üzerine de III. Ahmet'in *Dârü'l-Esliha*'yı tamir ettirdiğine dair bir de kitabe konulmuştur.<sup>12</sup> Böylece birçok değerli nesne, cephanelikte ilk kez resmi olarak teşhir edilmeye başlanmıştır. Gerçi halk bu kutsal eşyaları görmek için *Dârü'l-Esliha*'ya alınmamıştır. Ancak, bu durum hiçbir zaman onların belleklerinden kutsal eserlerin silinmesine yol açmadığı gibi bu koleksiyon asıl gücünü de büyük ölçüde ulaşılamaz olmasından almaktadır.<sup>13</sup>

Erken Osmanlı döneminde eski eserlerin korunmasında göze çarpan bir diğer önemli husus, eski nesnelerin yeni yapılarda kullanılmasını ifade eden devşirme yönteminin kullanılmasıdır. Kamu binaları, askeri yapılar ve surlarda eski eserlere ait parçaların kullanılması sıklıkla göze çarpar. Eski yapılar, gündelik yaşamın bir parçası konumunda oldukları için korunmaları, onarımlarının yapılması gerekli görülmüş ve yapının kullanılabilir halde kalması için azami çaba sarf edilmiştir.<sup>14</sup> Bugün Anadolu'nun birçok yerinde, eski bir mabet veya kilisenin restore edilip hemen yanına yapılan bir minare ile camiye çevrilerek günümüze kadar ayakta kaldığını veya geçmiş çağlara ve uygarlıklara ait bazı kalıntıların çeşitli mimari eserlerde ikinci kez kullanıldığını görmek mümkündür. Örneğin, İstanbul'da Rumeli Hisarı'nın tahkimatında ve Ankara Kalesi'nin duvarlarında Hellenistik döneme ait parçalar kullanılmıştır. Özellikle Ankara Kalesi'nde, Hellenistik döneme ait heykeller kale içi surların tepesine yakın bir bölümde yatay konumda ve göze çarpacak biçimde dizilmiş;<sup>15</sup> böylece bu eserlerin bir yandan korunması diğer yandan ise halka teşhiri sağlanabilmiştir.

Erken Osmanlı döneminde Padişahların, eski eserleri korumaya çalıştıklarına dair örnekleri de görmek mümkündür. Tarihçi Tursun Fakih, Fatih Sultan Mehmed'in 29 Mayıs 1453 günü Ayasofya'ya girişinde, Ayasofya'nın zamanında iyi bakılmadığını, binanın harap ve yıkık durumda olduğunu, insanların bu duruma ilgisiz kaldığını söylediğini belirtmiştir.<sup>16</sup> Fatih'in eski eserlere

olan bu saygısına Ubicini de değinmiştir: “...*Türkler Ayasofya'nın bu Grekçe adını muhafaza ettikleri gibi, binaya da saygı göstermişlerdir. Konstantiniye'nin düştüğü gün ünlü yapının önünde atından inen Fatih Sultan Mehmed bir askerin avludaki mermerleri kırıldığını görünce, ganimetleri size bıraktım, fakat binalar benimdir...*”<sup>17</sup> diyecektir. Hiç şüphesiz ki Fatih Sultan Mehmed'in bu davranışı yönetim anlayışının özelliği olduğu kadar, bir merak ve beğeniden de kaynaklanmaktadır. Nitekim Fatih Sultan Mehmed, kendi adıyla anılacak yapı grubu için İskenderiye'den, Baalbek'ten, Zeyrek İmaretinden, Truva'dan ve diğer örenlerden derleme taşlar gönderilmesini talep etmiştir.<sup>18</sup> Sultan III. Murad da (1574-1595), Eğriboz Beyi ile Atina ve Livâdiye kadılarına verdiği emirde, isimleri geçen yerlerde bulunan yontulmuş direkler ve somaki mermerlerin yabancılar tarafından alınıp satıldığı haberleri üzerine, eserlerin kadılar tarafından korunmasını ve alınıp satılmasına izin verilmemesini emretmiştir.<sup>19</sup>

19. yüzyıla kadar, münferit hadiseler şeklinde ortaya çıkan bu uygulamaların, eski eserlerin korunması ve müzecilik faaliyetleri olarak belli bir sistem dâhilinde geliştiği dönem ise Tanzimat Fermanı ilanından sonra başlayacaktır.

Osmanlı Devleti'nde eski eserlerin toplanması ve kaçakçılıkla ilgili ilk ciddi düzenlemeler, bürokrat aydın grubun öncülüğünde 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı sonrasında başlatılmıştır. Yaklaşık bir asırdır Osmanlı Devleti'nin Batı ile olan ilişkilerinde Avrupa'yı yakından tanıma fırsatı bulan ve Tanzimat döneminde siyasi, mali, askeri ve sosyal alanlarda belirleyici unsur olarak ön plana çıkan bu aydın zümre, Yunan-Roma eserlerinin Avrupa'nın kültürel değerleri açısından sahip olduğu önemin farkındadır. Osmanlı topraklarından çıkarılan tarihi eserlere 19. yüzyıldan itibaren Avrupalıların artan ilgisi ve bu ilginin giderek dış siyasetin önemli bir aracı haline gelmeye başlaması da, Tanzimat sonrasında Osmanlı aydınlarının yeni düzenlemeler yapmasını kaçınılmaz hale getirmiştir.<sup>20</sup> Bu nedenle Osmanlı Devleti, 1840'tan itibaren eski eser politikasını, bir yandan zaten sahibi olduğu Yunan-Roma eserlerini kadim dünyanın kültürel mirasçıları olduklarını savunan uluslar kulübüne girmek, diğer taraftan ise Osmanlı toprağında ortaya çıkarılan arkeolojik eserleri Osmanlı mirasına dâhil etmek olarak benimseyecektir.<sup>21</sup> Bu bağlamda, ilk Türk müzesinin 1846 yılında Fethi Paşa tarafından kurulmasının ardından başlayan süreç, sırasıyla 1869, 1874, 1884 ve 1906 yıllarında yayınlanan Eski Eser Nizamnameleri'nin yürürlüğe konulmasıyla devam etmiştir. Ancak bütün bu girişimler Osmanlı coğrafyasındaki eski eserlerin kaçırılmasına engel olamamıştır (Sönmez; 2014).

Ülke dışına götürülen eserler arasında tüm dünyada en fazla ses getiren şüphesiz Truva Hazinesi'dir. Ancak bu süreç daha ziyade eserleri kaçıran Heinrich Schliemann'ın günlükleri,

<sup>11</sup> Wendy M.K. Shaw, a.g.e., s. 21-22.

<sup>12</sup> Ferruh Gerçek, *Türk Müzeciliği*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999, s. 80.

<sup>13</sup> Wendy M.K. Shaw, a.g.e., s. 24-25.

<sup>14</sup> Emre Madran, a.g.m., s. 515-516.

<sup>15</sup> Wendy M.K. Shaw, a.g.e., s.

<sup>16</sup> Tursun Bey, *Tarih-i Ebü'l-Feth*, Hazırlayan: Mertol Tulum, Baha Matbaası, İstanbul 1977, s. 63.

<sup>17</sup> Emre Madran, a.g.m., s. 514.

<sup>18</sup> Ömer Lütfi Barkan, *Süleymaniye Camii ve İmaret İnaatı (1550-1577)*, C. 2, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1979, s. 25.

<sup>19</sup> İsmail Günay Paksoy, “Bazı Belgeler Işığında Osmanlı Devleti'nin Kültür Mirası Politikası Üzerine Düşünceler”, *Osman Hamdi Bey ve Dönemi Sempozyumu 17-18 Aralık 1992*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1993, s. 203.

<sup>20</sup> Remzi Oğuz Arık, *Türk Müzeciliğine Bir Bakış*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1953, s. 1.

<sup>21</sup> Wendy M. K. Shaw, a.g.e., s. 75.

kazı notları, kitapları ve yabancı kaynakların sunduğu belgeler üzerinden ve daha ziyade tek taraflı bakış açısıyla sunulmuş, ancak konunun diğer muhatabı Osmanlı Devleti'ne ait arşiv belgelerinin bu konuda ortaya koyduğu bilgiler araştırmaların çoğunluğunda karşılaştırmalı olarak değerlendirilmemiştir. Oysa Osmanlı belgeleri incelendiğinde ortaya çıkan gerçek, Truva Hazinelerinin kaçırılışına ait yaşananların yeniden değerlendirilmesine ve Osmanlı Devleti'nin hazineleri geri alabilmek için verdiği büyük çabanın gözler önüne serilmesine katkı sağlayacak önemli veriler sunmaktadır.

### Schliemann'ın Truva'ya Gelişi: 1868

Truva'yı bulmak üzere, ilk kez 1868 yılının Ağustos ayında Çanakkale'ye gelen Schliemann, Truva'yı Hahn, Ziller ve birçok araştırmacının görüşleri doğrultusunda, Pınarbaşı Köyü yakınlarındaki Ballıdağ'da bulacağına inanıyordu. Fakat bölgede yaptığı araştırmalarda hiç bir sonuç elde edemedi.<sup>22</sup> Büyük hayal kırıklığı içinde gemiyle Atina'ya geri dönmek için Çanakkale'ye giden ve gemiyi kaçırınca iki gün kentte konaklamak zorunda kalan Schliemann'ın şansı, 15 Ağustos 1868 tarihinde Frank Calvert'le tanışmasıyla değişti.<sup>23</sup> Schliemann'la yaptığı görüşme sonrasında ihtiyaç duyduğu finansmanı sağlayabileceğini düşünen Calvert, Hisarlık'ın Homeros'un Truva'sı olduğuna dair kanıtları Schliemann'a gösterdi ve Hisarlık'ın "Homeros'un Troia'sı" olduğuna onu ikna etti.<sup>24</sup>

Schliemann ortaya çıkan bu yeni durum karşısındaki heyecanını 22 Ağustos 1868 tarihinde kız kardeşine yazdığı mektupta "...Gelecek Nisan'da tüm Hisarlık tepesini kazmaya niyetliyim, orada Pergamos'u yani Troia'nın kalesini bulacağımı düşünüyorum..." sözleriyle ifade edecekti.<sup>25</sup> Schliemann kız kardeşine yazdığı mektupta kazılara 1869 yılında başlayacağını belirttiyse de, o yıl yaşadığı ailevi sorunlar nedeniyle Truva'ya ancak 1870 yılında gelebildi.<sup>26</sup> Üstelik Calvert'in tüm çabalarına rağmen kazı izni hala alınabilmiş değildi. Buna rağmen çalışmalara bir an önce başlamak isteyen Schliemann, 8 Nisan 1870'de Çanakkale'ye tek başına geldi. İlk kazılarını 9-19 Nisan 1870 tarihleri arasında Hisarlık tepesinin kuzey-batısında gerçekleştirdi. Ancak Kumkaleli iki Türk'ün sahibi olduğu arazide izin alınmadan başlayan kazılar, sahiplerinin araziyi satmak istememesi nedeniyle kısa süre içerisinde durmak zorunda kaldı.<sup>27</sup>

### Schliemann'ın Kazı İzni Alması: 29 Haziran 1871

<sup>22</sup> Heinrich Schliemann, *Ilios the City and Country of the Trojans*, New York 1881, s. 19.

<sup>23</sup> Susan Heuck Allen, *Finding the Walls of Troy: Frank Calvert and Heinrich Schliemann at Hisarlık*, University of California Press, 1999, s. 8; David A. Traill, "Schliemann's Dream of Troy": The Making of a Legend", *The Classical Journal*, Vol. 81, 1985, s. 14-15.

<sup>24</sup> Susan Heuck Allen, "Finding the Walls of Troy: Frank Calvert, Excavator", *American Journal of Archaeology*, Vol. 99, 1995, s. 393; Susan Heuck Allen, "Principally for Vases, Etc.": The Formation and Dispersal of the Calvert Collection", *Anatolian Studies*, Vol. 46, British Institute at Ankara 1996, s. 151.

<sup>25</sup> Susan Heuck Allen, *Finding the Walls...*, s. 8.

<sup>26</sup> David A. Traill, "Schliemann's Dream of Troy...", s. 16; David A. Traill, *Schliemann of Troy: Treasure and Deceit*, New York 1995, s. 72-75.

<sup>27</sup> Heinrich Schliemann, *Troy and Its Remains, A Narrative of Researches and Discoveries Made on the Site of Ilium and in the Trojan Plain*, London 1875, s. 58-59; Ufuk Esin, "19. Yüzyılın Sonlarında Heinrich Schliemann'ın Troya Kazıları ve Osmanlılarla İlişkileri", *Osman Hamdi Bey Dönemi ve Sempozyumu 17-18 Aralık 1992*, Yayına Hazırlayan: Zeynep Rona, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1993, s. 182.

Schliemann'ın gerçekleştirdiği yasadışı kazıya ait raporunu, 24 Mayıs 1870 tarihinde Almanya'da Augsburg Allgemeine Zeitung gazetesinde yayınlaması kendisi için bir saygınlık sağlamışsa da, gerçekleştirdiği izinsiz kazı Osmanlı yöneticilerini oldukça rahatsız etmiş ve bir anda tüm dikkatler Schliemann üzerine çevrilmişti. Zira o tarihlerde eski eser kaçakçılığını önlemek ve kazıları belli kurallara bağlamak üzere yürürlüğe konulmuş olan 1869 tarihli Eski Eser Nizamnamesinin 1. maddesine göre önce Maarif Nezâreti'nden izin alması gereken Schliemann, yürürlükte bulunan nizamnameyi açıkça ihlal etmiş ve Hisarlık arazisinde kaçak kazı yapmıştı.<sup>28</sup> Üstelik kazı yaptığı araziye satın almaya çalışan Schliemann, aynı nizamname'nin 3. maddesindeki "Bir adamın mülkü içinde çıkan eski eserler kendisinin malı olacaktır" hükmünü de kendi lehine kullanmak istiyordu. Bu amacında başarılı olması halinde, Osmanlı Devleti buradan çıkacak olan eserlerde hak sahibi olamayacaktı. Bu planını devreye sokmak için Aralık 1870'te tekrar Çanakkale'ye gelen Schliemann'ı bir sürpriz beklemekteydi. Dönemin Maarif Nâzırı Safvet Paşa, söz konusu arazinin müze adına sahiplerinden satın alınmasını sağlamıştı.<sup>29</sup> Yıllar sonra, 1876'da hükümete gönderilen bir yazıda Safvet Paşa, bu süreci şu şekilde anlatmaktadır:

"Amerika Devleti tebaasından Doktor Schliemann, Kale-i Sultâniye civarında bulunan Hisarlık isimli arazide, meşhur Truva harabelerini keşfetmek arzusunda bulunduğunu ve bu harabelerin bulunduğu otuz kırk dönüm yeri de sahibinden beş bin kuruş bedel ile satın alacağını ifade etmişti. Bunun üzerine, Schliemann'a haber verilmeden derhal tarafımdan Cezâyir-i Bahr-i Sefid Vilâyetine telgraf çekilerek, adı geçen arazinin Müze-i Humâyûn adına hızlı bir şekilde satın alınması kararını bildirdim ve sahibi buldurularak arazi üç bin kuruş bedel ile satın alındı".<sup>30</sup>

Schliemann böylece, izin verilse dahi, artık kazılarını mülkiyeti devlete ait olan arazi üzerinde yürütmek, dahası bulduğu eserleri müzeye vermek veya paylaşmak zorundaydı. Gerçekleştirmek istediği oyunun farkına varılarak önlem alınması, kendisini çok sınırlendirse de, kazı izni almak için diplomatik girişimlerin yanı sıra, ikna edici olacağını düşündüğü yeni bir planı uygulamaya koyan Schliemann, Maarif Nâzırı Safvet Paşa'ya 18 Haziran 1871 tarihinde yazdığı mektupta, amacının hazine bulmak olmadığını ve kazı için gerekli olan tüm masrafların kendisi tarafından karşılanacağını belirterek, bulacağı eserleri müze ile yarı yarıya paylaşmayı teklif etti.<sup>31</sup> Schliemann'ın teklifi, gerekli önlemleri aldığını düşünen Osmanlı yönetimi açısından da kabul edilebilir hale gelmişti. Üstelik iznin verilmesi hususunda, İstanbul'daki ABD Büyükelçisi Wyne McVeagh ile ABD elçilik sekreteri John P. Brown da devreye girmiş ve Schliemann'ın tanınmış bir kişi olduğu, Amerika Sefareti'nce Osmanlı yönetimine iletilmişti.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Şûrâ-yı Devlet (İŞD), 11/547.

<sup>29</sup> BOA, İrade Hâriciye (İ.HR), 14863, Lef 1, 20 Haziran 1871.

<sup>30</sup> BOA, Maarif Mektûbi Kalemî (MF.MKT), 34/30.

<sup>31</sup> Susan Heuck Allen, *Finding the Walls...*, s. 139; Ufuk Esin, *Heinrich Schliemann, Kazı Raporları ve Mektuplarından Seçme Parçalarla*, Sandoz Kültür Yayınları, İstanbul 1991, s. 182.

<sup>32</sup> Heinrich Schliemann, *Troy and Its Remains...*, s. 59.

Bunun üzerine Maarif Nezâreti, verilecek izin şartlarını içeren yazıyı 19 Haziran 1871 tarihinde hükümete sundu ve kazı için gerekli olan izin 29 Haziran 1871 tarihinde verildi.<sup>33</sup> Hisarlık arazisinde yapılacak olan çalışmaların bilim açısından önemine vurgu yapılan izne göre Schliemann; Hisarlık arazisinde yapacağı kazılar ve bu kazıları takip edecek olan memurun masraflarını kendisi karşılayacaktı. Eski eser bulunması halinde bu eserlerin yarısını müzeye vermek zorunda olan Schlieman, diğer yarısını ise kendisi alacaktı. Kazı sırasında ortaya çıkacak olan kale duvarları ise sergilenmek üzere olduğu gibi bırakılacaktı.

#### Schliemann'ın Kazılara Başlaması: 11 Ekim 1871

Schliemann ilk dönem kazılarının birinci sezonunu 11 Ekim 1871-24 Kasım 1871, ikinci sezonunu 1 Nisan-14 Ağustos 1872 ve üçüncü sezonunu ise 2 Şubat-14 Haziran 1873 tarihleri arasında gerçekleştirdi.<sup>34</sup> Schliemann, tarihe *Priamos Hazinesi*ni bulacağı üçüncü sezondaki kazı çalışmalarına, 2 Şubat 1873'de yaklaşık 150-160 işçiyle başlamıştı. Ancak her şey Schliemann'ın istediği gibi de gitmiyordu. Kazının geniş bir alana yayılması, bu alanda çalışan yüzlerce işçi, özellikle de kendisini yakından takip etmeye çalışan kazı denetçisi Emin Efendi nedeniyle Schliemann, bir takım değerli nesnelere sağ kolu Yannakis'in tüm çabalarına rağmen, gözden kaçırabiliyordu. Nitekim Mart ayında, iki işçinin bulduğu altın takılardan bir kısmı *-bir çift altın bilezik, bir çift küpe, bir altın zincir ve gerdanlık-* şans eseri de olsa Osmanlı Devleti'nin eline geçmiş ve diğerlerinin bulunması için de hemen geniş çaplı bir soruşturma başlatılmıştı (Ayniyat Maarif; Defter No: 1070, 166). Söz konusu mücevherlerin geri kalanlarından bir kısmı da, bu mücevherlerden kendi payına düşeni Erenköy'de bir kuyumcuya eriterek modern takılar yaptıran, bir işçide bulunarak müzeye teslim edildi. Günümüzde *İşçi Hazinesi* adıyla İstanbul Arkeoloji Müzesi'nde sergilenen bu takıları kaçırma fırsatı yakalayamaması, şüphesiz Schliemann için büyük hayal kırıklığı yaratmıştı.<sup>35</sup>

Bununla birlikte kazılar sırasında bulunduğu değerli nesnelere büyük bir maharetle kaçırma girişiminden hiç vazgeçmeyen Schliemann, bu kazı döneminin ilk büyük ölçekli kaçakçılığını 1873 yılı Nisan ayında gerçekleştirdi. Schliemann kazılar sırasında çıkarılan, ancak içeriğini bilmediğimiz buluntuları, 22 sepet, 3 çanta ve 5 sandık içerisinde gizlice Karanlık Liman'dan bir Yunan gemisine yükleyerek, önce Siroz Adasına ve oradan da Atina'ya gönderdi. Eserlerin kaçırılışı sırasında, kayınpederi George Engastromenos'un tanıdığı ve Siroz Adasında gümrük işiyle uğraşan Tzerlent'in şirketinden yardım alınmış, eserlerin adadan kontrol edilmeden Atina'ya ulaşması sağlanmıştı.<sup>36</sup> Schliemann, Atina'ya kaçırıldığı buluntulardan ve Homeros'un Truva'sına ait o ana kadar ortaya çıkarılan kanıtlardan memnundu. Önemli olan her şeyi kazdığı düşüncesiyle 24 Mayıs 1873'te *Ausburger Allgemeine Zeitung*'a gönderdiği bir yazıda şunları söylemişti:

<sup>33</sup> BOA, İ.HR, Lef 3, 14863, 29 Haziran 1871.

<sup>34</sup> Geniş bilgi için bkz; Donald F. Easton, *Schliemann's Excavations at Troia 1870-1873*, Von Zabern, Mainz am Rhein 2002, s. 28-72; Göksel Sazcı, *Troia Hazinesi*, İstanbul 2007.

<sup>35</sup> Heinrich Schliemann, *Ilios the City*..., s. 43.

<sup>36</sup> David A. Traill, "How Schliemann Smuggled Priam's Treasure from the Troad to Athens" *Hesperia*, Vol. 57, 1988, s. 275.

"...böylelikle Truva'daki kazı çalışmalarına, bu yılın 15 Haziranın'da sonsuza dek nokta koyuyorum." Ancak Schliemann, Priamos Hazinesi ismini verdiği en sansasyonel keşfini asıl bundan sonra yapacağını tahmin edememişti.<sup>37</sup>

#### Truva Hazinesinin Bulunuşu: 31 Mayıs 1873

"...Kazıyı sürdürürken Priamos'un evinin yanında büyük, bakırdan çok tuhaf biçimli bir nesneye rastladım. Ben bunun arkasında altın bulunduğunu sandığımdan daha da çok dikkatimi çekti... Hazineyi işçilerimin açgözlülüğünden korumak ve arkeoloji adına kurtarmak için çok çabuk olmak zorundaydım. Kahvaltı zamanı olmamasına rağmen hemen paydos ettirdim. Adamlar yemek yiyip dinlenirken, hazineyi büyük bir bıçakla çıkardım. Bu da çok güç harcayarak ve korku içinde yaşam tehlikesiyle karşı karşıya mümkün oldu. Çünkü, altını kazdığım sur duvarı her an üstüme yıkılabilirdi. Fakat her biri arkeoloji bilimi için paha biçilmez değer taşıyan bunca nesnenin görünüşü, beni soğukkanlı yapmıştı ve hiçbir tehlikeyi düşünmüyordum. Bununla birlikte, hazinenin oradan çıkarılması, yanımda her zaman duran ve çıkardığım şeyleri şalına sarıp onları taşıyan sevgili eşimin yardımı olmadan gerçekleşemedi".<sup>38</sup>

31 Mayıs 1873'te ortaya çıkarılan bu hazineler, Schliemann tarafından Priamos Hazinesi olarak adlandırılan, günümüzde ise *Hazine A* adıyla anılan buluntulardır. Schliemann bu hazineyi Hisarlık Tepesi'ndeki en eski ikinci yerleşim katmanına ait kale duvarının bir girintisinde bulunduğunu ifade etmektedir. Toplam 8831 parçadan oluşan buluntular, altın, gümüş, bakır tunç ve elektrondan yapılmıştı.<sup>39</sup> Schliemann, sabah 9:30 civarında bulunduğu hazineyi yakındaki barakasına taşıdı.<sup>40</sup> Toplam altı sandık ve bir çantadan oluşan hazineler 6 Haziran akşamı Hisarlık'ın 5 km kuzeyinde ve Erenköy'ün hemen altındaki Karanlık Limana gelen Yunan gemisi Taxiarches yüklenerek önce Siroz Adasına oradan da Atina'ya gönderildi.<sup>41</sup>

Schliemann ise büyük bir soğukkanlılıkla yaklaşık yirmi gün daha Çanakkale'de kaldı. Bu süre içerisinde, hatırlayabildiği kadarıyla, 31 Mayıs'ta bulunduğu hazinelerle ilgili bir rapor hazırladı ve bu raporun bir kopyasını basılması için 10 Haziranda Alman yayıncı Brockhaus'a gönderdi.<sup>42</sup> Muhtemelen 18-19 Haziran'da Çanakkale'den ayrılan Schliemann, hazineleri ayrıntılı inceleme fırsatını ise ancak Haziran sonlarında Atina'ya vardığında bulabildi. Notlar aldı ve buluntuları listeleyerek, hatırlayabildiği tüm ayrıntıları not etti. Ancak yeni rapor, acele ile hazırladığı önceki

<sup>37</sup> Birgit Brandau, *Troia; Bir Kent ve Mitleri Yeni Keşifler*, Çeviren: Vedat Çorlu, Arkadaş Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2007, s. 32.

<sup>38</sup> Heinrich Schliemann, *Troy and Its Remains*..., 323-324.

<sup>39</sup> Manfred Korfmann, "Priamos'un Hazinesi'ne Yeni Bakış Açılımları", *Düş ve Gerçek Troia*, Rehber Kitap, İstanbul 2002, s. 380-382. 1988'de Korfmann'ın başlattığı yeni dönem kazılarında, Schliemann'ın hazineleri bulunduğu kent olan Troia II kenti tabakalarında, buluntuları tarihleme amaçlı kazılar gerçekleştirilmiştir. Söz konusu bu çalışmalarda Schliemann'ın hazine buluntularının M.Ö. 2500-2300 yılları arasına tarihlendiği kesinleşmiştir. Ayrıca Schliemann'ın hazine buluntularındaki altın küpenin bir benzeri de aynı tabakada ele geçmiştir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Göksel Sazcı, *Troia* ..., s. 122.

<sup>40</sup> David A. Traill, "How Schliemann Smuggled Priam's...", s. 274; Traill, David A., *Schliemann of Troy*..., s. 121. Tüm bunları yaparken karısı Sophia'nın da kendisine yardım ettiğini belirtmekteyse de, Sophia Schlieman babasının 7 Mayıs 1873'teki ani ölümü nedeniyle Hisarlık'tan ayrılarak Atina'ya gitmişti. Emil Ludvig, *Schliemann The Story of a Gold-Seeker*, Boston 1932, s. 144.

<sup>41</sup> David A. Traill, "How Schliemann Smuggled Priam's...", s. 277; Donald F. Easton, "Priam's Gold: The Full Story", *Anatolian Studies*, Vol. 44, British Institute at Ankara 1994, s. 225; David A. Traill, *Schliemann of Troy*..., 121.

<sup>42</sup> David A. Traill, *Schliemann of Troy*..., s. 121.



rapordan oldukça farklıydı. Bu nedenle, 27 Haziran tarihinde yayıncısı Brockhaus'a bir telgraf daha çekerek, eski raporun yayınlanmamasını ve yenisini hazırladığını bildirdi.<sup>43</sup> Nihayet 5 Temmuz tarihinde raporunu tamamlayan Schliemann, onu yayınlanmak üzere göndermeden önce, metin üzerine *Truva, 17 Haziran 1873* tarihini ekledi. Schliemann bu şekilde okuyucunun, onun bu satırları Truva'da kaleme aldığını düşünmesini istemişti.<sup>44</sup>

#### Hazinenin Kaçırılması Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Açtığı Soruşturma

Schliemann'ın Atina'da hazırladığı rapor 5 Ağustos 1873 tarihli *Ausgrüger Allgemeine Zeitung*'da yayınlandığında, arzuladığı ün, saygınlık ve bilimsel itibarı sağlamışsa da, Osmanlı tarafında büyük bir hayal kırıklığı ve öfkeye neden oldu. Osmanlı Devleti durumun farkına varır varmaz neyin, ne zaman, nasıl ve kimlerin yardımıyla Truva'dan kaçırıldığını anlamak için, 21 Eylül 1873'te Cezâyir-i Bahr-i Sefid Vilayeti Evrak Müdürü İzzeddin Efendiyi soruşturma yapmakla görevlendirdi.<sup>45</sup> İzzeddin Efendi tarafından 24 Temmuz 1874 tarihinde tamamlandığı anlaşılan soruşturma raporuna göre;<sup>46</sup> Schliemann, hazineyi tek seferde değil üç ayrı seferde kaçırmıştı. Bunlardan ilk ikisi Nisan ayının ortası ve Mayıs ayının sonunda Karanlık Liman'a kereste yüklemek üzere gelmiş olan Yunanlı kaptan Andrey'a'nın gemisiyle gerçekleşmişti. Üçüncü kaçırma hadisesi ise hafif olup, rapordaki ifadeye göre *koyun ve koltuğa sığabilen* küçük mücevherlerin, bir kasa içerisinde ve ayrıca kendisi ile yanındakilerin üstüne saklayarak Çanakkale gümrük idaresinden çıkarılmasıydı. Küçük mücevherlerin kaçırılması sırasında Schliemann, Kumkale iskelesinden Abdullah Reis'in kayığıyla Çanakkale gümrük idaresine gelmiş ve oradan da sorunsuz bir şekilde Atina'ya doğru yola çıkmıştı. Bu rapordan Çanakkale gümrüğündeki görevlilerin ya rüşvet aldığı ya da işlerini iyi yapmadıkları anlaşılmaktadır.

Rapordan çıkarılabilecek bir diğer sonuç ise hazinenin Schliemann'ın iddia ettiği gibi tek bir buluntudan mı, yoksa muhtelif buluntuların bir araya getirilmesiyle mi oluşturulduğuna ilişkindir. Şüphesiz bu tartışma çok uzun zamandır Schliemann üzerine yapılan çalışmalarda değerlendirilmiş ve Schliemann'ın dikkat çekecek şekilde bazı günlük ve raporlarını manipüle ettiği ortaya konulmuştur. Schliemannın kişilik sorunları yüzünden (tarihe geçme, bilimsel saygınlık kazanma vb.) olayları farklı şekilde aktarabilmektedir. Örneğin 4 Ağustos 1872 tarihli raporunda Schliemann, bir iskeletin yanında mücevher bulduğunu kaydetmiştir.<sup>47</sup> Raporundan iki gün sonra 6 Ağustos 1872'de John Wood'a yazdığı mektupta da, "*Ben 15 metre derinlikte bir bayan iskeleti ile*

*bulunan bazı Truva mücevherlerinden onlara söz etmedim.*" diyerek iddiasını sürdürmüştür.<sup>48</sup> Buna karşılık, mücevherler iskelet ile aynı anda bulunmamıştır. Schliemann'ın bizzat kendi günlüğüne yazdığı gibi mücevherler 17 Mayıs'ta, İskelet ise 16 Temmuz'da keşfedilmiştir.<sup>49</sup> Ancak, Schliemann bunları birleştirerek tek bir buluntuymuş gibi kamuoyuna açıklamıştır.

