

Dil Kültür ve Toplum

Disiplinlerarası Perspektifler

Editörler:

Nazife Gürhan - Veysel Gürhan

Şarkiyat

BİLİM VE HİKMET VAKFI YAYINLARI

Dil, Kültür ve Toplum

Disiplinlerarası Perspektifler

Editörler: Nazife Gürhan - Veysel Gürhan

Dil, Kültür ve Toplum

Disiplinlerarası Perspektifler

ISBN: 978-625-92926-9-4

Editörler: Nazife Gürhan - Veysel Gürhan

© Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları

ARALIK 2025, Diyarbakır

Tüm Hakkı Saklıdır

Kapak ve Dizin: Şarkiyat

Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları

Sertifika No: 52468

<https://www.sarkiyat.com>

e-mail: sarkiyatvakfi@gmail.com

İÇİNDEKİLER

MODERN İSLAM İKTİSAT İSTİLAHINI TÜRETMEDE ARAPÇA'NIN KAYNAK VE YETERLİLİKLERİ.....	1
<i>Cemal ARBAÇ</i>	1
CÜCELOĞLU'NUN KİTAPLARINDA SAĞLIKLI VE SAĞLIKSIZ AİLE PROFİLLERİ VE DİNİ İNANÇ GELİŞİMİNE YANSIMASI.....	14
<i>Fatih ÖZKAN</i>	14
19. YÜZYILDA YAZILMIŞ BİR TEBRİKİYYE: MUHSİN BEY'İN TEBRİKİYYESİNİN DİL VE ÜSLUP AÇISINDAN İNCELENMESİ.....	21
<i>Güneş EKMEKÇİ - Ahmet Serdar ERKAN</i>	21
GÖSTERİŞÇİ TÜKETİM VE YEMEK: YEME PRATİKLERİNİN BESLENMEDEN STATÜ İFADESİNE GEÇİŞİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR DEĞERLENDİRME.....	39
<i>Elanur AYDIN - Nazife GÜRHAN</i>	39
BİKARANÎNA DAÇEKÊN KURDÎ Dİ MEMÊ ALAN DA.....	51
<i>Hayreddin KIZIL</i>	51
MÜTENEBBÎ'NİN ŞİİRLERİNDE İĞTİRÂB (YABANCILAŞMA) TEMASI.....	72
<i>İsa HIZIROĞLU</i>	72
SÜRYANİ DİN EĞİTİMİNDE DİLİN ÖNEMİ	84
<i>Kübra ÖZDEMİR</i>	84
DİN EĞİTİMİNİN TÜKETİM ÇAĞI BİREYLERİNİ ÜRETKENLİĞE TEŞVİK FONKSİYONU	89
<i>Leyla KOZAN</i>	89
DIYARBEKİR VİLAYETİ VE ÇEVRESİNDE BELEDİYECİLİK FAALİYETLERİNİN BAŞLAMASI	102
<i>Mahmut YILMAZ</i>	102

MODERN İSLAM İKTİSAT İSTİLAHINI TÜRETMEDE ARAPÇA'NIN KAYNAK VE YETERLİLİKLERİ

Cemal ARBAÇ

Artvin Çoruh Üniversitesi

Giriş

Bilindiği gibi bir ilim diğer ilim veya ilimlerden neşet eder. İslam iktisadı da İslam Hukukundan ayrılıp müstakil bir sosyal ilim olarak neşet etmiştir. Bunun gereği olarak her ilim doğal dilden bağımsız olmayan kendisine ait bir dil geliştirir. İslâm İktisat ilmi de bunlardan biridir.

Buna bağlı olarak, iktisat ilminin genel kavramları ve terimleri bulunmaktadır. Ancak İslam şeri' düzeni gereği iktisat ilmi İslam dini ile anıldığında İslam iktisadına ait alan açılmış olur. Genel iktisadi kavram ve ıstılahlardan farklı olmak üzere bir kısım ıstılahların vaz' edilmesi gerekli olur. Bu ilmin ıstılahları için de ilk akla gelen dil de Arapçadır. Zira İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnetin dili olması hesabıyla nazari ve ameli olarak İslam iktisadının ıstılahının türetiminde Arapça, yapısal ve terkip bakımından bu ilminin gelişmesine büyük ölçüde katkı sağlamış ve günümüz için de sağlayabilir.

Zira dil, bir topluluğun arzularını ifade ettikleri¹ birey ve toplum arasında anlaşmaların kendisiyle sağlandığı sistematik bir araçtır.² Bu yönüyle her dil bir kelime dizelgesi olup her biri bir nesnenin karşılığı olan sesli ya da yazılı bir oluşturmudur.³ Bununla birlikte her dilin temel nitelikleri ve değişkenleri bulunmaktadır. Bunlar, o dili hayatın içinde yeterli ve yetkin kılmaya belirleyici hale getirir. Arapça'nın da bir kısım temel yeterlilikleri ve değişkenleri bu dili belirli bir ilim dalında ıstılah oluşturmaya yetecek kaynak niteliği taşımaktadır. Nitekim, Klasik dilcilerden İbn Fâris (ö. 395/1004), *eş-Şâhibî fi fıkhi'l-luğa* adlı eserinde "Arap dili kıyâsî midir, kelimeler birbirinden türetilir mi"? şeklindeki sorulara cevaben " Bir kısım dilcilerin haricinde Arap dilinin kıyâsî olduğunu ve Arapların bazı kelimeleri bazılarından türettikleri konusunda icmâ

¹ Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, el-Hasâ'is. (Beyrût: Alâmu'l-Kütüb thk. Muhammed Ali en-Neccâr, 2001), 67.

² Doğan Aksan, Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009) 1/ 51.

³ André Martinet, İşlevsel Genel Dilbilim, Çev. Prof. Dr. Berke Vardar, (İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998),18.

ettiklerini belirtir.”⁴ Arap dilinde kıyâs ise fer'in asla, aslın fer'e, benzer olanın benzerine, zıddın zıdda kıyası şeklinde dört çeşittir.⁵ Arapçanın aslî kelimeleri konusunda yapılan modern çalışmalarda Arapça'da fiillerin sayısının 5620 sayıda olduğu iddia edilmiştir. Arapça'nın kıyasî türetimi dikkate alınarak Lübnan'da yapılan bir istatistiki araştırmada ise Arapça'da bir milyon iki yüz elli bin (1250000) kelimenin türetilebileceği ifade edilmiştir. Bir kısım modern Arap dilbilimcisinin ortak sayımına göre de 7420 kökten 23600 fiilin olduğu iddia edilmiştir.⁶ Ancak genelde tüm dilleri özel de ise Arap dilini yukarıda ifade edilen sayılara sıkıştırmak mümkün görünmemektedir. Zira bir dilde zaman ve ihtiyaçlar nedenselliğiyle kelime türetimi gerçekleşebilir. Bu yönüyle süreğendir.

Arap dilcilerinin yanında türetme faaliyeti bir kısım yollar ve kavramlarla ifade edilir. Bunların en önemlisi iştikaktır. İştikak, kelime türetme ameliyesinin temel yöntemidir. Ancak Arap dilinde iştikakın olup olmadığı konusunda üç görüşten bahsedilir. Birincisi, bir kısım kelimelerin müştak olduğu bazılarının ise müştak olmadığıdır. İkincisi, Arap dilindeki bütün kelimelerin müştak olduğudur. Üçüncü ise bütün kelimelerin asıl olduğu Arap kelimesinde iştikakın olmadığı görüşüdür.⁷ Ancak bu görüşlerin tamamını kabul veya reddetmek mümkün görünmemektedir. Zira kelimelerden hangisinin asıl hangisinin müştak olduğunu tespit etmek güç olduğu gibi, iştikakın tamimiyle olmadığını da kabul etmekte zordur. Nihai noktada her bir kelimenin bir aslı ve ondan türeyeni vardır fakat dil sürekli gelişen ve değişen canlı bir varlık olması hasebiyle hangisinin asıl ve müştak olduğunun bilinmesi zordur. Bunun temel belirleyicisi toplumda iletişim ve uzlaşının gerçekleşmesi için kelimeye duyulan ihtiyaçlarıdır ve dilin selikasına sahip kimselerin üretkenliğidir. Bunun da yolu, onu türeten dil salıklarının aynı zamansal süreçte ve mekânsal düzlemde ıstılaha konu olan kavrama bu kelimeyi vaz' etmeleridir.

İktisat, toplumun ticari ilişkilerine dayalı bir ilimdir. İletişim ve ulaşımın hızla gelişmesiyle birlikte toplumsal hayat ve beşerî ilişkiler de bu ölçüde gelişmektedir. Bunun kaçınılmaz sonucu olarak da ilimlerin çeşitlenmesi ve çoğalması da kaçınılmaz hale gelir. Bunlar için de ıstılahların konulmasına ihtiyaç da doğru orantılı artacaktır. İslam iktisat ilminin kökleri çok önceki zamanlara gitmekle birlikte İslami ilimler arasında yeni gelişmekte olan bir ilim dalıdır. Arapça ise, İslami ilimlerin temel kaynaklarının dili olması itibarıyla de modern İslam iktisadının gelişmesine birçok yönden katkı sağlayabilir nitelikler taşımaktadır. Diğer de yapısal ve terkihi yapısı itibarıyla geçmişte olduğu gibi günümüz için de Arapça'nın İslam iktisadına ait

⁴ Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, es-Sâhibî fî fıkhi'l-luga, thk. Ahmed Hasan, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997), 65.

⁵ Ebu'l-Fâzî Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, es-Suyûtî, el-İktirah fî ilmi usulin-nahv, thk. Mahmud b. Yusuf Feccâr (Kahire: Mektebetü's-Sikafeti'd-Diniyeti, 2014), 281.

⁶ Mervân el-Bevvâb, Yahyâ Mîr 'Alem, Muhammed Merâyânî, Muhammed Hassân et-Tabbân, İhsâu'l-Ef'âlî'l-'Arabiyye fî'l-Mu'cemi'l-Hâsûbî, (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, ts.), 563.; Soner Gündüzöz, "Arapça'nın Potansiyeli Arapça'da Kelime Türetim Yollarına İlişkin Bir İnceleme", marife, 4/ 2, (Güz 2004), 177-196.

⁷ Ebu'l-Fâzî Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, es-Suyûtî, el-Muzhir fî 'ulûmî'l-luga, thk. eş-Şirbînî Şerîde, Kahire; Dâru'l-hadis, 2009), 1/274-281.

ıstılahının oluşturulmasında bu yeterliliğe sahip olduğudur. Ayrıca önceki literatür ve metinlere dayalı türetim ameliyesi de bu yeterliği destekler niteliktedir. Modern zamanlarda da bu yetkinliğin önemli ölçüde katkı sağladığı/sağlayacağı anlamındadır. İstılah oluşturmada birinci türden olanlar doğrudan Arapçanın dil içi yeterlilikleri sınıfına dahil olurken ikincisi ise dolaylı dilsel yeterliliklerdir.

Doğrudan Dilsel Yeterlilikler

Arapça Sami dil ailesinde coğrafi yaygınlığı ve yapısı bakımında en etkin dillerinden biridir. Günümüzde birleşmiş milletlerde resmi olarak kullanılan 6 dilden biri⁸ ve yaklaşık 20'den fazla ülkede iletişim dili olarak kullanılmaktadır. Yapı bilgisi bakımından da kök bükümlü bir dil kabul edilmektedir.⁹ Yani kelimenin önden, ortadan ve sondan eklemeli olarak türetilebileceği anlamına gelir. Bu durum kelime türetimde dilin lafızla ilişkili yönü olup Arapçayı güçlü kılan gerekçelerdendir. Zira birden fazla ekin eklenme veya çıkarılma işlemi ve işlevi imkanının bulunması daha fazla kelime türetilmesinde etkili olur. Bu ise Arap dilini, lafzın sosyal yaşantıyla ilişkisi sonucunda ortaya çıkan lafzın anlamla ilişkisiyle doğru orantılılık anlamına gelir. Nitekim bir ilmin ıstılahının türetimi ve kullanımı, medeniyet ve kültür çevresinin gelişmişlik düzeyi oranıyla eş değerde olmalıdır. Zira ihtiyaçlar çoğaldıkça ve çeşitlendikçe dile ihtiyaç da bu oranda artmaktadır. Bu bağlamda Arapça din dili olması ve geniş bir coğrafyada yaygınlık göstermesiyle birlikte iktisadi alanların gelişimine paralel olarak, İslam akidesi ve hukukundan doğan sözleşmeler gereği bir bilim olan İslam iktisadına ait müstakil birçok ıstılahı türetmek Arapçanın dilsel yapısı itibariyle mümkündür.

Bir ilme mensup tüm ilim adamları o ilmin ıstılahlarını kullanmaya ihtiyaç hissederler. Zira اصطلاح kelimesi sözlükte "ف-س-د", fiilin zıddı olarak "doğru, isabetli, uygun" gibi anlamlara gelen ص-ل-ح fiilinin kök harflerine ت ve ا ' in eklenmesiyle oluşmuş eklemeli bir fiil olup "anlaşmazlığın ve ihtilafın giderilmesi" anlamına gelmektedir.¹⁰ Bu bağlamda ıstılahlar o ilimle uğraşanlar arasında iletişimde "bozulmayı önleyen" kodlardır. Dilcilerin bu kelimeye yüklediği "özel belli bir grup insan arasında, genellik ve özgüllük, ortak bir özellik, tarifte benzerlikler gibi belli bağlantı nedeniyle asıl anlamından farklı olarak bir şey için kelime vaz' edilmesi konusunda ittifak etmesi"¹¹ şeklindeki ıstılahî tanımıyla sözlük anlamı birbiriyle uyumludur. Bu durumda ıstılah kavramı, doğal dilin gösterdiği manaya bağlı kalmakla birlikte yeni bir özel mananın oluşturulmasına dayanmaktadır. Zira herhangi bir kelimenin veya ıstılahî bir kavramın dilin kendi aslından bağımsız bir şekilde o dilden türetilmesi mümkün değildir. Bu yönüyle dil canlı bir varlık olup yapay olarak oluşturulmaz. Ancak ıstılahın oluşturulmasıyla kastedilen dilin örfi olarak işletilmesine dayalı 'bir üst dil' oluşturulmasıdır. Bir ıstılahın oluşturulmasında sözlük anlamına yeni manalar yükleme, kelime birleşimi, miadı dolmuş kelimelerin canlandırılması, yabancı dilden

⁸ Rules Of Procedure Of The General Assembly, United Nations New York, 2025, 15.

⁹ Aksan, Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim, 1/135.

¹⁰ Luis Ma'lûf, el-Muncid fî'l-Luğa, (Beyrût: Dâru'l-Meşrık, 2001), 847-849.

¹¹ Muhammed Ali et-Tahanavî, Mevsuaatu Keşşâfî İstılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm, thk. Ali Rahruc. (Beyrût: Mektebetu'l-Lübnân Naşiruun, 1996), 1/212.; Seyyid Şerîf Cürçânî, Kitabu't-Ta'rifât, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlî, (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2018), 85.

çeviri ve türetme gibi birden çok yöntemin bulunduğundan bahsedilebilir¹² Nitekim, bir ıstılah kullanıma çıkmadan önce kelimenin, az ve öz, dolaşımı kolay, gösterdiği mana dildeki kullanılan diğer kelimelerin siyga yollarına belirli ve yeterli ölçüde uyumlu olmalıdır.¹³ Bu yönüyle düşünüldüğünde ıstılahın oluşturulmasında Arap dilcilerinin önemle üzerinde durduğu ıstikak sanatıyla birlikte sarf ve tasrif gibi uygulama metotlarının eklenilmesinden de söz edilebilir. Bu yollar bir ıstılahta bulunması gereken yeterli ölçülerdir. Zira ıstılahların türetimi dilin kolaylık ve uyumluluk derecesi ile lafzın manayla ilişkisine dayalıdır. Ayrıca sosyal ve ekonomik ilişkilerden doğan ihtiyaçlar iktisat ilminin gelişimine yön verdiği gibi İslam iktisadı da buna bağlı olarak kendisine özgü bir kısım ıstılahları vaz' etmek zorundadır.

İstikak, sözlük anlamı itibariyle "yarık, çatlak" anlamındaki ش-ق-ق kök harflerine¹⁴ ت ve ا eklenmesiyle oluşmuş اِشْتَقَّ fiilinin mastarıdır.¹⁵ Bu fiil "asıl olanın yarılması neticesinde ondan bir parça alınması" ¹⁶ anlamındadır. Bu bağlamda terimsel olarak ıstikak "anlam ve yapı bakımından ilişkili ancak biçim olarak farklı olan bir kelimeyi diğerinden çıkarma sürecidir".¹⁷ Diğer bir ifadeyle "çekimleri o kökün harfleri etrafında dönen bir kökten bir dal çıkarmaktır."¹⁸ Bu süreç, temelde lafza ve sonrasında da sosyal yaşantıya bağlı olan bir süreci içine alır. Bu ise dilin üretici yapısıyla ilgili bir durum olup her dil kendi bünyesine uygun olan müdahaleyle bunu yapar.¹⁹ Nitekim bir kısım ıstikakla ilgili kitaplarda müştak kelimelerin örneklerinin halen kullanımda olan ve manası bilinen kelimelerden verilmesi²⁰ bununla ilgilidir. Böylece ıstılahların türetimi dilin salt matematiksel yapısıyla değil anadil sahiplerinin selikalarından üretimle gerçekleşir.

İstikâk'ın dört temel unsuru vardır: Müştak (türetilmiş olan), müştak minhu (ondan türetilen şey), aralarındaki ortak anlam ve harflerle değişimdir. Eğer kelimeye herhangi bir değişim görülmezse, onda ima yoluyla bir değişim olduğuna hükmedilir. Türetilmiş bir ismin doğru olması için, aslının türetildiği şeyle karakterize olması şart değildir; ancak türetilmiş bir ismin doğru olması için şart, türetildiği şeyin fiilen var olmasıdır.²¹ Zira kelimeye aslolan nedensizliktir. Kelimelerde herhangi bir nedenden dolayı dil içi

¹² Aksan, Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim. 3/41.

¹³ Tammam Hassan, Makalat fi'l- Lüğati ve Edebî, (Kahire: Âlâmu'l-Kütüb, 2015), 1/212.

¹⁴ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Geytânî, (Beyrût Daru'l-Marife 2010), "ش-ق-ق". 267.

¹⁵ İbni Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, (Beyrût: Daru'l-İhya'î'l-Turâsî'l-Arabiyye, 1999), 7/165.

¹⁶ Ebü'l-Bekâ Eyyüb b. Musa el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş-Muhammed Mısırî, (Dimaşk Müessesetü'r-Risâle, 2011), 96.

¹⁷ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, 17.

¹⁸ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, 96.

¹⁹ Muharrem Ergin, *Türk Dilbilgisi*, (İstanbul: Bayrak Basım Yayın Dağıtım, 2009), 4.

²⁰ Bknz: (Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *el-İstikak*, thk. Abduselâm Muhammed Harun, (Beyrût: Daru'l-Cil, 1991)

²¹ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, 96-97.

biçim bilgisel olarak değişiklik olabilir.²² Arapça için bu değişiklik, müştak ve müştak minhu arasında hareke ve harf fazlalığı veya noksanlığı ile uzatma harfinin fazlalığı ve noksanlığı olmak üzere onbeş şekilde olabileceği ifade edilmiştir.²³ Arapça için düşünüldüğünde bunun ıstılah oluşturmaya yetkin kılan neden olarak kabul edilebilir.

Dilin lafız ve sesle ilgili kısmı söz konusu olduğunda ıstikak sanatı ilimlerin ıstılahının oluşturulmasında doğrudan dilsel bir amil ve kaynaktır. Zira ilimler neşet ettiği gibi onu ifade eden ıstılahlarda beraberinde türer. Bunun türetim yolları Arap dildileri için ıstikak sanatı olup كَبِير، صَغِير، أَكْبَر، أَصْغَر şeklinde dört temel sınıflandırmada değerlendirilmiştir.²⁴

İstikâk-ı Sağîr: Bir kelimenin harflerinin sırası değişmeksizin harf eklenmesi veya harekesinin farklılaşmasıyla elde edilen müştak kelimelerdir.²⁵ Diğer bir ifadeyle kök harflerinin sırayla ele alınıp, dallanmanın kökle anlam bakımından uyumlu olmasıdır.²⁶ كَتَبَ = كَاتِبٌ = مَكْتُوبٌ den ك-ت-ب ile türetilen arasında ortak bir payda bulunmaktadır. Bu kelimeler genel sözlüklerde oldukça fazla bulunmaktadır. İstılah türetiminde de bunlar oldukça fazla kullanılır. Örneğin, "koymak, yerleştirmek" anlamına gelen وَضَعَ fiilinin türetilmiş bir isim biçimi olan وَضِيعَةٌ kelimesi, İslam hukuku kamuslarında yer alan ıstılahî bir mana olup²⁷ aynı zamanda İslam iktisadına ait bir ıstılah olarak kullanılabilmektedir.²⁸ Bunun örneklerini çoğaltmak mümkündür. Bu durumda sözlüklerde asli anlamına bağlı olmak kaydıyla iktisadi ilişkilerden ortaya çıkacak birçok ıstılahî mana içeren kelime ıstikak-ı sağîr yöntemine uygun olarak kolay türetilme imkânı bulunur. Sarf kitaplarında yer alan müştak ism-i fail, ism-i meful, ism-i alet, ism-i mensub, ism-i tafdîl, ism-i tasgîr, ism-i zaman ve ism-i mekân, mübalağalı isimler, mastarlar, sıfat-ı müşebbehe gibi kalıplar bu türdendir. Bu türleri ıstılahın oluşturulmasında ölçü alındığında büyük bir kelime sayısının türetiminden de bahsetmek kolaydır.

İstikâk-ı Kebîr: Bir kelimenin harflerinin sıralanışında yer değişikliğiyle ve bu iki kelime arasında ortak bir anlam alanının varlığı, ikinci kelimenin birinciden türeyebileceğinden bahsedilir.²⁹ Yani kök harfleri sırasız olur,³⁰ bu türe "el-kalbü'l-mekânî" denilmiştir.³¹ Bunun sebebi seslerin yer değiştirmesidir. Bir kısım dildiler

²² Ferdinand De Saussure, Genel Dilbilim Dersleri, çev. Berke Vardar, (İstanbul: Multilingual, 1998), 169-275.; Zeynel Kıran-Ayşe Eziler Kıran, Dilbilime giriş, (Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınları, 2018), 164.

²³ Suyûtî, el-Muzhir fî 'Ulûmî'l-Luga ve Envâihâ, 1/276-277.

²⁴ Abdullah Emin, İstikâk, 17.

²⁵ Seyyid Şerîf Cürcânî, Kitabu't-Ta'rifât, 84.; Abdullah Emin, İstikâk, 1.

²⁶ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, el-Küllîyyât, 97.

²⁷ Ebü Ya'kûb Sirâcüddîn es-Sekkâkî, Miftâhu'l-'ulûm, thk: Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 2000), 48; Gündüzöz, Arapçada Kelime Türetimi, 32; Hulusi Kılıç, "İstikak", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/439-440.; Ömer Nasuhî Bilmen, Hukuku İslamiye ve İstılahî Fıkhiyye Kamusu, (İstanbul: Bilmen Yayın Evi), 4/151.

²⁸ Mehmet Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 594.

²⁹ Seyyid Şerîf Cürcânî, Kitabu't-Ta'rifât, 84.; Abdullah Emin, İstikâk, 2.

³⁰ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, el-Küllîyyât, 97.

³¹ Abduh Alî İbrâhîm er-Râcihî, et-Tatbîku's-Sarfî, Beyrût, Dâru'n-Nahdatu'l-'Ârabiyye, 2004, 14.

sözlüklerini oluştururken bunu dikkate almışlardır.³² Bu isticak türüne ب-خ-ر harflerinin yer değişikliğiyle elde edilen /بح- büyük bir iş sebebiyle gelmek; بحر - Tuzlu ve acı sudan oluşan büyük deniz; بحر "Bilgisi büyük kimse" anlamındaki kelimeler örnek verilebilir.

³³ Her üç kelimenin ortak noktası büyüklük ve genişliktir. Bu tür yakınlık ifade eden kelimeler iktisat ilmine ait ıstılahların türetiminde kolay bir türetim alanı oluşturabilir.

İstikâk-ı Ekber: İki kelimedede ortak bulunan harflerden birinin yakın mahreçli bir başka harf ile değiştirilmesiyle elde edilen ortak mananın bulunduğu isticak türüdür.³⁴ "Kovmak, def etmek manasındaki ج-ج-ر ile " göndermek anlamındaki ج-ج-ل fiillerinde ³⁵ ج yerine ر değişimi gerçekleştiğinde "uzaklaşmak" manası ortaktır. Benzer şekilde İslam iktisadına ait birçok ıstılah zaman ve mekân düzleminde bu yöntemle türetilir. Zira iktisatın bir kısmı girift ayrıntı isteyen konulardır. Bunların ifade edilmesi de ayrıntı gerektirdiği için bu ıstılahların türetiminde de bu isticak türü fazlaca katkı sağlayabilir.

İstikâk-ı kubbâr (naht): İki veya daha fazla kelimenin lâfız ve anlam uygunluğu içinde harflerinden bir veya birkaçı düşürülerek yeni bir kelime oluşturmak için birbirlerine eklenmesidir. Bu çeşit, kelime türetiminde kısaltma işlemi olup semai olarak kelime türetimi yapılır. Örneğin ضَبَطَ ve ضَرَبَ kelimelerinden naht yöntemiyle Araplar güçlü olan adam anlamında ضَبَطَرُ (güçlü/pehlivan) kelimesini türetmişlerdir. Modern dönemde araştırmacılar, naht ve itiraz yöntemlerini özellikle medeni gelişme ve ilerlemeye binaen ilmî terimlerin oluşturulmasında kullanmaktadırlar. Böylelikle genel anlamda dilin gelişmesinde ve özelde ise yeni ortaya çıkan ilmî alanlarda bu yöntem oldukça kullanılmaktadır.³⁶ Buna binaen de kelimelerin türetiminde zaruret durumunda "Naht" ile kelime türetililebileceğini Mısır Dil Kurumu kararlaştırmıştır.³⁷ Ancak bu durumun Arap dil zevkini bozacağı düşünülse de bu, Arap dilinde kelime türetiminin olabileceği anlamında olup bu yolla bir türetimin de İslam iktisat ıstılahının vaz' edilmesine katkı sağlayacağı kesindir.

Nahtın bir türü olarak kabul edebileceğimiz, yabancı kelimelerden geçen kelimelerin Araplaştırması anlamındaki ta'rîb kavramı da ıstılah türetiminde bir yol olabilir.³⁸ Bunun iki türlü gerçekleşebileceği söylenebilir. Birincisi yabancı kelimeyi Arapça'nın kelime ve terkibi kisvesine dahil etmek. İkincisi Arapça kelimeye yabancı dilin eklerini

³² (Bu sistemle yazılmış sözlükler arasında Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791), Kitâbü'l-'Ayn'ı, İbni Düreyd'in (ö. 321/933) Cemheretü'l-luga'sı, Ebû Ali el-Kâlî'nin (ö.356/967) el-Bârî' fi'l-luga adlı eseri, Ezherî'nin (ö. 370/980) Tehzîbü'l-luga'sı ve İbni-Side'nin (ö. 458/1066) el-Muhkem adlı eseri yer alır.)