Bütün bu değerlendirmeler neticesinde Schliemann, kaleme aldığı tüm yazılarında Priamos Hazinesi ismini verdiği mücevherlerin tek bir buluntudan ibaret olduğunu vurgulamaktaysa da; İzzeddin Efendinin yaptığı soruşturmaya göre hazinelerin bir kısmı Nisan ayı ortalarında bulunmuş ve kaçırılmıştır. Nitekim Schliemann'ın, Nisan 1873'te içeriğini bilmediğimiz yüklü miktarda buluntuları, 22 sepet, 3 çanta ve 5 sandık içerisinde gizlice Karanlık Liman'dan bir Yunan gemisine yükleyerek kaçırdığı bilinmektedir ve bu eserlerin en azından bir kısmının hazinelerle ilişkili olma ihtimali de son derece yüksektir.

İzzeddin Efendi hazırlamış olduğu raporda ayrıca, Schliemann'ın sağ kolu Erenköylü Yannakis ile Kalkan köyünden Kostandi ve Aleksandri isimli iki Rum arasındaki 4 kiloluk altın davasının sonuçlandırılması gerektiğinden bahsetmiştir.<sup>50</sup> Ancak, Yannakis ile iki Rum köylü arasındaki 4 kg. altın için çıkan tartışmanın sonucunun ne olduğu şu an için bilinmemektedir. Acaba bu iki Rum Truva'da çalışan işçiler miydi? Yannakis bunların Truva'da ya da başka bir yerde buldukları altınları Schliemann adına satın mı alıyordu? Yannakis ve iki Rum neden anlayamadılar? Schliemann, hazinelerin 6 Haziran 1873'de Türkiye'den kaçırılmasından sonra, neden yaklaşık 20 gün daha Truva'da kaldı? Bu konuda cevaplanması gereken çok fazla soru mevcuttur. Bununla birlikte, daha önce bu konuda yapılan çalışmalar ve İzzeddin Efendi'nin konuyla ilgili raporundaki bilgileri bir araya getirdiğimizde, 1873 yılında gelişen olayların muhtemel kurgusunu şu şekilde yapabiliriz:

1872 yılından itibaren Schliemann'ın Truva kazılarındaki II. kent katmanlarında küçük hazineler çıkmıştır. 120 işçiyle hızlı bir şekilde kazı yaptığından dolayı, işçilerin ele geçirdiği bazı hazine buluntularını kendisinden gizlemelerine engel olamayan Schliemann, sağ kolu Yannakis vasıtasıyla bu hazine parçalarını satın almak için çaba göstermektedir. Schliemann, ilk büyük ölçekli kaçakçılığını ise Nisan 1873'de gerçekleştirmiştir. Bu tarihte içeriğini bilmediğimiz yüklü miktarda buluntuları 22 sepet, 3 çanta ve 5 sandık içerisinde gizlice Karanlık limandan kaçırmıştır. Bu olaydan kısa bir süre sonra ise 31 Mayıs 1873'de Schliemann, Yannakis'in yardımıyla Priamos Hazinesini bulmuştur. Kazıları denetlemekle görevli Emin Efendi'nin kontrollerinden korkan Schliemann, bulduğu hazineyi 6 sepet ve bir çanta içerisinde Frederik Calvert'in Truva yakınlarındaki çiftliğine yollamıştır. Eserler 6 Haziran 1873'de yine Karanlık Liman'dan Yannakis ve Spiridon Demetrio'un yardımıyla Yunanistan'a kaçırılmıştır. Bu arada Yannakis, diğer bazı altın

<sup>43</sup> David A. Traill, "How Schliemann Smuggled Priam's...", s. 277.

<sup>44</sup> Ancak bu yazı 5 Ağustos 1873 tarihli *Ausgrüger Allgemeine Zeitung*'da, *17 Haziran 1873 Priamos Hazinesi* ismiyle yayımlanmak yerine, bir basım hatası nedeniyle *17 Temmuz 1873 Priamos Hazinesi* adıyla yayımlanmıştır. Donald. F. Easton, "Priam's Gold...", s. 227.

<sup>45</sup> Soruşturmada gösterdiği başarı dolayısıyla İzzeddin Efendinin Rütbe-i Sâlise ile taltif edilmesi Maarif Nezâreti'nce talep edilmişti. BOA, MF.MKT, 17/188, 29 Mart 1874.

<sup>46</sup> BOA, MF.MKT, 18/147, 24 Temmuz 1874; Ali Sönmez, "Truva Hazinelerinin Peşinde Bir Hukuk Mücadelesi: Osmanlı Devleti ve Schliemann Davası", *OTAM*, Sayı: 29, Ankara 2011, s. 215-228; Ali Sönmez, *Osmanlı Devleti'nde Eski Eser Kaçakçılığı Truva Örneği*, Kriter Yayınları, İstanbul 2014, s. 141

<sup>47</sup> Heinrich Schliemann, *Troy and Its Remains...*, s. 209-210; David A. Traill, "Schliemann's Mendacity: A Question of Methodology", *Anatolian Studies*, Vol. 36, British Institute at Ankara 1986, s. 94.

<sup>48</sup> Dyck, Andrew R., "Schliemann on the Excavation of Troy: Three Unpublished Letters", *Greek Roman and Byzantine Studies*, Vol. 31, No: 3, 1990, s. 332.

<sup>49</sup> David A. Traill, "Schliemann's Mendacity...", s. 93-94.

<sup>50</sup> BOA, MF.MKT, 18/147, 24 Temmuz 1874.



buluntuları, olasılıkla Schliemann adına işçilerden geri satın almıştır. Ancak para ödemede tartışma çıkması üzerine olay daha sonra mahkemeye intikal etmiştir. Bu arada Schliemann ise, son hazine buluntularını da üstüne saklayarak Çanakkale gümrüğünden Atina'ya kaçırmış ve Truva'nın farklı yerlerinden bulunan bu hazineleri, bir tek büyük hazine buluntusu gibi 5 Ağustos 1873'te *Ausgrüger Allgemeine Zeitung*'da yayımlamıştır.

Schliemann'ın hazineleri Atina'ya kaçırmasından sonra Osmanlı Devleti, bölgede kazı yapılmasını yasaklamış,<sup>51</sup> İzzeddin Efendi'nin yürüttüğü soruşturma kapsamında verilecek cezalar da 29 Mart 1875'te belli olmuştur. Buna göre kazıyı denetlemekle görevli Emin Efendinin Schliemann'ın kazı sırasında bulduğu eserleri gizlediğini haber vermesine rağmen, bu duruma kayıtsız kalan Kumkale Müdürü Rüstem Ağa'ya ceza kanunnamesinin 90. maddesi gereğince 3 ay hapis cezası verilmesi kararlaştırılmıştır.<sup>52</sup>

### Sonuç Yerine

Osmanlı Devleti kaçırılan eserlerin kendisine ait olan kısmını geri alabilmek için ayrıca Schliemann'a karşı bir hukuk mücadelesi başlatmıştır. Davayı açmak ve yürütmek için 300 Frank harcırahla Maarif Nezâretince teklif edilen isim, o dönemde Müze-i Hümayûn Müdürü olan Anton Dethier'dir.<sup>53</sup>

Osmanlı Devleti adına Atina'ya giden Dethier, Schliemann'la son bir kez konuşarak, eserlerin Osmanlı Devleti'ne ait olan kısmının verilmesi konusunda onu ikna etmeye çalıştıysa da başarılı olamamıştır.<sup>54</sup> Nitekim Schliemann, Dethier'le yaptığı bu görüşmeyi, 7 Nisan 1874'te Wood'a yazdığı mektupta şöyle açıklamıştır:

*"Sayın Dethier, Osmanlı Devleti'ni temsilen şimdi burada. Truva kazılardan kalan hazinenin 1/3'ü için benimle anlaşmaya geldi. Fakat 4 ay boyunca 150 işçi ile birlikte yalnızca onun müzesinin kazancı için karşılıksız olarak işimi yapmaktan tatmin olmadı. Hazinenin bir parçasının yanı sıra başka taleplerde de bulunduğu için korkarım ki onunla uzlaşmaya varamayacağım. Çünkü koleksiyonumdan hiçbir parçadan vazgeçmiyorum".*<sup>55</sup>

Son uzlaşma girişiminin de olumsuz sonuçlanması üzerine, Atina'da 6 Nisan 1874'te başlayan davanın ilk günlerinde, Dethier'den gelen haberler nedeniyle, Osmanlı yönetiminin beklentisi oldukça olumludur. Nitekim Dethier, 2 Mayıs 1874 tarihinde Maarif Nezâreti'ne göndermiş olduğu yazıda, bir avukatın tutulduğunu ve davanın kısa süre içerisinde kazanılacağını ifade etmektedir.<sup>56</sup> Ancak bu yazışmalar devam ederken, 15 Mayıs 1874'te mahkeme kararı Osmanlı Devleti'nin aleyhine sonuçlanmıştır.<sup>57</sup>

<sup>51</sup> BOA, MF.MKT, 18/94, 4 Haziran 1894.

<sup>52</sup> Ali Sönmez, *Osmanlı Devleti'nde Eski Eser Kaçakçılığı...*, s. 145.

<sup>53</sup> BOA, MF.MKT, 17/98, 12 Mart 1874. İzzeddin Efendi, Schliemann ile ilgili soruşturmayı yürütmesine rağmen, Atina'daki dava sürecine kendisinin yerine Dethier'in atanmasına şaşırıldığını belirtmektedir. BOA, Yıldız Perakende Umum Vilayetler Tahriratı (Y.PRK.UM.), 6/125, 3 Mayıs 1884.

<sup>54</sup> BOA, ŞD, 207/19, 4 Mayıs 1874.

<sup>55</sup> Dyck, Andrew R., "Schliemann on the Excavation of Troy...", 335.

<sup>56</sup> BOA, MF.MKT, 18/73, 2 Mayıs 874.

<sup>57</sup> David A. Traill, *Schliemann of Troy...*, s. 130.

Mahkemenin kaybedilmesi Osmanlı hükümetini büyük hayal kırıklığına uğratmış, umutlar azalmıştır. Konuyla ilgili hükümete bir yol haritası çizilebilmesi için 25 Mayıs 1874'te bir toplantı yapan Maarif Meclisi, konunun çözümü için hükümete davanın yeniden görülmesini istemek, yaşanan olaya ilişkin bir protesto kaleme almak ya da bu hususta yalnız Amerika Sefaretini sorumlu tutmak olarak özetlenebilecek üç teklif sunar.<sup>58</sup>

Hükümet Maarif Nezâreti'nden gelen görüş doğrultusunda konuyu, bu tür olaylarda karar almaya yetkili olan Yunan Kraliyet Mahkemesine taşıma kararı almıştır. Aslında sonucun ne olacağı hakkında hiçbir öngörü yoktur ve genel kanı, mahkemenin kaybedileceği yönündedir. Ancak sonuç tam tersi gerçekleşir. Kraliyet Mahkemesi, ilk mahkemenin aldığı kararı 1874 yılının Haziran ayı başında feshederek, hazinenin Osmanlı Devletine ait olan hissesinin iadesine hükmeder. Osmanlı yöneticilerinde büyük sevinç ve şaşkınlık hâkimdir. Ancak bu kez de, mahkemenin vereceği kararı önceden öğrenerek hazineleri başka bir yere naklettiğinden, eserler Schliemann'ın evinde bulunamaz.

Maarif Nezâreti bu gelişme üzerine 9 Haziran 1874'te toplanarak şu kararları almıştır:<sup>59</sup>

*"Atina Sefareti'nden Hariciye Nezâreti'ne gelen telgrafta Yunan Sorgu Mahkemesi, Bidayet mahkemesinin daha önce vermiş olduğu kararı fesih ile adı geçen eşyaların buldurularak tevkiğine karar vermiştir. Bu nedenle artık işin rengi değişmiş ve uyuşma yolu kapanmıştır. Fakat mahkemenin aldığı kararı önceden haber alan Schliemann eşyaları başka bir yere kaçırmış olduğundan, bunların toptan veya tek tek şuna buna satılması ihtimalini akla getirmektedir. Bunun mümkün merteye önlenebilmesi için bir protestoname kaleme alınmış olup gerek burada ve gerekse Viyana, Berlin, Paris ve Londra'daki gazetelere bastırılması münasip görünmektedir.*

*Gazetelere İlan Olunmak Üzere Kaleme Alınan Protestodur*

*Schliemann isimli şahıs Çanakkale'de Hisarlık adlı yerde bulmuş olduğu altın, gümüş, bakır, taş ve mermerden oluşan eski eserleri gizlice kaçırmış ve adı geçen nesnelere Müze ile kendi arasında yarı yarıya taksimini yerine getirmemiş olduğundan adı geçen nesnelere her şekilde bağış ve satılmasının yok hükmünde olduğunu ve her nerede bulunur ise dava olunacağını Devlet-i Aliyye herkese ilân eder."*

Bu arada Schliemann'a gerekli yaptırımların uygulanabilmesi için de Atina'da yeni bir dava açılmasına karar verilir.<sup>60</sup>

Osmanlı Devleti, Schliemann'a karşı açılan yeni davada tazminat miktarını 1.000.000 frank olarak belirlerken;<sup>61</sup> eserleri mahkeme kararına rağmen vermeyen Schliemann'ın 5000 frank değerindeki evi ve Atina'da bir bankada biriken menkul kıymetlerine, taraflar arasındaki dava sonuçlanıncaya kadar el konulur. Mahkeme ayrıca, koleksiyonun değerini belirlemek için,

<sup>58</sup> BOA, MF.MKT, 18/81, 25 Mayıs 1874.

<sup>59</sup> BOA, MF.MKT, 18/97, Lef 1-2, 9 Haziran 1874.

<sup>60</sup> BOA, MF.MKT, 18/101, 16 Haziran 1874.

<sup>61</sup> BOA, MF.MKT, 26/153, 3 Nisan 1875.

Schliemann'ın yayımladığı hazine fotoğraflarına dayanılarak üç uzmandan oluşan bir de komite atar.<sup>62</sup> Osmanlı Devleti'nin bu girişimleri karşısında Schliemann ise hemen yürütmenin durdurulması için karşı dava açarak ilk hamlesini yapmıştır. Şimdi iki taraf da, Haziran 1874-Nisan 1875 arası yaklaşık on ay sürecek olan yeni dava sürecinin neticesini beklemek zorundadır.

Ancak yapılan tüm girişimlere rağmen Yunan mahkemesinin tazminat bedeli olarak sadece 10.000 franka hükmetmesi bütün ümitleri sona erdirmiştir. Schliemann oldukça sıkıntılı geçen davanın bu şekilde sona ermesinden şüphesiz çok mutludur. Hatta belirlenen tazminat bedeli 10.000 frank olmasına rağmen 50.000 frank vermeyi ve yeni bir kazı anlaşması yapmayı teklif eder. Dönemin Maarif Nâzırı Safvet Paşa Osmanlı yönetimini Schliemann'la uzlaşmaya iten sebepleri, Atina Sefiri Fotyadi Bey ile müze müdürü Dethier'in Schliemann'la uzlaşma konusunda takındıkları olumlu tavra ve davanın büyük masraflara yol açmasına bağlamaktadır.<sup>63</sup> Konu Maarif Meclisi'nin 3 Nisan 1875 tarihinde yaptığı toplantıda ayrıntılarıyla tartışılır ve hükümete sunulmak üzere şu kararlar alınır:<sup>64</sup>

"...Yunanistan'da davaya bakan mahkemece, devlete ait olan hissenin tazminatı olarak 10.000 frank ödenmesine karar verilmiş ise de, Schliemann tazminat bedeli ve dava masrafı olarak 20.000 ve Hisarlık'ta kazıya devam etmek için ise, 15.000 işçi yevmiyesi olmak üzere 30.000 frank daha ki toplam 50.000 frank ödemeyi taahhüt etmiş; ayrıca istenildiği takdirde devam edecek olan kazılara bizzat nezâret etmek istediği Atina Sefareti tarafından bildirilmiştir. Gerçi Schliemann'dan devlet hissesi iadesi için istenilen eski eser bedeli yaklaşık 1.000.000 frank civarında olmakla birlikte, olumlu bir netice çıkmasının çok zor olduğu anlaşılmış ve mahkeme harcı, vekil ücreti gibi birtakım masraflar ödeneceğine mahkemenin sulhen sonuçlandırılması daha münasip görülmüştür. Ancak, Schliemann'ın **hırsızlıkları** devletimiz müzesine zarar verdiğiinden, kendisine bundan sonra kazı ve araştırma yapma izni verilmeyip, yalnızca bulunacak eski eserlerin müzeden resimlerini alabilecektir. Buna göre söz konusu olan 50.000 frankın Maarif Nezâreti veznesine bir defada ödenmek üzere kendisiyle irtibata geçilerek davanın neticelendirilmesi..."

Maarif Nezaretinde alınan bu karar gereğince Osmanlı Devleti, ortaya koymuş olduğu büyük mücadeleye rağmen hazinelerin kendisine ait olan kısmından 1875 tarihinde vazgeçmek zorunda kalacaktır.

<sup>62</sup> David A. Traill, *Schliemann of Troy...*, s. 130.

<sup>63</sup> BOA, MF.MKT, 36/30, 25 Şubat 1876. Donal F. Easton da taraflar arasındaki uzlaşmada Fotyadi Bey'in yardımı vurgulamaktadır.

Donald F. Easton, "Priam's Gold:...", s. 229.

<sup>64</sup> BOA, MF.MKT, 26/153, 3 Nisan 1875.

## Kaynakça

### Başbakanlık Osmanlı Arşivi

İrâde Dâhiliye (İ. DH)

İrâde Hâriciye (İ.HR),

İrâde Şûrâ-yı Devlet (İ. ŞD),

Maarif Mektûbî Kalemî (MF.MKT)

Yıldız Perakende Umum Vilayetler Tahriratı (Y.PRK.UM.),

### Araştırma ve İnceleme Eserler

Allen, Susan Heuck, "Finding the Walls of Troy: Frank Calvert, Excavator", *American Journal of Archaeology*, Vol. 99, 1995, s. 379-407.

Allen, Susan Heuck, "Principally for Vases, Etc.": The Formation and Dispersal of the Calvert Collection", *Anatolian Studies*, Vol. 46, British Institute at Ankara 1996, s. 145-165.

Allen, Susan Heuck, *Finding the Walls of Troy: Frank Calvert and Heinrich Schliemann at Hisarlık*, University of California Press, 1999.

Arık, Remzi Oğuz, *Türk Müzeciliğine Bir Bakış*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1953.

Aybet, Gülgün Üçel, *Avrupalı Seyyahların Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları (1530-1699)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

Bahrani, Zainab-Çelik, Zeynep-Eldem, Edhem, "Arkeoloji ve İmparatorluk", *Geçmişe Hücum, Osmanlı İmparatorluğu'nda Arkeolojinin Öyküsü 1753-1914*, Editörler: Zainab Bahrani-Zeynep Çelik-Edhem Eldem, İstanbul 2011.

Barkan, Ömer Lütfi, *Süleymaniye Cami ve İmareti İnşaatı (1550-1577)*, C. 2, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1979.

Brandau, Birgit, *Troya; Bir Kent ve Mitleri Yeni Keşifler*, Çeviren: Vedat Çorlu, Arkadaş Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2007.

Dyck, Andrew R., "Schliemann on the Excavation of Troy: Three Unpublished Letters", *Greek Roman and Byzantine Studies*, Vol. 31, No: 3, 1990, s. 323-337.

Easton, Donald F., "Priam's Gold: The Full Story", *Anatolian Studies*, Vol. 44, British Institute at Ankara 1994, s. 221-243.

Easton, Donald F., *Schliemann's Excavations at Troia 1870-1873*, Von Zabern, Mainz am Rhein 2002.

Ebersolt, Jean, *Bizans İstanbul'u ve Doğu Seyyahları*, Çeviren: İlhan Arda, 2. Baskı, Pera Turizm ve Ticaret A.Ş. Yayınları, İstanbul 1999.

Esin, Ufuk, *Heinrich Schliemann, Kazı Raporları ve Mektuplarından Seçme Parçalarla*, Sandoz Kültür Yayınları, İstanbul 1991.

Esin, Ufuk, “19. Yüzyılın Sonlarında Heinrich Schliemann’ın Troya Kazıları ve Osmanlılarla İlişkileri”, *Osman Hamdi Bey Dönemi ve Sempozyumu 17-18 Aralık 1992*, Yayına Hazırlayan: Zeynep Rona, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1993, s. 179-91.

Eyice, Semavi, “Arkeoloji Müzesi ve Kuruluşu”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, C. 6, İstanbul 1985, s. 1596-1603.

Gerçek, Ferruh, *Türk Müzeciliği*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999.

Gyllius, Petrus, *İstanbul’un Tarihi Eserleri*, Latince’den Çeviren: Erendiz Özbayoğlu, Eren Yayınları, İstanbul 1997.

Hovhannesyan, Sarkis Sarraf, *Payitaht İstanbul’un Tarihçesi*, Çeviren: Elmon hançer, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996.

Korfmann, Manfred, “Priamos’un Hazinesi’ne Yeni Bakış Açılımları”, *Düş ve Gerçek Troia*, Rehber Kitap, İstanbul 2002, s. 373-382.

Kömürçüyan, Eremya Çelebi, *İstanbul Tarihi XVII. Asırda İstanbul*, Tercüme ve Tahşiye eden: Hrand D. Andreasyan, Eren Yayınları, İstanbul 1988.

Kundakçı, Gül, “19. Yüzyılda Anadolu Arkeolojisine ve Eskiçağ Tarihine Genel Yaklaşım”, *XIII. Türk Tarih Kongresi 4-8 Ekim 1999*, C. 3, Kısım: 2, Ankara 2002, s. 1083-1094.

Ludvig, Emil, *Schliemann The Story of a Gold-Seeker*, Boston 1932.

Madran, Emre, “Osmanlı Devleti’nde Eski Eser ve Onarım Üzerine Gözlemler”, *Bellekten*, C: 49, S: 195, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1985, s. 503-546.

Muşmal, Hüseyin, *Osmanlı Devleti’nin Eski Eser Politikası, Konya Vilayeti Örneği (1876-1914)*, Kömen Yayınları, Konya 2009.

Özkan, Süleyman, “Osmanlı Devleti’nde Eski Eser Koleksiyonculuğu”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 2, İzmir 2004, s. 65-84.

Paksoy, İsmail Günay, “Bazı Belgeler Işığında Osmanlı Devleti’nin Kültür Mirası Politikası Üzerine Düşünceler”, *Osman Hamdi Bey ve Dönemi Sempozyumu 17-18 Aralık 1992*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1993, s. 201-221.

Sazcı, Göksel, *Troia Hazinesi*, İstanbul 2007.

Schliemann, Heinrich, *Troy and Its Remains, A Narrative of Researches and Discoveries Made on the Site of Ilium and in the Trojan Plain*, London 1875.

Schliemann, Heinrich, *Ilios the City and Country of the Trojans*, New York 1881.

Shaw, Wendy M.K., *Osmanlı Müzeciliği Müzeler, Arkeoloji ve Osmanlı Tarihinin Görselleştirilmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2004.

Sönmez, Ali, “Truva Hazinesinin Peşinde Bir Hukuk Mücadelesi: Osmanlı Devleti ve Schliemann Davası”, *OTAM*, Sayı: 29, Ankara 2011, s. 215-228

Sönmez, Ali, *Osmanlı Devleti’nde Eski Eser Kaçakçılığı Truva Örneği*, Kriter Yayınları, İstanbul 2014.

Thevenot, Jean, *Thevenot Seyahatnamesi Stefanos Yerasimos’un Anısına*, Editör: Stefanos Yerasimos, Çeviren: Ali Berktaş, Kitap Yayınevi, İstanbul 2009.

Traill, David A., “Schliemann’s Dream of Troy”: The Making of a Legend”, *The Classical Journal*, Vol. 81, 1985, s. 13-24.

Traill, David A., “Schliemann’s Mendacity: A Question of Methodology”, *Anatolian Studies*, Vol. 36, British Institute at Ankara 1986, s. 91-98.

Traill, David A., “How Schliemann Smuggled Priam’s Treasure from the Troad to Athens” *Hesperia*, Vol. 57, 1988, s. 273-277.

Traill, David A., *Schliemann of Troy: Treasure and Deceit*, New York 1995.

Tursun Bey, *Tarih-i Ebü'l-Feth*, Hazırlayan: Mertol Tulum, Baha Matbaası, İstanbul 1977.

**Home to a Messiah: Sabbatai Sevi's  
Canakkale Days in 1666**

Cengiz Şişman



## Home to a Messiah: Sabbatai Sevi's Çanakkale Days in 1666

Cengiz Şişman\*

Çanakkale, also known as Troy, Dardanelles and Gallipoli in international parlance, has been an intersectional habitat of many enigmatic ethnicities, religions and civilizations in last 6-7000 years. This short paper is going to discuss one of the most intriguing historical episodes in early modern Çanakkale. In 1666, city hosted a Jewish messiah, Sabbatai Sevi, who was the founder of one of most influential social/religious movements in Jewish, Ottoman and European history (Figure 1). Although the "messiah" and his domestic and international followers resided in Çanakkale about six months, we are still not so sure where the messiah was "kept" in that time period. This paper will argue that, Kilitbahir, an Ottoman fortress on Dardanelles, was his abode until the "messiah" was summoned by sultan Mehmed IV to the Edirne palace, where he was "forced" to convert to Islam in September 1666.<sup>1</sup>



Figure 1: An imaginary woodcut of Sabbatai Sevi, 17<sup>th</sup> century.

\* Doç. Dr. University of Houston, CL, Amerika Birleşik Devletleri

<sup>1</sup> This article is based on my talk, delivered in a conference, entitled "THE CONSTRUCTION OF HUMAN, CREED AND SPACE FROM TROIA TO ÇANAKKALE: VALUES AND CITIES" in Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Theology, 25-27 October 2018. The talk itself was based on a slightly revised and reprint version of my discussion on Sabbatai Sevi's Çanakkale days in my book, *The Burden of Silence: Sabbatai Sevi and the Evolution of the Ottoman/Turkish Donmes* (New York: Oxford University Press, 2015).

The rise and fall of the Sabbatean movement (1665–1666) is one of the most striking events in early modern history. At a time when religion mattered the most, tens of thousands of people were motivated by messianic fervor in different parts of the world, halted the course of their daily lives, sold all their valuables, and took to the roads to join the ranks of the messianic claimant, Sabbatai Sevi (1626–1676), on the way to the Promised Land (Figure 2).



Figure 2: An imaginary woodcut of Sabbatai Sevi, leading his people to redemption.

Soon, however, their great expectations were irrevocably shattered with the unexpected conversion of the messiah to Islam in the Edirne Palace. Its enduring complexity manifested itself on the Jewish collective memory, as Carlebach would put it, in two interrelated but not identical ways: “heretical theology” and “sectarianism.”<sup>2</sup> But the movement had a continuing legacy not only in Judaism but also in Islam via the Ottoman Sabbateans in the Ottoman Empire and in Christianity via

<sup>2</sup> Elisheva Carlebach, *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moshe Hagis and the Sabbatian Controversy* (New York: Columbia University Press, 1990),

the Frankists (or Polonyoz as the Dönmes would call them) in Poland and Eastern Europe.<sup>3</sup> There are few historical events as such that impacted several major world religions simultaneously. Although this book makes occasional references to the Jewish and Christian Sabbateans, it mainly focuses on the understudied history of the Ottoman Sabbateans, otherwise known as the Dönmes. After the death of “the converted Messiah” in 1676, his followers began to lead a sectarian life in the Ottoman Empire and developed an apocalyptic theology that blended Jewish, Christian, and Islamic beliefs and rituals. Between 1676 and 1720, the community of believers split into three subsets as they fought over matters of authenticity and authority. In their tightly guarded communities, the Dönmes managed to sustain their enigmatic and hybrid identity throughout the centuries up to the present. They lived mainly in Ottoman urban areas such as Salonica, Istanbul, and Izmir and eventually became important economic, political, and intellectual actors in the Ottoman Empire and the Turkish Republic. Naturally, their beliefs and practices have been one of the most intriguing and curious subjects for Jewish, Christian, and Muslim observers since the seventeenth century.

Since its inception, the Ottoman authorities were aware of but indifferent to the movement until it began to be perceived as a source of “sedition” and a “threat” to the social, economic, and religious order. Similar to what had happened in Jerusalem, the Ottomans became involved in the Sabbatean affair in Izmir after Jews and other foreign merchants complained to the authorities about Sabbatai’s followers. Once the disturbing news reached the ears of the authorities in the imperial capital, Sabbatai Sevi was summoned to Istanbul by the Grand Vizier, Koprulu Ahmet Pasa, and given a trial with the charge of “fitne” (sedition) in the early 1666.

As seen in many other “sedition” cases in the seventeenth century Ottoman Empire, the “culprits” were executed without any hesitation if they insisted on their claims. After interrogation, Sabbatai was held in one of the prisons in Istanbul until April 16, 1666, when he was exiled to a fortress on the Dardanelles. As the Vizier was on the way to the Crete Expedition against Venice, he did not want to create any more commotion by executing a “messiah,” instead he wanted to resolve the issue by banishing him to a castle over Dardanelles. Banishment or exile (nefy) was one of the least violent solutions for the crime of “sedition” in the empire. It seems that the vizier, and most probably the sultan too, followed the news about Sabbatai and did not want to leave any Sabbatean-related disorder or “sedition” behind while they were away for the Crete war.