³³ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, Kitabu Cemheretu'l-Lüğatu, thk. Remzi Munir el-Balabekki, (Beyrût: Daru'l-ilmî'l-Malayiin,1987), 1/275.

³⁴ Suyûtî, el-Muzhir fî 'Ulûmî'l-Luga ve Envâihâ 1/275; Seyyid Şerîf Cürcânî, Kitabu't-Ta'rifât, 84.; Abdullah Emin, İstikâk, 2.

³⁵ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ, Mu'cemü Mekâyîsî'l-Luga, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (Beyrût: Daru'l-Cîl, ty),3/47.

³⁶ Muhammed Kaddûr, el-Lisâniyyat ve Âfaku'l-Dersi'l-Lüğavî, (Beyrût: Daru'l-Fikru'l- Muasir, - Dimaşk; Daru'l-Fikr, 2001), 235.

³⁷ Mustafa eş-Şihâbî, el-Mustalahâtü'l-ilmiyye fi'l-luğati'l-'Arabiyye fi'l-kadîm ve'l-hadîs, Matba'atu (Dimaşk: Mecma'î'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1965), 17.; Cümletul Mecma'il Luğati'l-'Arabiyye bi'l-Kahire, fi Mektebi'l-Şamile, 21104. Tabaatü'l-Remzi : ٣٦-٣٤-٠٨-٠٦-٠٢-٢٠٢ 2022-02-06-34-36. /17.

³⁸ Muhammed Kaddûr, el-Lisâniyyat ve Âfaku'l-Dersi'l-Lüğavî, 235.

yerleştirmektedir. Örneğin, Murabaha/ مراحة kelimesinden Murabaha-cı مُرَابِحِي ıstılahının türemesi gibi. Esasında İbn-i Usfur (ö. 669/1270) gibi dilciler ta'ribin Arap diline uymadığını iddia etse de³⁹ ıstılahın genel dil kullanımının dışında örfi olarak bir üst-dil oluşturması anlamında olduğu dikkate alındığında bu türden bir ıstılah oluşturma yöntemi mümkündür. Zira bir ilim veya sanatı sadece tek bir doğal dili konuşan insanlar icra etmezler. Aynı kültürü paylaşan diğer dil sahipleri de bu ıstılahı tamamen veya kısmen eklemeler yapabilirler. Bu, türetimin yapıldığı dili daha başat hale getiren bir neden olabilir. Aynı zamanda iki dili de ortak bir kültürde birleştirme nedenidir. Ancak ıstılah konusunda bir kısım kargaşa ve anlaşmazlığın olmaması için bunların belli organizasyonlar tarafından yapılması gerekir.

Dolaylı Dilsel Yeterlilikler

İstılah türetiminde sadece dilin yapısından faydalanılmaz. Bir kısım önceki metinler veya kullanımlardan da istifade edilir. Genel anlamda tüm diller için özel anlamda da Arapça için konuşursak tüm dilsel metinlerin, bir dilin kendi akışında çıktığıdır. Bu bakımdan bunların o dilin geçmişinden belli aktarımda bulunma ve sonrasında o dile yön veren amiller olduğu söylenebilir. Söz konusu Arap dili olunca bu dilin belagat ve fesahatinin zirvesi olan Kur'an ve onun müfessiri olan Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözlerinin bunun için temel belirleyici olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca önceki medeniyet veya devletlerin kullandıkları ıstılahlar ile yabancı dillerden geçmiş kelimelerden de istifade edilir. Zira Arap dilinde ıstılahların türetimi konusunda bir kısım yaşanan sorunların önlenmesi⁴⁰ için dolaylı olarak bir kısım kaynaklara müracaat edilmesi gerekir.

Kur'an: Dil canlı bir varlık olup sürekli değişim halindedir. Her değişimle birlikte bozulma olacağı bilinmektedir. Kur'an'ın inzal edilmesiyle birlikte Arapça'nın grameri başta olmak üzere fesahat ve belâğat kuralları bu değişimden korunmakla birlikte Kur'an kendisine ait terkip ve üslubu sebebiyle o güne kadar Arapların kullanmış olduğu kelimelere yeni ve özgün manalar da yüklemiştir. Nitekim, dua manasında kullanılan صَلَاة kelimesine "rükünleri belli bir ibadet manası" kazandırmıştır.⁴¹ Bu durum sadece birkaç kelimeyle sınırlı kalmamış tüm İslam kültüründe Kur'an dili başat bir rol üstlenmiştir. Sonraki dönemlerde İslami ilimlerin teşekkülüyle beraber sözlük anlamında kullanılan bir kısım kelimelere Kur'an dili ve üslubu ıstılahî mana da kazandırmıştır. Örneğin,

Kur'an'da وَلْيُكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ "Bir kâtip onu aranızda adaletle yazsın"⁴² ayetindeki كَاتِبٌ 'den iştikak etmiş "yazan" formu adalet kavramıyla birlikte düşünüldüğünde

³⁹ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, el-Külliyât, 97.

⁴⁰ Tahirhan Aydın, Arap Dilinin Günümüz Meseleleri, (Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları, 2023), 80-83.

⁴¹ Toshihiko Izutsu God And Man In The Quran, (Malaysia: Published by Islamic Book Trust, 2008), 12.

⁴² Bakara 2/282.

başta hukuk olmak üzere "ticari bir sözleşmeyi yazan" kişiye özel bir ıstılahın türemesine neden olmuş ve noterlik manası kazanmıştır.⁴³

اُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الصَّلَاةَ بِالْهَدْيِ فَمَا رَجَحَتْ بَعَارُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ "İşte onlar, hidayete karşılık sapıklığı satın almış kimselerdir. Bu yüzden alışverişleri onlara kâr getirmemiş ve (sonuçta) doğru yolu bulamamışlardır"⁴⁴ ayetinde اشْتَرَوْا ve رَجَحَتْ kelimeleri ticari içerik taşıdığı için bu kelimelerle ilgili ticari bir kısım ıstılahlar kullanıldığı gibi sarf ilminin ilgili kısımlarına götürülerek yeni ıstılahlar türetilme imkânı bulunmaktadır. Nitekim bugün kullandığımız "satın alan kimse" anlamında kullanılan مُشْتَرِي ve ticari bir sözleşme türü olan مُرَاجَعَة kavramları Arapça sarf kaidelerine uygun olarak kullanılan iktisadi ıstılahlardır.

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا "Allah, size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor."⁴⁵ ve اللَّهُ وَالرَّسُولُ وَتُؤَدُّوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ "Ey iman edenler! Allah'a ve Peygamber'e hainlik etmeyin. Bile bile kendi (aranızdaki) emanetlerinize de hainlik etmeyin"⁴⁶ ayetlerinde أمانة kelimesinden birçok ıstılahî mana Arap selikasına göre türetilmiştir. Nitekim bu kelime fukaha tarafından "güvenilir kimsenin yanındaki emtia" veya "bir niteliği ifade eden" bir kavram olarak değerlendirilmiştir. Bu ise maliyet artı finansman anlamındaki "murabaha" ve alıcının satıcının vicdanına ve güvenilirliğine güvendiği bir satış türü anlamındaki "teviliye" gibi güvene dayalı bir satış olarak adlandırılır.⁴⁷ Yine وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي مَعًا "Âyetlerimi az bir karşılık ile satmayın"⁴⁸ ayetinde مَعًا kelimesi "değer" anlamında bir ıstılah olarak kullanılmaktadır.⁴⁹ Dolayısıyla Kur'an'da bulunan bir kelime kendi manasından bağımsız olmamak kaydıyla yeni bir amaç için kullanılmıştır. Bu sebeple de genel anlamda ilmi ıstılahın özelde ise iktisadi ıstılahın türetiminde Kur'an'ın temel amil ve kaynak olduğundan bahsedilebilir.

Mezkûr kelimelere benzeyen Kur'an'daki bir kısım kelimeler kıyas yoluyla günümüz İslam iktisadının ıstılahlarına dahil edilebilir. Örneğin, "وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ " Ölçü ve tartıya hîle karıştıranların vay hâline!"⁵⁰ ayetindeki مُطَفِّفِينَ ismi faili "noksan yapmak " anlamındaki طَفَّفَ fiilinden müştak bir isimdir. Bu kelimeyi sosyal hayatın içinde 'ticaretine bu şekilde hîle karıştıran kimse' için bir ıstılah olarak kullanılabilir. "إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا. هَٰلَبُكِي اللَّهُ إِنَّمَا يَسْأَلُكُمْ فِيهَا لَعْنَتُهُ لَعْنَةُ الَّذِينَ كَانُوا يَكْفُرُونَ" ayetinde لَعْنَتُهُ ifadesi İslam

⁴³ Fahrettin Atar, "Noter", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33./210-213.

⁴⁴ Bakara 2/16.

⁴⁵ Nisâ 4/58

⁴⁶ Enfâl 8/27.

⁴⁷ Meclisi'l-A'lâ li'-Şuuni'l-İslamiyeti Mısır, (Kahire: Mevsuatu'l-Mefahimi'l-İslamiyeti'l-Amme,2002), 210.

⁴⁸ Bakara 2/41.

⁴⁹ Ömer Nasuhî Bilmen Hukuku İslamiye ve İstılahî Fıkhiyye Kamusu, 6/9.

⁵⁰ Mutaaffifin 83/1.

⁵¹ Nahl 16/18.

iktisadının temel kavramı ve ıstılahı olabilir. Bu tür ıstılahların örneklerini çoğaltmak zaman içinde iktisadi ilişkilerdeki karşılıklarıyla mümkün olacaktır.

Eğer ıstılah için Kur'an'da doğrudan kelime bulunamıyorsa Kur'an tefsirlerine bakılarak ilgili konuda ıstılah türetmek de mümkündür. Zira Arap dilcilerinden bir kısmı diğer dillerden daha geniş olması itibarıyla Kur'an'ın Arapça olarak indirildiğini ifade etmeleri⁵² Kur'an'a doğrudan veya dolaylı müracaat edilmesi gerektiğini kuvvetlendirmektedir.

Hadis: Hz. Peygamberin(s.a.v.) sözleri İslami kaynaklarının ikincisidir. Aynı zamanda Hz. Peygamber Kur'an'ın müfessiridir. Peygamber kendisini "az sözle çok mâna ifade etme özelliği" anlamındaki 'Cevâmiu'l-kelim' olarak nitelemiştir.⁵³ Bu Arap Dilini en güzel kullanma anlamındadır. Bununla birlikte O, Risâlet'ten önce iktisadi bir kültür çevresinde yetişmiş ve Risâlet zamanında yine bu kültürel ortamda yaşamıştır. Onun (s.a.v) beşerî ilişkilerinde ticaretle ilgili kavramları zikretmiş olması ve bunun hadis literatüründe bulunması İslam iktisadıyla ilgili yeni kavramların oluşturulmasına doğrudan yön verebilir ve kolaylaştırıcı bir etkiye sahiptir. Nitekim bugün kullandığımız عَقَار kelimesini Hz. Peygamber “ مَنْ بَاعَ دَارًا أَوْ عَقَارًا فَلَمْ يَجْعَلْ تَحْتَهُ فِي مِثْلِهِ كَأَن قَمِينًا أَوْ لَا يُبَارِكُ فِيهِ ” "Kim bir ev veya akar (emlak) satıp da parasını onun benzeri bir şeye yatırmazsa, onun bereketini görmemeye layıktır"⁵⁴ hadisinde gayri menkul anlamında kullanılan عَقَار kelimesi önceki dönemlerde kullanıldığı gibi türevleri de modern iktisatta bugün kullanılabilir.

Nitekim, "Kim Karaborsacılık yaparsa o hata yapmıştır"⁵⁵ hadisinde اِخْتَكَرَ fiilinden müştak birçok kelime türetilme imkânı bulunmaktadır. Örneğin, اِخْتَكَرَ ismi faili, 'yolsuz kazanç temin eden, vurguncu, karaborsacı, buğday, arpa, gibi temel ihtiyaç maddelerini, darlık zamanında daha yüksek fiyata satmak için saklayan kimse' olarak tarifi yapılmıştır.⁵⁶ Bu yönüyle düşünüldüğünde Hadis literatüründe kullanılan ticari nitelikli kelimeler geçmişte fukaha tarafından ıstılahî olarak kullanılmıştır. Bu ıstılahlar yeniden değerlendirilip modern iktisadi ıstılahların oluşturulması mümkündür.

Fıkıh: İslamî ilimlerin teşekkülünün ilk döneminde dini anlayışın tamamını ifade etmekteydi.⁵⁷ Ancak ilerleyen zamanlarda fıkıhın tarifine "amelî" ibaresinin eklenmesiyle birlikte İslam fıkıhı "kişilerin lehine ve aleyhine amellerin bilinmesi" şeklinde tarifi

⁵² Suyûtî, el-Muzhir fî 'Ulûmî'l-Luga ve Envâihâ, 1/ 254.

⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmi' u's-sahîh, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001) "Cihâd", 122, "Ta'bîr", 22, "İ'tişâm", 1.; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, Müsned, thk. Şeyh Şuayb Artun (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997), 13/ 492. (No. 3437).

⁵⁴ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, es-Sünen, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire:Daru'l-İhyai'l-Kutubi'l-Arab, ty.) 2/732 Rühûn, (Bab,24. Hadis No: 2490)

⁵⁵ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, Sahih-i Müslim, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrût:Daru'l-İhyai'l-Kutubi'l-Arab,ty.,) Bab, 26. Tahrimu'l-İhtikari fî'l-Evkâti, 3/1227, Hadis No: 1605.

⁵⁶ Mehmet Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü,394.

⁵⁷ Vehbe ez-Zühaylî, el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletühû (Dimeşk: Daru'l-Fikr, 1985),1/15.

yapılmıştır.⁵⁸ Ancak fıkıhın ibadet kısmını bir tarafa bırakırsak fıkıh büyük çoğunlukla ferdin ve toplumun tüm iktisadi ilişkilerini hukuki bağlamda işleyen bir ilim olduğundan bahsedilebilir. Dolayısıyla fıkıh ıstılahına ait bu birikim üzerinden İslam iktisadi kavramlarının gelişip genişleyeceğinden de bahsedebiliriz. Nitekim halen kullanılan fıkıh ilmi ıstılahları Arap dili çerçevesinde gelişmiştir. Fıkıh kamuslarında İslam iktisadına ait bir kısım ıstılahların kullanımı devam etmektedir. Örneğin, ziraat ürünlerinden 10'da birlik kısmı için aynı ve bedeli olarak alınan bir çeşit vergi türü olan عُشْر kelimesi, عَشْرَ sayısından alınmıştır. Bu ve benzeri ıstılahların sayısını çoğaltmak mümkündür. Bunlar için fıkıh kamuslarına özel olarak da Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 13 Ekim 1971)'in "*Hukuk-i İslamiyye ve Istılah-ı Fıkhiyye Kamusu*" na bakılabilir.⁵⁹ Bu fıkhi ıstılahlar tek tek alınıp incelendikten sonra güncellenerek kullanılması iktisad ıstılahlarının gelişip çoğalmasına katkı sağlayacaktır.

Osmanlı Kaynakları: Osmanlı Devleti'nin uzun süreli bir imparatorluk olması, İslam coğrafyası dahil olmak üzere birden fazla coğrafyada hüküm sürmesi, bu dönemde kullanılmış ancak kullanım miadı dolmuş ıstılahlar benzer olaylara kıyasla yeniden işlerlik kazandırılmasıyla İslam iktisat ıstılahları güncellenebilir. Örneğin bir tür hayvan vergisi olarak geçmişte kullanılan عَادَاتُ الْأَغْنَامِ terkihi⁶⁰ ve şeri mahkemelerde alınan rüsum harcı anlamındaki حَاصِلَاتُ الشَّرْعِيَّةِ terkihi⁶¹ ile "beklenmeyen ve hesap dışı elde edilen gelire verilen isim olan" طَبَائِرَات kelimesi⁶² önceden kullanılan ıstılahlardır. Bunlar, güncellenerek yeni kavramlar ve ıstılahların ıstılahı gerçekleştirilebilir. Bu şekilde yeniden türeyen kelime ve ıstılahlar beşerî ilişkilerde benzer uygulamalarla karşılaşıncı kullanılabilir veya bu ıstılahlara benzer müştak kelime vazı' ile İslam iktisadının ıstılahına katkı sağlanır. Ayrıca bir ıstılahî kelime, belli zamansal periyod geçirdiği için eski kullanıldığı manadan başka bir manada kullanılabilir. Örneğin, مَحْصِل kelimesi Osmanlıda Tanzimat Dönemi (1839) 'ne kadar mirî mukataaları ilzam eden vezir, vali, âyân gibi kimselere verilen isim iken Tanzimat Dönemi sonrası iltizam usulünün kaldırılmasının ardından vergi tahsil memurları için kullanılır, olmuştur.⁶³ Günümüzde bu ıstılah, zikri geçen benzer bir görev ihdası gerçekleştiğinde kullanılabileceği gibi, bu tür ıstılahların modern iktisad ıstılahı olarak tekrar icra edilmesi mümkündür.

Sonuç

Bir ilim teşekkül edince o ilmin sahiplerinin yaptığı ilk şeylerden biri o ilimde uzlaşacakları bir üst-dil oluşturmaktır. Bu üst-dile ıstılah adı verilmektedir. Zira o ilimde ıstılahın oluşturulmasının amacı o ilimle uğraşanlar arasında bozuk bir anlaşılmaya mahal vermemek, sağlıklı bir uzlaşım yapmaktır. Bununla o ilmin ilerlemesi kolaylaşır ve o ilim ileri seviyeye yükselir.

⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, thk. Ebu Havs el-Aziyi b. el-Eşeri, İrşadu'l-Fuhul ilâ tahkiki'l-hakki fî ilmi'l- usul, (Riyad: Daru'l-Fadile, 2000), 1/58.

⁵⁹ Ömer Nasuhî Bilmen Hukuku İslamiye ve Istılahî Fıkhiyye Kamusu, I-VIII.

⁶⁰ Salih Sa'davî salih, Mustalahatu'l-Tarihi'l-Osmanî, (Riyad: Daretu'l-Melik Abdulaziz, 2016), 2/881.

⁶¹ Salih Sa'davî, Mustalahatu'l-Tarihi'l-Osmanî, 2/765.

⁶² Salih Sa'davî, Mustalahatu'l-Tarihi'l-Osmanî, 2/873.

⁶³ Mehmet Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, 594.

Nitekim asıl iktisat ilminden İslam dininin Şerî Hukuku ve Ahlaki ilkeleri nedeniyle müstakil bir ilmi alanı haline gelen İslam iktisadı için modern zamanlara ait müstakil bir üst-dilin oluşturulması gereklilik arz etmektedir. Bu üst-dilin başat ve belirleyici doğal dili de Arapça'nın olmasıdır. Bunun nedeni de Kur'an ve Hadisin dili olmasıdır.

Kelimeler asılları itibariyle nedensizdirler. Ancak onlar belirli nedenlerle farklı yapısal değişimler geçirirler. Her dilin yapısı ve kaynakları bu değişiklik için farklılık arz eder. Konu din ve medeniyet dili olan Arapça olunca yapısal ve terakibi özellikleri bu dilden yeni ıstılahlar oluşturmaya imkân vermektedir. Nitekim kelime türetim işlevi olarak isimlendirilen ıstıkak sanatı bunun için ana yöntem ve kaynak olurken kelimeleri bir halden başka bir duruma çeviren sarf ve tasrif gibi işlevler de bu ıstılahların oluşturulmasında etkin olabilmektedir. Nitekim, sarf kitaplarında yer alıp ism-i fail, ism-i meful, ism-i alet, ism-i mensub, ism-i tafdîl, ism-i tasgîr, ism-i zaman ve ism-i mekân, mübalağalı isimler, mastarlar, sıfat-ı müşebbehe siygalarıyla, harf eklenmesiyle elde edilen mezid fiiller müştak kelimeler sınıfında değerlendirilmiştir. Bu türlerden geçmişte Arapçanın yapısal dil içi nitelikleri nedeniyle doğrudan ıstılah türetiminde bulunduğu gibi günümüzün ihtiyaçlarına göre de ıstılah türetimine imkân bulunmaktadır.

İslamî metinlerden Kur'an ve Hadis literatürü Arapçanın dil içi nitelikleri haricinde dolaylı olarak bu ıstılahların oluşturulmasında kaynak ve katkı sağlar. Modern zaman için de bu literatürler geçerliliğini korumaktadır. Nitekim Kur'an ve Hadis'te birçok kelime geçmişte olduğu gibi günümüzde de kendi anlamından bağımsız olmamak üzere iktisadi ıstılah türetimi için kullanılabilir. İslami ilimlerin başlangıcında hayatı anlamak için kullanılan fıkıh ilmi ve alimlerinin yaklaşık bin 400 yıldır oluşturduğu fıkıh literatüründeki bir kısım ıstılahlar da modern İslam iktisadı için ıstılah konumundadır. Bunların güncellenmesi İslam iktisadına katkı sağlayacaktır.

Ayrıca önceden kullanılıp miadı dolmuş bir kısım kelimeler benzer güncel uygulamalara kıyas yapılarak yeni ıstılahlar oluşturulabilir. Nitekim, 600 yüz yıllık Osmanlı kaynaklarında bulunan bir kısım iktisadi kelimeler güncel hale getirilerek kullanılması mümkündür. Bir kısım yabancı kelimeler Arapça kisvesine dahil edilerek ta'rib yoluyla Arap diline kazandırılabilir. Bunlar modern İslam iktisat ıstılahları oluşturulmasında katkı sağlayacağı gibi İslam medeniyetiyle diğer medeniyetler arasında da kültür alışverişine vesile olacaktır.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Aksan, Doğan, Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.

Atar, Fahrettin, "Noter", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 33. Cilt, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Aydın, Tahirhan, Arap Dilinin Günümüz Meseleleri, Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları, 2023.

Bevvâb, Mervân- Mîr 'Alem, Yahyâ- Merâyânî- et-Tabbân, Muhammed Muhammed

- Hassân İhsâu'l-Ef'âlî'l-'Arabiyye fî'l-Mu'cemî'l-Hâsûbî, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut, ts.,
- Bilmen, Ömer Nasuhî Hukuku İslamiye ve Istilahî Fıkhiyye Kamusu, 8 cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ty.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, el-Câmi 'u's-şahîh, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr, b.y.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, Müsned, thk. Şeyh Şuayb Artun, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997.
- Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, Sahih-i Müslim, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrût: Daru'l-İhyai'l-Kutubi'l-Arab,ty.,
- Emin, Abdullah, İştikâk, Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 2000,
- Erdoğan, Mehmet Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Ergin, Muharrem, Türk Dilbilgisi, İstanbul: Bayrak Basım Yayın Dağıtım, 2009.
- Gündüzöz, Soner, "Arapça'nın Potansiyeli Arapça'da Kelime Türetim Yollarına İlişkin Bir İnceleme", marife, yıl. 4, sayı. 2, güz 2004.
- Izutsu, Toshihiko, God And Man In The Quran, Malaysia: Published by Islamic Book Trust, 2008.
- İbni Düreyd Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, el-İştikak, thk. Abduselâm Muhammed Harun, Beyrût: Daru'l-Cil, 1991.
- İbni Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, Kitabu Cemheretu'l-Lügatu, thk. Remzi Munir el-Balabekki, Beyrût: Daru'l-ilmi'l-Malayiin, 1987.
- İbni Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ, eş-Şâhibî fî Fıkhi'l-luga, thk. Ahmed Hasan, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1997.
- İbni Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ, Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luga, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Beyrût: Daru'l-Cil, ty.,
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, es-Sünen, cilt.II thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrût: Daru'l-İhyai'l-Kutubi'l-Arab, ty.,
- İbni Manzûr, Lisanu'l-Arab, Beyrût: Daru'l-İhyai'l-Turâsi'l-Arabiyye, 1999.
- İbni Cinnî Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî, el-Hasâ'is, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrût: Âlâmu'l-Kütüb, 2010.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an, thk. Muhammed Geytânî, Beyrût Daru'l-Marife 2010.
- Kaddûr, Muhammed, el-Lisâniyyat ve Âfaku'l-Dersi'l-Lügavî, Beyrût: Daru'l-Fikru'l-Muasir – Dimaşk: Daru'l-Fikr, 2001.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyüb b. Musa, el-Külliyât, thk. Adnan Derviş-Muhammed Mısırî, Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2011.
- Kılıç, Hulusi "İştikak", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul: TDV

- Yayınları, 2001.
- Kıran, Zeynel-Eziler Kıran, Ayşe, Dilbilime giriş, Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 2018.
- Ma'lûf, Luis, el-Muncid fî'l-Luğa, Beyrût Dâru'l-Meşrik, 2001.
- Martinet, André, İşlevsel Genel Dilbilim, Çev. Prof. Dr. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998.
- Meclisi'l-A'lâ li's-Şuuni'l-İslamiyeti Mısır, Kahire: Mevsuatu'l-Mefahimi'l-İslamiyeti'l-Ammeti, 2002.
- Râcihî, Abduh Alî İbrâhîm, et-Tatbîku's-Sarfî, Beyrût: Dâru'n-Nahdatu'l-'Ârabiyye, 2004, s.14.
- Sa'davî, Salih Salih, Mustalahatu'l-Tarihi'l-Osmanî, Riyad: Daretu'l-Melik Abdulaziz, 2016.
- Saussure, Ferdinand De, Genel Dilbilim Dersleri, çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual, 1998.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Miftâhu'l-'ulûm, thk: Abdülhamîd Hindâvî, Beyrut: Dâru'l- Kütübü'l-'İlmiyye, 2000.
- Suyûtî, Celâluddîn el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luga ve Envâihâ, thk. Fuad Ali Mansûr, Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2014.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, el-İktirah fi ilmi usulin-nahv, thk. Mahmud b. Yusuf Feccâr, Kahire: Mektebetü's-Sikafeti'd-Diniyeti, 2014.
- Şerîf Cürçânî, Seyyid, Kitabu't-Ta'rifât, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlî, Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2018.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed, İrşadu'l- Fuhul ilâ tahkiki'l-hakki fi ilmi'l- usul, thk. Ebu Havs el-Aziyi b. el-Eşeri, Riyad: Daru'l-Fadile, 2000.
- Şihâbî, Mustafa, el-Mustalahâtü'l-'ilmiyye fî'l-luğati'l-'Arabiyye fî'l-ğadîm ve'l-ğadîs, Dimaşk: Matba'atu Mecm'ai'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1965.
- Tahanavî, Muhammed Ali, Mevsuaatu Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm, thk. Ali Rahruc, Beyrût: Mektebetu'l-Lübnân Naşiruun, 1996.
- Tammam Hassan, Makalat fi'l- Lüğati ve Edebî, Kahire: Âlâmu'l-Kütüb, 2015.
- Zühaylî, Vehbe el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühû, Dimeşk: Daru'l-Fikr, 1985.
- Cümletul-Mecma'il Luğati'l-'Arabiyye bi'l-Kahire, fi Mektebi'l-Şamile, 21104. Tabatü'l-Remzi: ٣٦-٣٤-٠٨-٠٦-٠٢-٢٠٢ 2022-02-06-34-36.
- Rules Of Procedure Of The General Assembly, United Nations New York, 2025.

CÜCELOĞLU'NUN KİTAPLARINDA SAĞLIKLI VE SAĞLIKSIZ AİLE PROFİLLERİ VE DİNİ İNANÇ GELİŞİMİNE YANSIMASI*

Fatih ÖZKAN

Dicle Üniversitesi

GİRİŞ

Cüceloğlu, Silifke'nin Mukaddem Mahallesi'nde 1938 yılında ailenin en son ve 11. çocuk olarak dünyaya gelmiş, on yaşında annesini kaybetmiş, ortaokul öğrenimini Silifke'de tamamlarken, önce Ankara Atatürk Lisesi'nde başladığı lise tahsilini Kırklareli Lisesi'nde tamamlamış, Ankara Atatürk Lisesi'ndeki edebiyat öğretmeni Cahit Okurer'in teşvikiyle mühendislikten vazgeçip psikoloji okumaya karar vermiştir. Ardından Cüceloğlu, İstanbul Üniversitesi Psikoloji Bölümü'nden mezun olmuş ve lisansüstü eğitimi için gittiği ABD'de Illinois Üniversitesi'nde bilişsel psikoloji alanında doktorasını tamamlamıştır (Cüceloğlu, 2021a:6).

Türkiye'ye döndüğünde Hacettepe Üniversitesi ve Boğaziçi Üniversitesinde öğretim üyeliği yapan Cüceloğlu, sonrasında Fulbright bursu ile Kaliforniya Eyalet Üniversitesinde ziyaretçi öğretim görevlisi olarak bir yıl görev almıştır. 1980-1996 yılları arasında Kaliforniya Eyalet Üniversitesi, Fullerton'da görev yapan Cüceloğlu, 1996 yılından bu yana Türkiye'de üniversite öğrencilerine, öğretmenlere, anne babalara ve işadamlarına yönelik seminer, konferans ve atölye çalışmaları yaparak akademik birikimini toplumla paylaşmaya başlamış Türk insanın duygu, düşünce ve davranışlarını bilimsel psikoloji perspektifinden inceleyen kitaplar kaleme almıştır (Cüceloğlu, 2008:4). 16 Şubat 2021'de 83 yaşında iken vefat etmiştir (Cüceloğlu, 2005:2).

Cüceloğlu'nun hayatına kısaca değindikten sonra kitaplarında yer verdiği aile tiyolojilerine yer verebiliriz. Doğan Cüceloğlu, eserlerinde çocuğu müstakil bir birey olarak ele alır ve aileyi çocuğun hayatını şekillendiren bir mühendis olarak değerlendiren bir yaklaşım sergiler. Çünkü Cüceloğlu'nun eserlerinde aile profilleri ve ailenin çocuğunu nasıl konumlandığı, çocuğun benlik bilinci ve anlam dünyasını doğrudan etkiler. Cüceloğlu'nun özellikle "İçimizdeki Çocuk", "Geliştiren Anne-Baba",

* Bu çalışma, 3-4 Aralık 2025 tarihlerinde Şarkiyat Vakfı tarafından düzenlenen III. Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulan "Cüceloğlu'nun Kitaplarında Sağlıklı ve Sağlıksız Aile Profilleri ve Dini İnanç Gelişimine Yansıması" başlıklı çalışmadan üretilmiştir.

“Başarıya Götüren Aile” ve “Mış Gibi Yetişkinler” kitaplarında vurguladığı aile-çocuk ilişkilerinde bu vurgu özellikle göze çarpar.

Cüceloğlu’nun eserlerinde aile profilleri, temel olarak birbirine zıt kutupların şemsiyesi altında kümelenir. Cüceloğlu, aileleri çocuğun özünü temsil eden canını veya sosyal kimliğini temsil eden yüzünü ön plana çıkarmalarına göre sınıflandırır. Yine çocuğun algı dünyası; onun doğuştan getirdiği potansiyel, çocuğun duygularına tanıklık eden anne-baba ortamı ve bu süreçte şekillenen anlam verme sistemleri üzerinden derinlemesine incelenmektedir. Cüceloğlu’nun bütün eserlerini cümle cümle analiz etmek çok mümkün olmasa da özellikle yukarıda saydığımız olgulardaki vurgular üzerinden eserlerinde çocuğun inanç gelişimi hakkındaki genel hususlarla ilgili tespitleri belli kitapları üzerinden analiz etmek mümkündür.

Örneğin İçimizdeki Çocuk adlı eserinde çocuğun algı dünyasında “utanç” ve “özgürlük” temaları işlenir, çocuğun sürekli eleştirildiği bir aile ortamında “kınamayı”, güven ortamında ise “inançlı olmayı” öğrendiği belirtilir (1997:130).

Ayrıca eserinde Cüceloğlu, temel aile gereksinimleri arasında sağlıklı manevi yaşamın temellerini oluşturma ortamını da zikrederek bu ortamı şu ifadeleriyle tasvir eder (1997:56):

“Manevi yaşam, tüm evreni anlamlı bir biçim de bütünleştiren bir dünya görüşünü temsil eder. Katı din kuralları içinde yetiştirilen çocuk, kendi dışında bazı kurallara göre yargılanacağına ya da ödüllendirileceğine inanır. Bağınaz din koşullandırmasının baskın olduğu aile ortamında yetişen çocuk, kendi yaşantı ve deneyimlerini zenginleştirecek, iç ve dış dünyasını araştırıp keşfedecek bir tutum yerine, körükörüne itaati, kendi düşünce ve duygularından utanmayı öğrenir.

Bu tür aile ortamında yetişen insanlar, sadece kendilerini değil, bütün insanları yargılamayı öğrenirler. İnsan yaşantısı ve deneyimi değerli bir süreç olmaktan çıkmış, her insan ve olay, kendilerinin de tam anlamadığı bazı kurallara uygunluk derecesine göre değerlendirilmeye başlanmıştır.

Evrenin bir bütün olduğu, bu bütün içinde yer alan her birimin, her olayın, kendine özgü, benzersiz bir yerinin bulunduğu; bu nedenle ailedeki her bir bireyin kendi yetenekleri, düşünceleri, duyguları içinde olduğu gibi kabul edilmesi gerektiği, manevi özgürlüğün temelini oluşturur. Bu tür temel, bizdeki tasavvuf anlayışına yakın düşen, birleştirici, kaynaştırıcı, evrensel bir dünya görüşü geliştirir. Sağlıklı manevi yaşam, ailenin yetiştirdiği çocuklara verebileceği en güzide armağandır. Sağlıklı bir manevi temeli olan insanlar güler yüzlü, sevgi dolu, insanlara olduğu kadar doğaya da saygılı bireyler olarak yaşamlarını sürdürürler.”

Cüceloğlu’na göre sağlıklı aile, üyelerinin gereksinimlerini karşılayan, onların gelişmesi için olumlu bir ortam oluşturan, aile üyeleri arasındaki ilişkinin rahat ve akıcı olduğu, toplumla ilişkisinde ne toplumdan kopan ne de toplumun baskısına tümüyle boyun eğen, duygularını tanıyan ve ifade edebilen, iyi belirlenmiş benlik sınırları olan ve kendini değerli bulan bir insan tipinin yetiştiği aile türüdür (Cüceloğlu, 1997:58):

‘Utanca Boğan Aile Düzeni’ şeklinde bir başlığa da yer verilerek utanç zeminli ve sağlıklı aile özellikleri şu ifadelerle tasvir edilmektedir (Cüceloğlu, 1997:98):

“Utanç zeminli sağlıklı ailede kişilerin birbirlerini içli dışlı tanımalarına olanak verilmez; kendi özünün kusurlu olduğunu bilen kişi, kendi eşi ya da çocuğuyla içli dışlı olmaktan kaçınır. Aile üyeleri arasında iletişim yüzeyseldir; kişiler birbirlerini denetlemeye ve kullanmaya yönelirler; herkes bir diğerini suçlama peşindedir. Gizliden gizliye anlaştıkları tek nokta, “hiçbir şey üzerinde anlaşamamadır”.

Bu ifadeler ek olarak Cüceloğlu, utanç duygusu içinde yetiştirilen kimselerin değişik davranış ve kişilik bozuklukları gösterdiğine dair bulgular elde eden psikologların görüşlerinden kesitler de sunar (Cüceloğlu, 1997:97-98.). Örneğin James Masterson’a göre narsistik kişilik bozukluğunun temelinde, kişinin kendini değersiz bulmasının yatar. Harry Stuck Sullivan’a göre paranoid kişiliğin altında, bireyin kendisini hiçbir çaresi bulunamayacak kadar eksik ve kusurlu görmesi yatar. Alice Miller’in çalışmalarındaki bulgulara göre suç işleyen kimselerin çoğunluğu utanca boğulmuş ailelerden gelmektedir. Gershen Kaufman, utanca boğularak yetiştirilmiş yetişkinlerin çocuklarını aşırı döven ve kötü davranan ya da cinsel yönden çocuklarına uygunsuz davranan ana-babalara dönüştükleri tespitinde bulunur. John Bradshaw, utanca boğarak yetiştirmenin en olumsuz etkilerinden biri olarak, kişinin manevi yaşamının temellerini kaybetmesi olduğunu ifade eder. Ona göre, manevi yaşam, kişiyi değersizlikten kurtaran, evrenle ilişki kurduran ve özbenliğinin değerli olduğuna inanmasını sağlayan önemli bir boyuttur. Utanca boğularak yetiştirilen çocuklar, kendilerini değersiz ve kusurlu gördüklerinden dolayı sağlıklı bir manevi yaşam geliştiremedikleri gibi, büyük bir olasılıkla dindar bir kişilik geliştirse bile Mevlana’nın anladığı türden sevgi ve hoşgörüye dayanan evrensel bir manevi yaşama ulaşamazlar. Cüceloğlu’nun burada aktardıklarından yola çıkılarak utanca boğularak yetiştirilen çocukların sağlıklı bir kişilik geliştiremediği gibi, sağlıklı ve iç güdümlü bir dini kişilik de geliştiremedikleri sonucuna varılabilir.

Cüceloğlu’nun Geliştiren Anne-Baba adlı kitabında, çocuğun algı dünyasının bebeklikten itibaren nasıl şekillendiğine ve ebeveynin çocuğunun dünyasındaki algıları şekillendirmesindeki rolüne ilişkin olarak çocukların sadece sınırsız yakın genişlikteki anımsama potansiyeli ile donatılmış olarak değil, aynı zamanda belirsizliği anlamlı hale getirme ve öğrendikleri arasında ilişki kurma kabiliyetini netice veren merak yazılımı (software) ile doğdukları belirtilir (Cüceloğlu, 2021c: 14). Ayrıca bebeğin doğumundan itibaren ilk altı saat içinde, çevresindeki duygusal tonu hissederek “güvende miyim?” ve “olduğum gibi kabul ediliyor muyum?” sorularına yanıt aramaya başladığı ifade edilir (Cüceloğlu, 2021c: 17).

Yakın ve önemli ilişkilerde insanların birbirlerine değer verdikleri ve tanıklık ettikleri, özellikle sağlıklı aile ortamındaki ilişkilerde eşler, anne-baba ve çocuğun birbirlerinin en önemli tanığı olduklarına değindikten sonra, ilişkinin altı boyutunun (önemsenme, kabul edilme, değer verilme, güvenilme, sevmeye layık olma, ait olma-birey olma) çocuğun algı dünyasındaki tanıklıkta hayati etkisinin olduğu vurgulanır (Cüceloğlu, 2021c: 58-59).

Yine Cüceloğlu İletişim Donanımları (2002) adlı kitabında, toplum olarak belli kültürel davranışları tekrar edegeldiğimizden hareketle bazen bilerek ya da bilmeyerek kültürel kalıplardan dışarı çıkıp daha farklı davranışlar sergileyemediğimize değinir. Bu hususta, “Kültürden gelen zeminler, biz farkına varmadan algılamalarımızı belirler. Kültürden gelen zeminlerin algılamalarımızı belirleme sürecinin bilincinde değilsek, birer kültür robotu olarak yaşarız. Kültür robotu olmaktan insanı kurtaran tek şey, kültüründen gelen zeminlerin farkına varabilmesidir.” demektedir (Cüceloğlu, 2002:33).

Ayrıca bu kitabında, çocuğun dış dünyayı nasıl bir “algı gözlüğü” (zemin) üzerinden anlamlandırdığı ele alınır ve bir babanın çocuğuna dış fırçalamayı öğretirken onun ‘korkusuna’ mı yoksa ‘algısına’ mı (fenomen dünyasına saygı duyarak) hitap ettiği arasındaki fark, çocuğun gelişimi açısından irdelenir. Böylece çocuğun onu dıştan denetleyen örneğin babasından çekinip korkarak değil, kendisi gerekliliğine bizzat şahitlik ederek ve inanarak yani iç denetimli olarak bir davranışta bulunması ve dışlerini fırçalamasının daha kolay ve sağlıklı olduğu ifade edilir (Cüceloğlu, 2002:40-43).

Yine çocukların gelişmesinde dokunulmanın önemi ile ilgili olarak bir yetimhanede besleme ve alt değiştirme işlemlerini bitirdikten sonra geri kalan zamanlarını çocukları kucaklayarak, onlara dokunup, öpen bakıcıların bakım sıklığının 4 sıklık seviyesine ayrıldığı bu çocuklarda, en çok dokunulan birinci grupta en az, en az dokunulan dördüncü grupta ise en çok hastalık ve ölüm vakalarının ortaya çıktığının tespit edildiği ifade edilmektedir. Buradan hareketle, dokunulan ve sevilen çocuğun hastalık ve ölüme karşı direnç geliştirdiği, sevildiğini ve değer verildiğini fark ettiği, hem ruhen hem de bedenlen daha sağlıklı geliştiğinden hareketle bu kanaldan çocukları beslememiz gerektiğine değinilmektedir (Cüceloğlu, 2002:61).

Korku Kültürü adlı eserlerinde Cüceloğlu, kültürün çocuğun algısını nasıl programladığı tartışılır. Korku kültüründe yetişen çocuğun kendi özünden (can) koparak, sadece başkalarının beklentilerine göre (yüz) dünyayı algılayan bir “kültür robotu” haline gelişini şu ifadelerle analiz eder (2008:125):

“Belirsizlik kaygı verir ve kaygıdan kurtulmak için o konuyu belirgin hale getirmek isteriz. Bu anlamda çocuğa verilen yazılımı daha bir üst kademede, "Mutlu olmanın yollarını araştır ve bul" şeklinde de ifade edebiliriz. Çocuk, böyle muhteşem bir bilgi işlem donanımı ve yazılımıyla donanmış olarak doğar ve çocukluk döneminde bu muhteşem potansiyel gelişir ya da heba edilir. İşte bir bireyin yaşamındaki en önemli konu, doğuştan getirdiği potansiyeli ne kadar geliştirebildiğidir. Anababaların çocuklarıyla ilgili en önemli konusu da onların potansiyelinin gelişimine ne kadar olanak sağladıklarıdır?”

Ayrıca çocuğun bir olaya anlam verirken kullandığı ‘zeminlerin’ (algılama gözlükleri) çocuklukta içinde büyüdüğü ortam tarafından nasıl inşa edildiği açıklanır (Cüceloğlu, 2008:114).

Var mısın? adlı eserinde Cüceloğlu, aşkınlık, yani inanç ve değerler konusunda diğer eserlerinde bahsettiği gibi doğuştan getirilen kodlamalarımız olduğunu ifade etmektedir. Bebeklikten beri insanın içinde var olan ve gözlemleyen bilincin esas aşkınlık düzeyinde; yani insan değerlerinin ve inançlarının farkına varmaya

başladığında, onları gerçekten idrak ettiğinde bir doğruyu seçebilme hassasiyetinin yani bir tür olgunlaşmanın belirginleştiğini ve ortamın adeta berraklaştığını söylemektedir (2021a:30).

Bir benzetme yapılacak olursa çocuğun algı dünyası başlangıçta her rengi olduğu gibi yansıtan berrak bir göl gibiyken, zamanla yetişkinlerin korku, yargılama, kalıplama gibi müdahaleleriyle, bu göle atılan taşlar veya dökülen boyalar gibi suyun rengini ve yansıttığı gerçeği kalıcı olarak değiştirebilir.

Sonuç olarak Cüceloğlu'nun eserlerinde inanç gelişimi, sadece teolojik bir inancı değil; çocuğun kendine olan güvenini, hayata bakışını ve değerler sistemini kapsayan geniş bir kavramdır. Ailedeki bu temel anlayış farkı, bireyin dini inancını nasıl yapılandırıldığını da belirler. Kalıplı ailelerde din, genellikle bir baskı ve denetleme aracı olarak kullanılır. Yaratıcının sevgisinden ziyade "Allah korkusu" vurgulanır; birey sürekli yargılanacağını ve cezalandırılacağını düşünür. İnanç, öznel bir deneyimden ziyade toplumsal ritüellere ve 'el âlem ne der?' kaygısına dayalı bir taklidi imana dönüşür. Cüceloğlu bu tip dindarları ilahi bir muhasebeciyle alışveriş içinde olanlar olarak tanımlar.

Geliştirici ailelerde inanç, bireyin evrenle ve kendi özüyle kurduğu anlamlı bir ilişki olan "manevi yaşam" (spiritual life) olarak görülür. Mevlana ve Yunus Emre'nin temsil ettiği tasavvufi yaklaşım örnek alınarak, canın kutsallığı ve sevgi vurgulanır. Bu anlayışta birey, inancını başkalarına kanıtlamak zorunda hissetmez; inanç bir yaşam pusulası görevi görür ve "tahkiki imana" (araştırarak inanma) dönüşür.

Kalıplı aileler dini kurallar yığını (yüz) olarak sunup "mış gibi dindarlar" yetiştirirken, geliştirici aileler dini bir öz (can) ve manevi derinlik olarak yaşatarak özgür ve bilinçli inananlar yetişmesine zemin hazırlar.

Psikolog ve düşünür olan Doğan Cüceloğlu'nun eserleri, bireyin gelişimini ve toplumsal yaşamını derinden etkileyen iki temel kültürel paradigmayı merkeze alır: sağlıklı aile yapısının temelini oluşturan denetim odaklı korku kültürü ve sağlıklı aile yapısının temelini oluşturan gelişim odaklı değerler kültürü. Cüceloğlu, bir toplumun geleceğini belirleyen en önemli iki ortamın, çocuğun içinde yetiştiği aile ortamı ve eğitim ortamı olduğunu vurgular. Bu çalışma, Cüceloğlu'nun kaynaklarında tanımlanan sağlıklı ve sağlıklı aile profillerini incelemekte ve bu ortamların bireyin manevi yaşam ve dini inanç gelişimine olan yansımalarını kaynaklara atıflarla birlikte akademik bir çerçevede sunmaktadır.

Korku kültürünün egemen olduğu ailelerde, amaç bireyi önceden belirlenmiş bazı düşünce ve davranış kalıplarının içine sokmaktır. Gücü elinde bulunduran otoritenin (aile büyüklerinin) yaklaşımı, çocuğu kalıplama niyetini esas alır. Bu yaklaşımın beklentisi, otoriteye bağımlı, kendi başına bir şey yapamayan, söylenenleri sorgusuz sualsiz kabul eden bir insan yetiştirmektir. Korku kültürü, çocuğun aklını yok sayan bir aile terbiyesidir.

Bu ortamda yetişen bireylerin en belirgin özelliği "dıştan denetimli" olmalarıdır; kendi algılama, duygu ve düşüncelerine güvenemezler, başkalarının ne diyeceği davranışlarının temel nedeni olur (Başkaları ne der?).

Ailede sık sık yapılan yanlışlardan biri, çocuğu başkasıyla kıyaslamaktır. Kıyaslama, başarıya engeldir ve olumsuz bir aile ortamı yaratır (Cüceloğlu, 2005:93). Çocuklar utanç zeminli insanlar olarak yetiştirilebilir. Dayak, çocuk terbiyesinin doğal bir parçası olarak kabul edilir. Sağlıksız ailede, çocuğun değerli olma, güven, yakınlık, sorumluluk, mücadele etme ve manevi yaşamın temellerini oluşturma gibi temel psikolojik gereksinimleri karşılanamaz. Bu ortamda yetişen kişi, duygusal olarak gelişemeyince bir yetişkinin olgunluğunu gösteremez ve “Mış Gibi” yaşamlar sürdürebilir.

Geliştiren aile ortamında, ana babanın niyeti çocuğun muhteşem bir potansiyel ve kendine özgü biriciklik içinde doğmuş bir insan olduğunun bilincinde olmaktır. Temel amaç, çocuğun olabileceğinin en iyisi olacak şekilde gelişmesidir. Bu aileler, çocuğun doğuştan getirdiği potansiyelin gelişimine olanak sağlar.

Sağlıklı aileler, sevgi ve güven ortamını esas alır. Çocuğun gelişiminde kritik öneme sahip olan varoluş boyutları (umursanma, kabul edilme, değerli olma, yeterli olma/güvenilme, sevmeye layık olma) bu ortamda beslenir. Kıyaslama ve etiketleme çocuğun gelişimini engellediği için kaçınılması gereken davranışlardır. Sağlıklı bir karı-koca ilişkisi (evlilik), sağlıklı bir ailenin temelini oluşturur. Ailede kişisel bütünlüğe önem verilir; bu, niyetin, düşüncenin, duygunun ve davranışın tutarlı bir bütünlük göstermesi anlamına gelir.

Gelişim odaklı ailelerde, çocukların kendilerini yönetmelerine olanak sağlanır ve karşılıklı saygı içinde sorumluluklar paylaşılır. Ailede kitap okunur, konferanslara gidilir ve felsefe konularına ilgi duyulur; bu, kendini geliştirmenin yaşayan bir değer olduğu anlamına gelir. Bu ailelerin yetiştirdiği bireylerin hayatının anlamı ve güven duygusu varoluşunda, özünde ve karakterinde bulunur.

Cüceloğlu, insanı biyolojik, psikolojik, sosyal ve aşkın (manevi) yaratıklar olarak tanımlar. Manevi yaşam (aşkınlık boyutu), evrenin tümü içinde bir anlam bulmayı, hayırla anılmayı ve yaşama bir katkıda bulunmayı kapsayan bir gereksinimdir. Bu manevi gereksinim, Allah'a inanan veya inanmayan (ateist) her insanda mevcuttur.

Doğan Cüceloğlu'nun analizlerine göre, sağlıklı aileler (Gelişim Odaklı Değerler Kültürü) çocuğun varoluşunu ve potansiyelini merkeze alarak özgüveni, sorumluluğu ve kişisel bütünlüğü destekler. Bu ortam, bireyin manevi gereksinimlerini doğal olarak karşılamasına ve kendine özgü bir anlam çerçevesi oluşturmaya olanak tanır. Buna karşın, sağlıksız aileler, itaati, dışsal denetimi ve “yüz”e odaklanmayı teşvik ederek bireyi ‘mış gibi’ yaşamaya ve manevi alanda dahi görünüm için dindarlığa yönlendirebilir. Neticede, bireyin dini ve manevi inanç gelişimindeki derinlik ve otantiklik, çocuklukta tesis edilen sevgi ve güven temelli aile kültürünün ürünüdür.

Kaynakça

Cüceloğlu, Doğan (1997). *İçimizdeki Çocuk*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Cüceloğlu, Doğan (2005). *Başarıya Götüren Aile*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Cüceloğlu, Doğan (2008). *Korku Kültürü: Niçin “Mış” Gibi Yaşıyoruz?*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Cüceloğlu, Doğan (2021a). Var Mısın?: Kendini Keşfetmeye Zorluklarla Başa Çıkmaya Var mısın? Söyleşi: Deniz Bayramoğlu. İstanbul: Kronik Kitap.

Cüceloğlu, Doğan (2021b). 'Keşke'siz Bir Yaşam İçin: İletişim Donanımları. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Cüceloğlu, Doğan (2021c). Geliştiren Anne Baba. İstanbul: Remzi Kitabevi.

19. YÜZYILDA YAZILMIŞ BİR TEBRİKİYYE: MUHSİN BEY'İN TEBRİKİYYESİNİN DİL VE ÜSLUP AÇISINDAN İNCELENMESİ

Güneş EKMEKÇİ - Ahmet Serdar ERKAN

Batman Üniversitesi - Milli Eğitim Bakanlığı

Giriş

Sosyal hayatın bir gereği olarak birçok ferdin, yakın veya uzak fark etmeksizin kendisiyle alakalı gördüğü kişi veya kurumları, önemli bir gün ya da olay sebebiyle tebrik etmesi insanî bir davranıştır. Genelde toplum, özelde ise fert hayatının neredeyse her merhalesini, manzum veya mensur olarak kaleme alan müelliflerin tebrik-nâmelere mesafeli kalmaları beklenemez. Dolayısıyla edebiyatımızda bu maksatla yazılmış birçok tebrik örneğine rastlamak mümkündür. Öyle ki bir şehzadenin¹ ilk saç kesimi, kaside veya kıta-ı kebir gibi tarih düşürmeye müsait nazım şekillerini tercih edilerek bir tebrik-nâme şeklinde “tırâşîyye” başlığı altında telif edilmiştir.²

Arapça “be-re-ke / برك” kökünden gelen “tebrik” kelimesi, “Bir kimsenin başarısını, onun için sevinç kaynağı olan bir olayı veya durumu sevinçle karşılama; bu amaçla söylenen söz ve kutlama.”³ anlamındadır. Bir edebî tür olarak “tebrik-nâme” ise “Akraba, dost, devlet büyükleri, dinî şahsiyetler ve saygın kişilere doğum, sünnet, evlilik, dinî törenler cülûs, sıhhat bulma, zafer, kudûm ve yeni yıl gibi sebeplerle sunulan manzum veya mensur eserlerin genel adı” şeklinde tanımlanır⁴. Tebrikiyye diye de adlandırılan bu tarz şiirler, önemli gün veya olay münasebetiyle şairlerin kabiliyetlerini padişaha arz etme şansını bulup⁵ böylece memduhlarından caize veya mansıp umdukları önemli bir edebi türdür⁶.

¹ Bahsedilen tırâşîyye, Osmanlının 29. padişahı olan IV Mustafa’nın, şehzadelîği zamanında, onun ilk saç tıraşı münasebetiyle yazılmıştır.

² Ahmet Serdar Erkan, “Bir Tebrikname Örneği: Sultan IV. Mustafa İçin Yazılmış Tırâşîyeler”, VI. Uluslararası Sosyal Bilimler Araştırmalar Kongresi (Türkiye Cumhuriyeti’nin 100. Yılı Bildiriler Kitabı, Ankara, 2023), 71,75.