The Ottoman-Venetian war started almost a quarter century prior to the Sabbatian affair. Although the final victory went to the Ottomans, it was a most costly and protracted war. During the

<sup>3</sup> For Frankists, see Pawel Maciejko, *Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement 1756–1816* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011).



conflict, the Mediterranean and Aegean Sea routes to the Dardanelles and Istanbul were blocked for years. The Venetian victory over the Ottomans in 1656 was considered a second Lepanto and was a major blow to Ottoman confidence. In 1657, Köprülü Mehmet broke the Venetian blockade, recaptured the islands of Tenedos and Limni, and made secure the sea-supply routes to the Ottoman Army, which continued to impose a siege on Crete.<sup>4</sup> The Ottoman-Venetian war affected all the traffic to and from the Ottoman Empire, including Sevi's visitors in 1666. The war also contributed to the emergence of Izmir as a new international port, an alternative to Istanbul in the mid-century.

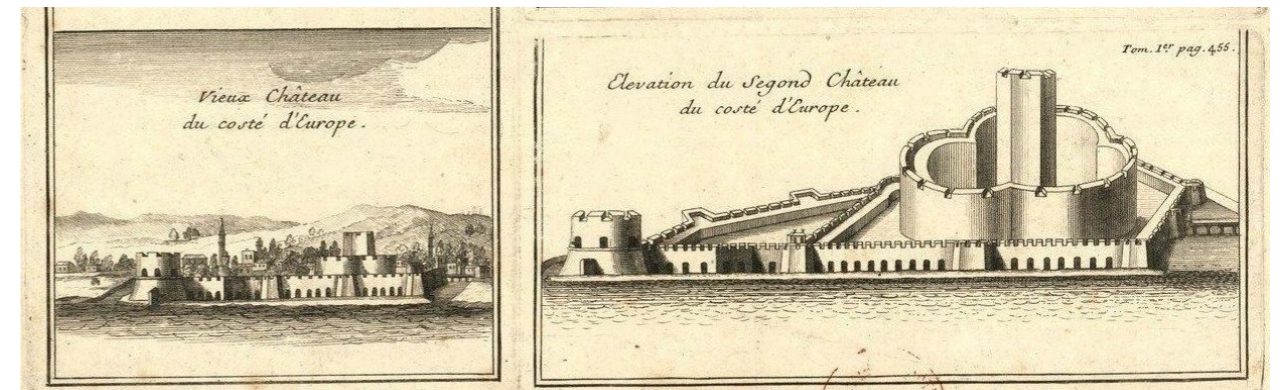
Sabbatai Sevi was banished and sent to the Dardanelle fortress for imprisonment on April 19, the day before Passover. However, exiling the purported messiah did not eradicate the "sedition." On the contrary, banishment merely made the messianic claims stronger in the eyes of the believers. According to the age-old prophecy, the messiah was supposed to suffer before the final redemption. Hence his exile was seen as a sign of prophecy fulfilled. His time in prison was probably the most productive time of his life, since he had a relatively comfortable and protected dwelling, and it was there that he established the parameters of his new theology. For example, he sacrificed a Passover lamb and roasted it with its fat, inducing his companions to eat this forbidden food and blessing it with the now customary blessing and festival. He abrogated many of the Jewish holidays, including the Ninth of the month of Av, a day of mourning and fasting, and instituted new ones, including marking his birthday as the day of rejoicing. He invented another festival, (The Day of His Conception), to be celebrated in July (17 Tammuz). He sent letters to his followers in all lands, commanding them to observe a new holiday as the Great Sabbath, and threatening a death sentence on anyone who should desecrate it.<sup>5</sup> In another letter, he wrote "today you have managed to see this great day of God. . . . You have accepted me for the sake of freeing and saving Israel . . . thus, may your wailing turn into rejoicing, and the day of mourning into a day of happiness and festivities, for as of today you shall no longer cry, O my children of Israel."<sup>6</sup>

These Hebrew letters were translated into Latin, Armenian, and even Ottoman languages. In a while, the believers converted his detention into an honorable confinement, and the fortress became known to his followers by the Hebrew *Migdal Oz* (Tower of Strength).<sup>7</sup> The sources are in disagreement as to the whereabouts of the fortress and *Migdal Oz*, where Sabbatai was exiled. For

example, while Abdi Paşa claims that he was exiled to Boğazhisarı, Kamil Paşa thinks that it was Kale-i Sultani:

In 1666, Sabbatai Levi [sic] the rabbi claimed to be the Messiah in Izmir and that led to chaos and panic among the Europeans and Jews. . . . That being heard [by the authorities], he was brought from the Grand Vizier's palace (Sadaret) to the Sultan's palace (Dersaadet) and imprisoned there. Since [Grand Vizier] Köprülü was on the way to the Crete expedition, [Sabbatai] was imprisoned in the castle of Kale-i Sultani on Dardanelle. Meanwhile another Jew who had the same claim as Sabbatai came to Edirne and reported to the Kaimmakam that Sabbatai had counterfeit claims and causes. Consequently, Sabbatai was brought into the presence of the Sultan and questioned there. He confessed that his claims were futile. Afterwards he converted to the true religion. He was appointed as a gardener at the Palace and his family converted to Islam. During ten years many other Jews converted to Islam through his influence.<sup>8</sup>

Likewise, De la Croix claims it was the "new fortress,"<sup>9</sup> Hammer suggests that it was the one on the European side, Rosanes thinks that it was Kumkale, and Scholem speculates that it was Abydos.<sup>10</sup> Which one was the castle that we are looking for? There were four fortresses on the Dardanelles: Kale-i Sultaniye, Kilitbahir, Seddü'l-Bahir, and Kumkale; all of them were referred to as boğazhisarı, a generic name for the fortresses overlooking the straits (including the ones on the Bosphorus in Istanbul).<sup>11</sup> For example, Katip Çelebi calls the first two Boğazhisarı.<sup>12</sup> Grelot, traveling from Izmir to Istanbul by the sea in the 1680s, refers to all of them as "Boghase-issari," or the Castle of the Throat.<sup>13</sup>



<sup>4</sup> Mehmet Halife, *Tarih-i Gilmani*, ed. Kamil, Su (Ankara: Kultur Bakanlığı, 1986), 4.

<sup>5</sup> For the letter, see Yaron Ben-Naeh, "Unknown Letter of Sabbatai Sevi on Hag Amerot / Festival of Luminaries and Shabbat Kudesh / Holy Sabbath" [Hebrew] *Tarbiz* 80 (2012): 89–105.

<sup>6</sup> Arakel of Tabriz, *Book of History*, ed. G. Bournoutain (Costa Mesa, Calif: Mazda, 2010A), 555.

<sup>7</sup> This symbol is originated from Proverbs 18:10: "The name of the Lord is a tower of strength; the righteous runneth into it and is safe."

<sup>8</sup> Kamil Paşa, *Tarih-i Siyasi* (Istanbul: Matbaa-yi Ahmet İhsan, 1909), II: 103.

<sup>9</sup> De La Croix, *Memoires du Sieur de La Croix* (Paris: Chez Claude Barbin, 1684), 355.

<sup>10</sup> Joseph Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, tr. Mehmet Ata. (Ankara: TTK, 1946), 166.

<sup>11</sup> Abdurrahman Abdi Pasha. *Vekayiname*. Süleymaniye Library, Hafid Efendi 250 and Topkapı Sarayı, Koğuşlar 91, 67b.

<sup>12</sup> Katip Çelebi, *Tuhfetu'l-Kibar fi Esraril-Bihar* (Istanbul: Matbaay-i Amire, 1879), 148.

<sup>13</sup> Guillaume-Joseph Grelot, *A Late Voyage to Constantinople Containing the Dardanelles* (London: Printed by John Playford, 1683), 17–21.

**Figure 3:** Kilitbahir. Joseph Pitton de Tournefort, 1656-1708. *Vieux Chateau du Coste Asie* *Vieux Chateau du Coste dEurope* (Sn: Paris 1717)

The Kale-i Sultaniye on the Anatolian side and Kilitbahir (Figure 3), on the European side were built in 1463 during the time of Mehmet II. The former one was also called Abydos, since stones of the ancient Abydos city were used for its building.<sup>14</sup> A late sixteenth-century traveler, R. Dallam, refers to the former one as Abidose, the latter one, Sestos.<sup>15</sup> The other fortresses, Seddü'l-Bahir (also called Hakaniye) on the European side and Kumkale (also called Sultaniye) on the Anatolian side were constructed a few years before the Sabbatean event under the patronage of Queen Mother Hatice Turhan. However they did not have towers, *migdal*, in those fortresses.<sup>16</sup> My own field work on the Dardanelles, along with textual examination, convinced me that Kilitbahir was the place where Sabbatai was imprisoned. First, only Kilitbahir (Figure 4) has a tall tower in the middle, which complies with all the stories and legends about Sabbatai's days in the city. Evliya Çelebi refers to it as the fortress that has a tall and strong tower in the middle.<sup>17</sup>



Figure 4: The Kilitbahir Fortress, Dardanelle, 2018. Photo courtesy of the author

<sup>14</sup> Evliya Çelebi, *Seyhatname*, V: 161

<sup>15</sup> "Thomas Dallam's Travel," in *Early Voyages and Travels in the Levant*, II (London: Hakluyt Society, 1880), 50.

<sup>16</sup> For these fortresses, see Thys-Senocak, *Ottoman Women Builders*, 1–186.

<sup>17</sup> Evliya Çelebi, *Seyhatname*, ed. Orhan Şaik Gökyay (Istanbul: YKY, 1996), V: 160.

Second, the main idea of exile is to cut the wrongdoer off from his former networks. The Kale-i Sultani was in the middle of the town of Çanakkale, where there was a sizable Jewish community. Confining him to this fortress would defeat the purpose of exile. Kilitbahir, on the other hand, was a relatively isolated town of only a few hundred houses. What is more, Abdi's and Evliya Çelebi's account of a palace official, who was exiled to a fortress on the Dardanelles in 1666, proves that Boğazhisarı and Kilitbahir were one and the same place. While Abdi refers to it as Boğazhisarı,<sup>18</sup> Evliya Çelebi calls it Kilitbahir.<sup>19</sup>

As Sabbatai's visitors flocked to the city from the empire and Europe, the food and housing shortage became a pressing issue for the inhabitants of this small town. Prices rose in the town—possibly along with the rate of crime. The number of visitors could not have been as high as it was claimed, but still there were significant numbers of visitors. It remains a mystery as to how the visitors were able to visit Sabbatai in prison. If he was in a dungeon, as some of the early woodcuts depict (Figure 5), then it would have been almost impossible for visitors to see him in great numbers. Jewish scholars tend to explain this mystery by arguing that the believers repeatedly bribed the Ottoman guards in order to visit their messiah in the dungeon. Ottoman sources, however, suggest that Sabbatai was banished to a fortress as kalebend—someone ordered "confined" to a fortress but not as prisoner. Kamil Pasha points out, for example, that Sevi was exiled as a kalebend. Such a status would often allow the sentenced to receive outsiders and communicate with them.<sup>20</sup> The unusual commotion in the city alarmed the inhabitants and, in time, the authorities. In addition to the growing social disorder within the town, another interesting event spurred the authorities to take action.

<sup>18</sup> Abdi Pasha, *Vekayiname*, 71b.

<sup>19</sup> Evliya Çelebi, *Seyhatname*, V:160

<sup>20</sup> The punishment of exile could be implemented in different forms in the seventeenth century. It could be *nefy-i belde*, *habs*, or *kürek*. *Nefy-i belde* means that the wrongdoer is exiled to a town, as long as she or he does not leave the town, the punishment is fulfilled.





©JewishEncyclopedia.com

**Figure 5:** An imaginary scene of Sabbatai Sevi, being tortured in the dungeons of Kilitbahir Castle.

In the meantime, a rabbi from Poland by the name of Nehemiah Cohen came to visit Sabbatai in the fortress. In accordance with the theological argument of a “double messiah,” he argued that he was, in fact, the first messiah, coming as he did from the house of Joseph, who was assumed to have come before the messiah from the House of David, and urged Sabbatai to acknowledge him as such. Sabbatai was not convinced and rejected his offer. Perhaps out of revenge, Nehemya went to Edirne and there converted to Islam. While there he warned the Ottoman authorities about Sabbatai, complaining that he was causing a major social and religious upheaval among the Jews and the Muslims. He then disappeared from history.<sup>21</sup>

While he was in Çanakkale, another strong accusation against Sabbatai was added by a certain sheikh, named Mahmud, who was not happy to see the Jews honoring and respecting Sabbatai excessively. With other witnesses, he went to Edirne and lodged a complaint about him to the kaimmakam, Kara Mustafa Paşa.<sup>22</sup> Either because of the complaints from the local people or because of petitions from the Jews and foreigners, the matter was brought to the attention of the Imperial

Divan once again. An imperial order was sent to the Dardanelles, summoning Sabbatai to appear at the Edirne Palace.

Sabbatai's Çanakkale days as a kalebend at the Kilitbahir castle came to an end by the end of the summer 1666, In the presence of the sultan he was tried and given the choice of converting to Islam or facing execution on September 16, 1666. His choice of converting to Islam transformed the movement into an underground sect, the impact of which survived until the present.

<sup>21</sup> In later years, two other Sabbatean “prophets” Nathan of Gaza and Abraham Cordozo, passed through the Dardanelles as well. For example, Cordozo lived in the Ottoman Empire until his death in 1706, moving from one place to another. He first came to Izmir in 1675, then moved to Istanbul in 1680, to the Dardanelles in 1682, to Istanbul again in 1686, to Rodoscuk (Tekirdag) in 1696, to Edirne in 1697, and finally to Izmir in the same year.

<sup>22</sup> Arakel, *Book of History*, 559.

**Türkiye'de Şehir, Din ve Sermaye İlişkisi:**  
**Çanakkale MÜSİAD Örneği**  
Anzavur DEMİRPOLAT

## Türkiye’de Şehir, Din ve Sermaye İlişkisi: Çanakkale MÜSİAD Örneği

Anzavur DEMİRPOLAT\*

### Özet

Türkiye’de 1990’lı yıllara değin, muhafazakâr-dini kesimlerde yükselen bir sermaye kesiminin varlığından söz etmek pek mümkün gözükmemektedir. Bu döneme değin, Türkiye’de sermaye büyük ölçüde TÜSİAD’ın çatısı altında örgütlenmiş daha çok Batılı ve seküler değerlere bağlı ve büyük ölçüde Türkiye’nin Batı bölgelerinde yoğunlaşmış bir sermaye sınıfı söz konusuydu. Ancak 1990’lı yıllardan sonra, Türkiye’nin Batı bölgelerinin dışında, daha çok muhafazakâr nüfusun yoğun olarak yaşadığı ve göreceli olarak ülkenin Marmara ve Ege bölgesiyle karşılaştırıldığında iktisadi, özellikle endüstriyel anlamda daha geri ya da nispeten gelişmemiş Anadolu şehirlerinde dini eğilimli muhafazakâr kesimler arasında yeni bir burjuva sınıfının yükselmeye başladığını görmekteyiz. Bu çalışmanın amacı, bir taraftan, 1990 sonrası görülen bu değişimi ele alırken, diğer taraftan, Türkiye’nin Batısında, Marmara bölgesinde yer alan ve Orta Anadolu şehirleriyle karşılaştırıldığında daha modern ve kozmopolit özellikler gösteren Çanakkale şehrinde MÜSİAD çatısı altında örgütlenmiş olan girişimci kesimin genel profilini, iktisadi zihniyeti, ekonomik başarısını ve gelişim dinamiklerini açıklamaya çalışmaktır.

### Abstract

Since the 1990, there has been the rise of a new religious bourgeoisie in the cities of Central Anatolia, especially in Konya, Kayseri, Yozgat, Karaman. Parallel to this development there have been academic and intellectual concern about the socio-cultural factors considered as crucial in terms of explaining the rise of this newly rising Muslim Bourgeoisie. The aim of this study is to evaluate economic ethic, rationality, economic success and the factors considered to be effective in the development of entrepreneurs in the city of Çanakkale who are the members of MÜSİAD. The main claim of this study is as follows: rather than producing opposition and conflict to modernity and modern capitalism, religious entrepreneurs, in the case of Çanakkale, are the typical examples of an integration between religious values and modern capitalist economy in Turkey.

### Giriş

Türkiye’de 1990’lı yıllara değin muhafazakâr-dindar kesimler arasında bir burjuva sınıfı ya da girişimci kesimden bahsedebilmek mümkün değildi. Bu yüzden, Türkiye’de sermaye ya da işadamları üzerine yapılan çalışmalar, Çağlar Keyder, Ayşe Buğra ve Zafer Toprak gibi akademisyenlerin çalışmalarında görüleceği üzere, büyük ölçüde Cumhuriyetin ilk yıllarında oluşmaya başlayan “milli burjuvazi”nin gelişim dinamiklerini ve 1980’li yıllara değin bu yeni girişimci kesimin devletle olan ilişkilerini ve sınıfsal özelliklerini anlamaya yönelikti.

20 yüzyıla değin, başta İslam dünyası olmak üzere Osmanlıda kendi içsel dinamikleriyle gelişmiş bir burjuva sınıfının varlığından söz edemeyiz. Tersine, Osmanlı

\* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

dünyasında burjuvazinin gelişimi büyük ölçüde dışsal faktörler, bunların en başında ise, Osmanlı coğrafyasının 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, özellikle İngiltere'de Sanayi Devrimi gerçekleştiğinden sonra Wallersteinci anlamada Kapitalist Dünya Ekonomisine eklemlenmeye başlamasıyla gerçekleşmiştir. Keyder (1989)'in gösterdiği üzere, Batıda Kapitalist Dünya Ekonomisine eklemlenme sürecinden, liman kentleri olan İzmir, Selanik ve İstanbul'da gayri Müslim azınlıklar arasında yeni bir sermaye sınıfı yükselmeye başlamıştır. Bu gayri Müslim sermaye sınıfı, yükselişini büyük ölçüde Batılı sermaye ile yerel unsurlar arasında yapmış olduğu aracılık sayesinde elde etmiştir. Osmanlı'nın son döneminde İttihat ve Terakki mensupları, bu durum karşısında Müslüman ahali arasında yeni bir sermaye kesimi yaratmaya çalışmıştır. Anadolu'nun pek çok yerinde bu tür girişimleri görmek mümkündür. Türkiye'de devlet desteğiyle bir girişimci kesimi yaratma çabası, Osmanlı sonrası dönemde yeni oluşan politik yapının temel siyaseti olmuştur, kaldı ki yeni Cumhuriyetin kurucu kadrosu büyük ölçüde Osmanlı döneminin İttihatçı kesimleridir. Cumhuriyet Döneminde ortaya konan iktisadi çabalara baktığımızda, devlet pek çok iktisadi alanda bizzat kendisi girişimci rolünü üstlenmiş ve Müslüman ahali arasında yeni bir sermayedar kesim yaratmaya çalışmıştır. Cumhuriyet döneminde yaratılmaya çalışılan bu "milli burjuvazi"nin ideolojik yönelimleri büyük ölçüde yeni Cumhuriyetin batılılaşma çabalarıyla ve "laiklik" anlayışıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Ancak bu yeni "milli burjuvazi"nin yaşadığı avantajlı durum ve olumsuzluklar büyük ölçüde Buğra (2013: 55)'nin da gösterdiği üzere devletin kendileriyle kurduğu enformel ilişki biçiminden kaynaklanmaktaydı. 1960 yılında kurulan TÜSİAD bünyesinde örgütlenmiş olan girişimci kesimlerin sıkıntısı, iktisadi alana yönelik devlet refleksiye. Buğra'nın da gösterdiği üzere, 70'li yılların sonunda Batılı değerlere sahip bu sermaye kesimleri, daha özgür bir sınıfsal aidiyete kavuşma şansına sahip oldukları bir dönemde -ki Buğra (2013)'ya göre şayet bu durum gerçekleşseydi Türkiye'de ilk defa devletten bağımsızlaşmış bir burjuva sınıfı yükselecekti- 80 darbesi gerçekleşti.

12 Eylül askeri darbesinden çok kısa bir zaman sonra Başbakan olan Özal, girişimci kesimi izlemiş olduğu liberal politikalarla kesimin önünü açmaya, dış pazarlara yönelik üretim yapmaya ve ticari faaliyetlerde bulunmaya yönlendirdi. Bu bir anlamda, Türk ekonomisinin ve girişimci kesimin globalleşme sürecine eklemlenmesidir. Özallı yıllarda, izlenen liberal politikalar sadece TÜSİAD çatısı altında örgütlenmiş laik sermaye olarak nitelendireceğimiz kesimlerin önünü açmakla kalmadı, aynı zamanda muhafazakâr çevrelerde oluşmaya başlayan iktisadi girişimlerin de gelişmesinde, özellikle Türk Dünyasına açılmalarında önemli bir rol oynadı. 1990'lı yıllarda Orta Anadolu şehirlerinde yükselen yeni "dini sermaye"yi anlamak için tarihsel olarak Özal öncesi dönemde muhafazakâr kesimler arasında yaşanan değişimi ele almak gerekmektedir.

### **Esnaf İslam'ından Mühendislik İdeolojisine Geçiş: Yeni Bir Toplumsal Sınıfın Yükselişi**

1990'lı yıllara değin muhafazakâr-dini kesimler arasında hâkim iktisadi zümre Osmanlıdan bu yana dinin temel taşıyıcısı olan "esnaf ve tüccar" kesimleriydi; bu kesimlerin iktisadi faaliyetleri hiçbir zaman endüstriyel sermayenin oluşumunu sağlayacak yeterli finans ve ticaret sermayesine sahip olamamıştır. Tersine endüstriyel üretimden ziyade "bezirgan" ya da "tüccar" olarak nitelendireceğimiz bu kesim daha çok küçük çaplı ticaret ve üretim faaliyetlerinde bulunmuştur. 1990'lı yıllardan itibaren, Türkiye'nin daha muhafazakâr özellikler gösteren şehirlerinde özellikle Konya, Kayseri, Yozgat, Gaziantep ve Denizli'de kendilerini literatürde "Anadolu Kaplanları" ya da "Yeşil Sermaye" olarak adlandıran yeni bir sermaye sınıfı yükselmeye başladı. Bu gelişmeye paralel olarak, Türkiye'de muhafazakâr kesimler arasında yükselmeye başlayan bu yeni "dini burjuvazi" ya da "dini sermaye" çevrelerini anlamaya yönelik ciddi bir akademik literatür oluşmaya başladı. Akademik yazın 1960'lı yıllardan itibaren TÜSİAD çatısı altında örgütlenmiş işadamlarını ve girişimcileri temel özellikleri itibariyle daha çok batılı ve seküler değerlerle açıklamaya çalışırken, büyük ölçüde MÜSİAD çatısı altında örgütlenmiş olan bu yeni "dini burjuvazi"yi ise daha çok "dini" değerler ve geleneksel yapılarla açıklamaya çalıştı. Bu iki örgüt çatısı altında örgütlenmiş girişimci kesimlerde coğrafi anlamda birbirinden farklılık göstermekteydi: TÜSİAD üyesi girişimci ve sanayici kesimi Türkiye'de sanayi üretiminin ve uluslararası ticaretin gelişmiş olduğu Marmara ve Ege bölgesinde yer alırken, MÜSİAD çatısı altında örgütlenmiş olan yeni "dini burjuvazi" ise büyük ölçüde ülkenin daha iç bölgelerinde, yani Orta Anadolu'da gelişim gösterdi. Ancak zamanla bu coğrafi farklılaşım ortadan kalktı. 2000'li yıllardan sonra MÜSİAD çatısı altında örgütlenmiş pek çok işletme ve ticari kuruluşun, Çanakkale örneğinde de görüleceği üzere ülkenin batısında da yer aldığını görmekteyiz.

1960'lı yıllara değin, yukarıda belirttiğimiz üzere, Türkiye'de hem muhalefetin hem de Weberci anlamda "dinin temel toplumsal taşıyıcıları" küçük burjuvazi olarak nitelendirebileceğimiz esnaf, zanaatkâr ve tüccar kesimleriydi. 'Bezirgan' ya da 'tacir' olarak nitelendireceğimiz bu küçük burjuvazi hem iktisadi zihniyet hem de kazanç biçimleri açısından Ülgener'in eserlerinde tasvir etmeye çalıştığı geleneksel küçük burjuvaziyle büyük ölçüde örtüşmekteydi. Ancak 1960'lı yıllara gelindiğinde, dini ve muhafazakâr çevrelerde başta Erbakan ve Özal olmak üzere mühendislik eğitimi almış ve büyük ölçüde almış oldukları eğitimin sonucunda "mühendislik ideolojisini" içselleştirmiş ve geleneksel değerleri savunan yeni bir eğitilmiş kesim yükseldi. Aslında bu durum, Osmanlı'nın son dönemlerinde aydın ve bürokrat kesimlerin arasında yükselen yeni bir eğilimin büyük ölçüde devamıydı; hem muhafazakâr hem de modern olmayı başarabilmek. Bu anlayış sonraki yıllarda, MÜSİAD



üyeleri tarafından "Asya Kaplanları" söylemiyle, özellikle Japon modernleşmesi örnek gösterilerek sık sık dile getirilecektir. Her ne kadar zihniyet olarak kendilerini Cumhuriyet'in "laik"lik söyleminden ve uygulamalarından ayırtırmaya çalışmış olsalar da muhafazakâr dini kesimler arasında yükselmeye başlayan bu eğitilmiş kesim, Erbakan'ın "Ağır Sanayi Hamlesi" söyleminde kendisini açıkça ortaya koyan, Cumhuriyetin "Ulusal Kalkınma İdeolojisi"ni büyük ölçüde benimsemiştir. Erbakan ve yakın arkadaşları Milli Nizam Partisi'ni kurarak Türk siyasi hayatına sadece yeni bir soluk getirmedi; bu yeni siyasi kadronun en önemli katkısı, ülkenin muhafazakâr kesimlerini iktisadi faaliyetlere yönlendirmeleri, özellikle Erbakan'ın milletvekili olduğu Konya'da başta Gümüş Motor Fabrikasının kurulması ve yurt dışındaki birikimlerin ülkeye kanalize edilerek bir takım iktisadi yapıların yükselmeye başlamasıdır. Bu bir anlamda, daha öncesinde muhafazakâr kesimler arasında görülmeyen yeni bir girişimci profilinin, sanayi burjuvazisinin ortaya çıkışına yönelik ilk hamledir. Dolayısıyla, başta Konya olmak üzere, diğer pek çok Anadolu kentinde girişimci zihniyet ve iktisadi alana yönelik çabalar ilk olarak Erbakan ve yakın arkadaşları sayesinde ateşlenmiştir. Dahası, İslam ve "ulusal kalkınmacılık" arasında kurulan bu sentez, bu yeni yükselen orta-sınıf mensuplarıyla sınırlı kalmamış diğer muhafazakâr kesimler arasında da savunulan bir zihniyet biçiminde dönüşmüştür. (Özcan ve Çokgezen 2003: 2070).

### **Özal'lı Yıllar, Neoliberal Yıllar, Neoliberal Dönem ve Dini Sermayenin Gelişimi**

Erbakan ve arkadaşlarının tüm bu çabaları şüphesiz Özallı yıllarda en uygun siyasi ve ekonomik ortama kavuşmuştur. Özal'ın liberal eğilimleri ve ülkede aşırı devletçi uygulamalardan kaynaklanan ekonomik sorunları aşmaya yönelik çabası, büyük ölçüde ülkenin liberal ekonomiye geçiş sürecinin ve böylece globalleşme sürecine eklenmesini kolaylaştırmıştır. Pek çok yazarın belirttiği üzere, globalleşmeyle birlikte "ulusal düzeydeki üretim"den ziyade uluslararası sistemle her türlü etkileşim daha çok yerel düzeylerde özellikle kent düzeyinden gerçekleşmeye başlamıştır. Bu dönemde, Orta Anadolu'nun pek çok şehrinde yükselmeye başlayan küçük ve orta ölçekli pek çok işletme, Marmara ve Ege bölgesindeki büyük ölçekli pek çok firmadan iktisadi anlamda daha dinamik ve desteklenebilir niteliklere sahip görünmektedir. Buğra ve Savaşkan'a göre bu durum, ülkenin yerel dinamiklerinden daha çok küresel ölçekte görülen yeni gelişmelerin sonucu olduğunu belirtir. Yeni dönemde gelişmiş ülkelerdeki pek çok "büyük şirket... üretimin farklı aşamalarını daha küçük ölçekli üretim birimlerine aktararak gerçekleştirmeye başlamıştır. Sonuçta bu durum, "büyük metropollerin yanında yerel sanayi odakları"nın gelişimlerine imkân tanımıştır. (Buğra ve Savaşkan 2010: 94-95). Keyman ve Lorasdağı (2010)'na göre, Özal sonrası neoliberal dönemde uluslararası sistemle ya da global dünyayla eklenme daha çok kentler düzeyinde, özellikle de bu

kentlerdeki girişimci örgütler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu yüzden küresel sosyo-ekonomik süreçlerin yerel düzeydeki belirleyiciliğini kent ölçeğinde anlamaya çalışmak gerekmektedir. Onlara göre, 1990'lı yıllardan itibaren, öncesinden üretim ve ekonomik faaliyetler açısından görece Batı bölgelerindeki kentlerden daha geri konumda olan pek çok Anadolu şehrinin gelişimi kent ölçeğinde sürdürülen girişimcilik faaliyetlerinin global düzeyde meydana gelen ekonomik süreçlere eklenmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu durum sadece üretimde bulunan şirketleri ya da girişimcileri dönüştürmemekte aynı zamanda pek çok Anadolu şehrinin hem fiziki özellikler hem de diğer sosyo-kültürel özellikler açısından değişimine neden olmaktadır. Neoliberal dönemin getirmiş olduğu bu değişimi Denizli üzerinden Yavuzçehre (2013: 201-202) şu şekilde ortaya koymaktadır:

"Orta ölçekli bir kent olan Denizlide de küreselleşmenin doğrudan veya dolaylı etkileri gözlemlenmektedir. Denizli gelişmiş tekstil ve diğer bazı sanayi kolları, mermer üretimi ve dış satımı, turizm ile küresel üretim zincirlerine eklenmekte, yeni açılan alışveriş merkezleri ve yabancı tursit'de çeken turistik tesisler yoluyla küresel tüketim zincirlerinde yer almaya çalışmaktadır."