³ Yaşar Çağbayır, *Büyük Türkçe sözlük: Orhun yazıtlarından günümüze Türkiye Türkçesinin söz varlığı* (İstanbul: Ötüken neşriyat TİKA, 2016), 5661.

⁴ İbrahim Halil Tuğluk, “Divan Şiiri’nde Manzum Tebrik-Nâmeler”, *Journal of Turkish Research Institute* 42 (01 Ocak 2010), 42.

⁵ Halil Tuğluk, “Divan Şiiri’nde Manzum Tebrik-Nâmeler”, 43.

⁶ Yaşar Aydemir, “Methiye (Türk Edebiyatı)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/410.

Genel olarak “*mukaddime, tahmîd, beyân-ı istihâl, izhâr-ı memnuniyet, tazim ile dua, temenni-i muhabbet*” şeklinde 6 bölümden meydana gelir.⁷

Osmanlıda şiiri, sadece payitaht İstanbul’da veya çevresindeki yakın sancaklarda kendine uygun bir zemin bulmuş değildir. Bu imparatorluğun geniş coğrafyasında yüzyıllarca varlığını ve etkisini devam ettirmiş olan Divan edebiyatı; padişah ve şehzade saraylarından devlet ricalinin konaklarına, şura meclislerinden son olarak da dükkân ve meyhanelere kadar birçok farklı mekânı “şair yetiştirme merkezi” diyebileceğimiz bir edebi muhit haline getirmiştir.⁸ Tekirdağ, payitahta yakınlığı ile nasıl bir edebi muhit ortaya çıkardıysa başkentten uzak olan mesela Diyarbakır gibi bir taşra şehri bile kendi içinde Lebîb gibi usta bir ismi ortaya çıkarabilecek bir şiir çevresine sahip olabilmiştir (Diyarbakır’daki edebi muhitler hakkında geniş bilgi için bkz. Orhan Kurtoğlu, 2018⁹).

Osmanlının neredeyse her köşesinde ortaya çıkıp genç ve hevesli şair adaylarını yetiştiren bu muhitler sayesinde Divan şiiri, her ne kadar 19. yy. ikinci yarısından sonra tarih sahnesinden çekildiği iddia edilse de bu edebiyat gerek 19 hatta 20. yy.da bile birçok şairin farklı nazım şekillerinde yüzlerce eser verdiği, yaşayan bir edebiyat olagelmıştır.¹⁰ Bildiri konumuz olan tebrikiyye örneği de bu tezi kanıtlar mahiyettedir. Zira 19. yy.da Osmanlının taşra şehirlerinden ilk önce Yozgat’a bağlı Boğazlıyan¹¹ kazasında ve daha sonra da Kırşehir’e bağlı Keskin kazasında¹² nüfus memurluğu yapmış olan Muhsin Bey’in kuvvetle muhtemel II. Abdülhamid’in cülûsiyesinin yıl dönümü münasebetiyle yazdığı tebrikiyye, Divan şiiri geleneğinin bir memurun kaleminde 19. yy. son zamanlarında bile devam ettiğinin açık bir örneğidir. Çorum Hasan Paşa Kütüphanesinde “*Mecmû’a-i Eş’âr*” başlığıyla kayıtlı bir mecmuada yer alan 13 kıtalık bu şiir, aruzun hezec bahrinin “*mefâ’îlün mefâ’îlün mefâ’îlün mefâ’îlün*” kalıbında yazılmıştır. Şiirden aruza hâkim olduğu anlaşılan şairin mısralarında, Arapça ve Farsça kelimelerle oluşturduğu uzun tamlamalara çokça yer verdiği görülmektedir. “*Bugün bir şems-i hikmet ihtîşâm-ârâ-yı tal’atdur*” benzeri birçok sıfatla andığı bir gün için sultanına övgüler düzen şair Muhsin Bey, padişahının bu sevinçli gününe taşrada memurken bir tebrikiyyeyle katılmak istemiştir.

Şair Muhsin Bey ve Tebrikiyyesi

19. yy.da, payitahtın çok uzağında taşrada, Muhsin Bey isimli bir nüfus memuru tarafından padişahının tahta çıktığı gün için kaleme alınan şiir, 13 kıtadan meydana gelen bir tebrikiyyedir.

⁷ Hâfız Mehmed Ziyâeddin, *Münşeat ve Muâmelât-ı Umûmiyye Yahud Mükemmel ve Mufasssal İnşâ-yı Mülkî ve Askerî* (İstanbul: Bâbîâlî Caddesi 25 numaralı matbaa, 1314), 27-28.

⁸ Ahmet Serdar Erkan, “Tekirdağlı Ahmed Lutfî’nin Eserlerine göre 18. yy.da Tekirdağ’daki Edebî Muhitler”, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 7/1 (30 Nisan 2023), 64,65.

⁹ Orhan Kurtoğlu, “Türk Kültürünün Münbit Bir Şehri Olan Diyarbakır’daki Edebî Çevreler ve Hamilik”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 43 (23 Temmuz 2018), 135-144.

¹⁰ Emrah Gökçe, *20. yüzyılda yazılmış divanların incelenmesi* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2021), 1-2.

¹¹ Meral Şahin, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Yozgat’ta Demografik Yapı (1878-1950)* (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 25.

¹² Deniz Akpınar, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Kırşehir Sancağı’nın İdari Ve İktisadi Gelişimi”, *Journal Of History School* 11/XXXIV (01 Ocak 2018), 495.

Muhsin Bey

Bildiri konumuz olan tebrikiyyenin başında mecmuayı derleyen isim, bu şiire “Boğazlıyan kazası nüfus memur-ı sabıkı ve Keskin kazası memur-ı mezkûr-ı lahiki Muhsin Bey tarafından inşa olunan kaside-i tebrikiyyedür” şeklinde bir başlık vermiştir. Bu başlık sayesinde, hakkında hiçbir bilgi sahibi olmadığımız ve ismine de kaynaklarda rastlayamadığımız şairle ilgili olarak görevi ve görev yeriyle alakalı iki net bilgiye ulaşılmaktadır. Öncelikle bir nüfus memuru olduğunu öğrendiğimiz şair, ilk olarak Yozgat’ın Boğazlıyan kazasında bu görevi yapmış devamında ise Kırşehir’in Keskin kazasında bu görevine devam etmiştir. Yaptığımız araştırmalarda Muhsin Bey isimli, taşrada görev yapmış sadece bir şair tespit edilmiştir. Bu isim, Muhsin Mehmed Efendi olup Salih Vehbi Efendi’nin mahdumudur. 1238 (M. 1823) de doğan Muhsin Mehmed Efendi, tahrirat ve mal kitabetiyle taşraları gezip Sultan Abdülaziz döneminde vefat etmiştir.¹³ Ancak bu ismin bildiri konumuz olan tebrikiyyeyi yazan müellif olma ihtimali uzak görülmektedir.

Zira Osmanlının modernleşmesine yönelik çabalar II. Abdülhamid tarafından daha güçlü olarak devam ettirilmiş olup Bağdat Demiryolu ve Hicaz Demiryolu’nun inşası gibi projeler bu dönemde yapılmıştır. Bu dönemin reformlarında eğitime geniş yer ayrılmıştır. Hukuk, sanat, ticaret, inşaat mühendisliği, veteriner, gümrük, tarım ve dil okulları dâhil olmak üzere birçok mesleki okul kurulmuştur.¹⁴ Şair de şiirin 9. kıtasında bu çabalardan bahsederek padişahın “her alandaki binlerce kurum, yüksek eserler ve parlak misallerle” Osmanlıyı süsleyip aydınlattığından bahsetmektedir. Bu ifadeler akla öncelikle II. Abdülhamid’i getirmektedir. Dolayısıyla da Sultan Abdülaziz zamanında vefat eden Muhsin Mehmed Efendi, mezkûr tebrikiyyenin müellifi değildir.

13 kıtalık şiirde başlık hariç, Muhsin Bey hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca tebrikiyyesini Boğazlıyan’da memurken mi yoksa Keskin’de memurken mi yazdı o da tam belli değildir. Ancak şairin şiirindeki Arapça ve Farsçaya hâkimiyeti, aruzu iyi kullanışı onun iyi bir medrese ve şiir eğitimi aldığını düşündürmektedir.

Muhsin Bey’in Tebrikiyyesi

Bildiri konumuz olan tebrik örneği, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesinde Hasan Paşa Yazma Koleksiyonunun 128972 demirbaş numarasına “Mecmû’a-i Eş’âr” başlığıyla kayıtlı bir derleme eserdir.¹⁵ Mecmua, 521 yapraktan oluşmaktadır. Mecmuada varaklara değil her sayfaya bir numara verilmiştir. Muhsin Bey’in şiiri, mecmuanın 452-456 sayfaları arasında yer almaktadır. Nüshanın fiziksel özellikleri şu şekildedir: Kırmızı bez kaplı mukavva cilt içinde cedit kâğıt üzerine rika hat ile yazılmış olan eserin ebatları 165x110 mm’dir. Sayfalardaki satır sayısı düzensizdir. Bu metnin başında günümüz

¹³ Mehmed Sürreyya Bey, “Sicill-i osmanî yahud Tezkire-i meşâhir-i osmâniyye. 4,1”, ed. Ali Aktan, Sebil yayınları, 228,4,1 (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1997), 170.

¹⁴ “II. Abdülhamid”, *Vikipedi*, 16 Kasım 2025.

¹⁵ “Mecmû’a-i Eş’âr”, *Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı* (06 Aralık 2025).

Türkçesiyle yazılmış bir “içindekiler” kısmı yazılmıştır.¹⁶ Bu kısmın hem kâğıdının farklılığı hem de Latin alfabesiyle yazımı sebebiyle metne sonradan eklendiği açıktır. Zira zahriye kısmının üstünde eski yazı ile yazılmış içindekiler bölümünün son iki maddesi de yer almaktadır.¹⁷ Bu iki madde, mecmuanın aslında da eski yazı ile yazılmış bir “içindekiler” bölümünü varlığını akla getirmektedir.

Metnin zahriye kısmında mecmuanın ismi olduğunu düşündüğümüz “Şi’riyyât-ı mahsusadır” şeklinde bir başlık vardır. Ayrıca bu başlığın altında hicri “sene 326” ibaresi yer almaktadır.¹⁸ Bu yıl, miladı 1908-1909 yılına denk gelmektedir. Ancak yaptığımız inceleme neticesinde, eserin hiçbir yerinde bu mecmuanın kim tarafından derlendiğine dair herhangi bir kayda rastlanmamıştır.

Her ne kadar tebrikiyyenin başlığı “...kaside-i tebrikiyyedür” şeklinde olsa da şair 13 kıtadan meydana gelen bir eser telif etmiştir. Şiirde başlığın aksine, kaside değil kıta nazım şekli kullanılmıştır. Bildiride bu eser; dil, muhteva ve üslup başlıkları altında ele alınıp incelenmiştir.

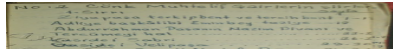
Tebrikiyyenin söz varlığı ve dil özellikleri

Eser, Boğazlıyan ve Keskin kazalarında nüfus memurluğu yapmış Muhsin Bey tarafından doğrudan doğruya bir devlet büyüğüne takdim edilen tebrikiyyedir. Tebrikiyyeler tür olarak birer kaside örnekleridir.¹⁹ Bulundukları dönem, hitap edilen kişi ve ele alınan olayın önem derecesi doğrultusunda dili bilinçli biçimde sadeleştirme veya ağırlaştırma yoluna giderler. Aynı şiir içerisinde dahi dilin yoğunluk düzeyinin değiştiği görülür. Bu durum özellikle kasidelerde belirginlik kazanır; zira kasidenin medhiye bölümünde kullanılan dil, diğer bölümlere nazaran daha ağır ve sanatlı bir nitelik taşır. Bu türün yazılış geleneği gereği dilinin ağır, sanatlı ve mecazlarla yoğunlaştırılmış olması ele aldığımız eserde de kendini bariz olarak göstermektedir. Kasidenin en belirgin diğer bir özelliği ise neredeyse tamamen Arapça ve Farsça kökenli söz varlığıyla kurulmuş olmasıdır (Bu bölümde kaside hakkında bilgiler İpekten’in ilgili kitabından alınmıştır.²⁰).

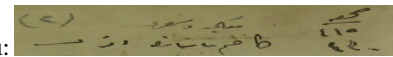
Arapça Dil Hususiyetleri

Şiirde, bolca Arapça soyut kavram yer almaktadır (Bu bölümde Dursunoğlu’nun ilgili makalesinden yararlanılmıştır.²¹). “Feyz, iclâl, ikbâl, sa’âdet, meserret, şevket, in’ikâs, tecelliyât, envâr, hıfz, siyânet, hayât-ı câvidânî” gibi kelimeler tebrikiyyede yer alan belirli soyut kavramlardır. Bu kelimeler övgü, yücelik, maneviyat, kudret gibi alanları

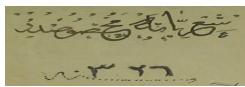
¹⁶ Günümüz Türkçesi ile yazılan kısmı:



¹⁷ Eski yazı ile yazılan içindekiler kısmı:



¹⁸ Bahsedilen başlık şu şekildedir:



¹⁹ Muhsin Bey’in şiiri içinde her ne kadar başlıkta kaside dense de şiir, kıta nazım şekliyle yazılmıştır.

²⁰ Halûk İpekten, *Eski Türk edebiyatı: nazım şekilleri ve aruz* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015).

²¹ Halit Dursunoğlu, “Türkiye Türkçesindeki Arapça Sözcükler ve Bu Sözcüklerdeki Ses Olayları”, *Journal of Turkish Studies* 9/Volume 9 Issue 9 (01 Ocak 2014), 145-145.

besleyen anlam (semantik) yönü baskın olan kelimelerdir. Arapça kelimelerin baskın olmasının temel sebeplerini ele alacak olursak tebrik-nâmelerde övgü (medhiye) söz konusu olduğunda, soyut kavramlar Arapça kelimelerle karşılanmaktadır. Bunun yanı sıra devlet ve iktidar merkezli terimler Osmanlı resmî diline Arapçadan gelmektedir. Arapçanın çok zengin mastarlara dayalı soyut ad üretme kapasitesi, şiirin ihtişam içerikli temalarını daha kolay karşılamaktadır. Bu nedenle Muhsin Bey'in eseri, kelime kökeni açısından Arapça ağırlıklı bir söz varlığına sahiptir.

Farsça Yapı Ağırlığı (İzafet Sistemi):

Metinde, Arapça kökenli kelimelerin baskınlığı hissedilmekle beraber cümle içinde kullanılan tamlamaların büyük çoğunluğu Farsça izafet sistemiyle oluşturulmuştur (Bu bölümde Özlük'ün ilgili kitabından yararlanılmıştır.²²). Kelime kökenlerinin Arapça ağırlıkta olup tamlama sisteminin Farsça ağırlıklı olması klasik Osmanlı şiir dili için tipik bir özelliktir. Kıtaldaki bazı izafetler: “Şems-i hikmet “hikmet güneşi”1, âfâk-ı hâver “doğu ufukları”1, “Avâlim gârka-i emvâc-ı nûr-ı sermediyyetdür”, “âlemler sonsuz nur dalgalarına gömülüdür.” 1, “selsebîl-i renk u nûr” “renk ve nur selsebili” 1, âfâk-ı ziyâ “ışık ufukları” 2, efoâh-ı encüm “yıldız ağızları (ışık saçan uçlar)” 2, feyz-i lâhutî “ilahî feyiz” 2, şevk-i encüm-râ “yıldız coşkusu” 3, bahâristân-ı dil-peymâ “gönül alan baharistan” 3, in'ikâs-ı şu'le “ışığın yansıması” 3, sahîfa-i sînâ “gönül sayfası” 3, ibtisâm-ı şevk “şevkin gülümsemesi” 4, nefhâ-i şâd u tarab “neş'e ve sevinç esintisi” 4, elhân-ı meserret “sevinç nağmeleri” 4, ser ü şân-ı safâ “safanın başı ve şanı” 4, şemse-i iclâl “yücelik güneşi” 5, lem'a-i feyz-âviz-i ikbâl “ikbâle feyiz bağlayan parıltı” 5, tâbiş-nümâ gül-hande-i âmâl “emellerin gülümseyen ışıktan yansıması” 5, şehinşâh-ı muallâ “yüce hükümdar” 6, âsitân-ı 'adl “adalet eşiği (makamı)” 6, rûz-ı sa'âdet “saadet günü” 6, neyyir-i iclâl-i Osmân “Osman hanedanının yücelik nuru” 6, subh-ı me'âlî “yücelik sabahı” 6, sultân-ı celîl “yüce sultan” 7, nuhbe-i âmal u niyyât “emel ve niyetlerin özü” 7, Te'âlî-i şebuh-ı devlet “milletin yüceliği” 7, me'âlî-i kemâlât “Olgunluğun yücelikleri” 7, zamîr-i mahbatü'l-feyz “feyiz yatağı olan kalp” 8, tecelliyât-ı sübhânî “ilahî tecelliler” 8, ilhâmât-ı Rabbânî “Allah'tan gelen ilhamlar” 8, Ka'betü'l-ulyâ-yı vicdân “vicdanın yüce Kâbe'si” 8, feyz-i i'tizâ “yüceliş feyzi” 9, âsâr-ı ma'âliyyât “yücelik eserleri” 9, füyûz-ı himmet-i şâhâne “Padişahın yüce himmetinden (yardımından, ihsanından) doğan bolluk” 9, timsâl-i garrâ “Parlak ve ihtişamlı bir sembol” 9, 'asr-ı pür-meâlî “yücelikle dolu çağ” 10, mecmâ'-ı ilm-i fezâ'il “fazilet ilminin mecmuası” 10, âsâr-ı mehâsin “güzellik eserleri” 10, hâmî-i muallâ “yüce hâmî” 10, feyz-i 'inâyet “İlahî yardımın bereketi” 10, muhît-i cûd “cömertlik çemberi” 11, feyz-i kâmrânî “mutluluk feyzi” 11, iksîr-i hayât-ı cavidânî “ebedî hayat iksiri” 11, şeh-i kadd-i menâkib “üstün niteliklerin sultanı” 12, vasf-ı iclâl “yücelik vasfı” 12, hurşîd-i âlem-gîr-i ikbâl “ikbali dünyaya yayan güneş” 12, envâr-ı 'inâyet “inâyet nurları” 12, mesned-i iclâl u devlet “yücelik ve devlet makamı” 13, zebân-ârâ-yı ümmet “ümme-i süsleyen sözler” 13, şevket-i şeh “sultanın ihtişamı” 13, feyz-i hayât-ı mülk u devlet “devlet ve mülkün hayat feyzi” 13.”

Tebrikiyyede yer alan izafetlerde kelimelerin büyük çoğunluğu Arapça kökenlidir.

²² Doğan Özlük, *Türkçede farsça Söz varlığı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024).

Türkçe Dil Hususiyetleri (Türkçe Eklerin ve Yapıların İşlevi)

Bu çalışmada, Türkçe dil özellikleri sınırlı sayıdaki Türkçe malzeme temel alınarak incelenmiştir (Bu bölümde Tulum ve Aksan'ın ilgili kitapları esas alınmıştır.²³). Elde edilen malzeme nicelik bakımından Arapça ve Farsçaya oranla sınırlıdır. Metinde yer alan veriler, Türkçenin belirli dilsel hususiyetlerini ortaya koymaya -örnek azlığı sebebiyle- yeterince imkân tanımamaktadır. Çalışmada söz konusu malzeme; biçim bilimsel ve söz dizimsel değerlendirilmiş, elde edilen bulgular doğrultusunda Türkçenin ilgili alanlardaki yapısal özelliklerine ilişkin çıkarımlara yer verilmiştir. Metinde yer alan Türkçe kelimeler sınırlı sayılarına rağmen, dilin işleyişini belirleyen temel yapı taşlarıdır. Metinde kullanılan eklerden biri ilgi durum eki olup üç örnekte yer almaktadır:

<i>O sultân-ı celîlûn nuhbe-i âmâl u niyyâtı</i>	6. k ²⁴
<i>O kadar hasletüñ el-hak me'âlî-i kemâlâtı</i>	7. k
<i>Muhît-i cûdumuñ yok intihâsı</i>	11. k

Metinde, diğer eklerle nispeten sayısı fazla eklerden biri de iyelik ekleridir: kalb-i pür-me'âlisi 8, niyyâtı 6, kemâlâtı 7, vücûdı 11, lutfı 11...

Tebrikiyyede sıkça kullanılan Türkçe eklerden biri bildirme eki -dUr'dur. Bu ekin, metinde yapısal işlevinin yanı sıra anlamsal bir işlevi de karşıladığını görmek mümkündür. Ekin en baskın kullanımı bir durumu kesin biçimde bildirmek yönündedir yani şair, tasvir ettiği manzaranın inkâr edilemez, apaçık bir gerçek olduğunu ifade etmektedir:

<i>Bugün bir şems-i hikmet ihtîşâm-ârâ-yı tal'atdur</i>	1. k
---	------

(Bugün, hikmet güneşi görünüşünün ihtişamını sergilemektedir.)

<i>Bugün zîb-âver-i taht olduğu rûz-ı sa'âdetdür</i>	6. k
--	------

(Bugün, tahta çıkışın güzellikler getiren mutlu bir gündür.)

Tebrikiyyelerin yapısı gereği şair, övdüğü kişi için abartılı ve kesin hüküm içeren ifadeler kullanır. Bildirme eki burada övgünün gücünü artıran bir araçtır:

<i>Bugündür infilâk-ı neyyir-i iclâl-i 'Osmân'uñ</i>	
--	--

<i>Bu bir subh-ı me'âlî-intimâ sa'd u mücedditdür</i>	6. k
---	------

(Yüce padişahın adalet tahtına oturduğu bugün, bir saadet günüdür.)

<i>O kadar hasletüñ el-hak me'âlî-i kemâlâtı</i>	
--	--

<i>Birer sûret-ile her gün sâha-zîb fâhiriyyetdür</i>	7. k
---	------

²³ Doğan Aksan, *Türkçenin Sözcüğü* (Ankara: Bilgi yayınevi, 2021); Mertol Tulum, *XVII. yüzyıl Türkçesi ve söz varlığı* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011).

²⁴ "K" kısaltması "kita" anlamındadır.

(Onun ahlak ve meziyetleri o kadar yüksektir ki her biri her gün yeni bir övünç vesilesi hâline gelir.)

Şiirin vezni “*mefâ’îlün mefâ’îlün mefâ’îlün mefâ’îlün*” ve uyak örgüsü gereği, şair sık sık “-dür / -dür” ile biten dizeleri tercih etmiştir. Bu ek vasıtasıyla dizelerde ahenk ve tekrarlar hem vezni korumak hem de ses melodisini güçlendirmek amacını taşımıştır:

“... sermediyyetdür”, “... şâtiriyyetdür”, “... fâhiriyyetdür”, “... hürrem-bâldür” vb.

Metinde dikkat çekici hususlardan biri de birleşik fiillerin kullanımıdır. Arapça/Farsça isim + Türkçe yardımcı fiilden oluşan birleşik fiillerin kullanım oranı diğer eklere göre yükündür.

a. ey-Türkçe yardımcı fiiliyle kurulan birleşik fiile ait bir örnek mevcuttur:

Arapça + ey-

Tecellî eyliyor her yirde envâr-ı ‘inâyâtun 12. k

b. ol-Türkçe yardımcı fiiliyle kurulan birleşik fiile ait örnekler:

Arapça + ol-

Müddâm olsun hemîşe mesned-i iclâl ü devletde 13. k

Semâda fevc fevc olmuş iderler öyle şehir-âyîn 4. k

Farsça + ol-

Nazar-pîrâ olan her sahada biñlerce te’sîsât 9. k

Bütün efoâh-ı encüm hande-zîr olmakda bâlâdan 2. k

c. kıl-Türkçe yardımcı fiiliyle kurulan birleşik fiile ait örnekler:

Arapça + kıl-

Îlâhî ol şehî kıl dâimâ hıfz u siyânetde 13. k

d. it- Türkçe yardımcı fiiliyle kurulan birleşik fiile ait örnekler:

Arapça + it-

Cevânib sahfa-i sînâ gibi nûr itmeyen ârâ 3. k

Ufukdan iltimâ’ itdi bugün bir şemse-i iclâl 5. k

Metinde zaman ekleri oldukça sınırlıdır. Tebrikiyyeler yapısı gereği, söz sanatlarına ve tasvire dayalıdır; bu nedenle isim cümleleri ağırlıktadır. Bu tip metinlerde zaman ekli fiil çekimleri az olmakla beraber geniş zaman kullanımı sıklıktadır. Bu tür eserlerde geniş zamanın sıklıkla kullanılmasının sebebi övgünün değişmezliği ve anlatılan niteliklerin sürekliliğini vurgulamak içindir. Bu zamanın kullanımı, tebrik-nâmelerin hem biçimsel hem de içeriksel özellikleriyle tamamen uyumludur. Metinde geniş zaman(-r,-Ar,-Ir) kullanımlarından bazıları şu şekildedir: *Yagar bir selsebîl-i renk ü nûr...*” (Gökyüzündeki rahmetin sürekliliğini anlatmıştır.) 2. *Her süren gelir bir nefha-i şâd u tarab* (Gelen her şeyin sevinç taşıdığı düşüncesi; süreklilik bildirilir) 4. *Semâda fevc fevc olmuş iderler öyle şehir-âyîn* (Geniş zaman çokluk eki “-ler”; süregelen bir davranışı anlatır.) 12. *Biter*

mi ey şeh-i kadd-i menâkib-vasf-ı iclâlûñ. ("Ey yücelikler sultanı! Senin üstün vasıflarını, yüceliğini anlatmak (tercüme etmek) hiç biter mi?" sorusuyla şair, övgüyü bir olaya, zamana veya belirli bir duruma bağlamak istemiyor.) 12. *Sıgar mı levha-i tasvîre âsâr-ı kemâlâtun (Şair, övdüğü kişinin meziyetlerinin her zaman, daima, tasvire sığmayacak kadar çok ve büyük olduğunu belirterek bu durumu genel geçer bir durum haline getirmektedir.)*

Şiirde sadece iki yerde öğrenilen geçmiş zaman (mİş), eki kullanılmış olup birleşik bir yapı içinde yer almıştır:

Zemîn olmuş o rütbe ibtisâm-ı şevke müstefrik

Semâda fevc fevc olmuş iderler öyle şehir-âyîn 4. k

Şimdiki zaman eki (-yor) sadece bir örnekte yer almış olup yardımcı fiile gelmiştir: *Tecellî eyliyor her yirde envâr-ı 'inâyâtun* 12. k

(Senin lütfunun/ihsanının nurları her yerde ortaya çıkıyor)

Görülen geçmiş zaman eki (dİ) sadece iki örnekte yer almaktadır (-dı / -di / -du / -dü):

Ufukdan iltimâ' itdi bugün bir şemse-i iclâl

Cihânı kapladı bir lem'a-ı feyz-âviz-i ikbâl 5. k

(Ufuktan bugün parlak bir ihtişam güneşi doğdu; dünyayı, talihin feyiz saçan bir parıltısı kapladı)

Tebrikiyyenin Üslubu

Arapça ve Farsça kelimelerin çok yoğun olarak kullanıldığı şiir, uzun tamlamalarla anlaşılması zor bir metin halindedir. Uzun tamlamalarla oluşturulan kıtaların bu anlaşılması zor muğlak yapısı akla Sebk-i Hindî üslubunu getirmektedir. Şiirdeki mübalağalar, soyutu somutlaştırma, aşırı hayalcilik ve sosyal hayatı görünenin dışında anlatma²⁵ gibi unsurlar Sebk-i Hindî üslubunun belirgin özelliklerindendir. Nerdeyse her kıtada birkaç Türkçe kelimeye -onlar da fiil türündedir- yer verilmiştir. Bu tamlamalar ayrıca "atıf vâvları"yla da birbirine bağlanmıştır:

Ufukdan iltimâ' itdi bugün bir şemse-i iclâl

Cihânı kapladı bir lem'a-ı feyz-âviz-i ikbâl

Olur her cehreden tâbiş-nümâ gül-hande-i âmâl

Bugün efrâd-ı ümmet bahtiyâr u şâd u hurrem-bâl 5. k

Şiirin genelinde teşbih, teşhis ve mübalağa çoklukla tercih edilmiştir. Şair, sultanını farklı benzetmelerle anlatmanın yanında onun sevinçli gününe semavat ve yıldızlarında

²⁵ Şener Demirel, "XVII. Yüzyıl Klasik Türk Şiirinin Anlam Boyutunda Meydana Gelen Üslup Hareketleri: Klasik Üslup-Sebk-i Hindî-Hikemî Tarz-Mahallileşme, Journal of Turkish Studies" (Erişim 07 Aralık 2025), 254-259.

da katıldığını söyleyerek teşhisle beraber mübalağa yapmıştır (Bu kısımda Cem Dilçin ilgili kitabından yararlanılmıştır.²⁶):

*Yagar bir selsebîl-i renk ü nûr âfâk-ı ziyâdan
Semâ yek-pâre gûyâ nûrdan mevzû' bir âlem
Bütün efvâh-ı encüm hande-rîz olmakda bâlâdan
Cihân bir feyz-i lâhûtî içinde neşve-râ hurrem*

2. k

Hükümdarın tahta çıktığı gün öyle farklı bir gündür sanki “Güneşin ufuklarından bir nur ve renk selsebili yağan.” bu sebeple “Gökyüzü sanki tek parça nur olarak yere bırakılmış bir âlem (gibi)dir.” Burada açık bir mübalağa görülmektedir.