Özal dönemi genel olarak değerlendirildiğinde, Turgut Özal'ın en önemli katkısı, öncesinde Erbakan ve arkadaşlarının, başta Konya olmak üzere pek çok Anadolu kentinde gerçekleştirmeye çalıştıkları "iktisadi kalkınma" çabalarının önünü açıcı liberal siyaset izlemesi; diğer TÜSİAD çatısı altında örgütlenmiş daha laik ve Batıcı sermaye çevrelerine olduğu kadar pek çok Anadolu şehrindeki muhafazakâr-dini kesimler arasında yükselmeye başlayan girişimci kimseleri ve grupları desteklemek şeklinde olmuştur. Özal'ın bu yöndeki girişimlerini ilişkin çabalarını Navaro-Yaşın (2002: 232) şu şekilde açıklar:

"...devletin ekonomisini, Anadolu'nun küçük şehirlerindeki dindarların şirketlerinin (özellikle onların) lehine...kullanmasındaki temel amaç...kaynakları Türk sermayesinin bu bölümüne de aktarmak, Müslüman kapitalistleri, iş adamlarını ve küçük tüccarları da Batı merkezli kapitalizm ile daha sıkı bağları olan burjuva ile rekabete sokarak piyasayı canlandırmaktı."

### **1990'lı Yıllar MÜSİAD'ın Kuruluşu ve Yükselişi**

1990'lı yıllarda Anadolu'nun pek çok şehrinde yükselmeye başlayan bu yeni dini burjuvazi ve sermaye biçimleriyle eş zamanlı olarak ilerleyen zamanlarda pek çok muhafazakâr girişimciyi, özellikle Millî Görüş-Refah partisine ideolojik ve siyasi görüş olarak yakın gören, kendi çatısı altında toplayacak MÜSİAD eski bir TÜSİAD başkanının oğlu, Erol Yarar tarafından kuruldu. Bu yeni kurulan iş adamları derneği, 1971 yılında kurulan TÜSİAD'tan hem üye profili hem de ideolojik yönelimler açısından farklılıklar arz etmekteydi; TÜSİAD üyeleri

büyük ölçüde büyük sermaye kesimlerinden oluşurken MÜSİAD üyeleri daha çok KOBİ'ler, başta Konya, Kayseri ve Yozgat'ta yükselmeye başlayan holdingler ve orta ölçekli sermaye sahiplerinden oluşmaktaydı; TUSİAD üyelerinin daha seküler/batıcı zihniyetine ve Avrupa AB yönelimli ekonomik ve kültürel politikalarına karşılık MÜSİAD'ın ideolojisi dinsel bir okuma biçimi olan "homo İslamicus" anlayışına ve üyelerine önerdiği model ise "Asya Kaplanları" modeli idi (Buğra 1998) Kısa zamanda, başta Orta Anadolu olmak üzere MÜSİAD pek çok Anadolu şehrinde ve diğer illerde örgütlendi. REFAHYOL döneminde, pek çok açıdan avantajlı konumda olan MÜSİAD'ın kendisi ve pek çok üyesi, özellikle holdingler, 28 Şubat sürecinden olumsuz etkilendiler. 2000'li yılların başında MÜSİAD üyesi pek çok holding, başta Konya, Kayseri ve Yozgat olmak üzere ya kapandı ya da kapanmanın eşiğine geldi; zira, 28 Şubat sürecinin oluşturduğu siyasi iklim, holdinglerin en önemli sermaye kaynağını oluşturan Avrupalı Türk işçilerin "güven"den kaynaklanan para akışını büyük ölçüde yavaşlattı.

Ancak çok kısa bir zaman sonra, kurucu üyeleri "Milli Görüş" çizgisinden gelen siyasetçiler; Tayyip Erdoğan, Bülent Arınç ve Abdullah Gül tarafından 2002 yılında Adalet ve Kalkınma Parti'si kuruldu. Bu yeni parti, Erbakan'ın "Milli Görüş" anlayışından kendisini oldukça farklılaştıracak liberal, özgürlükçü ve zaman zaman laikliğe vurgu yapan yeni bir söylem (Muhafazakar Demokrasi) ve Batıya ve AB'ye açılımı ve üyeliği olumlayıcı bir siyaset izledi. AKP döneminde, Anadolu sermayesi, özellikle KOBİ'ler tekrar etkin hale gelmeye başladılar. Buğra ve Savaşkan (2014:191)'a göre bu gelişimin en büyük sebebi AKP'nin "küçük ve orta ölçekli işletmelerin gelişimine daha çok önem veren politikalar" izlemesiydi. Diğer önemli bir nokta ise: AKP dönemiyle birlikte MÜSİAD başta Marmara ve Ege bölgesi olmak üzere Orta Anadolu dışındaki diğer kentlerde de etkin bir şekilde örgütlenmeye ve ciddi bir üye sayısına sahip olmaya başladı. Dolayısıyla, AKP dönemiyle birlikte daha öncesinden kaybedilmiş olan "güven" tekrar kazanılmış, AKP'nin izlemiş olduğu neoliberal politikalarla Özal döneminde başlayan Anadolu şehirlerinin kent ölçeğinde sürdürülen girişimcilik faaliyetleriyle global ve uluslararası ekonomik süreçlere eklenmelerini yeniden canlandırılmış oldu. Daha öncede belirttiğimiz üzere, ulusal düzeyde değil de yerel düzeyde, yani kentler düzeyinden gerçekleşen globalleşme ve uluslararası ekonomik süreçlere eklenmenin düzeyini ve niteliğini hem şehrin hem de girişimcilerin temel özellikleri ve ekonomik faaliyetlerin niteliği, büyüklüğü ve hangi ekonomik alanlara yönelik olduğu büyük ölçüde belirleyici olmaktadır.

#### **Çalışmanın Konusu ve Amacı**

Yukarıda, Türkiye'de, özellikle Anadolu kentlerinde 1990'lı yıllardan itibaren dindar-muhafazakâr kesimler arasında yükselmeye başlayan girişimci ve sermaye kesimlerinin kent ekseninden gelişim dinamiklerini ve temel özelliklerini ortaya koymaya çalışıldı. Çalışmanın bu

evresinden ise, Türkiye'nin Batısında, Marmara bölgesinde yer alan ve Orta Anadolu şehirleriyle karşılaştırıldığında daha modern ve kozmopolit özellikler gösteren Çanakkale şehrinde MÜSİAD çatısı altında örgütlenmiş olan girişimci kesiminin genel profili, iktisadi zihniyeti, ekonomik başarısı ve gelişim dinamikleri açıklamaya çalışılacaktır.

#### **Araştırmanın Yöntemi ve Teknikleri**

Bu araştırmanın saha çalışması ve verileri büyük ölçüde Çanakkale merkezde ekonomik faaliyetlerde bulunan MÜSİAD üyesi girişimcilerle yüz yüze gerçekleştirilen derinlemesine mülakat tekniği kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Yukarıda belirttiğimiz sorunsallara (girişimci kesiminin genel profili, iktisadi zihniyeti, ekonomik başarısı ve gelişim dinamikleri) yönelik daha önceden belirlediğimiz sorular görüşmeler esnasında Çanakkale MÜSİAD üyesi girişimcilere yöneltilmiş ve büyük ölçüde mülakatlar derinleştirilmeye çalışılmıştır. Bu mülakatlar, başta Çanakkale MÜSİAD yöneticileri olmak üzere 10 MÜSİAD'a üye şirket ve holding yöneticisi ya da üyesiyle gerçekleştirilmiştir. Örneklem seçiminde basit tesadüfi yöntem kullanılmış olup MÜSİAD Çanakkale Şube yöneticilerinin katkılarıyla katılımcılara ulaşılmıştır.

#### **Çanakkale MÜSİAD Üyesi Girişimcilerde İktisadi Zihniyet, Rasyonalite ve Girişimcilik Ruhunu**

Ülgener, modern dönemlere değin Türk toplumunda rasyonel bir iktisat zihniyetinin ve bu zihniyete sahip Batı tarzı bir rasyonel kapitalist sınıfın gelişmesini, büyük ölçüde 'Ortaçağlaşma' süreciyle yaygın hale gelen bir zihniyet biçimi olan 'esnaf zihniyetiyle' açıklamaya çalışır. Oysa, bu çalışmada da gösterilmeye çalışıldığı üzere, 1990'lı yıllardan itibaren dindar-muhafazakâr kesimler arasında yükselişe geçen, bu yeni dini burjuvazi pek çok açılardan geleneksel olanla modern olanın yeni bir sentezini ve eklenmesini temsil etmektedir. Bu yeni kesimde Weberci anlamda 'püriten değerlerin' varlığını ya da yokluğunu tartışmak yerine başta modern hayat olmak üzere diğer sosyo-ekonomik süreçlere dahil olma biçimlerini anlamaya çalışmak konuyla ilgilenen Sosyal Bilimcilerin daha sağlıklı değerlendirme ve sonuçlara ulaşmasını sağlayacaktır. Geleneksel olanla modern arsındaki bu eklenmeyi MÜSİAD'ın 'homo İslamicus' söyleminde açıkça görebilmek mümkündür. 'homo İslamicus' söylemi bir taraftan geleneksel 'esnaf İslamı' ile arasına mesafe koyarken diğer taraftan modern süreçlere, özellikle kapitalist üretim biçimine ve modern finans sistemine yönelik bir takım çekince ileri sürmektedir. TUSİAD üyesi girişimcilerin Avrupa merkezli politikaları ve daha seküler söylemlerine karşılık MÜSİAD üyesi girişimciler daha 'Asya Kaplanları'nı örnek alan bir yaklaşımı benimsediklerini görmekteyiz. Buğra (1998) ve Yankaya (2014)'ya göre, TUSİAD üyelerinin daha Batılı ve seküler söylemlerine karşılık MÜSİAD üyeleri kendilerinin benimsemiş oldukları girişimcilik modeli olan 'homo İslamicus'un bazı açılardan 'Asya Kaplanları'nın uygulamış olduğu girişimcilik modeline benzediğini ifade

etmişlerdir. Onlara göre bu model, pek çok açıdan hem kapitalist uygulama ve zihniyet biçiminden hem de geleneksel 'esnaf İslami' anlayışından oldukça farklı bir zihniyet biçimi ortaya koymaktadır.

Aslında benimsenen bu yaklaşım büyük ölçüde 'İslami' ve yerel değerler üzerine inşa edilmiş bir tekno-bilimsel gelişmeleri ve yenilikleri üretim süreçlerinde uygulamayı hedeflemektedir. Çanakkale'de mülakat yaptığımız pek çok MÜSİAD üyesi girişimcinin faaliyet alanlarındaki her türlü yeniliğe ve modernizasyona açık olduklarını, rasyonel kâr amaçlı kuruluşlar olarak üretim ve ticari faaliyetlerde bulunmaya çalıştıklarını, MÜSİAD'ın kendi üyeleri arasında oluşturmuş olduğu 'network'ler sayesinde uluslararası ticari ve ekonomik ilişkilere dahil olmaya çalıştıklarını görmekteyiz. Bu durumun, neoliberal süreçlere kent ölçeğinde eklemelenmeyi hem daha fazla hızlandırdığını hem de daha kolay hale getirdiğini söyleyebiliriz. Ancak bu eklemelenmede göz ardı edilmemesi gereken; kentin iktisadi potansiyellerinin, özellikle kentin iktisadi özelliklerin girişimcilerin iktisadi faaliyetlerinin alanını, gelişimini ve dış dünyayla ilişkilerinin düzeyini belirlemektedir. Dolayısıyla, kentin yapısal özelliklerinden kaynaklanan sorunları bir kenara bırakıldığında Çanakkale MÜSİAD üyeleri arasında modern anlamda bir girişimci 'ethos'unun var olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

### **İktisadi Yaşamda Karşılaşılan Temel Sorun: Faiz Meselesi**

İktisadi rasyonalite ve girişimcilik kültürü açısından oldukça modern bir görünüm arz eden Çanakkale MÜSİAD üyesi girişimcilere 'ekonomik faaliyetleriniz esnasında sizlere sıkıntı veren, sizleri rahatsız eden en temel sorun sizce nedir?' dediğimizde, görüşme yaptığımız üyelerin pek çoğu faiz konusunda endişeli olduklarını belirtmişlerdir. Pek çoğu Özel Finans Kuruluşlarıyla çalıştıklarını, mümkün mertebe faizle bulaşmamaya çalıştıklarını, faiz konusunda endişeli olduklarını belirtmişlerdir. Görüşme yaptığımız üyelerden birine göre: 'faiz sorunu İslam dünyasında hala çözümlenememiş meselelerden birisidir'. Neredeyse görüşme yaptığımız üyelerin tamamı faiz konusunda endişeli olduklarını, bu durumun kendilerini ekonomik anlamda sınırlandırdığını ve dezavantajlı kıldığını belirtmişlerdir. Neredeyse görüşme yaptığımız üyelerin tamamı faiz dışında kendilerini ekonomik ilişkilerde rahatsız eden herhangi bir sorunun olmadığını, İslam'ın her türlü ticarete ve ekonomik faaliyete açık olduğunu, teşvik ettiğini ve serbest piyasa ekonomisine dayalı bir ekonomik model ve anlayışa dayandığını belirtmişlerdir.

### **Girişimciler ve Yaşam Tarzı**

Çanakkale MÜSİAD üyesi girişimcilerle yapmış olduğumuz görüşmelerde bu insanların modern yaşam tarzından uzak olmadıklarını tam tersine, dini değerleriyle çatışmadığı sürece modern yaşam tarzlarına eklemlediklerini, modern yaşam tarzına daha dini bir görünüm

kazandırmaya çalıştıklarını görmekteyiz. Kılık kıyafet ve giyim tarzından gündelik yaşama ilişkin pek çok alanda bu insanların kendi sınıfsal konumlarına uygun 'modern' beğeniler ürettiklerini hem kendilerine yönelttiğimiz sorulara verdikleri cevaplardan hem de kendi bireysel gözlemlerimizden yola çıkarak söyleyebiliriz. Özellikle Çanakkale şehrinin diğer Orta Anadolu kentleriyle karşılaştırıldığında daha kozmopolit, çoğulcu ve muhafazakâr olmayan yapısı yaşam tarzı açısından Çanakkale'deki muhafazakâr girişimcileri tercih ve beğenilerinde çok daha özgür kılmaktadır. Çanakkaleli muhafazakâr girişimcilerin bu özellikleri kısmı olarak bir Balkan şehri havası taşıyan Çanakkale'de çatışmadan ziyade daha barışçıl bir şehir kültürünün gelişimine imkân tanıyacaktır.

### **Çanakkale'nin Ekonomik Yapısının Girişimcilik Üzerindeki Etkileri**

Bu çalışmada, göstermeye çalıştığımız üzere, neoliberal dönemde Global süreçlere, yani kapitalizme eklemelenme 'ulusal üretimden' daha çok yerel, özellikle kentler düzeyinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla, ekonomik anlamda kentlerin gelişiminin en önemli aktörleri pek çok iş kolunda faaliyet gösteren girişimcilerdir. Ancak girişimcilerin iktisadi faaliyetlerini ve girişimcilik potansiyellerini etkileyen unsurlardan birisi, belki de en önemlisi kentin endüstri/sanayi kenti olup olmamasıdır. Ekonomik açıdan diğer Marmara bölgesindeki şehirlerle karşılaştırıldığında Çanakkale'nin büyük ölçüde turizm ve tarımsal üretimin hâkim olduğu kentlerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Çanakkale'nin sanayi kenti olmaması hem girişimcilik sektörlerini hem de şehirdeki girişimcilerin global ekonomik süreçlerle eklemelenmesini büyük ölçüde etkilemektedir. Çanakkale MÜSİAD üyelerinin iş hacmine ve girişimcilik profillerine baktığımızda İÇDAŞ ve Çanakkale Seramik Kalebodur haricinde üyelerinin inşaat sektöründen tarımsal üretime pek çoğunun daha orta ölçekli girişimciler olduğunu söyleyebiliriz. Ancak ilerleyen zamanlarda bu durumun aşılacağını, Çanakkale'deki girişimcilerin uluslar arası iktisadi süreçlere eklemeneceğini düşünüyorum: Zira, MÜSİAD merkez sadece bu girişimciler arasında ortak değer ve hassasiyetler, 'güven duygusu' sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda uluslararası düzeyde oluşturmuş olduğu ilişki ve 'enformasyon' ağları sayesinde, Türkiye'deki yerel girişimcilerin global ve uluslararası ekonomik ilişkiler ağına dahil olmalarını ve böylece global girişimciler haline gelmelerine katkıda bulunmuş oluyor. MÜSİAD merkezinin üyeleri için uluslararası düzeyde oluşturduğu bir haberleşme ve iletişim ağı var. Türkiye'deki bir girişimci, örneğin Sudan'da ihtiyaç duyulan ürünler ve girişimcilik faaliyetler hakkında bilgi sahibi olabiliyor. Bu arada belirtmek gerekirse AKP Hükümeti'nin Türk girişimcilere en büyük katkısı Çanakkale MÜSİAD Başkanı Ali Osman Yıldız'ın da ifade ettiği üzere, bu insanlara ülke dışında, elçilikler aracılığıyla her türlü ticari ve ekonomik faaliyetlerine destek vermesi ve yardımcı olmaya çalışmasıdır. Bu durum, Turgut Özal'la başlayan muhafazakâr Türk girişimcilerini ülke dışındaki ekonomik faaliyetlere

yönlendirme ve teşvik etme siyasetinin AKP döneminde de sürdürülmeye çalışıldığı anlamına gelir.

### Sonuç Yerine

Türkiye'de 1990'lı yıllara değin, muhafazakâr-dini kesimler arasında yükselen bir burjuva sınıfı söz konusu değildi. Bu döneme değin, Türkiye'de sermaye büyük ölçüde TÜSİAD'ın çatısı altında örgütlenmiş daha çok Batılı ve seküler değerlere bağlı ve büyük ölçüde Türkiye'nin Batı bölgelerinde yoğunlaşmış bir sermaye sınıfı söz konusuydu. Ancak 1990'lı yıllardan itibaren, Türkiye'nin Batı bölgelerinin dışında, daha çok muhafazakâr nüfusun yoğun olarak yaşadığı ve göreceli olarak ülkenin Marmara ve Ege bölgesiyle karşılaştırıldığında iktisadi, özellikle endüstriyel anlamda daha geri ya da nisbeten gelişmemiş Anadolu şehirlerinde dini eğilimli muhafazakâr kesimler arasında yeni bir burjuva sınıfı yükselmeye başladı. Bu dönüşümde, Özal dönemiyle birlikte hayata geçirilen liberal politikaların ve ekonominin dünya ölçeğinde neoliberal süreçlerle global hale gelmesi oldukça etkili oldu. Neoliberal dönemde, dünyanın pek çok yerinde ve Türkiye'de, dünya kapitalizmine eklenme büyük ölçüde yerel düzeyde, kent ölçeğinde gerçekleşti. Böylece, Türkiye'de sermaye ve girişimci kesim Marmara ve Ege bölgesinin dışındaki iktisadi anlamda görece daha dezavantajlı olan bölgelerde, özellikle Konya, Kayseri, Yozgat gibi Orta Anadolu şehirlerinde gelişmeye başladı. Orta Anadolu kentlerinin global ekonomik süreçlere eklenmesinde ortaya çıkan yeni aktörleri Marmara ve Ege bölgesindeki daha 'batıcı ve seküler' olarak nitelendirebileceğimiz girişimcilerden farklılaştıran en önemli özellik, bu girişimcilerin dini aidiyetleri ve muhafazakâr kimlikleriydi. Başta Orta Anadolu olmak üzere Türkiye'nin farklı bölgelerinde yükselmeye başlayan bu küçük ve orta ölçekli pek çok işletme ekonomik anlamda ciddi gelişmeler kaydetti. Büyük ölçüde MÜSİAD çatısı altında örgütlenen bu yeni girişimci kesim, bir anlamda Türkiye'de muhafazakârlığın modernlik ve liberal piyasa ekonomisiyle eklenmesinin yeni bir boyutunu temsil eder.

Türkiye'nin Batısında, Marmara bölgesinde yer alan ve Orta Anadolu şehirleriyle karşılaştırıldığında daha modern ve kozmopolit özellikler gösteren Çanakkale MÜSİAD çatısı altında örgütlenmiş olan girişimci kesimi iktisat zihniyeti, ekonomik başarı ve gelişim dinamikleri açısından ele aldığımızda ulaşılan sonucu şu şekilde özetleyebiliriz: Bu girişimci kesimin faaliyet alanlarındaki her türlü yeniliğe ve modernizasyona açık olduklarını, rasyonel kâr amaçlı kuruluşlar olarak üretim ve ticari faaliyetlerde bulunmaya çalıştıklarını ve MÜSİAD'ın kendi üyeleri arasında oluşturmuş olduğu 'network'ler sayesinde uluslararası ticari ve ekonomik ilişkilere dahil olmaya çalıştıklarını görmekteyiz. Dolayısıyla, kentin yapısal özelliklerinden kaynaklanan sorunları, özellikle Çanakkale'nin bir sanayi şehri olmayışı bir kenara bırakıldığında Çanakkale MÜSİAD üyeleri arasında modern anlamda bir girişimci

'ethos'unun var olduğunu ve uzun süreçte kentin hem sosyal hem de ekonomik gelişimine katkıda bulunacağını öngörebiliriz.

### Kaynakça

- Buğra, Ayşe, "Class, Culture and State: An Analysis of Interest Representation by Two Turkish Business Association", Int. J. Middle East Stud., Vol: 30, Issue: 4, 1998, 521-539.
- Buğra, Ayşe, Devlet ve İşadamları, İletişim Yayınları, İstanbul 2013
- Buğra, Ayşe; Savaşkan, Osman, "Yerel Sanayi be bugünün Türkiye'sinde İş Dünyası", Toplum ve Bilim, Sayı: 118, 2010, 92-123.
- Buğra Ayşe; Savaşkan, Osman, Türkiye'de Yeni Kapitalizm, (çev. Bülent Doğan), İstanbul, İletişim Yayınları 2014.
- Keyder, Çağlar. Türkiye'de Devlet ve Sınıflar, İletişim Yayınları, İstanbul 1989.
- Keyman, Fuat E.; Lorasdağı, Berrin Koyuncu, Kenetler: Anadolu'nun Dönüşümü, Türkiye'nin Geleceği, Doğan Kitap, İstanbul 2010.
- Navora-Yaşın, Yael, "Metalar, İslamcılık, Laiklik", içinde Kültür Fragmanları (ed. Ayşe Saktanber; Deniz Kandiyoti), Metis Yayınları, İstanbul, 2002, 229-258
- Özcan Berna G.; Çokgezen, "Limits to Alternative Forms of Capitalization: The Case of Anatolian Holding Companies. World Development", 31(12), 2003, 2061-2084.
- Yankaya, Dilek, Yeni İslami Burjuvazi: Türkiye Modeli, (çev. Melike Işık Durmaz), İletişim Yayınları, İstanbul 2014.
- Yavuzçehre, Pınar Savaş (2013), "Küreselleşmenin Artan Etkisinde Denizli", İdeal Kent, Sayı: 8, 200-227.



**Gelibolulu Mustafa Âlî'ye Göre**  
**Sflik ve Bektâî Geleneği**  
Ömer Faruk TEBER

## Gelibolulu Mustafa Âlî'ye Göre Sûfilik ve Bektâşî Geleneği

Ömer Faruk TEBER\*

### Özet

Tebliğimizde Gelibolulu Mustafa Âlî'nin eserlerinden hareketle Osmanlı Devleti içinde yaşayan tebaanın İslâm anlayışına tesir eden ve Türk İslâm düşüncesinin temel dinamikleri arasında yer alan genelde tasavvufî, ahlâkî, âdâb ve erkâna dair ve özelde de Bektâşî düşüncesi ile ilgili onun görüşlerini aksettirmeye çalışacağız. Bunun yanı sıra Osmanlı Devleti'nin resmî din anlayışına karşı oluşan Safevî ideolojisine karşı Âlî'nin önerilerini sunacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Gelibolulu Mustafa Âlî, Sûfilik, Bektâşîlik, Künhü'l-Âhbâr,

### Sufism and Tradition of Bektashi in Gelibolulu Mustafa Âlî

#### Abstract

In our paper, we will try to reflect in our paper, we will try to reflect the views of the Mustafa Ali Efendi on effects to living in the Ottoman Empire on the Islamic understanding of Islamic mysticism, morals, rules and Bektashi thought, which are among the main dynamics of Turkish Islamic thought. In addition to this, we will present the suggestions of Âlî against the Safavid ideology, against the officialreligious understanding of the Ottoman Empire.

**Keywords:** Gelibolulu Mustafa Ali, Sufism, Baktashiyya, Kunh al-Ahbar

### Giriş

Türk İslâm kültür ve medeniyetinin en güzide örneklerinin ortaya konulduğu Osmanlı Devleti'nde, kültür hayatına yön veren mütefekkir, edebiyatçı ve müelliflerin/müverrihlerin önemli bir kısmını da siyasi ve sosyal tarih yazarları oluşturmuştur. Gelibolulu Mustafa Âlî 948/1541'de Gelibolu'da doğup, 1008/1600'de İstanbul'da vefat etmiştir. Gelibolulu Âlî Efendi, kültür, sanat ve edebiyat alanında çok sayıda eser vererek Osmanlı diplomatikasına hizmet etmiştir. O, edebiyatın hemen her alanından, tarih, siyaset-nâme, sosyal politika, ekonomi, biyografi ve hukuka dair pek çok konuda müstakil eserler yazmıştır.

Medrese tahsili gördükten sonra yazdığı şiirlerle dikkat çeken Gelibolulu, ilk eseri olan Mihr ü Mâh'ı Şehzade Selim'e (II. Selim) sunarak divan kâtibi olmuş. Bununla beraber mevki hırsından dolayı da müderrislik yapmak için başvurduğu Kanuni Sultan Süleyman ve şehzadesi onun bu isteğini geri çevirmişlerdir. Şehzade Selim'in lalası Hüseyin Bey ile aralarının açılması üzerine, Konya'da iken tanıdığı şehzadenin eski lalası Mustafa Paşa'nın daveti ile divan kâtibi olarak önce Halep'e, sonra Şam'a gitti ve altı yıl bu vilâyette kalmıştır. Lala Mustafa Paşa Yemen

\* Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Anabilim Dalı.

serdarlığına tayin edilince onunla Mısır'a geçmiş, Mustafa Paşa'nın azli ve muhtemelen yazdığı mektuplar yüzünden teftişe uğraması üzerine Saruhan (Manisa) sancak beyi Şehzade Murad'a (III. Murad) sığınarak onun aracılığı ile affedilmiştir. Burada iken, daha önce yazmış olduğu *Mihr ü Vefâ ve Nâdirü'l-mehârib*'i şehzadeye sunduğu gibi *Râhatü'n-nüfûs*'u onun emriyle genişleterek tercüme etmiştir. Daha sonra İstanbul'a giderek Heft Meclis'i Sokullu Mehmed Paşa'ya sunmuş, ancak ummuş olduğu zeâmet yerine kendisine Bosna beylerbeyi Ferhad Paşa'nın divan kâtipliği verilmiştir. III. Murad'ın padişah olması üzerine (1574) İstanbul'a giderek ona bazı kasidelerle birlikte *Zübdetü't-tevârih*'i sunmuş, fakat karşılığında bir memuriyet alamadığı için tekrar Bosna'ya dönmek zorunda kalmıştır<sup>1</sup>.

XVI. yüzyıla kadar devam eden tarih ve Osmanlı imparatorluğu tarihi için oldukça zengin olan *Kühü'l-Ahbar* adlı eseri Âli'ye şöhret kazandırmıştır. Onun bu eseri kaleme almadan önce yine biyografi alanında mutasavvıf şahsiyetleri ihtiva eden *Hilyetü'r-Ricâl*'i ve Osmanlı Devleti içerisinde yaşayan hattatların derlendiği bibliyografik *Menâkıb-ı Hünervân*'ı da bu şaheser yapıtının hazırlanmasında kendisine büyük bir deneyim kazandırmıştır.

Âli'nin en önemli eseri olan *Kühü'l-Ahbâr*, başlangıçtan itibaren Peçevî, Solakzâde, Hezarfen Hüseyin Efendi, Naîmâ ve Mustafa Nûri Paşa gibi daha geç devir Osmanlı tarihçileri tarafından eserlerinde referans verilmiştir. Kantemiroğlu, eserden faydalanan muhtemelen ilk Batı eğitilmiş tarihçidir. *Kühü'l-ahbâr*'ın XVIII. yüzyılın başlarında Avrupa'ya ulaşan ilk nüshası olan ve bazı hataları bulunan dördüncü bölümü günümüzde Uppsala Üniversite Kütüphanesi'ndedir. Eseri kullanan ilk Batılı tarihçi ise Hammer'dir<sup>2</sup>.

Gelibolulu Mustafa Âli'nin yine tarihe ait telif ettiği ve zamanına kadar olan İslâm devletlerini tasnif ettiği *Füsûlu'l-Halli ve'l-Akd fi Usûli'l-Harci ve'n-Nakd* adlı eseri İslâm tarihi bibliyografyasında önemli bir yere sahiptir. Ayrıca XVI. Yüzyıl Osmanlı-Safevî çatışması ile ilgili olarak yazdığı *Nusretname*, Osmanlı Devleti'nin siyasal rakibi Safevî ideolojisini tahlil eden bir eserdir. Genel tarihe ait olan *Nâdirü'l-Mehârib*, *Heft Meclis*, *Zübdetü't-Tevârih* ve *Câmi'u'l-Buhûr der Mecâlis-i Sûr* adlı eserleri dikkat çekmektedir<sup>3</sup>.

Âli'nin edebiyat alanında da *Divân*, *Mihr ve Vefâ*, *Tuhfetü'l-Uşşâk* ve *Riyazü's-Sâlikîn* adlı mesnevî niteliğinde ve şiirlerinin yer aldığı eserleri ile padişahlara yol gösterici ahlâk ve siyaset öğütlerinin yer aldığı *Nasihatü's-Selâtin* adlı eseri bilinmektedir. Âli'nin *Nevâdirü'l-Hikem* adlı eseri de kendi dönemine kadar gelen ve her yüzyıl içerisinde yer alan âlim ve tasavvuf ehlinin anlatıldığı biyografik telifatındandır.

### Âli Mustafa Efendi ve Bektâşilik

Gelibolulu Mustafa Âli, Horasan erenlerinin manevi işaretlerle Anadolu ve Rumeli'ne geldiğini ifade etmektedir. O, bu coğrafyanın bizzat ilahi bir nazarla kontrol edildiğini "Mülk-i Rûm'un mazargâh-ı Hudâ" diyerek eserinde dile getirmiştir. *Kühü'l-Ahbâr*'da 1200 lü yıllarda Ahmet Yesevî halifelerinden Rûm'a gelen ve Bozok sancağı çevrelerinde Osman Baba tekkesi adıyla şöhret bulmuş bir tekke yapıldığını ve bu tekkenin Emir Çin Osman adında bir bânisinin olduğunu zikretmektedir. Yine Âli'nin verdiği bilgilere göre Emir Çin Osman'ın pek çok evliyanın menkabelerinde görüldüğü üzere olağanüstü bir şekilde dünyaya geldiğini, ailesinin kendisini Hoca Ahmed Yesevî'nin hizmetine verdiklerini belirtmiştir. Onun menkabelerinden birisinde Emir Çin Osman'ın kış ortasında taze üzüm toplayıp, şeyhine getirdiği; tahta kılıç kuşanarak Çin memleketlerinde ortaya çıkan bir ejderhayı öldürdüğüne dair çeşitli kerametler gösterdiği ifade edilmiştir. Mustafa Âli'nin bildirdiğine göre Hoca Ahmed Yesevî'den el alan Emir Çin Osman, şeyhi Yesevî tarafından Rûm diyarına gönderilmiş, orada birçok halkı İslâm dinine girmeleri için irşatta bulunmuştur<sup>4</sup>.

Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinde de adı geçen Emir Çin Osman'ın, Ahmet Yesevî'nin yedinci halifesi olduğu söylenmektedir. Bu menkabeyi Gelibolulu Âli'nin bizzat Osman Baba tekkesi Şeyhinden duyarak kayda geçirdiğini öğrenmekteyiz ki bu da bize Gelibolulu Mustafa Âli'nin de dönemin Bektâşi tekkelerine yakınlığını göstermektedir<sup>5</sup>.

Osmanlı tarihçilerinin en eskilerinden olan Âşık Pâşâ-zâde'nin verdiği bilgiye göre Hacı Bektâş-ı Velî Horasan'dan Menteş isminde kardeşiyle birlikte Sivas'a, oradan Baba İlyas'a, oradan Kırşehir'e ve oradan da Kayseri'ye gelmiştir. Kardeşi Menteş, Kayseri'den Sivas'a gittiği zaman orada şehit olmuştur. Hacı Bektâş, Kayseri'den Sarıcaarahüyük'e gelmiş, Hatun Ana'yı kendine kız edinerek orada ölmüştür. Hacı Bektâş'ın ve kardeşinin bütün hayatını bildiğini ifade eden Âşık Paşa-zâde, Hacı Bektâş için "O, bir meczûb-ı budalâ aziz idi, şeyhlikten ve müritlikten fâriğidi" demiştir. Hacı Bektâş Velî'nin menkabevi şahsiyetinin dışındaki tarihsel şahsiyeti ile ilgili olarak, Orhan Gazi ile karşılaşması ya da Yeniçeri Ocağı'nın açılışı için dua etmesi gibi bilgileri kaydetmemiştir.

Gelibolulu Mustafa Âli, Âşık Paşa-zâde'nin *Tevârih-i Âl-i Osman* adlı eserine çeşitli haşiyeler yazan bir tarihçidir. Yazdığı haşiyelerde Hacı Bektâş'ın 680 h. tarihinde Diyâr-ı Rûm'a geldiği, doksan iki yıl yaşadığı 738 h. de de vefat ettiği, Hâtun Ana'nın ulemadan Hoca İdris'in nikahlı eşi olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca Mustafa Âli, Hacı Bektâş-ı Velî'nin hayatta iken Sultan Orhan tarafından yaptırılan dergâhtan bahsetmiş, babasının Seyyid Muhammed İbrahim es-Sânî,

<sup>1</sup> Bekir Kütükoğlu, "Âli Mustafa Efendi", *DİA.*, İstanbul 1989, C.II, s.414.

<sup>2</sup> Bekir Kütükoğlu, "Âli Mustafa Efendi", *DİA.*, C.II, s.414

<sup>3</sup> Gelibolulu Mustafa Âli, *Tuhfetü'l-Uşşâk*, Haz. İ. Hakkı Asoyak, MEB. Yay., İstanbul 2003, s. 14-17.

<sup>4</sup> Gelibolulu Mustafa Âli, *Kühü'l-Ahbâr*, C.V, s.59-60.

<sup>5</sup> Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başk. Yay., Ankara 1976.

validesinin Hatme Hatun adında kimseler olduğunu ve 646 h. de Nisabur'da doğduğunu dile getirmiştir<sup>6</sup>.

Bununla birlikte Âlî'nin verdiği bilgiler, tamamen Bektâşî ananelerine dayalı, menâkıbnâmeler üzerinden yapılan değerlendirmeler olarak kabul edilmelidir. Çünkü tarihi kaynaklar, Hacı Bektâş-ı Velî'ye dair çeşitli rivâyetleri, kerâmet hikayelerini anlatan destânî eserler olan velâyetnâme türü vesikalar<sup>7</sup>, farklı bir metod ile yazılmış olduğundan çağdaş araştırmacılar tarafından tarihe ışık tutmakla birlikte birinci dereceden tarihsel bilgiler içermedikleri yönünde kanaate sahiptirler. Bu eserlere kaynaklık eden bilgiler ise din veya mezhep olmayıp, metafizik inançlara dayalı olağanüstü tarihî, efsanevî aktarımlardır<sup>8</sup>. Buna ilaveten yaşayan, devrinde tanınan, sevilen, sayılan bir erenin adına örülen bu epik eserlerin bir de tarihî yönü vardır<sup>9</sup>.

Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Bektâşî geleneğine ait dikkate değer bir vurgusu da kendisinin Bektâşî dergahını 1596 yılında ziyaret etmesi ve bu mekânda Bektâşîliğin pîr-i sânisî kabul edilen Balım Sultan ahfadından İskender Çelebi ile karşılaşmasını bildirmesidir. Âlî'nin Bektâşîliği eserlerinde zikretmesinin başlıca sebebinin Hoca Ahmet Yesevî'ye olan ilgisinden kaynaklandığı da söylenmelidir. Çünkü o, aynı zamanda Ahmed Yesevi menkabesini Nakşî bir gelenek üzere yazılan Hazîni'nin Cevâhîrî'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr'a göre kaydetmemiş, Bektâşî geleneğinin menkabevî örgüsünün yazıldığı Velâyetnâme-i Hacı Bektâş-ı Velî'de yazılan tertibe göre yazmıştır.

Gelibolulu Mustafa Âlî'nin eserinde yine Bektâşî ananelerinin zikredildiği velâyetnâmelere naklettğini bildiğimiz Seyyid Mahmûd Hayranî, Celâleddin Rûmî, Hacı İbrâhîm Sultan ve Karaca Ahmed gibi velâyette son derece yüksek mevkide bulunan bir kısım şahsiyetten de söz edilmiştir<sup>10</sup>. Ayrıca Nâdiru'l-Mehârib adlı eserinde ziyaretleri makbul mutasavvıfları tavsif ederken Şems-i Tebrizi, Mevlânâ ve Sadrettin-i Konevî'den söz etmiş, dinî ve tasavvufî tarihe de kayıt düşmüştür<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, C.V, s.61.

<sup>7</sup> Haşim Şahin, "Menâkıbnâme", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 112.

<sup>8</sup> *Vilâyetnâme, Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, Haz. Abdülhakî Gölpinarlı, İnkılap Kitabevi, İstanbul trz., s. IX.

<sup>9</sup> Bu tür eserler için bkz. Hazîni, *Cevâhîrî'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr*, haz. Cihan Okuyucu, Kayseri 1995; Elvan Çelebi, *Menâkıbü'l-Kudsîyye fî Menâsibi'l-Ünsîyye, Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülalesinin Menkabevî Tarihi*, Haz. İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, TTK. Yay., İstanbul 1984; Uşaklı Ali ibn-i Hacı Mustafa, *Velâyetnâme-i Kolu Açık Hacim Sultân*, Derleyen Derviş Burhan, Çev. Mustafa Erbay, Ayyıldız Yay., Ankara 1993; *Tâcü'l-arifin Es-Seyyid Ebû'l-Vefâ Menâkıbnâmesi, Yaşamı ve Tasavvufî Görüşleri*, Haz. Dursun Gümüsoğlu, Can Yay., İstanbul 2006; *Odman Baba Velâyetnâmesi, Vilâyetnâme-i Şâhî Gö'çek Abdal*, Haz. Şevki Koca, Bektâşî Kültür Derneği Yay., İstanbul 2002; *Otman Baba Velâyetnâmesi*, (Tenkitli Metin), Haz. Filiz Kılıç, Mustafa Arslan Tuncay Bülbül, Ankara 2007; Abdurrahman Güzel, *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybi) Menâkıbnâmesi*, TTK. Yay., Ankara 1999; a.g.mlf., *Abdal Musa Velâyetnâmesi*, TTK. Yay., Ankara 1999. Velâyetnâmeler için bkz. A. Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süfîlik Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, TTK. Yay., Ankara 1999, s.87-101.krş. Ömer Faruk Teber, *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebi Unsurlar*, Ankara 2008.

<sup>10</sup> Künhü'l-Ahbâr'da bu konuda "Ol tarihte Rûm erenlerinin kutb-ı nâm-dârî Karaca Ahmed Sultân idi. Sivrihisar'da sâkin Seyyid Nüreddin nâm umde-i vâsîlin terbiyesiyle seccâde-nişin olmuştu, asrında elliye bin mürid-i hidâyet-nüvidx, Karaca Ahmed Sultân'ın taht-ı hükmünde bedîd idi". Bkz. CV., s.55.

<sup>11</sup> Gülzihar Kara, Gelibolulu Mustafa Âlî'nin "Nâdiru'l-Mehârib" Adlı Eserinin Edisyon Kritiği ve Muhtevasının Değerlendirilmesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2009, s. 59.

Ayrıca bir başka eserinde Gelibolulu, Âhîlik ile sûfî geleneğinden bahsetmiş, bununla ilgili olarak Hacı Bektâş-ı Velî'nin çağdaşlarından şu dizelerle söz etmiştir;

*Ahî Evren küçüklerine sezâ  
Olsa Evren 'le zâhir ve pedâ  
Kimi ol kavmün işlemekte deri  
Boyamakda kimi meşin güderi  
Kuimu kuru debâğât itmekte  
Kimi rengile zinet efgende.*

Ayrıca Âlî Efendi, mesnevî niteliğinde Arapça ve Farsça oranı yüksek bir Osmanlıca ile yazdığı Câmi'u'l-Buhûr adlı eserinde dönemin siyasal olaylarını zikretmiş, burada XVI. Yüzyıl olaylarını hikâye etmiştir. Bunun yanı sıra tarihsel vakaları tasvir ederek adeta okuyucunun gözünde canlandırmıştır. Devrin politik konularından birisi olan Kızılbaş tâifesi de yine şiirlerinde yer bulmuştur<sup>12</sup>.

*Yâni ki ol esnada Kızılbaş-ı siyâh-hâl  
Elçilerini kalmış idi sulh için irsâl,  
Bez-i kerem itdük de düğün demleri hünkâr  
Tâ suçlarını afv ide sulh ola meded-kâr.  
Bu reşkile gün başına bir nice Kızılbaş  
İslâm'a gelüp oldu Müslümanlara kardaş.*

Gelibolulu, Acem Şahı'nın elçisini ihsanından mahrum bıraksa da Sultân'ın keremine olabildiğince bol olması gerektiği vurgulanarak şahın elçisini affettiği gibi kendisine yemek ikram edilmesini emretmiştir. Bu cömertliği sayesinde de Gelibolulu tarihe not düşerek kızılbaş olan bir kısım tebanın gruplar halinde safevi taraftarlığını bırakıp Osmanlı iktidarını benimsediklerini izhar ettiklerini ortaya koymuştur. Bu tasvir Gelibolulu Mustafa Âlî'nin yöneticilere bir siyasetnâme nevinde sunulan önerilerine güzel bir örnek teşkil etmiştir. Âlî, Osmanlı tebası içerisindeki ayrılıklar soronunu zech ve kovuşturma ile çözümlenmek yerine sultanın ve yöneticilerin kerem ve şefkat göstererek daha iyi bir sonuç alabileceğini tespit etmiştir.

<sup>12</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî, Câmi'u'l-Buhûr Der Mecâlis-i Sûr, Edisyon Kritik ve Tahlil, Ali Öztekin, T.T.K. Yay, Ankara 1996, s.64.



### Sonuç

Hacı Bektâş-ı Velî'nin kerametlerini ihtiva eden Velâyetnâme'yi, tevârih-i âli Osman diye tavsif edilen Osmanlı tarihlerinden ayırırsak, Bektâşî geleneğine ait ve Hacı Bektâş-ı Velî ile ilgili doğrudan bilgilere yazılı olarak ilk defa Gelibolulu Mustafa Âli'nin eseri Künhu'l-Ahbâr'da rastlamaktayız. Mustafa Âli de eserinde bahsettiği Bektâşîliğin tarihsel kurgusunu kendisinden önce vücuda getirilen anonim Velâyetnâme'de verilen efsanevî tarihe uygun ama gerçek tarihe dayalı bir anlatım ile yapmıştır.

Gelibolu Mustafa Âli'nin Künhü'l-Ahbâr, Menâkıb-ı Hünerverân, Nusretnâme, Fursatnâme, Nadirü'l-Meharib, Heft-Mecelis, Zübdetü't-Tevarih, Câmiü'l-Buhûr der-Mecâlis-i Sûr, Mirkkatü'l-Cihad, Mir'âtü'l-Avâlim gibi eserlerinde açık bir şekilde görülmektedir ki, Gelibolulu Mustafa Âli, Hacı Bektâş-ı Velî hakkında yazdığı bilgileri Bektâşî ananesini yazılı kaynaklarına dayalı olarak ifade etmiştir. Âli'nin Künhü'l-Ahbâr'da kaydettiği malumatın menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî'nin merkeze alınarak düzenlendiği anlaşılmaktadır.

### Kaynakça

ELVAN ÇELEBİ, *Menâkıbü'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye, Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülalesinin Menkabevî Tarihi*, Haz. İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, TTK. Yay., İstanbul 1984.

GELİBOLULU Mustafa Âli, *Künhü'l-Ahbâr*, C.V, İstanbul trz.

GELİBOLULU Mustafa Âli, *Tuhfetü'l-Uşşâk*, Haz. İ. Hakkı Asoyak, MEB. Yay., İstanbul 2003.

GÜZEL, Abdurrahman, *Abdal Musa Velâyetnâmesi*, TTK. Yay., Ankara 1999.

GÜZEL, Abdurrahman, *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*, TTK. Yay., Ankara 1999.

Hazinî, *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr*, haz. Cihan Okuyucu, Kayseri 1995.

KARA, Gülzihar, *Gelibolulu Mustafa Âli'nin "Nâdirü'l-Mehârib" Adlı Eserinin Edisyon Kritiği ve Muhtevasının Değerlendirilmesi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2009.

KÖPRÜLÜ, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Bşk. Yay. Ankara 1976.

KÜTÜKOĞLU, Bekir, "Âli Mustafa Efendi", *DİA*, İstanbul 1989, C.II, ss.414-416.

OCAK, A. Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süfîlik Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, TTK. Yay., Ankara 1999.

*Odman Baba Velâyetnâmesi, Vilâyetnâme-i Şâhî Gö'çek Abdal*, Haz. Şevki Koca, Bektâşî Kültür Derneği Yay., İstanbul 2002.

*Otman Baba Velâyetnâmesi*, (Tenkitli Metin), Haz. Filiz Kılıç, Mustafa Arslan Tuncay Bülbül, Ankara 2007.

ŞAHİN, Haşim, "Menâkıbnâme", *DİA*, C. 29, Ankara 2004, ss.112-114.

*Tâcü'l-arifîn Es-Seyyid Ebû'l-Vefâ Menâkıbnâmesi, Yaşamı ve Tasavvufî Görüşleri*, Haz. Dursun Gümüşoğlu, Can Yay., İstanbul 2006.

TEBER, Ömer Faruk, *Bektâşî Erkânnâmelerinde Mezhebi Unsurlar*, Ankara 2008.

UŞAKLI, Ali ibn-i Hacı Mustafa, *Velâyetnâme-i Kolu Açık Hacim Sultân*, Derleyen Derviş Burhan, Çev. Mustafa Erbay, Ayyıldız Yay., Ankara 1993.

*Vilâyetnâme, Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, Haz. Abdalbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitabevi, İstanbul trz.,

**Yazıcıoğlu Mehmed Bîcân'ın Muhammediyye  
Adlı Eseri erevesinde Hakikat-i Muhammediyye  
Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme**  
Sema ÖZDEMİR

## Yazıcıoğlu Mehmed Bîcân'ın Muhammediyye Adlı Eseri Çerçevesinde Hakikat-i Muhammediyye Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme

Sema ÖZDEMİR\*

### Özet

Tasavvuf düşüncesinin en önemli meselelerinden biri kabul edilen Hakikat-i Muhammediyye konusu hadd-i zatında mutasavvıfların Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkındaki algısını ortaya koyması bakımından dikkatle incelenmesi gereken bir husustur. Zira konu zorluğu sebebiyle çoğu zaman doğru anlaşılammış, neticesinde de bir yandan bu fikri temsil eden sufilere yönelik şiddetli ithamlarda bulunulurken, diğer taraftan da meseleyi esas alan son derece önemli klasik kaynaklar hurafe ve küfür ithamlarıyla tahfif edilmiş ve söz konusu eserlerle modern dönem okuyucusu arasına kalın bir perde çekilmiştir. Bu tebliğde Muhammediyye yazma geleneğinin en önemli örneklerinden biri kabul edilen Yazıcıoğlu'na ait Muhammediyye adlı eser çerçevesinde konu çeşitli yönleriyle ele alınarak, süfilerin meseleyi değerlendirme biçiminin izahına çalışılacaktır.

### Giriş

Tasavvufla ilgili klasik kaynaklarda sıklıkla karşılaştığımız *Hakikat-i Muhammediyye* kavramı aslında kadim felsefenin en temel tartışma konularından biridir. Bu meseleyi ele alan ilk filozofların '*logos*' diye adlandırdığı, İslam düşüncesinde de '*kelime*' diye karşımıza çıkan doktrinin temel çıkış noktası insanın, âlemin yaratıcısı olan aşkın varlık ile arasında nasıl bir bağ kurabileceği sorusudur. Bununla irtibatlı olarak, insanın Tanrı katında ve âlemdeki yeri, diğer mevcutlarla ilişkisi, ilâhî bilgiye ulaşmanın yolu ve yaratılışın nasıl gerçekleştiği gibi meseleler de bu doktrinin temel tartışma konularını oluşturur.

Logos/Kelime eski Yunan felsefesinde "varlığın tüm yönlerine yayılan düşünme kuvveti", "her şeyde eseri görünen gizli ilâhî ruh", "ilâhî akıl", "âlemi idare eden faal akıl", "insan zihninin arketipi", "Tanrı'nın ilk oğlu", "yönetici akıl kuvveti" gibi çeşitli tanımlarla karşımıza çıkar.<sup>1</sup> Gerek ilk dönem filozofları gerekse Hıristiyan ve Yahudi felsefeciler, insan ile Tanrı arasındaki irtibatın doğrudan gerçekleşmesini mümkün görmediklerinden, arada bir vasıtanın bulunmasının zorunluluğu konusunda ittifak etmişlerdir. Söz konusu irtibat yaratma eylemi ile ilişkili olduğu ve yaratma da ilâhî söze yani '*kelâm*' sıfatına bağlı bulunduğu için bu vasıtaya da *logos* yani *kelime* adı verilmiştir. Koyu bir tenzih düşüncesinin neticesi olarak ortaya çıkan bu doktrine göre insan, kendi özünde Tanrı ile hiçbir bağına sahip olamaz. Çünkü O

\* Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı

<sup>1</sup> Bkz. Ebu'l-A'lâ Afîfî, "Müslümanların Logos/Kelime Nazariyeleri", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 62-64; Betül Avcı, Erken Dönem Hristiyan teolojisinde Logos Doktrini, İstanbul 2000, s. 10-12, 27, 36.

münezzehliği sebebiyle mevcutların içinde ve yakınında değil, dışında ve uzağındadır.<sup>2</sup> O'nun, yarattıklarıyla tek irtibatı bu vasıta yani logosdur. Dolayısıyla Tanrı ile insan arasında da başka hiçbir yakınlıktan söz edilemez. Ancak insana ve diğer tüm mevcutlara karşı böylesine katı ve sınırlayıcı bir bakış açısıyla beslenen logos doktrini İslam düşüncesinin tesiriyle bambaşka bir şekle bürünecektir.

Şüphesiz yukarıda bahsi geçen sorular insanlığın ortak sorularıdır. Dolayısıyla İslâm'dan önce merak edilen konular yeni dinin gelişiyile birlikte bu sefer İslâmî esaslar çerçevesinde sorgulanacaktır. Konu ilk kez halku'l-Kur'ân, yani kelâm-ı ilâhînin yaratılmış olup olmadığı tartışmalarıyla gündeme gelmiştir. İlk dönemlerde özellikle kelamcılar hayli meşgul eden bu mesele sonraları sûfiler tarafından da ilgi görmüştür. Doktrin İslâm tasavvuf düşüncesinde *Hakikat-i Muhammediyye* olarak karşımıza çıkmış ve sûfiler bu kavram üzerinden son derece zengin bir sistem meydana getirmişlerdir. Hakikat-i Muhammediyye kavramından ilk kez bahseden IX. yüzyılda yaşamış meşhur sûfi Zünnûn-ı Mısıri veya onun talebesi Sehl b. Abdullah Tüsterî'dir. Yine Hallâc-ı Mansûr, Aynü'l-Kudât Hemedânî ve Ruzbehân Baklî de bu kavramdan söz etmişlerdir. Abdülkerîm Cîlî ise meseleyi ayrıntılı bir biçimde ele almış ve bu konuda tafsîlatlı bir eser yazmıştır.<sup>3</sup> Ancak problemi daha derin ve ayrıntılı tahlillerle ortaya koyan, meşhur sûfi Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Ekberî ekol diye adlandırılan takipçileridir. Biz de Yazıcıoğlu Muhammed'in de içinde bulunduğu bu ekolün konuyla ilgili düşüncelerini özetleyerek, meselenin tasavvuf düşüncesi içinde nasıl bir karşılık bulduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Logos/Kelime doktrininin insanın, yaratıcısını ve yaratılışı anlama çabasının ürünü olduğunu belirtmiştik. Dolayısıyla Hakikat-i Muhammediyye kavramı da sûfilerin İslâm düşüncesi çerçevesinde insanın, âlemin ve tüm mevcutların yaratılışını açıklarken kullandıkları bir kavram olarak karşımıza çıkar. Başka bir ifadeyle sûfilerin bu kavramla neyi kastettiklerini anlamak, aynı zamanda tasavvuf düşüncesinin hem ontolojik hem de epistemolojik meselelere nasıl yaklaştığını kavramak demektir. Diğer taraftan Ekberî sûfilerin, birbirinden farklı olduğu zannedilen pek çok kavramın aslında Hakikat-i Muhammediyye'nin değişik yönlerini ifade eden kavramlar olduğunu ortaya koymasının zihinlerdeki karışıklığın çözümlenmesi açısından son derece önemlidir. Nitekim *Hakikatü'l-hakâik*, *Nûr-ı Muhammedî*, *Rûh-ı Muhammedî*, *Nefs-i Vâhîde*, *Ümmü'l-Kitâb*, *Kalem-i A'lâ*, *el-Aklu'l-Evvel*, *el-Mevcûdu'l-Evvel* ve *Halife* gibi ifadelerin her biri aynı kavramın farklı isimlerinden ibarettir.<sup>4</sup>

Bu terimlerin ifade ettiği mânâyı anlamak için öncelikle Ekberî düşüncedeki ontolojik mertebelerden bahsetmek gerekir. Buna göre Cenâb-ı Hakk'ın zâtı âlemlerden müstağnîdir ve

hangi mertebede bulunursa bulunsun bir mevcûdun O'nun zâtı ile herhangi bir bağı yoktur. Sûfilerin '*lâ taayyün*' diye adlandırdığı bu mertebede yaratmadan ve yaratılmıştan bile söz edilemez. Başka bir ifadeyle henüz sıfatlar ortaya çıkmamıştır. Lâ taayyünün ardından '*taayyün-i evvel*' yani ilk taayyün mertebesi gelir. Burada Cenâb-ı Hakk'ın sıfatları tafsil olmaksızın mücmelen bulunmaktadır. Yaratma eyleminin başlangıç noktası da burasıdır. İşte sıfatların tümünü kendinde toplayan ve "*Birden ancak bir çıkar*" kaidesiyle izah edilen bu yoğun tecelliyi kabul eden tek mazhar, hakikat-i Muhammediyye, yani Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ilm-i ilâhîdeki sâbit hakikati<sup>5</sup> olmuştur. Zirâ O'nun hakikati mazharlar arasındaki en kapsayıcı ve kuşatıcı mazhardır. Bundan sonra "*taayyün-i sâni*" mertebesi gelir. Tüm mevcutların sâbit hakikatlerinin bulunduğu bu mertebede, sıfatlar birbirinden ayrışır ve hakikatler kendi isti'dâtlarına uygun bir ilâhî sıfatın tecellisi sayesinde bir sonraki merite olan âlem-i ervâhda zuhûr ederler.<sup>6</sup>

Bu ontolojik sıralamadan anlaşılacağı üzere tasavvuf düşüncesinde insanın Cenâb-ı Hak ile ilişkisi ancak ilâhî sıfat ve isimler yoluyla mümkündür. Dolayısıyla sûfi epistemolojisinin sınırları sıfat ve isimlerden başlar. Bu durumda "Tanrı'yı ne kadar bilebiliriz" sorusunun cevabı, bu isim ve sıfatları ne kadar bildiğimizle doğru orantılıdır. İlâhî sıfat ve isimlerin her biri kendine özgü birtakım niteliklere sahip olup, kapsayıcılıkları farklıdır. Aynı durum sâbit aynlar/hakikatler için de geçerlidir. Dolayısıyla hem ilm-i ilâhîde bulunan aynlar hem de bu aynlarda tecellî eden ilâhî isimlerin bir kısmı Tanrı'ya dair bilgisi bakımından diğerlerinden daha kuşatıcıdır. '*Kün*' emrinin neticesinde zuhûr etmeleri sebebiyle '*kelime*' denilen sâbit aynlar, kuşatıcılıklarının miktarına göre de '*ümmü'l-kitâb*, *kitâb-ı mübîn*, *kitâb*, *âyet*' veya '*harf*' olarak adlandırılırlar. İşte Hakikat-i Muhammediyye, tüm sıfatları kendinde toplayan '*Allah*' isminin mazharı Hz. Peygamber'in Ümmü'l-Kitâb diye de adlandırılan sâbit aynını ifade etmektedir.

Ekberî sûfilere göre Cenâb-ı Hak ile mevcutlar arasındaki irtibat tertip silsilesi ve vech-i hâss olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Tertip silsilesi varlık tecellisinin kabulüne bağlı olarak ortaya çıkar. Şöyle ki Muhammedî hakikat bu tecelliyi ilk kabul edendir. Başka bir ifadeyle eğer Hak'dan zuhûr eden sıfatların tümünü icmâlî bir biçimde tümüyle kabul edebilecek bir ayn-ı sâbit bulunmasaydı, bu durumda isti'dâdı daha zayıf olan diğer aynların hariçte zuhûr etmesi mümkün olmayacaktı. İşte tam da bu sebeple Hakikat-i Muhammediyye diğer mevcutların varlık sebebidir. Nitekim sûfiler arasında meşhur olan "Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım" kudsi hadisi işte bu gerçeği ifade etmektedir. Hakikat-i Muhammediyye'nin diğer iki özelliği ise mevcutlara ilâhî bilgiyi iletme, ve onları terbiye ederek kendi hakikatlerindeki ilâhî isme âit

<sup>2</sup> Sema Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan*, İstanbul 2014, s. 225-226.

<sup>3</sup> Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *DİA*, c. XV, s. 179; Rifat Okudan, "Hakikat-i Muhammedî: Felsefi Temelleri ve Dini Asıllarının Değerlendirilmesi", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003/2, sy. XI, s.145.

<sup>4</sup> Bkz. Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Süfî*, Lübnan 1981, s. 158, 348, 923.

<sup>5</sup> Sûfilerin genellikle a'yân-ı sâbite diye adlandırdığı bu ilmi sûretler, ehl-i nazar tarafından küllî ve cüz'î olmak üzere ikiye ayrılmış, küllîlerine mâhiyet ve hakikat, cüz'ilerine ise hüviyet denilmiştir. (Bkz. Dâvûd Kayserî, *Mukaddimât, er-Resâil* içinde, Kayserî Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 1997, s. 52.)

<sup>6</sup> Bkz. Mahmud Erol Kılıç, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî", *DİA*, c. XX, s. 502.



bilgiye ulaşmalarını sağlamaktır.<sup>7</sup> İşte bu sebeptir ki o, tüm yaratılmışların en şerefli, âlemlerin efendisi, güzel ahlâkın tamamlayıcısıdır. Her şeyin kendisinden yaratıldığı tek nefis, tüm mevcûdâtın nüshası, bütün sıfatların bilgisini taşıyan ve insanlığa aktaran ilk akıl, cansız bir beden durumundaki âlemin rûhu, yerleri ve gökleri aydınlatan nur O'dur. Bu sebeple her şey var oluşunu ona borçludur ve hakîkate dâir sahip olduğu bilgiyi onun kandilinden alır.<sup>8</sup>

Bununla birlikte Muhammedî hakikat, diğer mevcutlar gibi mümkün varlıklardan biridir. Ekberî sûfiler bu husûs üzerinde ayrıca durmuş ve başta insan olmak üzere tüm mevcûdâtın, tertip silsilesine bağlı bulunmaksızın Allah ile özel bir bağının da bulunduğunu belirtmişler ve bu bağa vech-i hâss, özel yön ismini vermişlerdir. Bu bağ sebebiyle mümkünler tertib silsilesi vasıtasıyla Muhammedî hakîkatten aldıkları bilgi bir tarafa Hak ile özel bir ilişki biçimine sahiptir. İbnü'l-Arabî'nin kelime doktrini burada öncekilerden büsbütün ayrışır. Zîrâ başka sistemlerde yaratıcı ile irtibatın tek yolu logos iken burada ikinci bir yol daha karşımıza çıkar ve herşey Hak ile tek tek irtibatlı bir hale gelir. Başka bir ifadeyle dışarıda ve uzakta kabul edilen Tanrı anlayışı, zâtı bakımından tümüyle münezzeh olmakla birlikte sıfat ve isimleriyle en küçüğünden en büyüğüne her şeyle irtibatlı, mevcûdun içinde ve özünde bulunan bambaşka bir Yaratıcı düşüncesiyle karşımıza çıkar. Böylelikle İbnü'l-Arabî ve takipçileri bir taraftan Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu kabul edilmesi ile Cenâb-ı Hakk'ın birliğine zarar veren ve hakikatte aşırı tenzihin doğurduğu aşırı teşbihten, diğer taraftan da insan ile yaratıcısı arasındaki bağı tümüyle zayıflatan aşırı tenzih fikrinden uzaklaşarak özgün bir logos/kelime doktrini ortaya koymuştur.