Yine 2. mısra da “efvâh-ı encüm hande-rîz” tamlamasıyla yıldızlar “gülen bir insana” benzetilmiş; aynı şekilde devamındaki mısra da “cihân bir feyz-i lâhûtî içinde neşve-râ hurrem” ifadesiyle dünya “İlahî bir feyz içinde sevinçli ve neşeli bir insana” benzetilmiş. Burada insani özellikler insan dışı varlıklara verilmiştir.

*Bu feyz-i i'tilâ bak bunca âsâ[r]-ı ma'âliyât
Füyûz-ı himmet-i şâhânesiyle sûret-ârâdur
Nazar-pîrâ olan her sahada biñlerce te'sîsât
Buña hakkâ mücessem hep birer timsâl-i garrâdur*

9. k

Sultan'ın yaptığı “binlerce tesîsât” sanki “cisimleşmiş parlak birer örnek”e benzetilmiştir. Burada da teşbih yapılmıştır.

Son olarak 11. kıtada padişahın sonu olmayan cömertlik denizinde zengin ve fakir tüm insanlar gark olmuşlar ayrıca onun varlığı hem hâkimiyetindeki tüm insanların emellerinin kiblesi hem de onun lütfunun soğuk suyu sonsuz hayat iksiri olmuştur. Burada şair, mübalağa sanatı vasıtasıyla padişahının cömertliğini övmek istemiştir:

*Muhîl-i cûdınun yok intihâsı ol cihânbanuñ
Bütün bây u gedâ gark-âb-ı feyz-i kâmrânıdur
Vücûdî kibletü'l-âmâl cümle zîr-destânuñ
Zülâl-ı lutfi iksîr-i hayât-ı câvidânıdur*

11. k

Şiir, aruzun hezec bahrinin “mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün” kalıbında yazılmıştır (Bu kısımda Dilçin²⁷ ve İpekten'in²⁸ ilgili kitaplarından yararlanılmıştır.). Şairin aruza olan hâkimiyeti şiirinde açıkça görülmektedir. Neredeyse birkaç imale, zihaf, med ve vasl hariç neredeyse hiçbir aruz uygulamasına rastlanmamıştır:

Semâvât u şafak meş'ale-fürûz şâtiriyyetdür

²⁶ Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi* (Ankara: TDK, 1995).

²⁷ Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*.

²⁸ İpekten, *Eski Türk edebiyatı*.

'Avâlim garka-i emvâc-ı nûr-ı sermediyyetdür	(İmale örneği / 1. k)
Yağar bir selsebîl renk ü nûr âfâk-ı ziyâdan	(Zihaf örneği / 2. k)
Semâ yek-pâre gûyâ nûr (.) dan mevzû' (.) bir âlem	(Med örneği / 2. k)
Bu elhân-ı meserretten ser ü şân [u] safâ pür-şevk	(Vasl örneği / 4. k)

Şiirde ağırlıklı olarak mürdef kafiye kullanılmıştır. Kelime ve ek halinde rediflerin de olduğu şiirde bazı mısralar kafiye dışıdır. Bunlar “3/3, 6/3, 9/3 ve 10/3” numaralı bend ve mısralardır:

Zemîn gark-ı tecellî her taraf bir şevk-i encüm-râ	
Bu şeb her yer müzeyyen bir bahâristân-ı dil-peymâ	
Menâzır in'ikâs-ı şû'leden rengîn birer elvâh	
Cevânib safha-i sînâ gibi nûrâniyyet ârâ	3. k

Tebrikiyyenin Muhtevası

Bir tebrikiyye; “mukaddime, tahmîd, beyân-ı istîhâl, izhâr-ı memnuniyet, tazim ile dua, temenni-i muhabbet” şeklinde başlıklandırılan 6 bölümden meydana gelmektedir. Şair Muhsin Bey de şiirinde bu bölümlerden sadece “tahmîd” ve “temenni-i muhabbet” kısmına yer vermemiştir. Bu bölümler ve karşılığı olan kıtalar şu şekildedir:

- a. Mukaddime:** Şair, ilk 5 kıtada padişahın cülûsiyesi sebebiyle hem semada hem de zeminde ortaya çıkan durumlardan bahsetmiştir. Bugün ufuklardan bir nur ve renk selsebili yağar. Öyle ki gökyüzü sanki tek parça nur olarak yere bırakılmış bir âleme benzemektedir. Bugünde yıldızlar gülücükler saçmakta dünya ise ulvi bir feyz içinde neşeli ve sevinçlidir:

Yağar bir selsebîl renk ü nûr âfâk-ı ziyâdan	
Semâ yek-pâre gûyâ nûrdan mevzû' bir âlem	
Bütûn efvâh-ı encüm hande-rîz olmakda bâlâdan	
Cihân bir feyz-i lâhûtî içinde neşve-râ hurrem	2. k

Bu neşeli günün sabahı böyle güzelse elbette akşamı da bir başka güzel olacaktır. Yıldızların parıltısıyla aydınlanan zeminden dolayı her yer süslenmiş sanki içinde gönlün dolaştığı bir baharistana dönmüştür. Öyle ki ışık yansımalarından dolayı zemin renkli levhalara benzemiştir:

Zemîn gark-ı tecellî her taraf bir şevk-i encüm-râ	
Bu şeb her yer müzeyyen bir bahâristân-ı dil-peymâ	
Menâzır in'ikâs-ı şû'leden rengîn birer elvâh	
Cevânib safha-i sînâ gibi nûrâniyyet ârâ	3. k

- b. Beyân-ı İstîhâl:** Tebrikiyyenin 6-10. kıtalarda övülen padişahın özelliklerinden ve bu devlet için yaptığı çalışmalarından övgü ile bahsedilmektedir. O, Allah'ın feyzinin üzerine indiği kişidir. Rabbanî ilhamlar, cömertlik ve hikmet

parıltılarının yücelikleriyle dolu kalbi nurludur. Vicdanın çok yüksek Kabe'si kutsi ruhların tavaf yeridir:

Zamîr-i mahbatü'l-feyz-i tecelliyât-ı sübhânî

'Uluvv-i sâmahâtî mahz-ı ilhâmât-i Rabbânî

Münevver lem'a-i hikmetle kalb-i pür-me'âlîsi

Mutâf-ı kudsiyândur Ka'betü'l-'ulyâ-yı vicdânı 8. k

Bu padişah zamanında devlet bir faziletler mecmuası gibidir. Başlangıcı bile bereketle dolu olan bu zatın hükümdarlığı hep onun gayretinin kemaliyle ortaya çıkmıştır:

Bu 'asr-ı pür-me'âlî mecma'-ı 'ilm-i fezâ'ildür

Mebâdî-i te'âlî masdar-ı feyz-i cilâ'idür

Bu âsâr-ı mehâsin hep o hâmî-i mu'allânun

Kemâl-i himmet-i feyz-i 'inâyâtıyla hâsıldur 10. k

- c. **İzhâr-ı Memnuniyet:** Bu bölüm 11-12. kıtaları kapsamaktadır. Cömertliğine ve lütfuna nihayet olmayan sultanın ikram denizinde zengin ve fakir herkes gazrk olurken onun atâsının soğuk suyu ebedi gençlik veren bir iksir gibidir:

Muhît-i cûdınun yok intihâsı ol cihânbanun

Bütün bâ-y u gedâ gark-âb-ı feyz-i kâmrânıdur

Vücûd-ı kıbletü'l-âmâl cümle zîr-destânun

Zülâl-ı lutfi iksîr-i hayât-ı câvidânıdur 11. k

- d. **Tazim ile Dua:** Şair, her vakit ümmetin dilinde bir süs olan padişahın saadet ve yücelik makamının eevamlı olmasını diler. Allah'ın onun zatını devlet ve mülkün feyzine sebep olduğu için daima koru ve muhafaza etmesini istememiştir:

Müdâm olsun hemîşe mesned-i iclâl ü devletde

Vürûd-ı şevketi her dem zebân-ârâ-yı ümmetdür

Îlâhî ol şehi kıl dâ'imâ hıfz u siyânetde

Ki zâtı bâ'is-i feyz-i hayât-ı mülk ü devletdür 13. k

Boğazlıyan ve Keskin kazalarında nüfus memurluğu yapmış olan Muhsin Bey'in kaleme aldığı bu kaside, döneminin klasik Osmanlı şiir geleneğinin bütün karakteristik özelliklerini taşıyan bir metindir. Dil malzemesi, kelime kökenleri ve tamlama sistemleri bakımından Arapça-Farsça unsurların baskınlığı, Türkçe ek ve yapıların ise bütün bu unsurları taşıyan bağlayıcı bir işleve sahip olması metnin en belirgin dil özelliğidir. Özellikle memuriyet, devlet, saadet, ikbâl, fazîlet, himmet gibi kavram alanlarını işleyen kasidenin yüksek bir belâgat dili ile inşa edildiği, buna bağlı olarak da Arapça soyut kavramların yoğun biçimde kullanıldığı görülmektedir. Sonuç olarak şair Muhsin Bey'in metni, Osmanlı Türkçesi şiir dilinin üçlü yapısını (Arapça söz varlığı + Farsça tamlama + Türkçe ekler) bütün açıklığıyla yansıtan nitelikli bir örnektir. Bu durum

tebrikiyyeyi, dil tarihi açısından da hem klasik hem öğretici bir metin hâline getirmektedir. Metinde en çok kullanılan zaman ise geniş zamandır ve daimî övgü ve süreklilik anlatmaktadır. Bu çalışma hem Türkçenin tarihsel dönemlerine özgü biçimsel özelliklerin anlaşılmasına katkı sağlamakta hem de daha geniş kapsamlı metin incelemeleri için bir örnek niteliği taşımaktadır. Son olarak payitahta uzak bir yerde nüfus memuru bir şairin söz sanatlarıyla süslü, ağır bir dille yazdığı bu eser, Divan şiirinin süre gelen geleneği çerçevesinde 19. yy.ın sonlarında bile hala yaşayan, dipdiri bir edebiyat olduğunu bizlere göstermektedir.

Metnin Transkribe edilmiş Hali

Metin tek nüsha üzerinden transkribe edilmiştir. Metinde yer alan Arapça kelimeler ve aruzdaki zihaf durumları italik olarak yazılmıştır. Daha sonra dipnotta anlamları verilmiştir.

[453a]²⁹ Bogazlıyan kazâsı nüfûs me'mûr-ı sâbıkı ve Keskîn kazâsı me'mûr-ı mezkûr-ı lâhiki Muhsin Beg tarafından inşâ olunan kasîde-i tebrikiyyedür

[mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün]

1 Bugün bir şems-i hikmet ihtişâm-ârâ-yı tal'atdur

Bugün âfâk-ı hâver şu'le-re'y fâhiriyyetdür

Semâvât u şafak meş'ale-fürûz şâtiriyyetdür

'Avâlim garka-i emvâc-ı nûr-ı sermediyyetdür

Nesir hali: *"Bugün; bir hikmet güneşinin yüzünün muhteşem süslendiği, doğu ufuklarında parlayan fikrin övündüğü, gökler ve şafaktaki meşalenin sevinerek yandığı ve âlemlerin, sonsuzluk nurunun dalgalarına gark olduğu bir gündür."*

2 Yagar bir selsebîl-i renk nûr-ı âfâk-ı ziyâdan

Semâ yek-pâre gûyâ nûrdan mevzû' bir âlem

Bütün efvâh-ı encüm hande-rîz olmakda bâlâdan

Cihân bir feyz-i lâhûtî içinde neşve-râ hurrem

Nesir hali: *"(Bugün) güneşin ufuklarından bir nur ve renk selsebili yağan (bu sebeple) gökyüzü sanki tek parça nur olarak yere bırakılmış bir âlem (gibi)dir. (Bugün) yücelerde bütün yıldızlar gülücükler saçmaktadır (sanki) dünya İlâhi bir feyz içinde neşeli ve sevinçlidir."*

²⁹ Mecmua, varak olarak değil sayfa olarak numaralandırılmıştır. Şiir, 453a sayfasında yer almaktadır. Biz bunu varak olarak düşündüğümüzde kaside 227a sayfasında yer almaktadır. Bu sebeple varak numarası üzerinden gidilecektir.

- 3 Zemîn gark-ı tecellî her taraf bir şevk-i encüm-râ
Bu şeb her yer müzeyyen bir bahâristân-ı dil-peymâ
Menâzır in'ikâs-ı şu'leden rengîn birer elvâh
Cevânib safha-i sînâ gibi³⁰ nûrâniyyet ârâ

Nesir hali: "Yıldızların parıltısıyla zeminin her tarafı tecelliye boğuldu. Bu akşam her yer süslenmiş (içinde) gönlün dolaştığı bir baharistandır. (Bu akşam) manzaralar, ı ışık yansımalarından dolayı renkli birer levhaya dönmüş, her canip Sina dağının yüzeyi gibi nuraniyet ile süslenmiştir."

[454b]

- 4 Zemîn olmuş o rütbe ibtisâm-ı şevke müstagrağ
Ki her süren gelir bir nagme-i şâd u tarab ekîn
Bu elhân-ı meserretten ser ü şân [u] safâ pür-şevk
Semâda fevc fevc olmuş iderler öyle şehir-âyîn

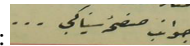
Nesir hali: "Her taraftan çokça sevinç ve eğlence nağmesi geldiği için zemin o derece şevkle gülümsemeye dalmıştır öyle (ki) bu sevinç nağmelerinden dolayı her şey şevkle dolup semada grup grup merasim yaparlar."

- 5 Ufukdan iltimâ' itdi bugün bir şemse-i iclâl
Cihânı kapladı bir lem'a-ı feyz-âviz-i ikbâl
Olur her cehreden tâbiş-nümâ gül-hande-i âmâl
Bugün efrâd-ı ümmet bahtiyâr u şâd u hurrem-bâl

Nesir hali: "(Bugün) ufuktan bir yücelik güneşi parlayınca dünyayı ikbalin feyze asılmış bir parıltısı kapladı. Her taraftan emellerin gülü gülümseyince bugün ümmetin her ferdi bahtiyar ve yüce bir sevinçle mutludur."

- 6 Şehinşâh-ı mu'allâ âsitân-ı 'adl-'üvvânûn
Bugün zîb-âver-i taht olduğu rûz-ı sa'âdetdür
Bugündür infilâk-ı neyyir-i iclâl-i 'Osmân'ûn
Bu bir subh-ı me'âlî-intimâ' sa'd u mücedditdür

³⁰ Şiirin bu kısmında müstensih tarafından üç nokta (...) konmuştur:



Nesir hali: “Bugün yüce şahların şahı ve adalet rütbesinin eşiği (olan Sultan’ın cülusuyla) tahtı süslediği saadet günüdür. Bugün, Osman’ın yüce nurunun şiddetle parladığı gündür. Bu yücelmiş bir sabahın mutluluk ve yenilenmesidir.”

- 7 O sultân-ı celîlün nuhbe-i âmâl u niyyâtı
Te’âlî-i şebûh-ı devlet ü ikbâl-i milletdür
O kadd-i hasletün el-hak me’âlî-i kemâlâtı
Birer sûret-ile her gün sâha-zîb fâhriyetdür

Nesir hali: “O Sultan’ın niyet ve emellerinin seçkinliği milletin ikbal ve saadetine benzer bir yüceliktir. O mizacının boyu gerçekten kemalatın yüceliğiyle (ve) her gün birer suretle meydana süsleyen övünç sebebidir.”

[455a]

- 8 Zamîr-i mahbatü’l-feyz-i tecelliyât-ı sübhânî
‘Uluvv-i sâmahâtî mahz-ı ilhâmât-i Rabbânî
Münevver lem’a-i hikmetle kalb-i pür-me’âlîsi
Mutâf-ı kudsiyândur Ka’betü’l-‘ulyâ-yı vicdânı

Nesir hali: “(Ey) Sübhan (olan Allah)’ın tecellisinin feyzinin indiği kişi! (Ve ey) Rabbânî ilhamların saflığı, cömertliğin yüceliği (olan Sultan)! Hikmet parıltılarının yücelikleriyle dolu kalbi nurludur. Vicdanın çok yüksek Kabe’si kutsi ruhların tavaf yeridir.”

- 9 Bu feyz-i i’tilâ bak bunca âsâ[r]-ı ma’âliyât
Füyûz-ı himmet-i şâhânesiyle sûret-ârâdur
Nazar-pîrâ olan her sahada biñlerce te’sîsât
Buña hakkâ mücessem hep birer timsâl-i garrâdur

Nesir hali: “ Bak bunca yüce eserler, bu terakkinin bereketi (ve) şahane gayretinin feyizleriyle (memleketin) dış görünüşü süslemektedir. Her alanda bakışları süsleyen binlerce kurum sanki hepsi cisimleşmiş birer parlak misaldir.”

- 10 Bu ‘asr-ı pür-me’âlî mecma’-ı ‘ilm-i fezâ’ildür
Mebâdî-i te’âlî masdar-ı feyz-i cilâ’idür
Bu âsâr-ı mehâsin hep o hâmî-i mu’âllânun
Kemâl-i himmet-i feyz-i ‘inâyâtıyla hâsıldur

Nesir hali: *“Bu yüceliklerle dolu asır faziletli ilimlerle dolu bir cemiyettir. (Bu asrın) yüce başlangıçları parlak bereketin kaynağıdır. Bu güzellikler asrı hep o yüceltilmiş haminin yardımlarının feyzinin gayretli kemaliyle ortaya çıkmıştır.”*

[456b]

- 11 Muhît-i cûdınun yok intihâsı ol cihânbanun
Bütün bâ y u gedâ gark-âb-ı feyz-i kâmurânıdur
Vücûd kibletü'l-âmâl cümle zîr-destânun
Zülâl-ı lutfi iksîr-i hayât-ı câvidânıdur

Nesir hali: *“O hükümdarın cömertlik denizinin bir sonu yoktur. Bütün zengin yoksul (bu denizin) sevinç feyzinin suyuna gark olmuştur. Varlığı bütün hâkimiyetindekilerin emellerinin kiblesidir. Lütfunun soğuk ve tatlı suyu, sonsuz hayatın iksiridir.”*

- 12 Biter mi ey şeh-i kadd-i menâkıb-vasf iclâlün
Sıgar mı levha-i tasvîre âsâr-ı kemâlâtun
Cihân-efrûzdur hurşîd-i 'âlem-gîr-i ikbâlün
Tecellî eyliyor her yirde envâr-ı 'inâyâtun

Nesir hali: *“Ey efsanelere konu olmuş endamlı hükümdar! Senin yüceliğin (anlatmakla) biter mi? Olgunluk eserleri tasvir levhasına sıgar mı? Âlemi kuşatan saadet güneşin cihanı yaktığından her yerde yardımlarının nurları tecelli ediyor.”*

- 13 Müdâm olsun hemîşe mesned-i iclâl ü devletde
Vürûd-ı şevketi her dem zebân-ârâ-yı ümmetdür
İlâhî ol şehi kıl dâ'imâ hıfz u siyânetde
Ki zâtı bâ'is-i feyz-i hayât-ı mülk ü devletdür

Nesir hali: *“(Allah'ım), ululuğu (her yere) ulaşması her vakit ümmetin dilinin süsü olduğu için (Sultan'ımız) her zaman saadet ve yücelik makamında devamlı olsun! Varlığı, devlet ve mülkün feyz sebebi olduğu için ey Allah'ım o hükümdarı daima koru ve muhafaza et!”*

Kaynakça

Akpınar, Deniz. “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kırşehir Sancağı'nın İdari ve İktisadi Gelişimi”. *Journal Of History School* 11/XXXIV (01 Ocak 2018), 493-528.
<https://doi.org/10.14225/Joh1268>

Aksan, Doğan. *Türkçenin Sözcükvarlığı*. Ankara: Bilgi yayınevi, 2021.

- Aydemir, Yaşar. "Methiye (Türk Edebiyatı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/410-411. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Çağbayır, Yaşar. *Büyük Türkçe sözlük: Orhun yazıtlarından günümüze Türkiye Türkçesinin söz varlığı*. İstanbul: Ötüken neşriyat TİKA, 2016.
- Demirel, Şener. "XVII. Yüzyıl Klasik Türk Şiirinin Anlam Boyutunda Meydana Gelen Üslup Hareketleri: Klasik Üslup-Sebk-i Hindî-Hikemî Tarz-Mahallileşme, Journal of Turkish Studies". Erişim 07 Aralık 2025.
https://turkishstudies.net/turkishstudies?mod=tammetin&makaleadi=&makaleurl=2000694881_12demirel%C5%9Fener.pdf&key=13888
- Dilçin, Cem. *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: TDK, 3. Basım, 1995.
- Dursunoğlu, Halit. "Türkiye Türkçesindeki Arapça Sözcükler Ve Bu Sözcüklerdeki Ses Olayları". *Journal of Turkish Studies* 9/Volume 9 Issue 9 (01 Ocak 2014), 145-145.
<https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.7028>
- Erkan, Ahmet Serdar. "Bir Tebrikname Örneği: Sultan IV. Mustafa İçin Yazılmış Tıraşiyeler". *VI. Uluslararası Sosyal Bilimler Araştırmalar Kongresi*. 70-84. Ankara, 2023.
file:///C:/Users/asema/Downloads/Bir_Tebrikname_Ornegi_Sultan_IV_Mustafa.pdf
- Erkan, Ahmet Serdar. "Tekirdağlı Ahmed Lutfî'nin Eserlerine göre 18. yy.da Tekirdağ'daki Edebî Muhitler". *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 7/1 (30 Nisan 2023), 52-67. <https://doi.org/10.34083/akaded.1251585>
- Gökçe, Emrah. *20. yüzyılda yazılmış divanların incelenmesi*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2021.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Hâfız Mehmed Ziyâeddin. *Münşeat ve Muâmelât-ı Umûmiyye Yahud Mükemmel ve Mufassal İnşâ-yı Mülkî ve Askerî*. İstanbul: Bâbîâlî Caddesi 25 numaralı matbaa, 1314.
- Halil Tuğluk, İbrahim. "Divan Şiiri'nde Manzum Tebrik-Nâmeler". *Journal of Turkish Research Institute* 42 (01 Ocak 2010), 41-41. <https://doi.org/10.14222/Turkiyat983>
- İpekten, Halûk. *Eski Türk edebiyatı: nazım şekilleri ve aruz*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 19. baskı., 2015.
- Kurtoğlu, Orhan. "Türk Kültürünün Münbit Bir Şehri Olan Diyarbakır'daki Edebî Çevreler ve Hamilik". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 43 (23 Temmuz 2018), 135-144. <https://doi.org/10.21563/sutad.447235>
- Özlük, Doğan. *Türkçede farsça Söz varlığı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.
- Sürreyya Bey, Mehmed. "Sicill-i osmanî yahud Tezkire-i meşâhir-i osmâniyye. 4,1". ed. Ali Aktan. *Sebil yayınları*, 228,4,1. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1997.

Şahin, Meral. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Yozgat'ta Demografik Yapı (1878-1950)*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

Tulum, Mertol. *XVII. yüzyıl Türkçesi ve söz varlığı*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1. baskı., 2011.