Yazıcıoğlu Muhammed, Muhammediyye adlı eserinde yukarıda özetlemeye çalıştığımız bu doktrinden bahsetmiş ve konunun çeşitli boyutlarını ele almak suretiyle Hz. Peygamber'in insan ve âlem için önemini anlatmıştır. Aşağıda bu beyitlerden bazı örnekler verilmiştir.

*“Velî çün iktizâ etti hakâyık cümle esmâdan, Pes esmâımız talep kıldı ki sen kılasın isti'tâ*

*Be kadr-i kabiliyet her hakikat kim onu ister, Onu her isme feyz etsin avâlimde edip icrâ...”<sup>9</sup>*

*“Dedi hem rûhum evvel oldu mahlûk, Dedi hem akl-ı evvel geldi mahlûk  
Dedi evvel kalemdir k'oldu melhûz, Dedi evvel yazıldı levh-i mahfûz...”<sup>10</sup>*

*“Bu söziün hâsılı budur ki mecmû-ı mevcûdât, O'nun nûrundan olmuşdur eğer esbâb ve ger ensâb”<sup>11</sup>*

<sup>7</sup> Özdemir, a.g.e., s. 233.

<sup>8</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* (trc. Ekrem Demirli), Kabalıcı Yayınları, İstanbul 2006, s. 28-29.

<sup>9</sup> Yazıcıoğlu Muhammed, *Kitab-ı Muhammediyye*, (haz. Amil Çelebioğlu), t.y., y.y., c. I, s. 58.

<sup>10</sup> Yazıcıoğlu, a.g.e., s. 58-59.

<sup>11</sup> Yazıcıoğlu, a.g.e., s. 64.

*“Pes evvel kim zuhûr etti vücûdun hil'atin giydi, Muhammed nûrudur hakkâ kim ondandır kamu ezvâ,*

*Hem oldur akl-ı evvel kim kamu eşyâya mebde'dür, Hem oldur rûh-ı a'zâm kim kılar Hak emr ile ihyâ”<sup>12</sup>*

*“Tecellidir ahad cem'iyetine, hakîkattir Muhammed hazretine*

*İkincisi sıfatın vahdetidir, izâfâtın bu evvel kesretidir...”<sup>13</sup>*

*“Tecellî eyledi pes nûr-ı mutlak, ki zâhir ola bir nûr-ı muhakkak*

*Muhammed'den biline Rabb-i Mahmûd ki surr-ı küntü kenzen ola mevcûd...”<sup>14</sup>*

### Sonuç

İnsanlar hangi kültür ve medeniyete âit olurlarsa olsunlar varoluşsal soruları hemen hemen aynıdır. Logos doktrini işte bu tür ortak soruların bir neticesi olarak ortaya çıkmış, Müslüman düşünürler de konuyu İslâmî esaslar çerçevesinde anlamaya çalışmışlardır. Meseleyle ilgili çeşitli bakış açıları arasında İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımı özel bir yer edinmiş, böylelikle tasavvuf düşüncesinde hakikat-i Muhammediyye kavramı mühim bir mecrâyâ sahip olmuştur. Bilinen bir gerçektir ki tüm dinlerin tarihi, peygamberlerin ilâhî ve beşerî konularıyla ilgili tartışmalarla doludur. Özellikle de Hz. İsa'nın farklı durumu Hristiyanlar için hayli kafa karıştırıcı olmuştur. Meselenin hassasiyeti sebebiyle zaman zaman Müslümanlar tarafından Hz. Peygamber'in beşeriyeti de ısrarla vurgulanmış, hatta bazen bu durum O'nun peygamberî misyonunu neredeyse yok saymaya kadar gitmiştir. Bir peygamberin beşer olduğunu unutmak ne kadar problemlili bir bakış açısı ise, onun diğer insanlar gibi sıradan bir beşer olmadığını unutmak da o kadar problemlili olsa gerektir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, -sathî okumaların neticesi olan zannın aksine- Hakikat-i Muhammediyye doktrininin temellerini bu ikisinin ortasında bir yere yerleştirmiş, böylelikle bir taraftan onun tüm mevcutlar gibi mümkün bir varlık; diğer taraftan da âlemdeki tüm hakikatleri kendinde toplayan ve onların hariçteki var oluşlarına vasıta olan kuşatıcı bir mazhar olduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple başta insan olmak üzere tüm varlıklar Hz. Peygamber'e (s.a.v.) medyûn-ı şükrandır.

### Kaynakça

Avcı, Betül, *Erken Dönem Hristiyan teolojisinde Logos Doktrini*, İstanbul, 2000.

Dâvûd Kayserî, *Mukaddimât,er-Resâil* içinde, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 1997.

Demirci, Mehmet, “Hakikat-i Muhammediyye”, *DİA*, cilt. XV.

<sup>12</sup> Yazıcıoğlu, a.g.e., s. 58-59.

<sup>13</sup> Yazıcıoğlu, a.g.e., s. 60.

<sup>14</sup> S. 61

Ebu'l-A'lâ Afîfî, "Müslümanların Logos/Kelime Nazariyeleri", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, İstanbul, 2011.

Kılıç, Mahmud Erol, "Muhyiddin ibnü'l-Arabî", *DİA*, c. XX.

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* (trc. Ekrem Demirli), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006.

Okudan, Rifat, "Hakikat-i Muhammedî: Felsefî Temelleri ve Dinî Asıllarının Değerlendirilmesi", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003/2, sy. XI.

Özdemir, Sema, *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan*, İstanbul, 2014.

Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfî*, Lübnan 1981.

Yazıcıoğlu Muhammed, *Kitab-ı Muhammediyye*, (haz. Amil Çelebioğlu), t.y., y.y., c. I.

**Üç Müellif Bir Eser: Yazıcızâde Mehmed, Ahmed Bîcan ve  
Bahâizâde Abdurrahîm'in Kitâbu'l-müntehâ'ları**  
Ayşe Mine AKAR

## Üç Müellif Bir Eser: Yazıcızâde Mehmed, Ahmed Bîcan ve Bahâizâde Abdurrahîm'in *Kitâbu'l-müntehâ*'ları

Ayşe Mine AKAR\*

### Özet:

Yazıcızâde Mehmed'in *Müntehâ* adını verdiği *Fusûsu'l-hikem* şerhi, içindeki İbnü'l-Arabî'ye muhalif görünen bazı cümleler sebebiyle kimi biyografi yazarları tarafından kardeşi Ahmed Bîcan'a atfedilir. Oysa Ahmed Bîcan'ın aynı adlı eseri, ağabeyinin Arapça *Müntehâ*'sının bazı eklemeler ve çıkarmalarla oluşturulmuş bir tercümesidir. Ahmed Bîcan'ın Türkçe tercümesini "beğenmeyen" Bahâizâde Abdurrahîm Efendi de daha sonra bu eseri *Lübb-i Müntehâ-yı Fusûs* adıyla ihtisâr etmiştir. Çalışmamız bu üç eser hakkında muhtasar bir tanıtımı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Müntehâ, Fusûsu'l-hikem, Yazıcızâde Mehmed, Ahmed Bîcan, Bahâizâde Abdurrahîm.

### Three Authors One Work: Yazıcızâde Mehmed, Ahmed Bîcan and Bahâizâde Abdurrahîm's *Kitâb al-muntehâ*

### Abstract:

Commentary of *Fusûs al-hikem*, written by Yazıcızâde Mehmed in the name of *Muntehâ*, is referred to his brother Ahmed Bîcan by some biographers due to some sentences that appear to be opposed to Ibn al-Arabî. However, the book in the same name of Ahmed Bîcan, is a translation of his brother's Arabic *Muntehâ* with some additions and subtractions. Bahâizâde Abdurrahîm Efendi, who "disliked" Ahmed Bîcan's Turkish translation, later summarized this work as *Lubb-i Muntehâ-yı Fusûs*. Our work aims to provide a brief introduction to these three works.

**Key Words:** Muntehâ, Fusûs al-hikem, Yazıcızâde Mehmed, Ahmed Bîcan, Bahâizâde Abdurrahîm.

Yazıcızâde Mehmed (ö. 855/1451) *Müntehâ* adını verdiği,<sup>1</sup> İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) -tasavvuf tarihinde üzerine en çok şerh yazılan eserlerden biri olan- *Fusûsu'l-hikem*'i üzerine yazdığı şerhin sebep-i telif kısmında bir rüyadan bahseder. Buna göre müellif Resulullah'ın (sav) karşısında elinde bir kitapla otururken, Resulullah mübarek başını kaldırır ve "Bundan sonra sana ben öğreteceğim" buyurur. Uyandığında kalbinin kendisine şöyle söylediğini

\* Arş. Gör., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

<sup>1</sup> Bkz. Yazıcızâde Mehmed, *el-Müntehâ Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Süleymâniye ktp., Pertev Paşa bl., nr. 293, 2<sup>a</sup>, müellif hattı.

anlatır: “Şüphesiz ki *Fusûs* râsih kalpler için yüce bir delil, nâsih kalpler için ise son derece fitnedir. (...) Bazı sözleri şerîata muhaliftir, tertîbi de enbiyâ tertibi üzerine değildir.” Bu rüyanın hemen ardından –tevâfukuken- elinde kitapla bir yabancı Yazıcızâde'nin yanına gelir. Kitapta Şeyh-i Ekber'in *Fusûs*'ta neden Kur'ân'ın zâhirine muhalif sözler söylediğinin cevabı Şeyh'in diliyle verilmektedir.<sup>2</sup>

Birinci ağızdan naklediliyor olmasından hareketle rüyanın sıhhatini ve menkıbevî olup olmadığını sorgulayamıyoruz. Ancak pek çok *Fusûs* şârihinin bu eseri şerh etmeye bir rüya ile başladığı vâkıdır. Yazıcızâde'nin eserinde İbnü'l-Arabî'ye muhalif cümleler bulunduğu şeklindeki tenkidler<sup>3</sup> de belki müellifin *Fusûs*'ta “şerîata muhalif” sözlerin oluşuyla ilgili ilk görüşüne yöneliktir.

Yazıcızâde eserine ilm-i ilâhînin tanımıyla başlar. Her ilmin konusu (mevzû), ilkeleri (mebâdii) ve meseleleri (mesâili) vardır. İlm-i ilâhînin konusu Hakk'ın vücûdu; ilkeleri ise Hakk'ın vücûdunun lazımları olan hakikatlerin ana isimleridir (ümmühâtü'l-hakâyık). Müellif bu ilkelerle ilgili on dört *temhîd* belirlemiştir:

*Birinci temhîd* Allah'ın vücûd, zât ya da şey olmaktan yüce olduğudur. *İkinci temhîd*, Hakk'ın hakikatinin ilim, âlim ve malumun birliği açısından kendi nefsinin bilme sûretinden ibaret oluşudur. *Üçüncü temhîd*, her şeyin hakikatinin Hakk'ın ilmindeki *taayyün keyfiyeti*; *vücûdunun* da o şeyin hakikati açısından *Hakk'ın vücûdunun taayyünü* olduğudur. *Dördüncü temhîd*, bir şeyin taayyününün o şeyin sıfatı oluşudur. *Beşinci temhîd*, meânî ve esmâ hazretlerinin Hakk'ın mebdeyyeti ve feyyâziyyeti olduğudur. Bunların öncesinde taayyünlerin kendisinde müstehlek bulunduğu Zât hazreti vardır. Meânî hazretinde nefes-i Rahmânî, hakikatlere kabiliyetlerine göre vücûd vermek üzere yönelince *irâde* ile *kudret* arasında *kavl-i evvel* hâsıl olur. Buna *nikâh-ı evvel* de denir. *Altıncı temhîd* esmâ hazretinin en yüce mertebe oluşudur. Bu hazrette bulunan en yüce isimlerse diğer isimlerin esası kabul edilip yedidir: Hayat, ilim, irâde, kudret, kavl, cûd ve aksat (adl). *Yedinci temhîd*, ilâhî mertebelerin akdemiyle ilgilidir. Bu, taayyün-i evvel olarak isimlendirilen *ilimken* bazılarına göre ise *hayattır*. *Sekizinci temhîd* Hakk'ın, Zâtı, isimleri ve sıfatlarını bildiğinde oluşan sûretlerle ilgilidir. Bu ilmî sûretler *ayân-ı sâbite* diye isimlendirilir. *Nazar ehline* göre ayân-ı sâbitenin külliyyâtı *mâhiyet*; cüziyyâtı ise *hüviyyet* diye isimlendirilir. *Dokuzuncu temhîd*, bütün ayların, ilâhî zâtî ilimde sabit olduğuyla ilgilidir. Bu müteayyin ilmî sûretler için ceberût ve melekût âlemlerinde mazharlar vardır. *Onuncu temhîd*, her mâhiyetin efrâdının, kâbillerine nisbetinin sûreti oluşuyla ilgilidir. *Onbirinci temhîd*, zâhir ve mazharın

<sup>2</sup> Yazıcızâde, a.g.e., 1<sup>b</sup>-2<sup>a</sup>.

<sup>3</sup> Bursalı Mehmed Tâhir bu konuda şunları söylemektedir: “Köstendilli Süleymân Şeyhî merhûm *Bahru'l-velâye* nâmındaki eserinde bu şerhi biraderleri Ahmed Bîcan'a nisbet ediyor ki fi'l-hakika şerh-i mezkûrda itirâz gûnâ mestûr olan bazı mevâd, sâhib-i *Muhammediyye*'nin irfânile mütenâsib değildir. İhtimâl ki medsûs ola. Hacı Bayram Velî'ye mülâkatdan evvel olmak ihtimâlî de vardır.” Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, I, 195. Ayrıca bk. Köstendilli Süleyman Şeyhî, *Bahru'l-velâye 1001 Süfî*, haz. Sezai Küçük-Semih Ceyhan, İstanbul 2007, 570-571.

vücûdda *şey-i vâhid* olduğunu ifade eden *mertebe-i cemle* ilgilidir. *On ikinci temhîd*, harf, kelime, âyet ve sûrelerle ilgilidir. *On üçüncü temhîd*, taayyünâtla ilgilidir. Buna göre taayyünâtın aslı dörttür: Sıfatı, esmâi, ilmî ve vücûdî taayyünât. Vücûdî taayyünler de dörttür: Rûhî, misâli, hayâlî ve hissî. *On dördüncü temhîd*, tabîi küllîlerin aynî mecûdâtın ayrı olamayacaklarıyla ilgilidir.

Bu temhîdlerden sonra Yazıcızâde ilm-i ilâhînin mesâiline değinir. Mesâil *ilâhî isimlerdir*. Müellifin ilâhî isimlerin ademden nasıl kurtulduklarını şiirsel ve metaforik bir üslûbla anlattığı bu bölüm Bîcan'ın tercümesinde yer almamaktadır.

Mukaddime bölümünün tanıtımına yer verdiğimiz Yazıcızâde'nin *Müntehâ*'sı Süleymâniye Kütüphanesi Esad Efendi bölümü numara 1751, Lala İsmail bölümü numara 162 (142<sup>a</sup>'dan itibaren) ile müellif hattı olarak da aynı kütüphane Pertev Paşa bölümü numara 293'te bulunmaktadır. Eserin Nûruosmaniye Kütüphanesi numara 2466'da da bir nüshası vardır. Beyazıt Devlet Kütüphanesi 3783'te Yazıcızâde Mehmed adına kayıtlı *Müntehâ* ise Ahmed Bîcan'a aittir.

Ahmed Bîcan'ın *Müntehâ*'sına gelince, eserin tercümesinde bazı tasarruflarda bulunduğu görülür. Müellif evvela ağabeyinin sebep-i telifini hikâye diliyle aktarmış, ardından da ilm-i ilâhînin *mebâdiinde* asıl metne neredeyse tamamen bağlı kalırken, *mesâilinde* ise Yazıcızâde'nin Fergânî'den atıfta bulunduğu altı mîrsaddan sonra adeta bağımsızlaşmıştır. Bu bölümde Ahmed Bîcan'ın *Avârif* müellifi Sühreverdi, Ebû Tâlib Mekki ve Gazzâlî'den de nakiller yaptığı görülür. Yazıcızâde, İbnü'l-Arabî'nin fas tertibine uymadığı gibi kardeşi de ağabeyininkine uymamıştır. Ahmed Bîcan'ın eser üzerindeki en belirgin tasarruflarından birisi de kendisinin de sebep-i telifte belirttiğine göre kitaba Kâşânî'nin *Istîlâhâtü's-süfîyye*'si ve Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn*'inin kısmî tercümesi ile beraber menkıbeler ve bazı tasavvufî konuları eklemesidir. Bu açıdan bakıldığında bu ikinci eserin müstakillik arz ettiği söylenebilir. Ahmed Bîcan'ın eseri Süleymâniye, Topkapı Sarayı ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi kütüphaneleriyle bazı üniversite ve il halk kütüphanelerinde bulunmaktadır.<sup>4</sup> Eserin muhtelif şehirlerde bulunan bu nüshaları, Yazıcızâde'nin *Müntehâ*'sına göre daha çok revaç bulduğunu göstermektedir.

Ahmed Bîcan'dan sonra, Şeyhülislâm Ebüssuûd sülâlesinden bir Nakşibendî dervişi olduğunu ifade eden Abdurrahîm Bahâizâde, “derûnuna tesir eden” bir endîşe ve hayret hali ile İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'una ve bunun Yazıcızâde şerhine yönelmiş, eserin Ahmed Bîcan tarafından yapılan mezkûr tercümesinin “elfâz-ı Türkiyye'sinde selâset ve fesâhat olmayub, bi hasebi'z-zâhir ibârâtının dahî birbirine irtibâtı olmadığından nâşî” eseri yeni bir tercüme ile ihtisar etmiştir. Müellif “inâyet-i Rabbânî ve âtîfet-i subhânî inzâmâmile ol tercüme-i şerîfe ihtisâr

<sup>4</sup> Eserin nüshalarının bulunduğu kütüphanelerin tam listesi için bk. Ahmed Bîcan, *el-Müntehâ Fusûsü'l-hikem Üzerine Bir Çalışma*, haz. Ayşe Beyazıt, İstanbul 2011, 57-58.



ve zübde olundukta ona *Lübb-i Müntehâ-yı Fusûs* tesmiye olundu”<sup>5</sup> diyerek eserin niçin bu adı aldığını da izah eder. Müellif, Yazıcızâde’den “medine-i Gelibolu’nun nige-h-bâni, ufk-ı âsumân-ı ilhâmâtın mâh-ı tâbânı, gülşen-i nazm u nesrin hezâr-ı destânı, tarikat-ı aliyye-i Bayramiyye’nin mürşid-i salikânı, kutb-ı Rabbânî, gavs-u’s-samedanî” diye övgüyle bahsettiği gibi, Ahmed Bîcan için de “bostân-ı nazm u nesrin nihâl-i ebrû-mendi eş-Şeyh Ahmed Bîcan Efendi hazretleri” diye ihtirâmla söz eder.<sup>6</sup> Bahâizâde’nin eser üzerinde yaptığı bu çalışmada Ahmed Bîcan’ın tercümesi esas alınmakla birlikte serbest bir metot takip edilmiş, gerek fas tertibinde gerekse Bîcan’ın eserinde ele aldığı konularda tercüme metinden uzaklaşmıştır. Bu anlamda bu son eserin de kısmen müstakillik arz ettiği söylenebilir. Bu tür tercüme yöntemini dönemin bir husûsiyeti şeklinde de anlamak gereklidir. Bahâizâde’nin eseri ünük nüsha olarak Topkapı Sarayı Kütüphanesi Emânet Hazinesi Bölümü numara 1251’de bulunmaktadır.

Aşağıdaki tablo üç müellifin ana eser olan *Fusûsu'l-hikem* üzerine yaptıkları çalışmaların niteliğini konu sıralaması bakımından göstermektedir.<sup>7</sup>

| İbnü'l-Arabî  | Yazıcızâde   | Ahmed Bîcan   | Bahâizâde   |
|---|--|---|---|
| Âdem, Şît,<br>Nûh, İdris, İbrâhîm,<br>İshak, İsmâil,<br>Yakûb, Yûsuf,<br>Hûd, Sâlih, Şuayb,<br>Lût, Üzeyr, İsa,<br>Süleymân, Dâvud,<br>Yûnus, Eyyûb,<br>Yahyâ, Zekeriyâ,<br>İlyâs, Lokmân,<br>Hârun, Mûsâ,<br>Hâlid, Muhammed | Âdem, Şît,<br>İdris, Nûh, Hûd,<br>Sâlih, İbrâhîm,<br>İsmâil, İshak,<br>Yakûb, Yûsuf,<br>Eyyûb, Şuayb,<br>Mûsâ, Hârun, İlyâs,<br>Dâvud, Süleymân,<br>Üzeyr, Yûnus,<br>Zekeriyâ, Yahyâ,<br>İsa, Hâlid,<br>Muhammed | Âdem,<br>Şît, Hûd, Sâlih,<br>İdris, Nûh,<br>İbrâhîm, İsmâil,<br>İshak, Yakûb,<br>Yûsuf, Eyyûb,<br>Şuayb, Mûsâ,<br>Hârun, İlyâs,<br>Dâvud, Süleymân,<br>Üzeyr, Yûnus,<br>Zekeriyâ, Yahyâ,<br>İsa, Muhammed | Âdem, Şît,<br>İdris, Nûh, Hûd,<br>Sâlih, İbrâhîm,<br>İsmâil, İshak,<br>Yakûb, Yûsuf,<br>Eyyûb, Şuayb,<br>Mûsâ, Hârun,<br>İlyâs, Dâvud,<br>Süleymân, Üzeyr,<br>Yûnus, Zekeriyâ,<br>Yahyâ, İsa,<br>Muhammed |

<sup>5</sup> Bahâizâde, *Lübb-i Müntehâ-yı Fusûs*, 3<sup>a</sup>.

<sup>6</sup> Bkz. Bahâizâde, *Lübb-i Müntehâ-yı Fusûs*, 2<sup>b</sup>.

<sup>7</sup> Sıralamada esas alınan nüshalar: İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, talik: Ebu'l-Alâ Afîfî, Beyrut tsz; Yazıcızâde Mehmed, *Müntehâ*, Süleymaniye ktp., Pertev Paşa bl., nr. 293; Ahmed Bîcan, *el-Müntehâ Fusûsu'l-hikem Üzerine Bir Çalışma*; Bahâizâde, *Lübb-i Müntehâ-yı Fusûs*, Topkapı Sarayı ktp., Emânet Hazinesi bl., nr. 1251.

Üç müellifin *Müntehâ*’ları hakkındaki bu kısa değerlendirmelerden sonra bir konuya dikkat çekmekte fayda görüyoruz: Yazıcızâde hakkında yapılan son dönem çalışmalarda *Müntehâ*’nın, Müeyyed Cendî’nin *Fusûs* şerhi üzerine yapılmış bir şerh yahut ta’likât olduğu bilgisi verilir. *İslâm Ansiklopedisi* için “Yazıcıoğlu Mehmed” maddesini yazan Âmil Çelebioğlu bu eserin *Fusûs*’un “küçük hacimde ve güzel bir üslûbla Arapça muhtasar şerhi” olduğunu ifade eden,<sup>8</sup> *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* için kaleme aldığı Ahmed Bîcan maddesinde Yazıcızâde’nin şerhinin, Cendî şerhinin şerhi olduğunu ifade eder.<sup>9</sup> Aynı müellif tarafından *Muhammediyye* üzerine yapılan çalışmada da “Muhiddîn-i Arabî’nin bu meşhur eserinin birçok şerhlerine Şeyh Müeyyedî’l-Cendî’nin şerhi kaynaklık etmiştir ki bu arada bizzat Yazıcıoğlu Mehmed de bunu kendi eserinde tasrih eder.”<sup>10</sup> diyerek diğer şerhlerin kaynağı olduğu kadar Yazıcızâde’nin şerhinin kaynağının da Cendî’nin eseri olduğunu belirtir. Şüphesiz bir eserin diğerine kaynaklık etmesi, ikinciye birincinin şerhi yapmamaktadır. *Müntehâ*’nın Cendî şerhinin şerhi olduğu şeklindeki aynı iddia *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*’nin “Cendî” maddesinde de ifade edilmektedir.<sup>11</sup>

Yine *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*’nin “Fusûsu'l-hikem” ve “Yazıcıoğlu Mehmed Efendi” maddeleri ile Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde Ahmed Bîcan’ın *Müntehâ*’sı üzerine hazırlanmış bir yüksek lisans tezinde de Yazıcızâde’nin eserinin Cendî şerhi üzerine yazılmış bir ta’likât olduğu belirtilir.<sup>12</sup> Ta’likât “Bir metnin daha iyi anlaşılabilmesi için sayfa kenarlarına yazılan notlar” veya “bir müellifin bazı görüş ve düşüncelerinin notlar halinde toplandığı eserlerin ortak adı”<sup>13</sup> olarak tanımlanır. Yazıcızâde’nin eserinden ise ne Cendî’nin ne de başka bir *Fusûs* şarihinin eseri üzerine yapılmış bir çalışma olduğu izlenimi edinilmemektedir. Hazırlamakta olduğumuz doktora tezinde bu eserin Cendî’nin eserinin şerhi ya da ta’likâtı olmadığını gerekçeleriyle izah etmekteyiz.

### Sonuç

Birbirine yakın dönemlerde yaşamış üç müellifin İbnü'l-Arabî’nin *Fusûsu'l-hikem*’ini esas alan ve biri diğerinin tercümesi sayılabilecek eserlerinin mukaddimeleri ekseninde yaptığımız bu çalışmada, eserlerin niteliğini ve dönemin serbest çeviri anlayışını muhtasar bir biçimde ortaya koymaya çalıştık. Cendî ile başlayan, *Fusûs* şerhine mukaddime yazma usûlünün bir devamı olması açısından Yazıcızâde’nin de eserine Ekberî ekolün belli başlı görüşlerini içeren

<sup>8</sup> Âmil Çelebioğlu, “Yazıcıoğlu Mehmed”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1986, XIII, 367.

<sup>9</sup> Bkz. Âmil Çelebioğlu, “Ahmed Bîcan”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 50.

<sup>10</sup> Âmil Çelebioğlu, *Muhammediyye*, İstanbul 1996, I, 174.

<sup>11</sup> Süleyman Uludağ, “Cendî”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1993, VII, 361.

<sup>12</sup> Bkz. Mahmud Erol Kılıç, “Fusûsu'l-hikem”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, XIII, 232; Mustafa Uzun, “Yazıcıoğlu Mehmed Efendi”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, XLIII, 363; Ahmed Bîcan, *el-Müntehâ, Fusûsu'l-hikem Üzerine Bir Çalışma*, 12.

<sup>13</sup> Sedat Şensoy, “Ta’likât”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, XXXIX, 509.

bir mukaddimeyle başlaması dikkat çekicidir. Yazıcızâde'nin -diğer adı *Şerhu Fusûsi'l-hikem* olan- *Müntehâ*'sı fas tertibinde asıl metne uymazken, özellikle mukaddimedeki bilgilerle ilm-i ilâhînin çerçevesini Ekberî ekol çizgisinden uzaklaşmaksızın belirlemektedir. Ahmed Bîcan'ın *Müntehâ*'sı sadece girişten birkaç sayfa kadar ağabeyinin *Müntehâ*'sının birebir tercümesi iken, sonrasında müellifin adeta müstakil olarak yazdığı bir eser haline bürünmüştür. Her iki müellifin aynı zamanda şâir de olmaları, eserdeki konuların vecîz bir üslûbla ele alınması gibi hoş bir sonuca da vesile olmuştur. *Lübb-i Müntehâ-yı Fusûs*'a gelince, bunun ilk iki *Müntehâ*'nın Türkçe bir özeti olduğu söylenebilir. Son olarak, Yazıcızâde'nin eserinin Cendî'nin şerhinin *şerhi* ya da *ta'likâtı* olduğu şeklindeki görüşün isabetli olmadığını da bu tebliğ vesilesiyle ifade etmek isteriz.

### Kaynakça

- Ahmed Bîcan, *el-Müntehâ, Fusûsu'l-hikem Üzerine Bir Çalışma*, haz. Ayşe Beyazıt, İstanbul, 2011.
- Bahâîzâde, *Lübb-i Müntehâ-yı Fusûs*, Topkapı Sarayı ktp., Emânet Hazinesi bl., nr. 1251.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333.
- Çelebioğlu, Âmil, "Ahmed Bîcan", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1989.
- Çelebioğlu, Âmil, "Yazıcıoğlu Mehmed", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1986.
- Çelebioğlu, Âmil, *Muhammediye*, İstanbul 1996.
- İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, talik: Ebu'l-Alâ Afîfi, Beyrut tsz.
- Kılıç, Mahmud Erol, "Füsûsu'l-hikem", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1996.
- Köstendilli Süleyman Şeyhî, *Bahru'l-velâye 1001 Sûfi*, haz. Sezai Küçük-Semih Ceyhan, İstanbul, 2007.
- Şensoy, Sedat, "Ta'likât", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2010.
- Uzun, Mustafa, "Yazıcıoğlu Mehmed Efendi", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2013.
- Uludağ, Süleyman, "Cendî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 1993.
- Yazıcızâde Mehmed, *el-Müntehâ Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Süleymâniye ktp., Pertev Paşa bl., nr. 293.