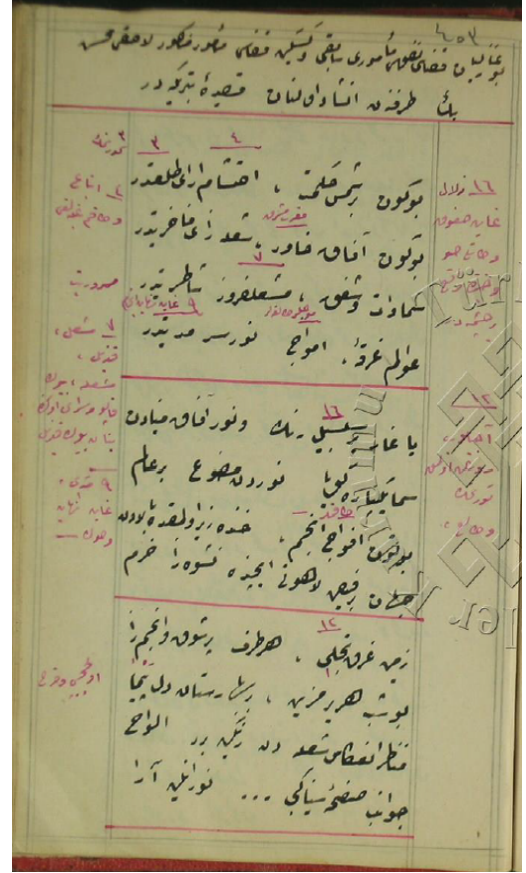
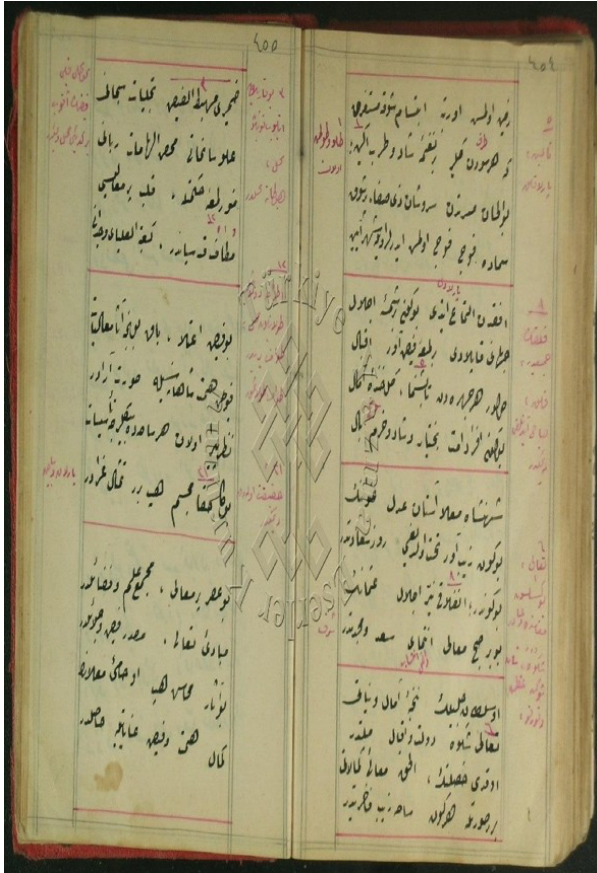
"II. Abdülhamid". *Wikipedi*, 16 Kasım 2025.

https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=II._Abd%C3%BClhamid&oldid=36402805

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. "Mecmû'a-i Eş'âr". 06 Aralık 2025.

<https://portal.yek.gov.tr/works/detail/128972>

1. Metnin Orijinal Hali



محیط جو رنک موه ^{نور} آری او محیط بناد
بولونه بای و ^{نور} غرافیه کاهیه
و هو رنک امانه جده بر دساند
زاد لطیف ^{نور} اکبر صیات جادواند

و غرضه
و غرضه

۹ غرضه
و غرضه

بیر می ای نه قدی صاف و صف و صف
صفا می لوه نقویه آثار کلاک
محیط ن افروز در هورید علیز صیات
تجلی انور هدرده انوار علیز

نور و نور
روح و کیمیا
عدا و غرضه
صاف و صف

مدام لوه صیه مذاهلل دوله
درود شوی هدم زبان آری اندر
الهی اول سرای دنا صفا و صیات
که زای باغ فیض و صیات مدد دوله

GÖSTERİŞÇİ TÜKETİM VE YEMEK: YEME PRATİKLERİNİN BESLENMEDEN STATÜ İFADESİNE GEÇİŞİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR DEĞERLENDİRME¹

Elanur AYDIN - Nazife GÜRHAN

Millî Eğitim Bakanlığı - Batman Üniversitesi

Giriş

Tüketim insanlık tarihinin neredeyse en eski biyolojik ve sosyolojik ihtiyaçlarından biridir. Diğer toplumsal kurumlar ile etkileşim içerisinde olan tüketimin din, sınıf, gelenek, görenek, etnik özellikler, ekonomik düzey gibi sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel kurumlarla orantılı olarak gelişen kültürel kodlarla bir bağı bulunmaktadır. Tüketim insanın gereksinimlerini karşılamaktan çok, sosyal insanın var olma biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden günümüzde tüketim insanın biyolojik ihtiyacını gidermekle kalmayıp, sosyal ihtiyacını da karşılama rolünü üstlenmiştir.²

Tüketim, tüketim kültürü ve bunun sonucunda ortaya çıkan tüketim toplumunda bireyler kimlik inşa, statü ve saygınlık kazanma amacıyla tüketim tercihinde bulunurlar. Bu tüketim tarzı ise gösterişçi tüketim olarak tanımlanmaktadır. Sosyalleşen birey toplumsal statü elde etmeyi hedefleyerek gösterişçi tüketimden yararlanmaktadır. Gösterişçi tüketim tarzını tercih eden birey içinde bulunduğu toplumda fark ortaya koymayı ve bu farkı korumayı amaçladığından dolayı gösterişçi tüketimden yararlanmaya devam etmektedir.

Günümüzde gösterişçi tüketimin yani üst sınıfa ve seçkin zevklere ait sembollerin rahatlıkla sergilendikleri alanlardan biri yeme içme faaliyetleridir. Yemek sadece yaşamsal bir ihtiyaç ya da besin kaynağı olmanın ötesinde, bireysel ve toplumsal kimliği yansıtan önemli bir unsur olmaktadır. Yemek, insanların kendilerini ifade etmelerine, ait oldukları gruplarla bağ kurmalarına ve sosyal ilişkiler geliştirmelerine aracı olur. Zaman içinde değişen koşullarla birlikte yemek kültürü de farklı anlamlar kazanmış, dönüşerek bugünkü haline ulaşmıştır. Artık yemek sadece bir ihtiyaç değil, aynı zamanda kişinin kimliğini yansıttığı bir alandır. Birey, nerede ve nasıl yemek yediğiyle

¹ Bu çalışma Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı'nda 2025 yılında Doç. Dr. Nazife Gürhan danışmanlığında hazırlanmış olan "Gösterişçi Tüketim Bağlamında Diyarbakır'da Yemek Olgusu" isimli Yüksek Lisans tezinin verileri kullanarak hazırlanmıştır.

² Robert Bocock, *Tüketim*, trc. İrem Kutluk, (Ankara: Dost Yayınevi, 2009), 52.

çevresine kim olduğunu gösterir. Örneğin, lüks bir semtteki pahalı bir restoranda yemek yemekle, sokakta ayaküstü bir satıcıdan yemek almak aynı sosyal anlamları taşımaz ve aynı kitleye hitap etmez. Bu açıdan bakıldığında, yemek kültürü, modern toplumlara özgü gösterişçi tüketim olgusunu anlamak açısından önemli bir örnek sunar. Yemek ve gösterişçi tüketim arasındaki ilişkiyi konu edinen bu çalışmada yemeğin sadece fiziksel bir ihtiyaç olmanın ötesinde, bireylerin statülerini sergiledikleri ve aidiyetlerini ifade ettikleri bir kimlik aracına dönüşmesi aynı zamanda bireylerin ekonomik sermayelerini gösterebileceği gösterişçi tüketim nesnesi haline gelişi sosyolojik bir perspektiften ele alınmaktadır.

Yemeğin Toplumsal Anlamı

Yemek, sadece birkaç malzemeyi bir tencereye koyarak pişirmekten olan bir eylem değildir. Tarihsel ve kültürel bir geçmişi de içinde barındıran yemek, yalnızca karın doyurmak için yapılan bir eylem olmaktan çıkıp, çok katmanlı bir kültürel sistem hâline gelmektedir. Bireyin içine doğduğu toplumda nasıl beslendiği, hangi yiyecekler yediği, tüketim için hangi mekanları tercih ettiği toplumsallaşma süreci ile şekillenmekte, kimlerle ve nerede yemek yiyeceği toplumsal olarak inşa edilmektedir.³

Bir toplumu ve o toplumun yeme içme alışkanlıklarını anlamamanın en etkili yollarından biri, mutfağını ve sofrası kültürünü incelemektir. Çünkü yemek aynı zamanda kültürel, sosyal ve ekonomik boyutları olan bir olgudur. Yemek kültürü, bir toplumun tarihi, coğrafyası, iklimi, inanç sistemi ve sosyal ilişkileri gibi pek çok etkenden beslenerek zamanla şekillenmektedir. Bu yönüyle toplumların yemekle olan ilişkisi, onların kimliklerini, sosyal yapısını ve sınıfsal farklılıklarını anlamak açısından önemli ipuçları verir. Yemek kültürünün aile yapısından dini törenlere, ulusal kimlikten gündelik yaşama kadar pek çok toplumsal durumu yansıtarak toplum hakkında önemli bilgiler sunduğunu belirten Macit ve Kıran⁴, yemeğin sadece mutfakla sınırlı kalmadığını etkilediğini belirtmektedir.

Toplumdaki birey için yemek pişirmek, tıpkı dil gibi evrensel bir olgudur. Bu yönüyle yemek, dilin taşıdığı bazı işlevleri de üstlenir. Çünkü yemek de semboller ve anlamlar aracılığıyla bir iletişim biçimi hâline gelir.⁵ Bu nedenle yemek, sadece sebze ya da eti bir araya getirip pişirip sunmaktan ibaret değildir; aksine çok daha derin anlamlar ve mesajlar içerir. Nasıl ki birey doğduğu toplumun dilini öğrenip zamanla içselleştiriyorsa, aynı şekilde o toplumun tatlarını ve yemek alışkanlıklarını da öğrenir ve benimser. Lezzet de tıpkı dil gibi, bireyin yaşadığı kültürel ortamda doğal bir şekilde edinilir. Bu yüzden “yaşamak için yemek” nasıl temel bir ihtiyaçsa, “yemek için yaşamak” da kültürel bir anlam taşır. Yemek kültürü, bir toplumun tarih içinde geliştirdiği değerleri, inançları ve gelenekleri yansıtır. Bu yüzden her toplumun kendine

³ Nazife Gürhan, “Yemek ve Din, Yemeğin Dini Simgesel Anlamları Üzerine Bir İnceleme”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6/2 (2017): 1205.

⁴ Nilgün Macit- Özgür Kıran, “Yemek ve Toplum: Kültür, Kimlik ve Eşitsizlikler”, *Samsun Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Sosyoloji Bölümü Dergisi* 2/2 (2024): 98.

⁵ Alan Beardsworth – Teresa Keil, *Yemek Sosyolojisi: Yemek ve Toplum Çalışmasına Bir Davet*, trc. Abdülbaki Dede, (Ankara: Phoenix Yayınları, 2011), 110.

özgü bir mutfak anlayışı ve yeme alışkanlıkları vardır. Yemek, o toplumun kimliğinin ayrılmaz bir parçası hâline gelir. Örneğin kruvasan, Fransız mutfağını; pizza ise İtalyan kültürünü temsil eden yiyeceklerdir. Bu örnekler, yemeğin sadece bir beslenme aracı değil, aynı zamanda kültürel kimliğin korunması ve gelecek nesillere aktarılması açısından da önemli bir rol oynadığını gösterir.

Yemek, insanlar arası etkileşimi artıran bir sosyalleşme biçimidir. İnsanlar gündelik hayatta yemek üzerinden kendi kültürlerini tanıtmaya, ifade etme ve paylaşma yoluna gitmektedirler. Bu bağlamda yemeğin statü sembolü, dostluk ve yakınlaşma aracı, iletişim yolu, hediyeleşme ve eğlence vesilesi gibi pek çok toplumsal anlam taşıdığı söylenebilir. Düğünler, doğumlar, cenazeler, bayramlar gibi özel günlerde bir araya gelmek, toplumsal ilişkilerin güçlenmesinde önemli rol oynamaktadır. Bu tür buluşmalar, insanlar arasındaki olumlu duyguları pekiştirir, paylaşımı artırır ve iletişimi kuvvetlendirir. Bayramlar, törenler ve kutlamalar gibi ortak kültürel deneyimler genellikle belirli yiyecek ve içeceklerle anlam kazanmaktadır. Örneğin, aşure, helva, bayram şekeri, lokma, kandil simidi gibi yiyeceklerin kültürel mirasın bir parçası olarak öne çıktığı söylenebilir.

Türk kültüründe misafirperverlik, yemek sunumu aracılığıyla kendini gösterir. Misafirlere gösterilen özen; kurulan zengin sofralar, evin en güzel köşesinde ağırlanma ve yemeğin en iyi bölümlerinin ikram edilmesiyle somutlaşır. Bu tür gelenekler, toplumsal birlikteliği ve dayanışmayı güçlendirir.⁶ Yine toplumda sıkça görülen aşure dağıtmak, kurban kesip paylaşmak, lokma ikram etmek gibi uygulamalar da sadece fiziksel ihtiyaçları karşılamakla kalmaz. Aynı zamanda dini, sosyal ve kültürel anlamlar taşıyarak insanlar arasında bağ kurar ve toplumsal dayanışmayı destekler⁷

Gastronomi, tarih boyunca hükümdarların, dini liderlerin, tüccarların ve onların yakın çevresinde gelişmiş bir alan olmuştur. Bu çevrelerde iyi ve özenli yemeğe olan ilgi artmış, yemeğin gösterişli ve seçkin olması büyük önem kazanmıştır. Burada amaç sadece karın doyurmak değil; aynı zamanda güç ve statüyü yansıtmaktır. Hükümdarlar sofralarında, kendi konumlarına uygun, bol ve ihtişamlı yemeklerin sunulmasını istemiştir. Bu grupların ortak özelliklerine baktığımızda, servet, yüksek toplumsal statü, kültürel birikim ve boş zaman dikkat çeker. Sahip oldukları bu ayrıcalıklar, mutfaklarının gelişmesinde de etkili olmuştur. Bu da bize, geçmişte yemeğin yalnızca fiziksel bir ihtiyaç değil, aynı zamanda toplumsal konumu ifade eden önemli bir unsur olduğunu açıkça göstermektedir.⁸ Örneğin Türklerde eski çağlardan beri süregelen toy şenlikleri önemli bir statü gösterme aracıdır. Toy toplumu yöneten hükümdar tarafından devlet işlerini görüşmek, danışmak, topluma benimsetmek için oluşturulurdu. Hükümdar bu tür etkinlikler aracılığıyla halka karşı güç ve itibarını

⁶ Macit – Kıran, “Yemek ve Toplum”, 99-100.

⁷ Gürhan, “Yemek ve Din”, 1207.

⁸ Deniz Gürsoy, *Yemek ve Yemekçiliğin Evrimi*, (İstanbul, Sofra Yayınları, 1995), 78.

gösterme fırsatı bulmaktaydı. Dolayısıyla burada ziyafet prestij, otorite ve itibar göstermenin bir yoluydu.⁹

Kimlik İnşasında Etkin Bir Unsur Olarak Yemek

Kimlik, sosyoloji, felsefe, edebiyat ve psikoloji gibi pek çok alanın ilgi duyduğu önemli bir kavramdır. Tanımı çeşitli şekillerde yapılmış olsa da bu kavramın merkezinde her zaman bireyin kendisi yer alır. Latince’de “aynılık” ve “süreklilik” anlamına gelen “idem” kökünden türetilen kimlik, Türkçede ise “kim” sorusundan gelir; ait olmayı, benzerliği, tekliği ve bireyi ifade eder. Kimlik, “Ben kimim?” ve “Nereye aitim?” gibi temel sorularla ilgilenir. Bu açıdan kimliğin bireyin kendini nasıl tanımladığına ve nasıl algıladığına dair bir kavram olduğu söylenebilir. Kimliği açıklarken iki temel yaklaşım öne çıkmaktadır. Geleneksel yaklaşım olarak bilinen yaklaşımda kimlik sınıf, ırk ve cinsiyet gibi unsurlar üzerinden tanımlar. Bu bakış açısına göre kimlik, doğuştan gelen ve değişmeyen bir yapıya sahiptir. Diğer yaklaşım ise kimliği sabit değil, sürekli değişen ve birey tarafından yeniden şekillendirilen bir süreç olarak ele almaktadır. Bu bakış açısına göre, kimlik zaman içinde yeniden inşa edilebilir ve birey, kendi kimliğini belirlemede aktif bir rol oynamaktadır.¹⁰ Birey, “Nereye aitim?” sorusunu sormaya başladığında aslında bir belirsizlikten çıkmak ve kendine dair bir tanım bulmak istemektedir. Bauman’a göre kimlik arayışı, işte bu belirsizlikten kurtulma çabasıdır. Birey, toplum içinde nasıl görüldüğünü, hangi konumda durduğunu ve kabul edilip edilmediğini anlamaya çalışmaktadır. Bu nedenle kimlik sadece var olan bir durum değil, bazen ulaşılacak istenen bir hedef ya da özlem de olabilir. Bu süreçte bireyin çabası ve yönelimi de belirleyici olmaktadır.¹¹

Yeme ve içme eylemleri, yalnızca fizyolojik ihtiyaçları karşılamanın ötesinde, bünyesinde birçok anlamı barındırmaktadır. Bu sebeple bireyin kimliğinin oluşumunda da önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Kimliğini inşa etmeye çalışan birinin, yemekle kurduğu ilişkiyi göz önünde bulunduramaması oldukça güçtür. Ludwig Feuerbach’ın “İnsan ne yerse odur” (*Der Mensch ist, was er isst*) sözü de bunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde, birey hem yediği hem de içtiği şeyler üzerinden yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda sembolik bir kimlik kazanmaktadır. Yiyecek ve içecekler, sadece bedensel ihtiyaçları karşılamamakta aynı zamanda bireyi belirli bir mutfak kültürünün ve bu kültüre ait topluluğun bir parçası hâline getirmektedir.¹² Örneğin Hindu kast sistemi içinde yenilen yemek, bireyin kim olduğunu ve hangi sınıfa ait olduğunu gösteren bir unsurdur. Bu nedenle, kiminle ve ne yediğin oldukça önemlidir. Toplumsal açıdan son derece değerli görülen evlilik kurumu da bu durumla yakından ilişkilidir. Her sosyal sınıfın kendine özgü yemek alışkanlıkları vardır ve evliliklerde genellikle birey, kendi sınıfından biriyle aynı yemekleri paylaşır. Bu da hem sınıf sınırlarının korunmasına hem de toplumsal hiyerarşinin

⁹ Hayati Beşirli, *Yemek Sosyolojisi: Yiyeceklerle ve Mutfığa Sosyolojik Bakış*, (Ankara, Phoenix Yayınları, 2021), 237-238.

¹⁰ Ramazan Saim Dalbay, “Kimlik ve Toplumsal Kimlik Kavramı”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2/31, (2018): 162-163.

¹¹ Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat*, trc. İsmail Türkmen, (İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001), 112.

¹² Beardsworth – Keil, “Yemek Sosyolojisi”, 93-94.

sürdürülmesine katkı sağlar. Geçmişte de insanların ne yediği ve kiminle yediği, onların sosyal konumunu belirleyen önemli göstergelerden biri olmuştur. Birey, ait olduğu sınıfın yemek kültürüyle beslenir ve bu sınıfın üyeleriyle temas hâlinde olur.¹³

Kimlik oluşturma sürecinde teknolojinin, özellikle de sosyal medyanın etkisi günümüzde oldukça belirgin hâle gelmiştir. Geçmişte yemek üzerinden kimlik inşa etmek daha çok kültürel bir aktarımdı, bugün bu süreç dijital platformlar sayesinde çok daha hızlı, kolay ve geniş kitlelere ulaşabilir durumdadır. Sosyal medyada paylaşılan bir yemek fotoğrafı, yalnızca yemeğin kendisini yansıtmaz; aynı zamanda yemeğin yendiği yer, marka değeri ve lüks mekanlar gibi unsurlar üzerinden prestij ve kimlik göstergesi hâline gelir. Herkesin kolayca ulaşabileceği sıradan bir restoranda tüketilen yemekler, farklılık ve ayrıcalık vurgusu taşımadıkları için genellikle sosyal medya kullanıcıları tarafından paylaşılmaya değer görülmez.¹⁴

Paylaşım yapan bireyler, yalnızca ne yediklerini değil, nerede ve nasıl yediklerini de ön plana çıkarır. Mekânın estetik yapısı, yemeğin sunumu ve ambiyans gibi detaylar önemsenir. Böylece kişi, lüks mekânlarda tükettiği seçkin yiyecekleri paylaşarak hem sosyal çevresine kendini farklı bir statüde sunmayı hem de kimliğini daha üst ve ayrıcalıklı bir konumda göstermeyi amaçlar. Bu noktada, sosyal medyanın geniş bir alana ve yüksek hızla yayılma imkânı sunması, yemeğin “paylaşılabilirlik” değerini artıran temel unsurlardan biridir. Tüketilen yemeğin farklı, özgün ve ayrıcalıklı olması ile bireyin kendine dair kimlik algısını özel ve ayrıcalıklı gösterme çabası arasında bir ilişki olduğunu söylemek mümkündür.

Kısacası yeme içme alışkanlıkları bireyin kimliğini şekillendirmede ve toplumsal yapının oluşumunda da önemli bir rol üstlenir. Tüketilen yiyecekler hem biyolojik hem de simgesel anlamlar taşımakta ve kişinin ait olduğu sosyal sınıfı, kültürel kimliğini ve toplumsal değerlerini yansıtmaktadır. Tarih boyunca evlilik törenleri ve toy şenlikleri gibi etkinlikler, bireyin toplumsal konumunu gösterme aracı olmuştur. Günümüzde ise bu işlevi lüks restoranlar, kafe kültürü ve sosyal medyada yapılan yemek paylaşımları üstlenmektedir. Özellikle “tüketebiliyorsam varım” anlayışıyla hareket eden bireyler, sosyal medya aracılığıyla kendilerini belirli bir sosyo-ekonomik ve kültürel çevreye ait göstermeye çalışmaktadır. Dolayısıyla yemek, sadece bir beslenme aracı değil; aynı zamanda ekonomik ve kültürel farklılıkların görünür hâle geldiği, bireylerin toplumsal statülerini ifade ettikleri bir alana dönüşmüştür.

Statü İnşasında Etkin Bir Unsur Olarak Yemek

Yemeğin birey açısından bir diğer önemli yönü, onun toplumsal yapı içindeki yerini ve statüsünü belirlemesidir. Statü, bireyin toplum içindeki konumunu ifade eder. Baudrillard, tüketim davranışını bir toplumsal sınıf göstergesi olarak değerlendirir ve

¹³ Jack Goody, *Yemek, Mutfak ve Sınıf: Karşılaştırmalı Bir Sosyoloji Çalışması*, trc. Müge Günay Güran, (İstanbul, Pinhan Yayınları, 2013), 151.

¹⁴ Nihal Kocabay Şener, "Sosyal Medyada Günün Menüsü: Paylaşılan Yemek Fotoğrafları Üzerine Bir Değerlendirme", *Erciyes İletişim Dergisi "akademia"* 3/3, (2014): 77.

bu süreci okul gibi bir sınıf sistemine benzeterek açıklar.¹⁵ Buna göre, bireyler ait oldukları sosyal sınıfa uygun tüketim biçimleri geliştirirler. Satın alma tercihleri, tüketim alışkanlıkları ve gündelik yaşamdaki seçimler, bireyin mensup olduğu sınıfsal konuma göre şekillenir. Bu bağlamda, yemeklerin hazırlanış biçimi, sunumu ve sofradaki davranışlar sadece kültürel alışkanlıklar değil; aynı zamanda ekonomik güç ve sınıfsal durumu yansıtan sembolik göstergelerdir. Gösterişli ve lüks sofralar, ait olunan yüksek statüyü ve maddi gücü ortaya koyarken; sade ya da mütevazı sofralar, daha düşük sosyo-ekonomik konumdaki bireylerde dışlanmışlık, yetersizlik ve öfke gibi duygulara neden olabilir. Bu durum, yeme- içme pratiklerinin yalnızca bireysel tercihlerden ibaret olmadığını; aynı zamanda sınıfsal ayrımı ve toplumsal eşitsizliği gözler önüne seren bir araç hâline geldiğini göstermektedir.

Günümüz modern dünyasında bireyin tüketim tercihleri ve alışkanlıkları, onun toplumsal statüsü ve oluşturmak istediği imajla doğrudan bağlantılıdır. Tüketim, yalnızca ekonomik bir eylem değil; aynı zamanda bireyin toplum içindeki yerini ve sosyal konumunu gösteren sembolik bir araçtır. Üst sınıfa ait bireylerin giyim tarzları, gittikleri mekânlar, eğlence biçimleri ve yeme-içme alışkanlıkları, alt sınıftan bireylerden genellikle farklılık gösterir. Günümüzde ise toplumsal sınıflar arasındaki sınırların geçmişe göre daha belirsiz bir hâle geldiği söylenebilir. Söz konusu durum bireylere tüketim yoluyla sosyal hareketlilik sağlama imkânı tanımaktadır. Artık düşük gelir grubundaki bireyler de üst sınıfa ait tüketim pratiklerini taklit ederek kendilerini farklı bir toplumsal konumda gösterebilmektedir. Zira sınıflar arasındaki ayrımlar, eskisi kadar keskin ve net değildir.¹⁶ Bu gelişmeyle birlikte, tüketim sadece ekonomik bir faaliyet olmaktan çıkmış; aynı zamanda bireyin sosyal statüsünü ve kimliğini inşa edebileceği güçlü bir araç hâline gelmiştir.

Görüldüğü üzere, yemek fizyolojik bir ihtiyaç olmanın ötesinde, bireylerin ekonomik durumlarını ve sosyal statülerini yansıtan simgesel anlamlar taşımaktadır. Belirli yiyeceklerin tercih edilmesi ya da tüketilme biçimi, kişinin sadece maddi gücünü değil, toplum içindeki yerini ve statüsünü de ortaya koymaktadır. Yiyecekler, toplumsal sınıflar arasındaki ayrımların göstergesi hâline gelmekte; bu ayrım yalnızca sofradaki yemeklerin çeşitliliğiyle değil, aynı zamanda sunum biçimi, sofranın düzeni ve yemeğe dair kültürel alışkanlıklarla da kendini belli etmektedir. Bu bağlamda yemek tercihi, sofranın düzeni ve mekân seçiminin, bireyin ait olduğu sınıfsal yapıyı ve toplum içindeki konumunu görünür kılan birer araç hâline geldiği söylenebilir.

Yemek tüketimi kadar, sofranın düzeni ve sofranın adabına ilişkin kurallar da toplumsal statü açısından önem taşımaktadır. Bu kurallar, bireyin toplum içindeki yerini ve rollerini fark etmesine katkı sağlar. Sofra başında bireyler, diğer aile üyelerinin konumunu dikkate alarak davranışlarını şekillendirmektedir. Sofra, yalnızca bireylerin sosyal konumunu ortaya koymaz; aynı zamanda günlük yaşamda toplumsal düzenin kurulmasında da etkili bir rol oynar. Örneğin, sofrada büyüklere gösterilen saygı,

¹⁵ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, trc. Hazal Deliceçaylı – Ferda Keskin, (İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2010), 65.