**Troya Savaşının Trajedi Yazarları Üzerindeki Etkisi**  
Bayram DALKILIÇ & Yakup AKYÜZ

## Troya Savaşının Trajedi Yazarları Üzerindeki Etkisi

Bayram DALKILIÇ\* ve Yakup AKYÜZ\*\*

### Özet:

Şehir ve değerleri üzerine düşünmek insana o şehrin tarihi, coğrafik konumu, dünya kültürel mirasına bıraktıkları ile doğru orantılı olarak değerlendirilir. Şehri anlamlı kılan ise medeniyet kurarken şehrin bir bütün olarak nerede durduğu ile ilgilidir. Çanakkale de medeniyet tarihinde kurucu ve medeniyete yön vermiş bir şehir olarak karşımıza çıkar.

Troya savaşı, medeniyet inşasında görünür ya da görünmez birçok çatışma alanına konu edilmiştir. Troya savaşının konu edildiği temeli metinleri iki kadim Yunan Destanıdır. Ancak bu destanlara ilaveten yazılan trajedilerde trajedi yazarları Yunan halkının, bazı değer yargılarını savaş yüzünden sorgulamış ve savaş üzerinden değer tartışmalarına girmişlerdir. Agememnon'un savaşın kazanılması uğruna kızını kurban etmesi, savaşın kaybedeni Akhilos'un annesi Hekabe'nin itirazları, savaş sonrası Aias'ın çılgınlıkları vb. birçok konu ahlaki değerleri insanlara tartıştıran olgular olarak karşımıza çıkar.

Bildiride Troya savaşları üzerinden trajedilerde ele alınan konular yazılarak, bu savaşın edebiyatın en önemli eserleri olan trajedilere düşen izdüşümleri ortaya konulmak istenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Troya Savaşı, Trajedi, Aiskhylos, Sophokles, Euripides

### Troya Savaşının Trajedi Yazarları Üzerindeki Etkisi

Troya savaşı düşünce tarihinde ve özellikle Batı düşünce tarihinde bırakmış olduğu etkiyle büyük etki göstermiştir. Batı düşüncesini için bu savaş değişimin ve var olmanın bir dönüşümüdür. Troya savaşı bu bağlamda Batı kültürü için kutsal bir etkiye sahiptir. Savaşın etkisiyle üretilmiş olan İlyada ve Odysseia destanları da bu savaşın etkisiyle oluşan, tesirini günümüze kadar sürdüren, tanrısal bir esinle Rhapsodlar tarafından söylenmiş, kuşaktan kuşağa aktarılan kutsal metinler mesabesinde.

Troya savaşının kökeninde aslında mitik bir efsane yatmakta ve mitolojik efsanedeki kötülük Troya savaşına kadar uzanacak olayları tetiklemektedir. Efsane, lanetlenmiş olan Atreusoğulları efsanesidir. Trova savaşında kazanan tarafın komutanı olan Agememnon bu soydan gelmektedir. Tarihsel süreçteki birçok olumsuzluğun ve yıkımın sebebi mitte belirtildiği gibi yanlış bir eylemdir. Mitolojiye göre Atreus Miken kralı olup, Agememnon ve Menelaos'un babasıdır. Kardeşi Thyestes kardeşinin karısını ayartıp kardeşinin tahtını ele geçirmek ister. Bu

\* Prof. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı

\*\* Dr. Öğretim Üyesi, Kahramanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı

olay üzerine bir şölende Atreus, kardeşi Thyestes'e çocuklarını keser ve etlerini ikram eder. Thyestes öz kızı ile evlenerek intikam yemini eder. Delphoi kâhininin söylemine göre Atreus'un sonun hazırlayacak olan şey kendi kızıyla evliliğinden doğacak bir çocuktur. Evlilikten doğan çocuk Aigistos, Atreus'u öldürmüştür. Buna ise Myrtilos'un ölürken yaptığı beddua sebep olmuştur (Howatson, 2013, s. 118) (Graves, 2012, s. 549-551)

Atreusoğulları uğursuzluğu -Atreus'un- babası Pelops ile başlarken Tantalos (Zeus'un ölümlü erkek oğlu), oğlu Pelops'u öldürüp pişirmiş ve Tanrıları denemek için onlara yedirmek istemiştir. Tanrıların yediklerinin ne olup olmadığını bilip bilemeyeceklerini görmek ve sınamak için oğlunu tanrılara sunan Tantalos'un korkunç oyunu tanrılar tarafından farkedilmiş olsa da Demeter dalgınlıkla Pelops'un omzunu yemiştir. Sonradan Tanrılar Pelops'u tekrar dirilttiğinde omzunu fildişinden yapmıştır. Poseidon'un Pelops'a gönül verip onu yeryüzüne göndermesiyle Pelops, Hippodamia ile evlenmek için bir yarışa girişmiş ve babası Oinomaos ile anlaşmazlık yaşamıştır. Pelops, diğer aday Oinomaos ile bir araba yarışına girmiş ve arabacısı Myrtilos'un onu arabasının tekerleklerinden birisini sökerek onun zalimce ölmesine sebep olmuştur. Daha sonra Pelops Myrtilos'u da öldürmüştür. Pelops ile başlayan Atreus soyunun laneti tüm soy boyunca sürmüş ve aile içi cinayetlerle mitolojide geniş yer tutmuştur. Yunan trajedilerinin kökeninde ise Pelops ve Atreus oğullarından gelen uğursuzluk yatmaktadır (Grimal, 2012, s. 505-506, 605-606).

Homerusun destanlarından İlyada Trova savaşının ellibir gününü, Odysseia ise savaş sonunda komutanın Yunanistan'a dönüşünü anlatır. Her iki destanda Çanakkale ve değer yaratma açısından ilgili ama İlyada bizzat savaşın geçtiği yer açısından olayın merkezinde yer alır (Naquet, 2015, s. 18-29). Özellikle de İlyada otoritesi ile dini anlamla örülmüş bir yaşam biçimi sunmaktadır. Homeros'un Truvalıları ve Mikenlileri aynı dili konuşan, aynı tanrılara tapan, aynı kültürü yaşayan ve aynı ataları paylaşan iki tarafın savaşını anlatır (Gere, 2011, s. 34). Ancak bu savaş tarih boyunca Doğu ve Batı mücadelesinde değer yaratan ilk karşılaşma olmuş ve bundan sonraki çağlarda bu savaş üzerinden değerlendirilmiştir. Herodot Pers kralı Xerxes' in Atina'yı işgale giderken Truva harabelerine gidişini ve Akropoliste 1000 öküz kurban ederek Truva ve kahramanlarının intikamını almaya yemin ettiğini anlatır (Herodotos, 2009, s. 532) Aynı şekilde Truva'da Yunanlıların komutanı olan Agamemnon, Yunanlıların Osmanlı devletinden bağımsızlığın elde etmesinde de bayraklaştırılarak kahraman haline getirilmiş, Birinci dünya savaşında ki Çanakkale savaşında da Truva savaşı üzerinden okuma yapılmaya değer biçilmeye devam edilmiştir (Gere, 2011, s. 120,120-157).

Batı düşünce tarihine bütüncül bağlamda baktığımız zaman iki büyük etkinin söz konusu edilebileceği açık bir şekilde dikkat çeker. Bu iki büyük faktör ve buna dayalı olarak gelişen tarihsel olgu ve olaylar, günümüze kadar siyasal yaşamdan edebi yaşama, felsefi düşünüşün

kompleks ve bütüncül şekilde gelişerek biçimlenmesine büyük bir etki etmiştir. Bunlardan biri Çanakkale savaşlarının etkisiyle yazılan Homerik destanlarla desteklenen Yunan düşünce ve felsefesi, diğeri ise Ortadoğuda doğan ve sonra Batı dünyasında gelişme ve yayılma bulan Hristiyanlık düşüncesidir. İşte bu yönüyle baktığımız zaman Çanakkale kenti Batı düşüncesine kaynaklık etmiş bir kent olarak karşımıza çıkar. Çanakkale, bu bağlamda düşüncenin arkaik kökenleri için önemli ve vazgeçilmezdir.

Çanakkale, Homeros destanlarından anladığımız kadar saf akla dayalı düşünce ile kaderci düşüncenin yansımalarının da iz düşümlerini gördüğümüz mekân olarak karşımıza çıkar. Yunanlılar salt akla dayalı bilgisel düşüncenin ürünü olarak aklı ön planda tutarken, Çanakkale ve Truvalı'lar tahta at ile akılcılığı kaybetmiş ve yenilerek ülkelerini kaybetmişlerdir.

Çanakkale mekân olarak eski Yunan polisleri arasındaki büyük savaşa tanıklık etmiş, bu savaşlar dünya tarihinin iki büyük destanına ilham vererek, dünya tarihine kaynaklık etmişlerdir (Herodotos, 2009, s. 6-7). Bu destanlarda anlatılan birçok olay ve olgu ise daha sonraları trajedilerde tekrar tekrar ele alıp işlenerek görsel ve işitsel yeniliklerle desteklenmiş, toplumsal hafızanın canlı tutulmasında çok yönlü bir işlevselliğe sahip olmuşlardır. Bu bağlamda biz, tarihin yüzü geçmişe dönük canlı tanıkları olarak savaş sonunda ülkesine bin bir zorlukla ülkesine dönen Odysseus'u hatırlar, savaşın verdiği zafer çılgınlığı ve Hektor'un zırhına sahip olma tutkusuyla deliren ve intihar eden Aias'ın, bütün oğullarını ve memleketini kaybederek esir düşen ve başkasının hizmetçisi olan Hektor'un annesinin acı ve ıstırapıyla yüzleşiriz. Bu nedenle de Çanakkale acı ve ıstırapın kazanan ve kaybedenin aslında olmadığı bir mekân tasavvuru olarak karşımıza çıkar. Çanakkale de aslında kaybeden hep insanlık ve kazanan ise acı ve trajiklik olmuştur.

Çanakkale savaşları, düşünce tarihini salt oyun kurgusu olarak değerlendirdiğimizde ileriki dönemde gelişen dramı dışarda tutarsak trajik olan ile komik olanın, yazgıda hüznün ve neşeli düşüncenin belirlenmesinde payını trajik olandan almış, bu topraklar trajik olanın yaşanılmasında önemli pay sahibi olmuştur. Aslında doğal olanın en iyi yanı olan neşe, sevinç ve gülmeden yana olan duygular hüznün ve trajedinin yanında silikleşip ve onun acı yüzü yanında yok olmuştur. Çanakkale trajedinin ve trajik alanın değeridir. Bu yönüyle de düşünce tarihine ve özellikle tiyatrodan trajik olan kaynaklık etmiştir.

Şehirler bir kimlik sahibi olarak o kimliği konjektürel konumlarının da etkisiyle günümüze taşırlar. Çanakkale de trajik değerlerle iç içeliğini hep sürdürmüş, topraklardan acı ve hüznün genelde eksik olmamıştır. Dünya tarihinin gördüğü en dramatik savaşlardan biri olan Çanakkale savaşları da herhalde korkunç yazgının bu yeri yalnız bırakmamasının bir sonucu olarak değerlendirilse yeridir.



Çalışmamızda Troya savaşlarının etkisiyle yazılan ve trajedi yazınına kaynaklık eden üç büyük trajedi yazarının eserlerinde etkisini hissettiğimiz bu savaşın etkilerinin neler olduğunun ortaya konulmasıdır. Sırasıyla üç büyük trajedi yazarı olan Aiskhylos, Sophokles ve Euripides'ten günümüze kalan eserlerin hangilerinde ve ne tür bir etkilenim olduğunun belirlenmesidir.

Her üç trajedi yazarından günümüze ulaşan eserlere baktığımız zaman eserlerin yaklaşık üçte birinin konu ve olaylarının Troya savaşı ve onun kahramanlarının trajikliği üzerine şekillendiğini söyleyebilmek zor olmasa gerektir. Bu bağlamda Aiskhylos'un elimizde kalan yedi eserinden Troya savaşı ile ilgili olanı, günümüze kadar trilogya şeklinde ulaşmış tek eser olan Oresteia (Agamemnon, Adak Sununucular, Eumenidler) adlı eseridir. Eser Troya savaşını kazanma uğruna kızını tanrıların isteği üzerine kurban eden komutan Agamemnon'un savaşa gidişini, savaş zaferi sonrası ülkesine dönüşünü ve döndüğü zaman karısının aşığı ile onu öldürmesi üzerine gelişen olaylarla ilgilidir (Aiskhylos, 2010, s. 11-157). Trajedide hırsı uğruna öldürme, öldürmeyi tetiklemiş ve öldürmenin sonunda adaleti (dike) sağlama üzerine kuruludur. Bu eserde hırs uğruna olayların döngüselliklerinin nasıl trajikliği sağladığı ve en sonunda adalet evrilmesi gerektiği vurgulanır. Eserin sonunda Orestes işlemiş olduğu anne cinayeti suçundan polis yasal dayanağı olan halk mahkemesi Areopag'da berat ettirilerek tanrısal adalet fikrinden halkın temelinde olduğu yasal adalet fikrine doğru evrilmiştir (Latacz, 2006, s. 81). Aslında bütün trajik olgularının sebebi ve olayların başlama süreci ise Menelous'un karısı olana Helena'yi Paris'in tutkularına yenik düşerek kaçırması olmuştur. Bu aşk ilişkisi ise temeline tanrıların karıştığı birçok trajik olayların ve adalet olgusunun da sorgulanmasına yol açmıştır.

Oresteia trajedisinin elimize bıraktığı temel kahramanlar ise düşünce tarihinde birçok karakterin arketipini oluşturmuş ve bunlar üzerinden sembolik etkisini günümüze kadar sürdürmüştür. Agamemnon hırs ve kahramanlık uğruna kızını kurban eden koca, Klütaimestra kızının haksız yere kurban edildiğini düşünerek kocasını aşığı ile aldatan eş, Orestes babayı öldüren annesi tanrıların teşvikiyle öldürerek adaleti (dike) sağlayan oğulun, Casandra savaşı kaybeden Agamemnonun kölesi olarak vatanından ayrılan ve uzak diyarda ölen bilici kızın mücadelesinin adıdır. Bütün bu kişiliklerin gelişimine ise Troya savaşı ve savaş esnasında alınan kararlar etkili olmuştur. Eserde karakterler derinlikli çizilmişlerdir. Kahramanlar yapıp etmeleriyle, konuşma ve davranış tarzlarıyla her şeyden önce kendi kaderlerini kendileri çizerler, ancak bununla da kalmayıp başkalarının onlara karşı olan tutumlarıyla da bu karakterler ve kaderleri yeniden belirlenir ve yön değiştirir (Latacz, 2006, s. 103).

Aiskhylos'un bu trajedisini bütüncül olarak ele aldığımızda bir diğer söylemle insanlar hayatın acılarından kaçamayacaklar, zorunlu olarak onlarla karşılaşacaktır. O halde insana düşen, acılara karşı durmak yerine onunla içselleşerek yaşamaktır. Bu olgu, Aiskhylos'un

simgeselleştirdiği biçimde Pathei mathos (acı öğretir) ile yaşamaktır (Latacz, 2006, s. 103) (Sowerby, 2012, s. 173). Aiskhylos trajedide acının öğretici olduğu düşüncesini kahramanlar üzerinden bize aktarır. Agamemnon'un kızını kurban etmesinin ardından yaşadığı acıma duygusu ve pişmanlığı, eşinin onu aşığı ile aldatması ve savaş sonrasında eşini öldürmesindeki pişmanlığı, oğlun adalet için annesi öldürmesi ve annenin ölüm anındaki pişmanlığı farklı farklı boyutlarda yaşanmakta olup, ama insanlık için öğreticidir. Kahramanlar hatalarının bedelini acı içinde ödemişler ve bu ödenen bedelin sonucu, günümüzde o kahramanlardan ziyade bize yön vericidir.

Asikylos'tan sonra trajedi yazınına yön vermiş bir diğer yazar Sophokles, geçiş dönemi trajedi yazarıdır. Troya savaşı etkisi yazarın elimize ulaşan eserlerinden Aias ve Philoktetes isimli trajedi eserlerinde karşımıza çıkar. Her iki eserde, Troya savaşını bizzat yaşamış kişiler üzerinden vererek, toplumsal sorunlara ışık tutar. Eserlerde yer alan her iki kahramanda Troya savaşına yön veren iki büyük komutandır. Sophokles bu iki trajedisinde bu iki kahraman üzerinden bireysel etik sorununa, bireyin kendisine ve topluma yabancılaşmasına vurgu yapar (Akyüz, 2018, s. 106-107). Aslında her iki büyük asker de yalnızlaşmıştır. Aias savaş sonucunda yalnızlaşıp intihar etmiş, Philoktetes savaş öncesinde yalnızlaşmıştır. Aslında her iki durumda da bireylerin kendilerine yabancılaşması olduğu gibi, toplumunda onları anlamaması ya da anlamak istememesi söz konusudur.

Aias trajedisinde Akhilleus'un silahları için yapılan mücadeleyi Odysseus'a kaybeden Aias'ın ruhsal iç çatışmaları konu edilir. Aias trajedisi uzun bir içsel mücadele sonucunda kendisine yenilen insanın çatışmasıdır. Aias kaybetmiştir. Aias, haksızlığa karşı bayrak açarak kendisiyle çarpışmakta aynı zamanda Tanrıların kendisine biçtiği kadere de isyan etmekte, kendisine haksızlık olduğunu düşündüğü şeye karşı durmaktadır. O, içsel mücadelesindeki haleti ruhiyesinde haksızlığa uğradığını düşünmekte ve bir şey yapamıyorsa yaşam denilen şeyin anlam ve değeri nedir düşüncesi içerisinde. Bu nedenle de Aias trajedisinin sonu intihar olmaktadır. Aias trajik bir delilik yaşamakta ve yaşamının sonucunu yine kendi hazırlamaktadır (Sophokles, Aias (Çev. Suat Sinanoğlu), 1946, s. 3-62).

Aias trajedisinde Aias, kendisi olmak isteyen özgür bireydir. Bu bağlamda özgürleşme ve kendi olma bağlamında Aias trajik olan kahramanların içerisinde en çok saygıyı hak edenlerinden biridir. Hayatın anlam ve değerinin özüne kendisini koyar ve yaşam denilen süreci öyle anlamlandırır. O, bu durumu da şu şekilde ifade eder.

"Tanrıların yardımı olduktan sonra, değersiz bir insan da zaferi elde edebilir. Ama benim onlardan uzak da olsam, bu şerefi kazanacağıma itimadım var." (Kott, 2006).

Aias, yukarıdaki düşüncesi nedeniyle trajik kahramanlar arasında metafizik kuşkucu olarak nitelendirilmiştir. Aias kendi gücünün farkındalığı içinde davranmaktadır. Hegel'e özgü

deyişle Aias "kendinde" değil "kendinde ve kendi için" yani yalnızca "in se" değil "per se" güçlü olmak istemektedir (Kott, 2006, s. 50).

Sophokles'in Troya savaşlarıyla ilintili bir diğer trajedisi Philoktetes adlı eseridir. Bu eser, askerleri rahatsız edecek derecede kokan bir hastalığa yakalanmış Philoktetes'in askerler tarafından bir adada terk edilmesini konu edinir. Eserde Troya savaşının bitmesi Philoktetes'in sahip olduğu kılıç ile savaşa katılmasına bağlıdır. Ya o savaşa katılacak ya da Helen ırkı yok edilecektir. Eserde toplum ve Philoktetes arasında geçen tartışmada toplumsal ikiyüzlülük ele alınır. Toplum Philoktetes'in durumunda hiçbir değişiklik olmamasına rağmen savaşı kazanabilmek için bir dönem yüz çevirdiği olgu ve olaya dönmüştür. Philoktetes topluma istemeyerek dahi olsa ters düşen bireydir ve tragedya onun bu özelliği yüzünden toplumla yaşadığı zorlukların etik olup olmadığı tartışmasına dayanır (Sophokles, Philoktetes (Çev. Ari Çokona), 2015, s. 1,4-5,44,53).

Troya savaşlarını ele alan son Trajedi yazarı ise trajedinin konusunu tanrısal alandan bizzat insana kaydıran, trajedilerinde vurguyu ve odak noktasını insanın eylemlerine ve özgürlüğüne kaydıran Euripides'tir. Euripides çağdaş trajedi yazımına birçok konuda kaynaklık eden ve trajedinin geçirdiği dönüşümün odağında yer alan kişidir (Akyüz, 2018, s. 53-57). Aslında bu değişim ve dönüşüm dönemin komedi yazarı Aristophanes'in Kurbağalar komedisinde de yer edinir. Eserde Euripides sofist bir düzenbazlıkla trajedinin yapı bozumcusu olarak sunulur (Aristophanes, 2006, s. 17,70,71,72,74,79-80,81-83,89). Nietzsche'nin bakışıyla Euripides'le beraber Aiskhylos ve Sophokles trajedilerinde karşılaştığımız Antik Yunan kahramanları ve tanrılarına benzeyen insanın yerini Euripides'te günlük yaşamın gerçekliği içindeki insan, yani eski komedinin yansıtmadığı orta sınıf halk söz sahibi almıştır. (Nietzsche, 2011, s. 22,23). Euripides'i bu duruma iten neden Yunan polis ve toplum yapısının çöküş içinde olmasından kaynaklanmaktadır. Bu iç açıcı olmayan toplumsal çöküş ve bunalım ise Euripides'i yıkıcı bir bireyciliğe itmiştir (Thomson, 2004, s. 380,383).

Euripides'in günümüzde elimizde kalan eserlerinden Troyalı Kadınlar, Orestes, Hekabe, Helena, Andromakhe, İfienya Tauriste ve İfienya Auliste adlı eserleri Troya savaşı ve savaş kahramanları üzerine yazılmış, onla ilintili olan trajediler olarak görülebilir. Troyalı Kadınlar'da savaşın kaybedenleri üzerinden trajedi anlatılır. Hekabe 'de Hektor'un annesi üzerinden savaş değerlendirilir. Helena, uğruna savaş çıkarılan kadındır. İphigenia ise savaşın komutanı Agamemnon'un tanrılara kurban edilen kızıdır. Ama bu eserler savaşla çok da ilintili olmayıp, İphigenia'nın başından geçenleri anlatır.

Son dönem trajedi yazarı Euripides Troya savaşını Troyalı kadınlar üzerinden ele almış, bir diğer deyişle savaşın kaybedeni üzerinden oyununu kurgulamış, rolü Çanakkale'de yaşayanlara vermiştir. Oyunda, Truva harabeleri önünde esir kadınlar Yunanlılarla beraber

yolculuğa çıkmak üzeredir. Yıkım sonrası Troyalıları için kölelik dolu yıllar başlamak üzeredir. Agamemnon köle olan bilici kız Casandra'dan hoşlanmıştır. Casandra, Agamemnon'un karısı tarafından öldürüleceğini de bilir ama bilinen bir yazgıya zorunlu olarak yola çıkarılır (Euripides, 2014, s. 5-54). Euripides için bu oyunda Atreus hanedanı efsanesinin ve ahlak dersi savaşının kazanımı olmayacaktır (Gere, 2011, s. 41). Diğer bir deyişle savaşın kazanımı olmayacaktır. Aslında kentin içinde bulunduğu umutsuz durum bitişte Hekabe ve koronun sözlerine yansımıştır.

Hekabe: Her yer sarsılıyor her yer çöküyor.

Koro: Tümüyle çöküyor kent

Hekabe: Olan oldu.

Taşımın bakalım, sarsak dizler,

Tökezleyen ayaklar, taşımın beni

Hayatın kölece ölümlü biteceği yere.

Koro: Ah benim talihsiz kentim! Haydin artık!

Yunan gemilerine doğru, son adımlar! (Euripides, 2014, s. 54)

Sonuç olarak Çanakkale ve Troya savaşının yapıldığı topraklar düşünce tarihinin şekillendirilmesinde ve buna bağlı olarak değer üretiminde etkin olmuştur. Hatta bazen değerler Troya olgusu üzerine bina edilmiştir. Bu bağlamda da daha sonraki trajedi yazarları bu trajik olgudan hareketle bu savaşı ele alarak değerlendirmişlerdir. Troya savaşları bağlamında trajedi yazarları ele aldıkları kahramanlarla düşünce tarihinde trajik olanı inşa ederek tarihe mal edilmişler ve kendilerinden sonra tekrardan yorumlanmış evrensel insan karakterleri inşa etmişlerdir.

#### Kaynakça

- Aiskhylos. (2010). *Oresteia, Agamemnon, Adak Sunucular, Eumenidler* (Çev. Yılmaz Onay). İstanbul: Mitos Boyut Yayınları.
- Akyüz, Y. (2018). *Yunan Trajedilerinde İnsanın Kaderi*, İstanbul: Kardelen Yayınları.
- Aristophanes. (2006). *Kurbağalar* (Çev. Elif Kayalar). İstanbul: Yaba Yayınları.
- Euripides. (2014). *Troyalı Kadınlar* (Çev. Yılmaz Onay). İstanbul: Mitos Boyut Yayınları.
- Gere, C. (2011). *Agamemnon Mezarı, Miken ve Bir Kahraman Arayışı* (Çev. Barış Satılmış). İstanbul: Doruk Yayınları.
- Graves, R. (2012). *Yunan Mitleri* (Çev. Uğur Akpur). İstanbul: Say Yayınları.
- Grimal, P. (2012). *Mitoloji Sözlüğü, Yunan ve Roma* (Çev. Sevgi Tamgüç). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Heredotos. (2009). *Tarih* (Çev. Müntekim Ökmen). İstanbul: T. İş Bankası Yayınları.

Howatson, M. (2013). *Oxford Antikçağ Sözlüğü* (Çev. Faruk Ersöz). İstanbul: Kitap Yayınevi.

Kott, J. (2006). *Antik Tragedyalar ve Çağdaş Yorumları* (Çev. Ayşe Selen). İstanbul: Mitos Boyut Yayınları.

Latacz, J. (2006). *Antik Yunan Tragedyaları* (Çev. Yılmaz Onay). İstanbul: Mitos Boyut Yayınları.

Naquet, P. V. (2015). *Homeros'un Dünyası* (Çev. Devrim Çetinkasap). İstanbul: T. İş Bankası Yayınları.

Nietzsche, F. (2011). *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans* (Çev. Mahmure Karaman). İstanbul: Say Yayınları.

Sophokles. (1946). *Aias* (Çev. Suat Sinanoğlu). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Sophokles. (2015). *Philoktetes* (Çev. Ari Çokona). İstanbul: T. İş Bankası Yayınları.

Sowerby, R. (2012). *Yunan Kültür Tarihi* (Çev. Özgür Umut Hoşafçı). İstanbul: İnkilap Yayınevi.

Thomson, G. (2004). *Tragedyanın Kökeni* (Çev. Mehmet H. Doğan). İstanbul: Payel Yayınevi.

## Bildiri Özetleri

# İÇİNDEKİLER

**Şehre Mitolojinin Tanıklığından Bakmak:  
Türk Edebiyatında Troia**  
Dilek ÇETİNDAS  
521

**Troia'dan Çanakkale'ye  
Mekânı Mayalayan Düşünceler**  
Fatih ÖZKAN  
522

**Manevi Değerler Bağlamında  
Kültürün Şehirleşmeye Etkisi**  
Hayati TETİK  
523

**İslam Çevre Ahlakı, Şehir ve Değerler:  
Medine-i Fâzıla'dan Medine-i Fâsıta'ya Dönüşen  
Mekânlar Üzerine Teolojik Bir Tartışma**  
Mehmet EVKURAN  
524

**Şehir ve Dil**  
Necmiye Saltık POSTALLI  
526

**Personality of Mehmet Akif Ersoy Within the Context  
of the Relation between Values  
Psychology and Personality**  
Nurten KIMTER  
527

**Certain Factors Having Impact on the Human and  
Moral Values of High School Students:  
Case of Çanakkale Province**  
Nurten KIMTER  
528

**Çanakkale'nin Önemli Değerlerinden Ahmedi  
Bîcan'ın Âcâibü'l-Mahlukât ve  
Garâibü'l-Masnûât Adlı Tercümesi**  
Osman DEMİR  
529

**Fizyonomik Açıdan Şehirler ya da  
Kıyafetname-i Müdün**  
Ömer BOZKURT  
530

**Büyük İskender'den Günümüze  
Bir Coğrafyanın Kutsallaştırılması  
ve Troya Tarihi Milli Parkı**  
Rüstem ASLAN  
532

**Sacred Architecture and  
the changing typography of a city:  
The case study of the city of Srinagar.**  
M. Saleem Beg  
534



## Şehre Mitolojinin Tanıklığından Bakmak: Türk Edebiyatında Troia

Dilek ÇETİNDAS\*

### Özet

Şehirler, yalnızca bağlı oldukları ülkenin sınırları ile anılmazlar. Bazı şehirlerin ünü, tüm dünyada bir temsil değeri taşır. Çanakkale hem antik tarih hem de millî tarih anlamında Türkiye için önemli şehirlerden biridir. Çanakkale Savaşları dünyaca ünlü bir kahramanlık destanı olarak, önemli bir gurur kaynağıdır. Ancak tarihi çok eskilere uzanan şehir, Avrupa toplumları için de mühim bir mirastır ve mitik devrelerin ritüel alanlarından biridir. Çanakkale, Türk Tarih Tezi ile birlikte, Anadolu mirası olarak kabul edilmiş, şehrin millî hafızadaki yeri kadar, evrensel mirasına da sahip çıkmıştır. Troia Savaşı'nın sembolü hâline gelen tahta at, bugün edebiyattan sinemaya uzanan bir çeşitlilikte günlük hayatın içerisine dahil olmuş, tüm dünya literatüründe işlenmiştir.

Bu bildiride, Türk edebiyatı içerisinde Çanakkale'nin mitolojik dönemlerden beri var olan tarihi, özellikle Troia üzerine kaleme alınan metinlerden hareketle işlenecektir. Oğuz Atay, Bilge Karasu, Melih Cevdet gibi isimler başta olmak üzere, pek çok sanatçının Troia üzerine yazdıkları edebî eserler incelenecek; şiir, hikâye, tiyatro gibi türlerden hareketle şehrin iki kimlikli yapısının, mitolojik dönemin anavatandaki yerinin, geçmişin nasıl dönüştürüldüğünün izleri takip edilecektir.

\* Doç. Dr., Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı

## Troia'dan Çanakkale'ye Mekânı Mayalayan Düşünceler

Fatih ÖZKAN\*

### Özet

Her toplumun kendine ait bir düşünme biçimi, hayatı bütüncül olarak kavratır bir dünya görüşü vardır. Toplumlar, insanı, doğayı ve tanrıyı bu perspektiften kavrar. İnsanlık tarihine baktığımızda, toplumlara bu tarz bütüncül bir dünya tasarımı sağlayan unsurlardan biri mitolojik düşüncedir. Mitoslar arasında, kültürler göre birtakım farklılıklar olsa da, cevabı aranan temel sorular evrenseldir. Troia döneminde, Troia toplumunun düşüncesinin arka planında Antik Yunan mitolojisi yer alır. Bu mitolojide, evrendeki herşey canlı, bilinçli ve kutsal bir maddî düzene tâbidir. Antik Yunan mitolojisinde başlangıçta insanlar, doğadaki diğer canlılara benzer işlevler üstlenirken, zamanla evrimleşip kendi varlığını doğaya dikte eden bir kültür ve ahlak varlığına dönüşmüşlerdir.

Özet metnin sınırlılığını gözeterek Çanakkale özelinde, mekana ruh katan düşüncelere ilişkin olarak bir cümle sarf edebiliriz: 20. y.y.'ın ilk çeyreğinde Çanakkale'de beliren ruh, yukarıda ifade edildiği gibi bu sefer doğanın kör kuvvetleriyle baş etmek yerine, insanlığın asırlarca biriktirdiği kültürel mirası bir takım teknik donanımı da yedeğine alarak çarpıtıcı bir medeniyetin müstevli emellerine karşı, ahlakî ve itikadî değerlerle bezenmiş başka bir kültürel mirası kendisine bir koruma kalkını yapmış ve Devletini, içine düştüğü varlık/yokluk mücadelesinden kurtarıp özgür ve egemen bir konuma taşımıştır.

## Manevi Değerler Bağlamında Kültürün Şehirleşmeye Etkisi

Hayati TETİK\*

### Özet

Bir milletin toplumsal hayatının ortak bir bilinci olan kültür; bir toplumun inanç, fikir, sanat, görgü,gelenek ve maddî-mânevî değerlerinin bütününden oluşmaktadır. Bu bakımdan kültürel şartlarla mevcudiyetini bulan şehir, devam etmesini ve gelişmesini de kültüre borçludur.

Şehir, sırf mekânsal bazda tanımlanacak bir gerçeklik değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel bir yapıdır. Zira fizikî bir oluşumu şehir haline getiren şey bizâtihi mânevî kültür çevresidir. Çünkü kültürün ortaya konan ve apaçık gözlemlenebilen insanî değerleri, vahiy kaynaklı ilahî dinlerle, medeniyet ilişkisi ayrı bir öneme sahiptir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de" medinî" kelimesi şehir ve kasaba anlamında kullanılmış, çölde yaşayanlara da "Arab - A'râb" denilmiştir.

Bir yerde oturmak, ikâmet etmek mânâsına gelen ve "müdün" kökünden türeyen "medine", ikâmet anlamına geldiğinden Hz. Peygamber'in yerleştiği Yesrib şehrine, önce "Medine-i Resûl", sonra "Medine" denilmesi şehir kavramına ayrı bir anlam kazandırmıştır.Zira tarihî, kültürel, siyasal, idarî, iktisadî, malî olarak bütün olguları bir arada tutan şehirler, temsil ettikleri medeniyetlerin özü gibidirler.

Maalesef artık günümüzde insanı ölçü alan şehir tasavvuru yok olmuştur. İnsana dâir hasletler ölçü olmaktan çıkınca, şehir mekanikliğe ve tek düzeliğe mahkûm edilmiştir. Bu tebliğimizde şehrin de insan gibi bir iskeleti, bedeni, ruhu ve uzuvları olduğu üzerinde durulacak aynı zamanda din, medeniyet ve kültür ilişkisi bağlamında şehir teması işlenecektir.

\* Dr. Öğretim Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

\* Dr. Öğretim Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi.

## İslam Çevre Ahlakı, Şehir ve Değerler: Medine-i Fâzıla'dan Medine-i Fâsıta'ya Dönüşen Mekânlar Üzerine Teolojik Bir Tartışma

Mehmet EVKURAN\*

### Özet

İnsanlık tarihi şehirlerde yazılmıştır. Medeniyetlerin de kendilerini şehirler üzerinde/üzerinden ifade ettikleri ve açığa vurdukları görülmektedir. Bu nedenle şehirlerin tarihi, medeniyetlerin ve insanlığın tarihidir. Modern dünyada tüm eleştirilerimize rağmen vazgeçemediğimiz yaşam alanlarıdır şehirler. Bir tarafımız doğaya, kıra, köye, kasabaya vs. özlem duyarken, diğer yanımız şehirde yaşamaya ısrar eder. Butik arayışlar ve kaçışlar günümüz insanına çekici gelmektedir. İnançlar ve ideolojiler, modern-postmodern çağ insanına ulaşmak amacıyla kendilerine butik, sivil, sıcak ve 'evimdeyim' duygusunu hissettiren yöntemler aramaktadırlar. Kavram, bir tür araf'a, şehri ve şehir hayatını radikal biçimde reddetmeksizin onu evcilleştirmeye, ıslah etmeye, tabiatla birlikte olma duygusunu yaşatmaya atıfta bulunmaktadır.

Medeniyet iddiası aslında mekân ve eşya üzerinden kendini gerçekleştirmesi beklenen kapsamlı bir iddiadır. İnsanı bir 'mekân varlığı' olarak görürsek, o da mekân kavramının kapsamında sayılır. Kendi mekânını üretemeyen, temel iddialarını kültüre ve gündelik hayata dönüştüremeyen bir dünya görüşünün sahiciliğinden söz edilemez. Bu tarz ideolojiler, reel dünyada tutunabilmek için radikalizm, gerilim ve şiddet üretmek dışında bir yol bulamazlar.

Modern şehirler kültürlerin buluştuğu ve birbirlerini tükettiği yozlaşmış mekânlar haline gelmiştir. İnanç ve değerler için duyulan kaygılar ve verilen mücadelelerin gelip dayandığı kör nokta en basit anlamda şehirdir. İnsanların bir arada yaşadıkları ve değerleri ürettikleri ya da aksine tükettikleri en somut bileşeni mekân unsurudur.

'İslam şehri' son dönemlerde sıklıkla kullanılan bir kavramdır. Geçmişte İslam medeniyetinin en parlak dönemlerinde ışıldayan şehirler üzerinden bir şehir modellemesi yapılmaya çalışılmaktadır. Birlikte yaşama kültürünün, adaletin, saygının, ilim ve sanat özgürlüğünün en güzel örneklerinin verildiği bu şehir algısı acaba günümüze ne derece ışık tutmaktadır?

Bağdat, Şam vb. gibi şehirlerin enkazı andıran görüntüleri, trajik biçimde günümüz Müslüman düşünüş tarzının ve ruhunun da çökmüş durumu yansıtmaktadır. Güncel Müslüman

paradigması kendi medeniyetinin bile algılama ve anlama düzeyinden çok uzak bir konumdadır. Çatışmaların uzağında yer alan Müslüman şehirlerin durumu da bu incitici görüntüden payını almaktadır. Beton yığınları içinde hazmedilmesi imkânsız kalabalıkların yaşadığı şehirlerimiz eğitim, sağlık, ulaşım, güvenlik sorunlarıyla boğuşmakta ve kültürel-sanatsal değerleri hissetmenin imkânsızlaştığı stresli mekânlara dönüşmüş bulunmaktadır.

Modern insanın bu yozlaşmaya verdiği tepki yalnızlaşmadır. Zühd kavramının en seküler modeli popüler kültür tarafından çoktan tüketime sunulmuştur. Son yıllarda 2+1 konutların satışındaki patlamalar, diğer pek çok nedenin yanında, 'yalnız yaşamayı tercih eden insan' türünün çoğalmasının somut bir göstergesidir. Kalabalıklar içinde yalnız (halvet der encümen) ilkesi bir yaşam tarzı olarak yükselmektedir. İslam inancı ve ahlâk öğretisi doğrultusunda bir mekân algısı üretmek hala mümkün müdür? Mevcut şehircilik anlayışı içinde buna yer var mı?

Bildiride şehir kavramının teolojik ve ahlâkî bir analizi yapılacak ve erdemli şehir modelinin hayata geçirilmesi için neler yapılması gerektiğine dair öneriler sunulacaktır.

**Anahtar kavramlar:** Şehir, İslam, modernleşme, kimlik, değer.

\* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü

## Şehir ve Dil

Necmiye Saltık POSTALLI\*

### Özet

Dilin gelişmesi, büyümesi ve şekillenmesinde şehrin etkisini felsefi bir bakış açısıyla ele alan bu çalışma şehir ve dil ilişkisi üzerinden bazı tespitleri ortaya koymayı ve tartışmayı amaçlamaktadır.

Şehir, dili etkilediği gibi dil de şehri etkilemekte ve bunun sonucunda şehirlere özgü birtakım "diller" oluşabilmektedir. Şehrin dilini şekillendiren unsurlar olarak ilk planda şehrin tarihçesi, mimari değerleri, sanat unsurları (sinemaları, tiyatro sahneleri, eğlence mekanları), örf ve gelenekleri (düğünleri, bayramları, cenazeleri, giyim kuşamları) maddi ve manevi kültürü sayılabilir. Şehrin binaları, öne çıkan şahsiyetleri de bunda oldukça önemli role sahip olabilmektedir. Bütün bu unsurlar dilin şehirle doğal ilişkisi çerçevesinde şekillenmektedir.

Şehrin işaretlerinin de dil üzerinde etkisi bulunmaktadır: Şehirdeki bir dükkânın, çarşısının ismi, bir sokak tabelası ve hatta bir duvar yazısı şehrin dilini etkileyebilmektedir. Bütün bu doğal yanına ilave olarak şehrin yapay bir tarzda da dilin gelişimine etkide bulunduğu söz konusudur ki bu, bilinçli olarak yapılan akademik çalışmalar ve şehrin dil dağarcığına yönelik araştırmaları ifade etmektedir. Şehir bir yönüyle yereldir. Yerellik ayrıntı demektir. Ayrıntı farklılıklara ve çeşitliliklere dikkat çeker. Bu açıdan şehir dilin yerel boyutunu da ifade eder ki bu yerellik dile dair bol miktarda ayrıntı ve zenginlik sağlar.

Şehir ile dil arasındaki bu ilişki dili zengin bir birikimin, şehri de kelimeler ve kavramların büyük bir boğçası yapmaktadır. Bu bağlamda bir şehrin dili demek esasında şehrin birikimidir. Sonuç itibarıyla bu çalışmada bazı şehir örnekleri üzerinden şehir-dil ilişkisini felsefi bir bağlamında tartışıp bazı sonuçlara ulaşmaya çalışacağız.

**Anahtar Kavramlar:** Dil, Şehir, Kültür, Mekân, Yaşam

## Personality of Mehmet Akif Ersoy Within the Context of the Relation between Values Psychology and Personality

Nurten KIMTER\*

### Abstract

The values, not only influencing deeply, but also directing our lives, help us make choices by giving meaning to human existence, as well as generating motivation in terms of comprehending and thinking of the objects. The values, which clarify what is good, what is bad and what is real to individuals bring them with the confidence, meaningfulness, purposefulness, as well as a prospective vision with regards to becoming a part of the social life. Hence, these values is not only the guard rail that the individuals in the society hold onto, but also supporting the society, itself. For this reason, it is of vital importance to start with the detection of value judgments of a society, before analyzing that society. Because the values are the criteria in evaluating people and events, as well as choosing and justifying the actions. Within this context, it is also of great importance to analyze the prominent values of role models, within their personality structures, who contributed greatly in the science, art, culture and history of a society. In this paper, we will try to determine the prominent values of the national poet Mehmet Akif Ersoy's personality structure, based on both his real life story, and his works. Subsequently, we will also try to discuss and make a number of evaluations on the relations and interactions between his characteristic values and his personality, within the context of values psychology and personality.

\* Dr. Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı

\* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı



## Certain Factors Having Impact on the Human and Moral Values of High School Students: Case of Çanakkale Province

Nurten KIMTER\*

### Abstract

Each and every value is a compass guiding to the feelings, thoughts, attitudes and behaviors of people. The human is the only living creature that produces, sustains the values, as well as existing thanks to them. Defining what is good, bad, beautiful, ugly in a society, including the ideal thinking & behaving manners are constituted by these values. Additionally, it is of vital importance to think about how, from where and under which educational mentality the human – moral – social values like love, respect, justice, compassion, tolerance, patience, responsibility, forgiveness, courage, generosity, etc. ensuring and maintaining the individual and social life are to be supported. Today, much as the criticism on the positivist life philosophy and modern mentality, where the values are excluded, are relatively more intensified compared to the past, the impact of the modernity on the formation of consciousness still continues. Therefore, moral corrosion and corruption is inevitable, in a society and education mentality, where no effort is made for a life-style that is suited for these values. Within this context, the values were designated as the subject of the study, within the empirical research carried out with sample scanning method and surveying technique on the students receiving education in different high-schools within the central area of Çanakkale Province. In this research, which was carried out with categorical sampling method, it was aimed at determining the levels of high-school students with regards to having certain human and moral values, as well as the factors having impact on these values. "Personal Information Form", "Patience Scale", "Compassion Scale", "Scale for Forgiving Tendency" and "Anger Management Scale" were utilized as the data collection tools. At the end of the research, it was confirmed that there are certain statistically significant relations and differences between these values and the socio-cultural variables, demographical variables, and some other independent variables.

\* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı

## Çanakkale'nin Önemli Değerlerinden Ahmedî Bîcân'ın Âcâibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Masnûât Adlı Tercümesi

Osman DEMİR\*

### Özet

Gelibolu'nun yetiştirdiği önemli şahsiyetlerden olan Ahmedî Bîcân (ö. 870/1466'tan sonra) daha çok tasavvuf alanında yazdığı eserleri ile tanınan bir kişi olsa da çok yönlü bir alim ve naşir olarak İslâm düşüncesinin farklı disiplinlerine dair önemli çalışmaları da olmuştur. Onun katkılardan biri de Zekerîyya b. Muhammed el-Kazvîni (ö. 682/1283)'nin *Acâibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Masnûât* adlı ansiklopedik eserini 1453 yılında Hacı Bayram Veli'nin işareti üzerine ihtisar ederek Türkçe'ye çevirmesidir. Her ne kadar daha önce yapılan çeviriler olsa da bu tercüme gerek mütercim'in şöhreti gerekse muhtasar olmasının etkisiyle Türk edebiyatında yaygın biçimde kullanılmıştır. Türkiye Kütüphanelerinde pek çok yazma nüshasının olması da bunu kanıtlamaktadır. Onyedî fasıldan ibaret olan ve bazı yerlerde tasavvufî unsurlara da yer veren bu eserde, gökler, ay, güneş ve diğer gezegenler, günlerin faziletleri, ayların özellikleri, denizler, yedi iklim, dağlar, nehirler, madenler ve mücevherler, bitkiler, insanlar ve hayvanlara dair pek çok efsanevî ve acayip hadiseler yer verilmiştir. Görüldüğü üzere *Acâibü'l-mahlûkât*, coğrafya ve kozmoloji başta olmak üzere, astronomi, tıp, psikoloji, mitoloji, astroloji, ilahiyat, botanik, zooloji, topoğrafya ve meteoroloji gibi çeşitli sahalardan incelenmeyi hak etmektedir. Ahmedî Bîcân muhtemelen bu eserden istifade ile *Dürr-i Mekkûn* adlı bir derleme de kalem almış, ayet ve hadisler ile çeşitli hikayelerden istifade ile pek çok acâib ve garâib hadiseyi izaha çalışmıştır.

"Çanakkalenin Önemli Değerlerinden Ahmedî Bîcân'ın *Âcâibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Masnûât* Adlı Tercümesi" adlı bildiri öncelikle Çanakkale'nin yetiştirdiği, evrensel kültüre önemli katkısı olan Ahmedî Bîcân'ın çok da bilinmeyen bir yönünün tanıtılması hedeflenmektedir. Bu doğrultuda *Acâibü'l-Mahlûkât* ve oluşturduğu literatür hakkında kısaca bilgi verildikten sonra bahsi geçen tercüme tanıtılacak, hususiyetleri ile içerdiği konular üzerinde durulacak ayrıca Ahmedî Bîcân'ın bir mütercim olarak muhtevaya olan katkısına ve eserin günümüz epistemolojisi açısından değerine yer verilecektir.

\* Doç. Dr., Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı

## Fizyonomik Açıdan Şehirler ya da Kıyafetname-i Müdün

Ömer BOZKURT\*

### Özet

Fizyonomi, ilm-i firâset, ilm-i kıyafet vb. gibi kavramlar çoğunlukla birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Türkçe fizyonomi okunuşuyla "physiognomi" kavramı yaygın kanaate göre, doğa anlamına gelen "physis", kanun anlamına gelen "nomos" ve yargılama ve yorumlama anlamına gelen "gnomos" kelimelerinden oluşup "physiognomy" haline dönüşerek "doğayı bilmek" anlamına gelmektedir. Terim olarak "Physiognomy" bir bilim olup eskiden insan yüzünün yapısından edinilen sezgisel psikolojik niteliklere dönük girişime atfediliyordu. Kafatası bilimini (frenoloji) içeren bir araştırma için de kullanılan "physiognomy", günümüzde sadece yüzün yapısına atfedilmektedir. "Physiognomi" ayrıca, herhangi bir yaşayan organik varlığın karakter ya da ruhunun şekil, yüz ifadesi ve çehresinin rengi yoluyla açığa çıkması olarak tanımlanabilmiştir. Physiognomy, özelliklerden ve şekilden karakter çıkarma ile ilgili olup kişinin karakterini veya kişiliğini o kişinin dışsal görüntüsünden, özellikle de yüzünden belirleme için kullanılır. Bu bakımdan physiognomy, kişinin dışsal görüngüleri, özellikle yüz, yüzsel özellikler, cilt dokusu ve yapısının değerlendirmesinin o kişinin karakter veya kişiliği hakkında bilgiler verebileceği fikrine dayalı bir teoridir. Bu noktada fizyonomi bedenın dışına bakarak onun içine, huyuna, ruhuna dair değerlendirmeler ve genellemeler yapma imkânı sağlamaktadır. Dolayısıyla fizyonomi bedenler arasında ortaklaştırmalar yaparak hangi beden tipolojilerinin hangi özellikler gösterdiğini ve dolayısıyla insanlar hakkında bazı genel ilkelere ulaşmayı sağlayan bir bilimdir.

Fizyonomiye dair uzunca tartışmalar yapmak olanaklı olmakla birlikte biz fizyonomik okuyuşu şehre uygulayarak fizyonomik açıdan şehirleri, şehirlerin fenomenal yönünü -tıpkı insana uygulananda olduğu gibi- okumanın, anlamlandırmanın imkanlarını tartışacağız. Bu yöntemsel geçiş yoluyla şehirlerin karakterini, kişiliğini ve yaygın bir ifadeyle ruhunu ortaya koyma girişiminde bulunacağız. Elbette bu okuma; teknik olarak coğrafi, mimari ve mühendislik bilimi anlamında olmayıp, ilkin şehirlerin salt zihne ve duyguya bıraktıkları izlerin sebeplerinin fizyonomik açıdan tahlili, ikinci olarak buradan bazı tümel değerlendirmelere ulaşma tarzında olacaktır. Şurası önemlidir ki, insanların fizyonomilerinden hareketle ulaştığımız genellemeler bize ön bilgiler verirken şehirlerin fizyonomik açıdan değerlendirilmesiyle ulaşacağımız genellemeler de bize yeni şehirleri kurmada ön bilgiler ve ilhamlar sağlayacaktır. Neden bazı şehirleri severiz, neden bazılarına bir daha gitmek istemeyiz, neden çoğunluk belli şehirleri tercih

eder, neden bazı şehirler eğlence, bazıları tatil, bazıları dinlendirici bazıları da sıkıcı olabilmektedir? İşte tüm bu sorulara yönelik cevaplara farklı bir yöntem, farklı bir yaklaşım ve farklı bir tarzla yeniden cevap aramak bizlere şehirlerle ilgili yeni ilhamlar kazandıracaktır. Fizyonomik açıdan şehir demek esasında şehrin fenomenolojisini yapmak, eskilerin ifadesiyle ilm-i kıyafetle ona bakmak veyahut da şehrin (medine) ya da şehirlerin (müdün) kıyafetnamesini yazmak demektir.

\* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

## **Büyük İskender'den Günümüze Bir Coğrafyanın Kutsallaştırılması ve Troya Tarihi Milli Parkı**

Rüstem ASLAN\*

### **Özet**

Troia'nın M.Ö. 1280'de savaşa işaret eden bir olayla yıkılması sonrasında kent tümüyle terk edilmemiş olsa da, 'Karanlık Çağlar' olarak adlandırılan dönem M.Ö. 8. yüzyıla kadar devam etmiştir. M.Ö. 700'lerde harabe halindeki kenti, TroyaSavaşı'nın kalıntıları olarak kabul eden Grekler, harabelerin batısına Kutsal Alan inşa ederek hem kenti, hem de çevresinin 'kutsallaştırılması' yolundaki ilk önemli adımı atmışlardır. Troya, bu dönem sonrasında özelliğinden Hellenistik ve Roma Dönemi'nde yeniden görkemli günlerine kavuşmuştur. M.S. 500'lerde ard arda meydana gelen iki büyük deprem Troia/İlon'un büyük oranda yıkılması ve yeniden terk edilmesine neden olmuştur. Küçük bir piskoposluk merkezinin varlığı burada, M.S. 11. yüzyıla kadar Hıristiyanlık ve antik dönem dinlere tapıldığını ortaya koymaktadır. Bu dönem sonrasında Troia/İlon'un nerede olduğu (lokalizasyonu) yavaş yavaş kaybolduysa da, Troia'nın Troas'da bir yerlerde olduğu bölge yaşayan insanlar tarafından hiçbir zaman tam olarak unutulmamıştır. Özellikle Orta Çağ'daki Homeros ve İlyada Destanı ilgisi pek çok araştırmacının Troia'yı bulmak için uzun gezilere çıkmasına neden olmuştur. Özellikle TroyaSavaşı 16. yüzyıla kadar dünya tarihini etkileyen kesin gerçek bir olay olarak ele alınmıştır. Bu nedenle Akdeniz'den İstanbul'a giden gezginlerin ve araştırmacıların, mimarların, sanatçıların ilk amaçlarından biri, bu kutsal yeri görmek olmuştur. Ancak M. S 6. yüzyıldan itibaren silikleşmeye başlayan Troia'nın lokalizasyonu, bu Troya ziyaretlerini bir tür Troia'yı arama çabalarına dönüştürmüştür.

### **Sacred Troia and its Visitors from Antiquity to the 20. Century**

#### **Abstract**

From antiquity to the present day the lure of the tale of Troia has been such that travellers have sought the place, wanting to imagine the events described by Homer in their setting. Early travellers found the generalities of Homeros's description well matched by the real topography of the Troad. Yet the specific location of the ancient citadel was difficult to establish, and became a matter of some controversy. This is perhaps rather surprising when we reflect that the Hellenistic and Roman names of the place now recognised as Troia were Ilios and Ilium Novum (New Ilios).

\* Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü

The names Troia and Ilios seen to be interchangeable in Homer. Apparently the tradition that here was Homer's Troia had survived the Dark Ages, when the site was probably abandoned, and the inhabitants there did not doubt that they were living on the site of old, sacred Troia. Ancient visitors from Xerxes to Alexander the Great shared this belief.

## **Sacred Architecture and the changing typography of a city: The case study of the city of Srinagar.**

M. Saleem Beg\*

### **Abstract**

The city within its urban space and the life of its citizens enshrines the collective memory of both a inherited as well as an imagined past. Within the overall typography of the material character linked with a city, architecture is the most enduring as well as visually representative of the art forms. And it is through collective acts of the community, that a city retains its most monumental icons. Icons of architecture give expression to the ideological as well as historical values linked with the city. While the ideologies and the religious identities have evolved and undergone change, the society as such has mediated through these changes and initiated a dialogue process through the medium of customs, art and above all through the built forms. These built forms, as they exist on ground, include sacred spaces where a unique, syncretistic form of Islam, deeply influenced by past mystical formations is practiced. These sacred spaces, the spiritual retreats, accommodate a past that carries within its fold layered belief system representing religions that have transacted in this part of the world over the centuries.

The present paper examines the Himalayan city of Srinagar and links its changing urban typography with the sacred architecture of the region linked with Buddhism, Hinduism and Islam. The paper posits that sacred architecture remained one of the most defining elements that constitute both the identity as well as form of the medieval city. The paper will examine issues of change, continuity, iconoclasm and syncretism based on the traditions of sacred architecture as seen in Srinagar.

**Keywords:** City, Architecture, Typography, Srinagar

---

\* Dr. Öğretim Üyesi, Adjunct Faculty Central University of Jammu, CU, Kashmir.

# FOTOĞRAFLAR



















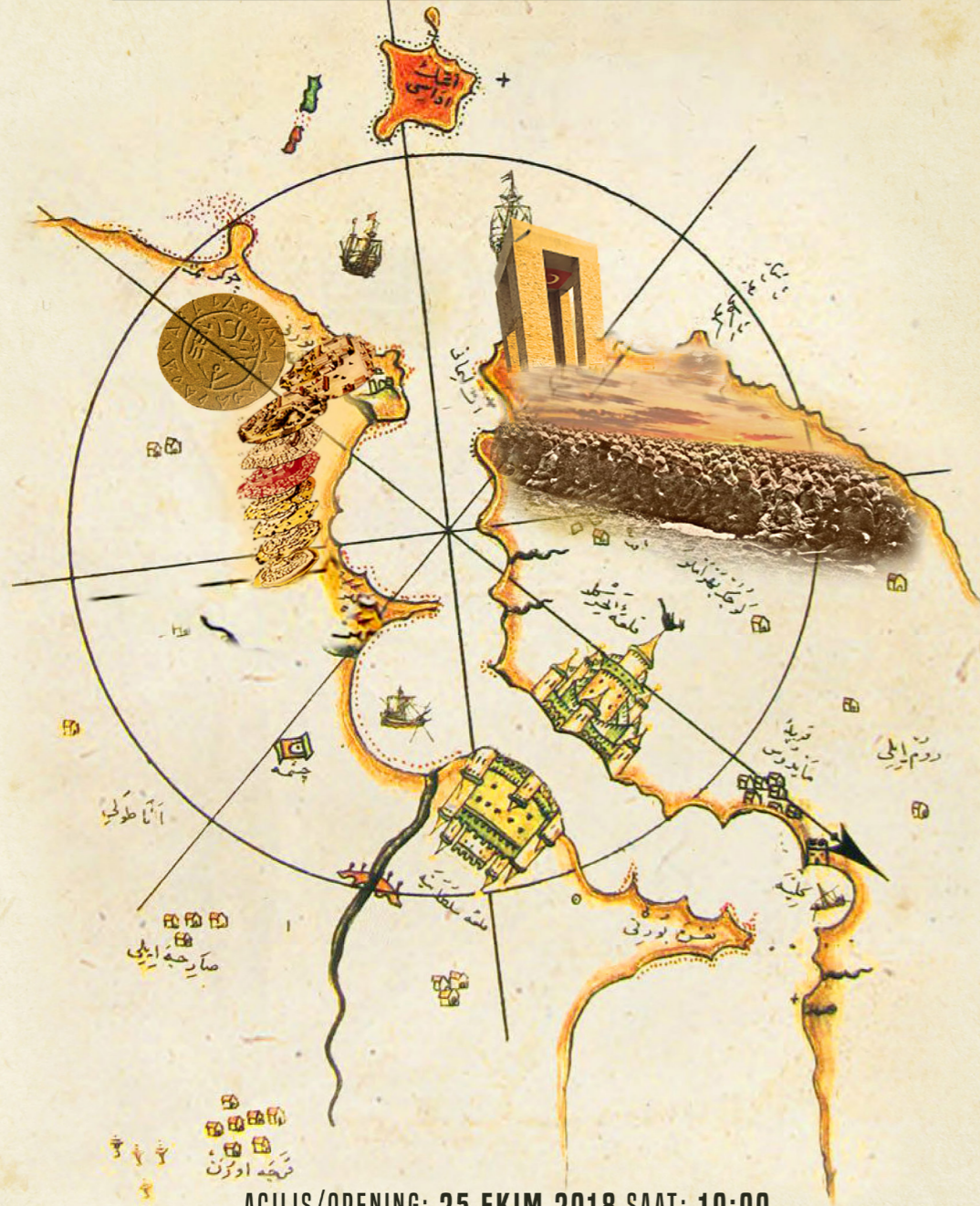


ÇANAKKALE  
Türkiye

# "TROIA'DAN ÇANAKKALE'YE İNSANIN, İNANCIN VE MEKÂNIN İNŞASI: DEĞERLER VE ŞEHİR" ULUSLARARASI KONGRESİ

INTERNATIONAL CONGRESS ON "THE CONSTRUCTION OF HUMAN,  
CREED AND SPACE FROM TROIA TO ÇANAKKALE: VALUES AND CITIES"

25-27 EKİM/OCTOBER/2018/ÇANAKKALE



AÇILIŞ/OPENING: 25 EKİM 2018 SAAT: 10:00  
YER: ÇOMÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ İÇDAŞ KONGRE MERKEZİ / 15 TEMMUZ DEMOKRASİ ŞEHİTLERİ KONFERANS SALONU  
ÇOMÜ TROIA KÜLTÜR MERKEZİ SAAT : 14:00 - 17:00

BİLDİRİ ÖZETLERİNİN SON GÖNDERİM TARİHİ: 30 NİSAN 2018

<http://degerlervesehir.comu.edu.tr>

[degerlervesehir@gmail.com](mailto:degerlervesehir@gmail.com)

## LİNKLER



Web Sayfası:  
<http://degerlervesehir.comu.edu.tr/>



E-Posta:  
[degerlervesehir@gmail.com](mailto:degerlervesehir@gmail.com)



Twitter:  
<https://twitter.com/degerlervesehir>



Youtube:  
<https://www.youtube.com/channel/UCoX11BwXZQig7zFQPdQbsDQ>



Fotoğraflar:  
<https://drive.google.com/drive/folders/132YGwklLmgS5jEum8jDf920-tEGHl2Su>



Facebook:  
<https://www.facebook.com/groups/166763840612318/>









اداسی

آبجہ اداسی

قلعہ بخارا

قلعہ خجند

قلعہ سلطان

حصن بورتی

روم ایلی

آبنا طوکی

صاریجہ ایلی

ISBN 978-605-245-597-5



9 786052 455975

صاریجہ اوکرن

آبنا طوکی