¹⁶ Abdulkadir Zorlu, *Alışveriş Merkezlerini Anlamak*, (Ankara, Global Yayıncılık, 2008), 11.

bireylerin günlük hayatta da aile büyüklerine değer verme bilinciyle hareket etmelerini sağlar. Aynı şekilde, yemek davetleri de bireylerin toplum içindeki yerini belirlemede önemli bir araçtır. Ziyafetlerde davetli listesi, oturma düzeni gibi ayrıntılar, sosyal statünün bir yansıması olarak dikkatle planlanır. Kimin nerede oturacağı, nasıl karşılanacağı, hizmetin kimden başlayacağı gibi detaylar, toplumsal hiyerarşiyi ve bireyler arası güç ilişkilerini görünür kılmaktadır.

Gösterişçi Tüketim Kavramı

Gösterişçi tüketim, bireylerin sahip oldukları maddi gücü sergileyerek toplumsal statülerini ortaya koyma çabasıyla şekillenen bir tüketim biçimidir. Bu tür tüketimin temelinde, başkalarını etkileme, kısındırma ve kendini diğerlerinden üstün gösterme isteği yatmaktadır.¹⁷ Toplum içinde birey, sahip olduğu mal ve imkanları tüketim yoluyla görünür kılarak güç, saygınlık ve sosyal sınıfını öne çıkarmaya çalışır. Günümüzde, özellikle 21. yüzyılda, bu anlayış sadece bireysel bir tutum olmaktan çıkarak adeta bir yaşam tarzına dönüşmüş durumdadır. Artık bireyler, toplumsal kabul görmek ve belirli bir çevrede yer edinmek adına pahalı, lüks ve markalı ürünlere yönelmektedir.¹⁸ Bu tüketim biçimini benimseyen kişiler, genellikle kendilerini topluma beğendirme, sosyal statülerini kanıtlama ve ayrıcalıklı bir sınıfa ait olduklarını gösterme gibi psikolojik motivasyonlara sahiptir. Modern yaşamın sunduğu göz alıcı seçenekler, bireyleri sürekli olarak daha fazlasını tüketmeye yönlendiren bir atmosfer yaratmıştır. Bu durum, gösterişli bir hayat tarzını adeta kaçınılmaz bir norm haline getirmiştir.¹⁹

Toplum ile gösterişçi tüketim arasında güçlü bir ilişki bulunmaktadır. Sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarda yaşanan değişimler, gösterişçi tüketim biçimlerini de doğrudan etkilemekte ve bu tüketim kalıpları zamanla dönüşmektedir. Her dönem ve toplum, kendine özgü bir gösteriş anlayışı geliştirir; kullanılan araçlar ve yöntemler ise bu değişimin izlerini taşır. Goffman'a göre, bireyin yalnızca belirli niteliklere sahip olması yeterli değildir; aynı zamanda toplumun kendisinden beklediği rolleri ve özellikleri de taşıması gerekmektedir.²⁰ Bu çerçevede birey, toplumsal beklentiler doğrultusunda hareket eder ve yaşam tarzını buna göre şekillendirir. Çoğu zaman, bireyin tüketim tercihleri onun özgür iradesinin bir ürünü olarak değerlendirilse de gösterişçi tüketimin baskın olduğu bir toplumda bu tercihler çoğunlukla dışsal etkilerle yönlendirilir. Yani birey, yalnızca kendi isteklerine göre değil, toplumun sunduğu normlar ve değerler doğrultusunda da tüketim kararları alır. Bu bağlamda bireyin tüketim davranışlarının kişisel arzularla toplumsal beklentilerin kesişiminde şekillendiği söylenebilir.

¹⁷ Pınar Güner Koçak, "Gösterişçi Tüketim Üzerine Teorik ve Uygulamalı Bir Çalışma: Pamukkale Üniversitesi Örneği", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31/43, (2017): 81.

¹⁸ M. Nedim Bayuk – Abdullah Öz, "Sosyal Medya Ortamında Gösterişçi Tüketimin Sergilenmesi", *Journal of Social and Humanities Sciences Research* 5/27, (2018): 2847.

¹⁹ Gülay Hız, *Gelişmekte Olan Ülkelerde Gösterişçi Tüketim: Türkiye ile İlgili Bir Araştırma (Muğla Örneği)*, (Doktora Tezi, Muğla Üniversitesi, 2009), 111.

²⁰ Erving Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, trc. Barış Cezar, (İstanbul, Metis Yayınları, 2012), 80.

Bireyin temel biyolojik ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik tüketim, yaşamın sürdürülebilmesi açısından vazgeçilmezdir. Çünkü burada söz konusu olan, insanın sağlığı ve hayatta kalmasıdır. Bu nedenle, bu tür bir tüketimden uzak durmak mümkün değildir. Ancak bunun dışında kalarak insan sağlığı ya da yaşamı için doğrudan gerekli olmayan tüketim biçimleri ise, tarihsel olarak daha yeni bir gelişmedir. Her ne kadar bu tür tüketimler hayati bir zorunluluk taşımıyor olsa da günümüzde neredeyse vazgeçilmez bir hale gelmiştir. Bunun temel nedeni, bireye sağladığı ruhsal tatmindir.²¹ Zamanla, yaşamsal önemi olmayan bu ihtiyaçlar da en az biyolojik ihtiyaçlar kadar gerekli görülmeye başlanmıştır. İtibar kazanmak, birey üzerinde psikolojik bir rahatlama ve mutluluk hissi yaratmaktadır. Bu nedenle, gösterişçi tüketimle mutluluk arasında güçlü bir bağ olduğu söylenebilir. Öyle ki, “mutlu olmak istiyorsan tüketmelisin” gibi abartılı düşünceler toplumda yaygınlık kazanmıştır.

Kısacası gösterişçi tüketim, bireylerin toplumda kendilerini farklı ve ayrıcalıklı bir konuma yerleştirme amacıyla benimsedikleri bir davranış biçimidir. Bu tüketim tarzı yalnızca kişisel ihtiyaçları karşılamamakta aynı zamanda bireyin statü kazanma, saygınlık elde etme ve sosyal çevresine kendini kanıtlama çabasını da yansıtmaktadır. Özellikle 21. yüzyılda, modern toplum yapısında gösterişçi tüketimin yaygınlaşması, bireylerin kendilerini ifade etme biçimlerini ve toplumsal ilişkileri önemli ölçüde dönüştürmüştür. Lüks, markalı ve yüksek fiyatlı ürünlere yönelme; yalnızca estetik ya da kalite arayışı değil, aynı zamanda sosyal konum belirleme aracı olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda, gösterişçi tüketim; bireysel psikolojik ihtiyaçlar ile toplumun beklentileri arasında güçlü bir ilişki kurmakta ve günümüz yaşam tarzının vazgeçilmez bir parçası haline gelmektedir.

Gösterişçi Tüketim ve Kimlik İlişkisi

Modern dünyada insan, yalnızca fiziksel ya da ruhsal yönleriyle tanımlanmaz. Bireyi tamamlayan unsurlar arasında, bedeni ve ruhunun yanı sıra, çevresiyle kurduğu ilişkiler ve sahip olduğu eşyalar da yer alır. Gittiği yerler, giydiği kıyafetler, yaşadığı ev ya da kullandığı araçlar, bireyin kimliğinin birer parçası haline gelir. İnsanlar sahip oldukları nesneler aracılığıyla yalnızca bir mülkiyet ilişkisi kurmakla kalmaz; aynı zamanda bu nesneler üzerinden kendilerini tanımlar ve kimliklerini inşa ederler. Sahip olunan her şey, bireyin benliğini ortaya koymasında işlevsel bir rol oynar. Bu eşyalar hem kişinin kendini anlamasına hem de çevresine nasıl görünmek istediğini ifade etmesine yardımcı olur. Başka bir deyişle, birey, satın aldığı nesneler aracılığıyla kimliğini kurar ve bunu topluma yansıtır.²²

Günümüz modern toplumunda sosyal medya oldukça yaygın bir şekilde kullanılmakta ve bireylerin dijital kimliklerini oluşturmasına olanak tanımaktadır. Bu dijital kimlikler, sosyal medya üzerinden sahip olunan ürünler, sosyal statü ve yaşam tarzının sergilenmesiyle inşa edilmektedir. Bireyler, kendilerini tanıtmak ve görünür

²¹ Thorstein Veblen, *Aylak Sınıfın Teorisi*, trc. Zeynep Gültekin – Cumhur Atay, (İstanbul, Babil Yayınları, 2005), 80-81.

²² Deniz Akgül, “Gösterişçi Tüketim ile Benlik Genişleten #pembegelinler: Netnografi Uygulaması”, *Nitel Sosyal Bilimler* 2/1 (2020): 44.

kılmak amacıyla bu mecralarda paylaşımlar yaparak benliklerini ortaya koymaktadır. Bu durum, gösterişçi tüketimin dijital alanda da yaygınlaşmasına neden olmuştur. Örneğin son yıllarda, yeni evli kadınların sosyal medya aracılığıyla kendi kimliklerini sunma çabası dikkat çekmektedir. İsteme töreninden düğüne, yeni kurulan evin detaylarına kadar her anın paylaşılması, bireyin çevresine belirli bir imaj yansıtma isteğini göstermektedir. Bu paylaşımlar aracılığıyla birey, sadece hayatının özel anlarını değil, aynı zamanda sosyal statüsünü ve seçkinliğini de vurgulamaktadır.²³ Böylece sosyal medyanın gösterişçi tüketimin sergilendiği ve kimliğin inşa edildiği bir platforma dönüştüğü söylenebilir.

Sonuç olarak bireyin kimliği, nesnelerle kurduğu ilişki üzerinden şekillenir. Nesnelerin taşıdığı anlamlar, çağrıştırdığı duygular ve hatırlattığı anılar, bireyin bu nesnelerle bağ kurmasında önemli bir rol oynar. Bu bağlamda kişi, kimliğini oluşturmak adına, anlam yüklü nesneleri tüketim yoluyla hayatına dahil eder. Bu süreçte birey, çevresine kim olduğunu doğrudan ifade etmek yerine, sahip olduğu nesneler aracılığıyla dolaylı mesajlar iletir. Verilen bu mesajlar genellikle olumlu izlenimler oluşturmayı hedefler. Bu olumlu imajı yaratmanın yolu ise çoğu zaman gösterişçi tüketime yönelmekten geçer. Dolayısıyla birey, tüketim üzerinden hem kendi kimliğini inşa eder hem de toplumsal alanda nasıl algılanmak istediğini belirler.

Gösterişçi Tüketim ve Yemek İlişkisi

Modern dönemde gelir düzeyinin yükselmesi, yaş, cinsiyet ya da sosyal sınıf gibi geleneksel etkenlerin tüketim kararları üzerindeki etkisinin azalması, bireylerin tüketim alışkanlıklarında önemli değişiklikler yaratmıştır. Bu dönüşümün en dikkat çeken örneklerinden biri ise gösterişçi tüketimin giderek yaygınlaşmasıdır. Başlangıçta yalnızca üst sınıflara özgü bir tüketim biçimi olarak görülen gösterişçi tüketim, zamanla alt sınıflara da yayılmış ve daha geniş bir kesim tarafından benimsenmiştir.²⁴ Böylece tüketim, sadece ihtiyaç temelli bir faaliyet olmaktan çıkarak, sosyal görünürlüğün ve statü arayışının bir aracı haline gelmiştir.

Alt sınıf bireylerin üst sınıfa benzemeye çalıştığı alanlardan biri de yemek kültürüdür. Alt sınıf bireyler, üst sınıfın nerede yemek yediğini, hangi mekânları ve yemekleri tercih ettiğini takip ederek benzer seçimler yapmaya başlamaktadır. Bu durum, alt sınıfın üst sınıfın yaşam tarzını örnek alma eğiliminde olduğunu göstermektedir. Toplumda kabul görmek ve statü kazanmak isteyen bireyler için, bu tarz bir yaşamı benimsemek bir araç hâline gelmektedir. Modern bireye göre, alt sınıftaki kişilerin lüks mekânları tercih etme motivasyonu, büyük ölçüde saygı görme ve dışlanmama arzusuna dayanmaktadır. Bu bağlamda lüks bir restoranda yemek, bireyler için yalnızca bir tüketim biçimi değil; aynı zamanda bir imaj yaratma ve sosyal kabul görme çabası olarak görülebilir.

²³ Akgül, "Gösterişçi Tüketim ile Benlik", 45.

²⁴ Mike Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, trc. Mehmet Küçük, (İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1996), 190.

Bourdieu'nun habitus kavramı, bireylerin tüketim tercihleri ve beğenilerini anlamada önemli bir araçtır. Yemek ve mekân seçimleri, bireyin kendini farklı sosyal sınıflardan ayırma çabalarının bir yansımasıdır. Bu tercihler, kimlik oluşturma, kendini ifade etmenin ve diğerlerinden farklılaşmanın temel yollarından biri haline gelmiştir. Ekonomik sermayesi sınırlı olan bireyler, kültürel sermayelerini artırarak özellikle alt sınıflardan ayrılmaya çalışır. Bu nedenle, daha marjinal ve geleneksel değerlere uymayan tüketim biçimlerine yönelmektedirler.²⁵

Görüldüğü üzere, gösterişçi tüketim, bireylerin sahip oldukları statüyü, prestiji ve sosyal kabulü artırmak için yaptıkları bir güç gösterisidir. Bu tür tüketim sadece maddi bir gösterge olmakla kalmaz; aynı zamanda kıskançlık, rekabet ve özentî gibi duygularla da bağlantılıdır. "Onun varsa bende de olmalı" ya da "Ben de aynı şekilde yaşıyorum" "Bende farklı yemekler yiyebiliyorum" gibi düşünceler, statüler arasındaki ve içindeki rekabeti yansıtır. Bu nedenle, gösterişçi tüketimin temelinde, toplumda kabul görme, saygı kazanma ve itibar elde etme arzusu gibi olumlu sosyal beklentiler yer alır.²⁶ Dolayısıyla yemeğin gösterişçi tüketimin sergilendiği ve bu yolla kimlik ve statü inşa edilen bir araç olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Sonuç

Tüketim, modern toplum yapısı içerisinde biyolojik bir zorunluluk olmanın ötesine geçerek, bireyin toplumsal evrendeki konumunu belirleyen sembolik bir göstergeler sistemi haline gelmiştir. Yemek ise bu sistem içerisinde hem sınıfsal sınırların kristalize olduğu hem de kimlik inşasının dinamik bir şekilde icra edildiği alanlardan biridir. Gastronominin fiziksel bir gereksinimden ziyade bir "beğeni" ve "kültürel sermaye" unsuru olarak ortaya çıkması toplumsal tabakalaşmanın damak tadı üzerinden meşrulaştırılmasına hizmet etmektedir.

Veblen'in "gösterişçi tüketim" ve Bourdieu'nun "habitus" kavramları ekseninde bakıldığında, yemek tercihleri bireyin ekonomik gücünü doğrudan sergilemekten ziyade, o gücü "seçkinlik" ve "rafinelik" maskesi altında toplumsal onaya sunma biçimidir. Günümüzde bu süreç, sosyal medyanın yarattığı dijital panoptikon içerisinde estetik bir performans nesnesine dönüşmüştür. Tabanın içeriğinden ziyade sunumu, tüketildiği mekânın prestiji ve bu eylemin dijital olarak belgelenmesi, bireyin arzuladığı statüyü inşa etmesindeki temel motivasyon kaynağıdır.

Sonuç olarak yemek; sadece bir beslenme aracı değil, ekonomik sermayenin kültürel bir prestije dönüştürüldüğü simgesel bir enstrümandır. Bireyler, yeme-içme pratikleri aracılığıyla bir yandan belirli bir toplumsal gruba ait olduklarını tescil ederken, diğer yandan kendilerini "öteki" sınıflardan ayırıştırma çabası içerisine girmektedirler. Dolayısıyla yemeğin; gösterişçi tüketimin en somut sahnelerinden biri olduğu, kimlik ve statünün bu sahnede sürekli olarak yeniden üretildiği ve toplumsal eşitsizliklerin estetik bir formda görünür kılındığı bir araç olduğu rahatlıkla söylenebilir.

²⁵ Pierre Bourdieu, Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi, trc. Derya Fırat Şannan – Ayşe Günce Berkkut, (Ankara, Heretik Yayınları, 2017).

²⁶ Muharrem Tunç, Gösterişçi Tüketim: Diyarbakır Örneği, (Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, 2017), 166.

Kaynakça

- Akgül, Deniz. "Gösterişçi Tüketim ile Benlik Genişleten #pembegelinler: Netnografi Uygulaması". *Nitel Sosyal Bilimler* 2/1 (2020), 40-59.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. Trc. Hazal Deliceçaylı – Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Bauman, Zygmunt. *Parçalanmış Hayat*. Trc. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Bayuk, M. Nedim – Öz, Abdullah. "Sosyal Medya Ortamında Gösterişçi Tüketimin Sergilenmesi". *Journal of Social and Humanities Sciences Research* 5/27 (2018), 2846-2861.
- Beardworth, Alan – Keil, Teresa. *Yemek Sosyolojisi: Yemek ve Toplum Çalışmasına Bir Davet*. Trc. Abdülbaki Dede, Ankara: Phoenix Yayınları, 2011.
- Beşirli, Hayati. *Yemek Sosyolojisi: Yiyeceklerle ve Mutfağa Sosyolojik Bakış*. Ankara: Phoenix Yayınları, 2021.
- Bocock, Robert. *Tüketim*. Trc. İrem Kutluk, Ankara: Dost Yayınevi, 2009.
- Bourdieu, Pierre. *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. Trc. Derya Fırat Şannan – Ayşe Günce Berkkut. Ankara: Heretik Yayınları, 2017.
- Dalbay, Ramazan Saim. "Kimlik ve Toplumsal Kimlik Kavramı". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31 (2018), 161-176
- Featherstone, Mike. *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*. Trc. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Goffman, Erving. *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. Trc. Barış Cezar. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Goody, Jack. *Yemek, Mutfak ve Sınıf: Karşılaştırmalı Bir Sosyoloji Çalışması*. Trc. Müge Günay Güran. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2013.
- Güner Koçak, Pınar. "Gösterişçi Tüketim Üzerine Teorik ve Uygulamalı Bir Çalışma: Pamukkale Üniversitesi Örneği". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31/43 (2017), 79-112.
- Gürhan, Nazife. "Yemek ve Din, Yemeğin Dini Simgesel Anlamları Üzerine Bir İnceleme". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2017), 1204-1223.
- Gürsoy, Deniz. *Yemek ve Yemekçiliğin Evrimi*. İstanbul: Sofra Yayınları, 1995.
- Hız, Gülay. *Gelişmekte Olan Ülkelerde Gösterişçi Tüketim: Türkiye ile İlgili Bir Araştırma (Muğla Örneği)*. Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Kocabay Şener, Nihal. "Sosyal Medyada Günün Menüsü: Paylaşılan Yemek Fotoğrafları Üzerine Bir Değerlendirme". *Erciyes İletişim Dergisi "akademia"* 3/3 (2014), 72-82.

- Macit, Nilgün – Kıran, Özgür. “Yemek ve Toplum: Kültür, Kimlik ve Eşitsizlikler”. *Samsun Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Sosyoloji Bölümü Dergisi* 2/2 (2024), 97-106.
- Tunç, Muharrem. *Gösterişçi Tüketim: Diyarbakır Örneği*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Veblen, Thorstein. *Aylak Sınıfın Teorisi*. Trc. Zeynep Gültekin – Cumhur Atay. İstanbul: Babil Yayınları, 2005.
- Zorlu, Abdulkadir. *Alışveriş Merkezlerini Anlamak*. Ankara: Global Yayıncılık, 2008.

BİKARANÎNA DAÇEKÊN KURDÎ DÎ MEMÊ ALAN DA

Hayreddin KIZIL

Dicle Üniversitesi

Destpêk

Memê Alan û Zîna Zêdan, du leheng in ku hîç nehatine jibîrkin di nav kurdan da. Ev destan, destana herî berbelav a kurdan e. Herwiha mesnewiya ku mijara wê, evîna Mem û Zîn e di nav berhemên klasik da a herî zêde naskirî ye û tê zanîn. Ehmedê Xanî jî ji bo çavkaniya vê mesnewiyê di Mem û Zîna xwe da wisa gotiye:

*Hindek ji fesaneê di Bohtan / Hindek di behane hin di buhtan*¹

Li cihekî din jî wisa gotiye:

*Şerha xemê dil bikim fesane/ Zînê û Memê bikim behane*²

Li dinyayê li ku kurd hebin teqez derheqê evîna Memê Alan û Zîna Zêdan da bi tiştêkî dizanin. Heger serpêhatiya wan nizanibin jî, dizanin ku du lehengên çîrokekê evînê ne. Yê ku dizanin jî hin agahiyên wan ên derheqê vê evînê di tesîra Mem û Zîna Ehmedê Xanî da ye. Digel vê yekê berhema Xanî, Memê Alan bi temamî nekarî bide jibîrkin. Çend varyantên wê di nav dengbêjan da maye, û heta gihiştîye roja me. Hin lêkolîner ev çîroka Memê Alan û Zîna Zêdan ji devê dengbêjan girtine û derbasî nivîsê kirine.³ Yek ji van lêkolîneran Roger Lescot e.

Lescot di destpêka pirtûka Memê Alan da dengbêjên dema xwe rexne dike. Li gor wî dengbêjen berê jêhatî bûn. Ji bo wan ev karekî, meslekekê bû û bixwe di bin xizmeta mîr an jî serokeşîrekî da bûn. Ev dengbêjen ku heta berî demeke nêzîk jî hebûn, piraniya destan û stranên kurdî ji ber dizanîbûn, di ser ra jî eger car caran hin gotin nehatana bîra wan xwedî wê qabiliyetê bûn ku tavilê gotinên nû biafirînin. Lê yê niha, ewên ku îro vî navî li xwe dikin, amatorên dengbêjiyê ne. Piştî van gotinan Roger Lescot qala Memê Alan dike û dibêje min ev destan ji nêzîkî bîst dengbêjan guhdarî kiriye. Li gor wî piraniya van dengbêjan destana Memê Alan bi temamî nedizanîn. Çend kesan jî wan, cara duyem tiştê ku berê ji bîr dikirin wek pexşan (nesîr) vedigotin.⁴ Kesî jî wan nedikarî

¹ Jan Dost, *Mem û Zîn- Şîrove û Kurdiya Îro-* (Îstanbul: Avesta Yayınları, 2010), 677.

² Dost, *Mem û Zîn- Şîrove û Kurdiya Îro-*, 159.

³ Ji bo sê varyantên Mem û Zîn bnr: Heciyê Cindî - Emînê Evdal, *Folklor Kurmançan* (Îstanbul: Avesta Yayınları, 2008), 307-360; Ji bo varyantekê bnr: Yaşar Kaplan, *Beyt û Destanên Kurdî* (Îstanbul: Weşanên Nûbiharê, 2019), 119-180.

⁴ Lê li gor Jack Goody guherbarbûn taybetiya çanda devkî ye. Gelek sedemên vê guherbariyê hene. Mirov ne xwediyê hafizeya mikemel in. Dema tiştêkî ji bîr bikin an jî neyê bîra wan yan jî valahiyekê di efsane,

bi tevayî, bêkêmasî guhertoyekê destanê bîne ziman. Li gor Lescot yekane çare ji bo bidestxistina guhertoyeke bi ser û ber û neşikestî, ev e ku ji gelek guhertoyan, yekê nû ya têkel pêkanîn e. Ji bo vê yekê varyantek ji xwe ra kiriye bingeh, varyantek din jî kiriye guhertoya alîkar. Varyanta ku kiriye esas, a dengbêjê bi navê Mişo bû. Li gor wî Mişo, kêmasiyeke wî hebû, Kurmanciya wî di tesîra tirkî û erebî da bû, wisa ku ji kurdî bêtir dişibe zimanekî din. Lê herçiqas ji alî ziman da zêde ne xurt be jî varyanta wî ji guhertoyên ku li Suriyê dihat zanîn ya herî xemlandî û tekûz bû. Ji bilî wî gelek tişt jî ji guhertoya din a dengbêjê bi navê Sebrî girtiye. Li gor wî zimanê Sebrî ya herî bedew e. Ji xeynî van herduyan beşa lîstika satrancê “ji dostekî bi navê stranvan” girtiye.⁵ Yanî Lescot, ji çend guhertoyan metneke Memê Alan derxistiye. Ji ber vê yekê ji vir şûn da em ê dema behsa vê metnê bikin em ê wekî “Memê Alana Lescot” yan jî “metna Lescot” bi lêv bikin.

Ev cudahiya varyantan di bikaranîna daçekan da tê dîtin. Mirov ji awayê bikaranîna daçekan fam dike ku Lescot dema metnek ji wan derxistiye, mudaxeleyî varyantan nekiriye. Hin caran em rastî cudahiya ziman jî tên di metna Lescot da. Wekî mînak:

“Kesî nizanî hikmê vî heywanî çî qas pir e di riyane.

Li wî bayî diçûn, heya sev gihêşte wexta **nimêja yasiyane**.”⁶

“Bila tu zanibî ko ezê te bişînim ber sêpî û kendirane.

Divê tu sibê zû min hişyar bikî, demê **limêja şafiyyane**.”⁷

Li vir ji bo “nimêj”ê hem peyva “nimêj” hem jî “limêj” bi kar aniye di heman rûpelê da.

Ew jî bi qasî Memî **li wê kira** xwe ya wê rojê **bû poşmane**.⁸

Ez **ji wan** kir û gotinê xwe bûme **poşmane**.⁹

Dî mînaka li jor da ji bo “poşmanbûna ji tişteki” hem daçeka “li”yê bi kar tîne, hem jî “ji”yê.

“Her sê bira rûniştin û **dilê wan bi wan şewitî** û ji xwe re giriyane.”¹⁰

Dilê wî li wan şewitî, sêvekê ji paşla xwe derdixe, dide destê Elî Begê mezinê birane.¹¹

Dî mînaka li jor da ji bo “dilê wan/wî **bi/li** şewitî” hem daçeka “bi”yê bi kar tîne, hem jî “li”yê.

hîkaye yan jî çîrokên wan de çêdibên wê valahiyê dadigirin. Bnr: Jack Goody, *Mit, Ritüel ve Söz*, çev. Damla Sezgi (Küre Yayınları, 2018), 65-67. Ji ber vê yekê vebêj –çirokbêj, dengbêj, efsanebêj, qewlbêj hwd valahiyê bi xeyala xwe li gor taybetiya civata xwe, dema xwe dadigire û rengê dem û herêma xwe dide vegotina xwe.

⁵ Roger Lescot, *Memê Alan* (İstanbul: Avesta, 1997), 6.

⁶ Roger Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan* (Beyrut, 1942), 66.

⁷ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 66.

⁸ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 242.

⁹ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 198.

¹⁰ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 5.

¹¹ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 5.

Ev xebata me jî tespîtkirina bikaranîna daçekan e di Memê Alan da. Daçekên kurdî di hin devokan da xwediyê bikaranînên cuda ne. Ev taybetî di Memê Alan da jî tê dîtin. Me wekî çavkanî pirtûka Roger Lescot esas girt. Me hem li çapa Beyrûtê nihêrt. Ji ber ku beşa destpêkê ya vê çapê Fransî bû ji bo kurdiya wê me li çapa Weşanên Avestayê jî nihêrt. Xebat ji destpêkê û du beşan pêk tê. Di destpêkê da me behsa metna Memê Alana Lescot kir û behsa taybetiya vê metnê kir. Di beşa yekem da me bi kurtahî behsa daçekên kurdî kir. Di beşa duyem da me cih da mînak.

1. Daçek

Daçek ew kurtebêje ne ku bi tena serê xwe, ne xwedî wateyekê ne, lê dema bi peyvên din (wekî navdêr, cihnav, lêker hwd.) ra bîr bikaranîn hem dibin xwedî wateyeke nisbî hem jî wateyeke taybet didin van peyvên. Bi vî awayî wateyên hevokan dewlementir û ronîtir dikin. Daçekên Kurdî wekî cih û dem ji alî gelek wate û peywaran ve hevokên Kurdî ronîtir, zelaltir dikin.¹² Di wateyê da hem tesîra daçekê li ser hevokê heye hem jî tesîra hevokê li ser daçekê heye. Wekî mînak:

Min diyariyek anî.

Min diyariyek **ji** Zînê ra anî.

Ez razam.

Ez **li ser** text razam.

Tu hatî?

Tu **bi** kê ra hatî?

Av nemaye.

Av **di** bîrê da nemaye.¹³

Wekî mînakên li jor daçek, di hevokê da ji peyvên cuda tên nivîsîn, bi serê xwe tu wateyê nadin hevokê, lê wê ji hin aliyan ve sergihayî dikin, yanî rewş û pozîsyona bêjeyan diyar dikin. Peyva “ji, li, bi, di” bi serê xwe ne xwediyê tu wateyê ne, lê bîyê wan mirov nikare cih û pozîsyona heyberan, sedema karekî, diyar bike.¹⁴ Wateya daçekan her çiqas bi tena serê xwe tam dernekevin jî, dema di hevokekê da bîr bikaranîn, hem wateya daçekê xwe nîşan dide hem jî hêz didin wateya hevokê, delalî û herikbariyê didin axaftin û nivîsê.¹⁵

Daçekên kurdî, wateyên wekî, dem, cih, hêl û alî, jêçêbûn, jêder(ketin), derbasbûn, lêmayîn, berpêbûn, pêrabûn, armanç, sedem, rade, pîvan û şibandîna didin. Daçek gelek wateyên din jî dihewînin.¹⁶

Mînak

¹² Deham Ebdulfettah, *Kar (Lêker) Di Zimanê Kurdî de (Kurmançiya Jorîn)* (Îstanbul: Enstîtuya Kurdî ya Amedê, 2011), 224; Kadri Yıldırım, *Temel Alıştırma ve Metinlerle Kürtçe Dilbilgisi* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü Yayınları, 2012), 267; Ebdulfettah, *Kar (Lêker) Di Zimanê Kurdî de (Kurmançiya Jorîn)*, 224; Husein Muhammed, *Daçek di Zimanê Kurdî de* (<https://zimannas.files.wordpress.com/2016/04/kanizar-dacek.pdf>, ts.) (Erişim 01 Ocak 2024), 2.

¹³ Ebdulfettah, *Kar (Lêker) Di Zimanê Kurdî de (Kurmançiya Jorîn)*, 225.

¹⁴ Sami Tan, *Rêzimana Kurmançî* (Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, 2011), 187.

¹⁵ Muhammed, *Daçek di Zimanê Kurdî de*, 5.

¹⁶ Bahoz Baran, *Rêzimana Kurmançî* (Îstanbul: Wardoz, 2018), 115; Tan, *Rêzimana Kurmançî*, 187-194; Aziz Samur, *Rêziman û Rastnivîsa Kurdiya Kurmançî* (Îstanbul: Nûbihar, 2014), 41-47; Yıldırım, *Temel Alıştırma ve Metinlerle Kürtçe Dilbilgisi*, 267-283; Halil Aktuğ, *Gramera Kurdî/Kürtçe Gramer* (Îstanbul: Avesta, 2013), 452-465; Muhammed, *Daçek di Zimanê Kurdî de*, 6.

- 1- “Em ê **bi** şev bi rê kevin.” yan jî “Bernameya me **di** saet heştan **da** xelas dibe.”
- 2- Xwendekar **li** dibistanê ne û li hêviya mamosteyê xwe ne.
- 3- “Ez **li** malê mam neçûm derekî.” yan jî “Ez dikarim **li** **ba** wî bimînîm.”
- 4- “Ez duh **bi** mamosteyê xwe **ra** çûbum dibistanê”
- 5- **Ji** mala xwe **derket** û **ber bi** dibistanê **ve** çû

Mirov dikare daçekên kurdî wekî *daçekên bingehîn*, *daçekên navdêrî* û *daçekên qertafî* bisenifîne. Daçekên bingehîn ev in: “bi, di, ji, li” û “de/da, re/ra, ve”. Dema peyv daçekê bê bilêvkirin daçekên bingehîn tên hişê bilêvker û bihîzeran. Daçekên navdêrî ew daçek in ku bi eslên xwe navdêr yan jî hoker in (wekî ser, ber, dor hwd) lê ev peyv wekî daçek jî hatine bikaranîn û bi demê ra bûne daçek. Daçekên qertafî “-e” û “-î” ne. “-e” bi lêkeran ra tên bikaranîn. “-î” bi eslê xwe “bi”, “ji”, û “li” ye. Bi demê ra bûye daçek.

Daçekên bingehîn ji pêşdaçek (bi, di, ji, li) û paşdaçekan (de/da, re/ra, ve) pêk tên. “li, ji, di û bi” tên pêşiya peyvyan ji ber vê yekê ji van ra pêşdaçek tê gotin, yên din (de/ra, de/da, ve) tên paşiya peyvyan, ji van ra paşdaçek tê gotin.¹⁷ “Bi, ji, di” bi paşdaçekan ra tên bikaranîn, wekî “bi...re/ra, bi...de/da, bi...ve, ji...re/ra, ji...de/da, ji...ve, di...de/da, di...re/ra, di...ve”. Kêm bê dîtî jî “li” jî di hin devokên kurdî da bi paşdaçekan ra tê bikaranîn wekî “li...da, li...ra, li...ve”. Dema her du bi hev ra bîne bikaranîn, bazinedaçekan ava dîkin,¹⁸ ji van her du daçekan gelek caran maneyeke nuh der tê.¹⁹

Pêşdaçeka “di” ji bilî hinek lêkerên biwêjî bêtir pêşdaçek nayê bikaranîn, lê daçekên din bêtir pêşdaçek jî tên bikaranîn.²⁰ Pêşdaçekên “bi, ji” li, di gelek cihan da bi tenê tên bikaranîn. Lê li gor rêzimana kurdiya kurmançî paşdaçek bi tenê nayên bikaranîn, digel pêşdaçekan tên bikaranîn. Di hin cihan da paşdaçek carinan bê pêşdaçek tên bikaranîn.²¹ Wekî mînak: di komika “di kitêbê de” “di” nayên bilêvkirin wekî “kitêbê de” tê gotin. Dîsa “Ez ê ji wî ra bêtir” wekî “Ez ê wî ra bêtir” tê bilêvkirin. Lê wekî ji van mînanan jî tê famkirin, bihîzer bi pejna pêşdaçekê dihesê.²²

Bazinedaçek, bi gihîştina pêşdaçek û paşdaçekan digel hev saz dibin. Bazinedaçekên ku ji pêşdaçek û paşdaçekan pêk tên, peyv û qaliban digirin nav xwe. Peyv û qaliba ku dikeve nav bazinedaçekan lazim e pir dirêj nebe û gotin ji paşdaçeka wê pir bi dûr nekeve.²³

2. Bikaranîna Daçekan di Memê Alan da

¹⁷ Bnr. Tan, *Rêzimana Kurmançî*, 187; Emir Celadet Bedirxan - Roger Lescot, *Kürtçe Dilbilgisi (Kurmançî)* (İstanbul: Doz, 2011), 279-280; Yıldırım, *Temel Aştırma ve Metinlerle Kürtçe Dilbilgisi*, 267.

¹⁸ Baran, *Rêzimana Kurmançî*, 2018, 115-116.

¹⁹ Muhammed, *Daçek di Zimanê Kurdî de*, 25.

²⁰ Tan, *Rêzimana Kurmançî*, 142.

²¹ Yıldırım, *Temel Aştırma ve Metinlerle Kürtçe Dilbilgisi*, 268; Muhammed, *Daçek di Zimanê Kurdî de*, 3.

²² Her wekî Mistefa Aydoğan jî dinivîse “nenivîsîna beşên bazinedaçekan yê pêşiyê” ne awayekê serrast e û ji ber vê yekê, di nivîsînê da divê nehê tercîhkirin.” Bnr. Mistefa Aydoğan, *Rêbera Rastnivîsînê* (İstanbul: Rûpel, 2012), 223.

²³ Baran, *Rêzimana Kurmançî*, 2018, 131.

Her wekî di beşa destpêkê da hate nivîsîn Lescot, metna Memê Alan ji çend dengbêjan qeyd kiriye û kiriye metnek. Ev metn ji ber vê sebebê li hin cihan diguhere. Ev guherîn bi taybetî di bikaranîna daçekan da xwe dide der. Em ê di vê xebatê da li ser guherîna daçekan tenê bisekinin. Em ê bi çend serenavan li ser bikaranîna daçekan bisekinin û ji bo wan mînakên bin:

a- Nebûna ahengekê di nivîsîna paşdaçekan da.

b- Bikaranîna bazinedaçekê “bi...ra”yê şûna “ji...ra”yê; bikaranîna bazinedaçekên bi “di”yê, şûna bazinedaçekên bi “ji”yê.

c- Bikaranîna “li” yê şûna “ji”yê.

d- Hin bikaranînên şaş ên daçekan di metnê da.

2.1. Nebûna Ahengekê di Nivîsîna Paşdaçekan da

Di kurdiya kurmançî da dawîya paşdekan yan wekî “de, re, ve” yan jî wekî “da, ra, ve” xelas dibe. Li hin devokan “ve” wekî “va” jî tê bilêvkirin. Devoka ku li dawîya paşdaçekê “e” bi kar tîne, di paşdaçekên “de û re” da “e” bi kar tîne. Devoka ku li dawîya paşdaçekê “a” bi kar tîne, di paşdaçekên “da û ra” da “a” bi kar tîne. Bi tenê paşdeçaka “ve” di hin devokan da wekî “ve” di hin devokan da jî wekî “va” tê bikaranîn.

Dema em li metna Memê Alan dinêrin em dibînin ku di metnê da, carinan di nav rûpelekê da ev daçek hem wekî “de, re, ve” hem jî wekî “da, ra, va” tên dîtin. Em dikarin ji bo vê mîjarê çend mînakên bidin:

- Mînakên ji bo paşdaçeka de/da

1- Çavê Beko bi Zînê ket, Zîn li ber pencerê rûniştî.

Di paş Mem **re**, **ji jor de**, berê wê li Mîr, li hewşê difedkirî.²⁴

2- Bi vê gotina Memî, ji çavê ticarê kal hêstir rijiyane **li ser rûyan de**, wek tavên rojê li ser ewrên meha gulane.²⁵

3- Hinga wê **di** nava me û Mîr Ezîn **da** bibe şerekî girane.

Ewqas xelkê **di** ser **de** herin ko êdî kes nika li giharê bikişîne meytane.

Bajarê Cizîrê wê here di ber lingane.²⁶

Di vê mînaka li jor da paşdaçek wekî “de” û “da” li pey hev hatine bikaranîn. Li vir daçeka “ji”, wekî “li” hatiye bikaranîn. “êdî kes nika **li** giharê bikişîne meytane” yanî “êdî kes nika **ji** giharê bikişîne meytane”

4- Beko dikir lavelav, digote Mem: “Ezbenî,

Ma kengê ez bi te karim, divê tu rê bidî min

²⁴ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 316.

²⁵ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 110.

²⁶ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 276.

Mem **di eqlê xwe de** digot: “Qey tev henek û yarî ye.”²⁷

5- Her yekî dixwest ji xwe **ra** bistîne û **di dilê xwe de** digot: “Belkî pê xweş bikim kêfa mîrekane.”²⁸

6- Ben kişandin, bû hufehufê pêlan û çirkeçirkê ben û şirîtane.

Bi der ket binaniyê torane.

Dîtin ko **di şebekê toran da**, cenawerek dixewîne, di şiklê hespane,

Tev **da** mîna gotina rîspî û kalane.²⁹

7- Min dît **bi der da** hat Emer beg, kalê min, Şêxê Qureysiyane.³⁰

8- Memî dît ko **tev da** mîna qesra wî ya li bajarê Mixribiyane. Bi bîra wî ket wexta ko bi rê ket ji bajarê Mixribiyane,

Ji bo wî girîbûn diya pîr, kalê bavan û her du kokimên apane,

Bi ser rû yan da bû gurîna hêstirane,³¹

9- **Bi ser vê da**, eger em dawa wî neqedînin, em ê bi çi rûyî derkevîne pêş kesane?³²

10- Hesên berê xwe da Memî û vekir pêşiya şor û gotinane

Got: “Bira, heqê mêvaniyê sê roj in, li cem me Kurdane.

Ji sê rojan bi şûn da, mêvan jî dibe xwediyê malane.³³

- **Mînakên ji bo paşdaçeka re/ra**

1- Her sê bira rûniştin û dilê wan bi wan şewitî û **ji xwe re** giriyan e.³⁴

2- **Bi xwe re** digot: “Ecêb, va ne îşê cin û periyane?”³⁵

3- Qey koranî **bi çavê te de** hatiye. Tu serê xwe derxe, **ji xwe re** binêre li behra û dengizane,³⁶

4- Même Alan, bê hemdê xwe serê xwe, rakir, li dîwêr fedkirî

Çavê dildayî kete çavên dildarê

Eqil terka serî da, hiş ji dil rabû, can ji ten bû, çû, firî.

Destên Memî **di ser textê şetrence re** diçûn dihatin,

²⁷ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 320.

²⁸ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 100.

²⁹ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 14.

³⁰ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 340.

³¹ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 118.

³² Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 198.

³³ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 142.

³⁴ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 5.

³⁵ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 48.

³⁶ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 32.

Lê Mem êdî nezanî lehistik çi ye, Mîr çi dike nake.³⁷

5- Gelikî bi edêb derî li Memî kutane.

Li hundir dihat dengê zirav, weki dengê nexweşane,

Digot: “Ki ye? Bi derbas be, **jê re** destur û emane.”³⁸

6- Ez ketime bextê te, bira, hele **ji min re** bêje, ka tu bawer dibî bi kîjan sondane.

Ji te ra sond dixwim bi sonda dinyayê ya mezin, bi her çar kitêbane,

Eger **li vê bawer nabî**, ez sond dixwim bi telaqê jinane.³⁹

Di mînaka li jor da paçdaçek wekî “re” û “ra” hatine bikaranîn. Li vir daçeka “ji”, wekî “li” hatiye bikaranîn. “Eger li vê bawer nabî” yanî “Eger ji vê bawer nabî”

7- Ko tu girtî, avêtine zindanê bi dilreşî û bêbextiyane.

Di pê te ra ji min ra dinê reş bûye, mîna rûçikê nerindane.⁴⁰

8- Min çiqas **bi te ra** got, tu fehm nakî gotinê meriyane.

Min **bi te ra** ne got: “Rabe, here, hin ko her sê pismam bi te nehesiyane!”⁴¹

9- Gotê: “Xwişka min, tu îş naçin serî bi derewane.

Mavêje ser min bêbextiyane.

Bi min ra dibêjin siltanê Bajarê Mixribiyan, padişahê Kurdane.

Hîn min bi xerabî çavê xwe ranekiriye li tu qîz û jinane.

Tu çira davêjî ser min derewane?”⁴²

10- Mîr Ezîn û Beko ketibûn pêş giyane.

Siwarên bergîran **di par ra** dimane.

Pêşî û paşîya siwaran ji hev nedibûn xweyan bi çavane.

Heya **di wan va** xewinî Cizîra Botane.⁴³ (xewinî= xuyabû)

11- Madam îş hat sekinî li van derane,

Ji qerezê Hesen ra, tewr ezê naqedînim tu îşane.⁴⁴

12- Ne, ez **bi te ra** dibêm, bi kêfa xwe be, ezê hîmê bajarê Cizîrê bihejînim,

³⁷ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 318.

³⁸ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 50.

³⁹ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 154.

⁴⁰ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 338.

⁴¹ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 38.

⁴² Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 80.

⁴³ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 282.

⁴⁴ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 192.

Ji derdê te ra derman çar bikim, bînim.⁴⁵

- **Mînakên ji bo paşdaçeka ve/va**

1- Tîrsa min ewe ko xelkê me yê Cizîrê di vê da jî bi me ra kirine weke dijminane, Belkî bi te ra gotibin: “Evana diz in, û li cem nayê dîtî navê perane.”

Di vî alî **ve** guh mede gotina tu kesane.

Ez birayê te Hesên im, wergî dîn im.⁴⁶

2- Hesên got: “Memo, birao, dilê min î liyane.

Di vî alî **va**, mexwe tu xemane.

Ne jî ji vê kira xwe bibe poşmane.⁴⁷

3- Bi rimh û gurz û şeşperî, Mem kete nav eskerên Mîr.

Sefa pêşîn xera kir, **di** baskan **ve** kete hundir.

Siwar **ji** hespa **de** xistin, peyar dan ber lingên fîla.⁴⁸

4- Birano, mêvanê me raber min kir bi tiliyên destane,

Destê xwe dirêj kir ber **ve** kaniya Qestelê, ava Gulane,

Got: “Tasek av ji vê kaniyê ji min ra him şîfa ye, him dermane.”⁴⁹

5- Madam te va şora kir, ezê ariyeke mezin bi serê te da bînim.

Ezê Qeretaçîn ber **ve** kaniya Qestelê bi rê kim, bişînim,

Ezê bi xwe li vir bimînim...⁵⁰

6- Gava vegeriya Cizîrê, her hal, ewne çû mala me her sê birane.

Niha ew dibê: “Wana çûn seferekê mezin û dirêj û girane.

Di hêla jêrîn **va**, venagerin şeş mehane.”⁵¹

7- Digot: “Ya Rebî, halê min **di** te **va** eyane,

Fersenda min ketiye destê bêbext û bêwijdanane.

Ez avêtim bine vê zindanê, qene nadine min hebek av û pariyek nane.”

Nimêja xwe xelas dikir, dîsa radibû pê û ser lingane.⁵²

⁴⁵ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 152.

⁴⁶ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 146.

⁴⁷ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 242.

⁴⁸ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 316.

⁴⁹ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 162.

⁵⁰ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 192. Ev metna li jor dikare wekî “Ezê Qeretaçîn bi ber kaniya Qestelê ve bi rê kim, bişînim” bê gotin. Di metna Memê Alan da “bi ber....ve” wekî “ber ve” hatiye bikaranîn. Bnr: r.112, 178, 230, 238, 274.

⁵¹ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 276.

⁵² Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 326-328.

8- Zarokê biçûk guh didan kalane,

Di bin çavan **va** dikenin û bi destan dikan îşaretane,

Digotin : “Hele, binihêrin ji vê derewa kalane

Ma îşê hespan çi ye di binê behrane?⁵³

9- Mem peyabû; **bi** kalî **va**, li ser kaniyê kirin sêzde rikat nimêja yasiyane.

Her du jî bi hev ra siwar bûn li piştê hespane.⁵⁴

10- Te rabû, çêkir reziliyeke girane,

Şikand sona xwe, û navê xwe kire deftera derewînane,

Di nav xelkê da, **bi** me **va** ne hişt ar û fedî, ava rûyane.⁵⁵

2.2. Bikaranîna Bazinedaçekê “bi...ra”yê û “di...da/ra/ve”yê di Memê Alan da

Daçekê “bi” di zimanê kurdî da gelek karîger e, ji bo gelek wateyan tê bikaranîn. Ev daçek, xwediyê wateyên “navgînî”⁵⁶, awayê bûyîna tiştêkî, awayê kirina karekî⁵⁷, kirina dema karekî diyar dike, wateya “li gor”ê dide, mîqdar, buha û çendîniyê” nîşan dide, wateya “berpêbûn”e dide.

Daçekê “di” bi piranî bi paşdaçekan ra tê bikaranîn. Bikaranîna wê ya bi tenê wekî pêşdaçek kême e. Ev daçek ji bo tîketina nav tiştêkî yan cihekî nîşan dide.⁵⁸

Daçekê “ji”yê ji bo avakirina wateyên cuda, di gelek cihan da, tê bikaranîn.⁵⁹ “Ji” wekî pêşdaçek bi tenê xwediyê wateyên cuda ye lê hin wateyên bingehîn di van wateyan da hene. Li gor Hussein Muhammed, wateya bingehîn û erkê serekî yê vê daçekê, *diyarkirina cihê derketina yan jêhatina tiştêkî yan kesekî ye*.⁶⁰ Li gor Bahoz Baran ev daçek,

⁵³ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 10.

⁵⁴ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 68.

⁵⁵ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 194.

⁵⁶ Baran, *Rêzimana Kurmancî*, 2018, 116; Tan, *Rêzimana Kurmancî*, 191; Yıldırım, *Temel Alıştırma ve Metinlerle Kürtçe Dilbilgisi*, 271; Nezîr Ocek, *Rêzimana Kurmancî* (İstanbul: Sîtav, 2014), 164; Aktuğ, *Gramera Kurdî/Kürtçe Gramer*, 452-454; Muhammed, *Daçek di Zimanê Kurdî de*, 19-20.

⁵⁷ M. Emin Bozarslan, *Ferhenga Kurdî* (İstanbul: Weşanên Deng, 2011), 1/311-313.

⁵⁸ Baran, *Rêzimana Kurmancî*, 2018, 119-120; Bedirxan - Lescot, *Kürtçe Dilbilgisi (Kurmancî)*, 288; Li gor Samî Tan, ev daçek ji bilî çend biwêjan bi tena serê xwe nayê bikaranîn. Di wan biwêjan da jî bi ihtimaleke mezin paşdaçekê “de” bi domana demê ra ji navê rabûye dibêje û van mînakan dide: “Ew belaya xwe di min dide”, “Tiştêkî pîs di pantorê min geriyaye”, “Di zinêr wer bû” “Min kevirek di wê firand” Bnr: Tan, *Rêzimana Kurmancî*, 193.

⁵⁹ Di hin devokên Kurmancî da daçekê “ji” nayê bikaranîn wekî mînak devoka Semsûrê bnr. Haşim Esen, *Daçek di Devoka Semsûrê de Nimûneya Deverên Sincik, Aldûş û Kûmîrê* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, 2019); Ji bo etîmolojiya “ji”yê bnr: Husein Muhammed, *Rehmas Ferhenga Etîmolojî ya Kurdî* (Erişim 28 Ocak 2025), 177.

⁶⁰ Muhammed, *Daçek di Zimanê Kurdî de*, 20.

*derketin, çêbûn, berpêbûn û sedemê nîşan dide. Cih û dema destpêka rûdanê nîşan dide û ji bo keresteyên ku tiştek jê hatibe çêkirin û neqandinê tê bikaranîn. Ev daçek digel paşdaçekan, û digel daçekên navdêrê tê bikaranîn.*⁶¹

2.2.1. Bikaranîna Bazinedaçekê “bi...ra”yê bi Wateya Bazinedaçekê “ji...ra”yê

Daçekê “bi” û “daçekê “ji” her du jî li gelek cihan ji bo wateya “berpêbûn”ê tên bikaranîn. Dibe ku ji ber vê yekê be, daçekê “bi”yê li çend cihan li şûna daçekê “ji”yê hatiye bikaranîn di Mem û Zîna Ehmedê Xanî da. Mirov dikare bibêje li van cihan bo wateya berpêbûnê hatiye bikaranîn:

Tacdîn sekinî û pirsîyar kir / Pirsî xwe **bi** yekî ixtiyar kir.⁶²

Mîr go: “Çi eceb **bi** min nekir pirs? / Ya ne, qe nemaye wî ji min tirs?”⁶³

Daçekê “bi”yê digel paşdaçekê “ra”yê bazinedaçekê “bi...ra”yê çêdike. Wateya bingeîn a “bira”yê “pêrabûn û pevrabûn” e. Ev bazinedaçekê pêrabûn û pevrabûna tiştekî bi tiştekî din ra nîşan dide.⁶⁴ Li gor Bozarslan, “bi...ra” li hin cihan wateya “digel”ê dide. Li gor Hussein Muhammed “bi...ra”, bi wateya “with, together, ligel, tevî” tê bikaranîn. Wekî: Ew bi min ra ye (ew li gel min e, ew tevî min e) û di hin devokan da şûna “bi...ra”yê, “ligel, digel yan jî tevî” tên bikaranîn.⁶⁵

Mînak

1- Mamoste û xwendekar **bi hev ra** ketin polê.

2- Ji bo ku di ezmûnê da bi ser kevin, her du **bi hev ra** xebitîn.

3- Ê ku **bi** mirîşkê **ra** bigere, nikare **bi** gayê **ra** bike.⁶⁶

4- Jixwe ji bilî wê rêyeke wan tune bû, **bi hev dû ra** kal û pîr bûn.⁶⁷

5- **Bi gur ra** dixwe, **bi xwedî ra** şînê dike.⁶⁸

6- Bi vê gotinê ra, xewek kete çavê Memî, nikabû bisekine li ser piyane.⁶⁹

7- Qîza Beka got: “Madam ko te **bi min ra** da şora mêrane,

Çikî peya be, ezê ji te ra bêjim rê û adetê Cizîra Botane.”⁷⁰

9- “Daye Zînê, ji te ra şandîye, lê Zîn vê yekê nizane. Zîn **bi te ra** rast e, cane cane. Law, ecelê te timambûye, êdî tu dikî herî axa gorinane.”⁷¹

⁶¹ Baran, *Rêzimana Kurmancî*, 2018, 120.

⁶² Dost, *Mem û Zîn- Şîrove û Kurdiya Îro-*, 213.

⁶³ Dost, *Mem û Zîn- Şîrove û Kurdiya Îro-*, 360.

⁶⁴ Ocek, *Rêzimana Kurmancî*, r.165.

⁶⁵ Bozarslan, *Ferhenga Kurdî*, 1/311; Muhammed, *Daçek di Zimanê Kurdî de*, 26.

⁶⁶ Ocek, *Rêzimana Kurmancî*, 165.

⁶⁷ Mustafa Borak, *Ferhenga Biwêjan* (Weşanên Enstituya Kurdî ya Stenbolê, 2005), 122.

⁶⁸ Borak, *Ferhenga Biwêjan*, 120.

⁶⁹ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 328.

⁷⁰ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 82.

⁷¹ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 342.

10- Dibêje: “Ya Rebî, tu nehêlî ji bona sebebane,

Ko **bi min û bi Memî ra** hiştin hesreta dilane.”⁷²

Bazinedaçek “ji...ra” ji bo wateya berpêbûnê tê bikaranîn. Me li jor got, di Memê Alan da di hin cihan da bazinedaçek “bi...ra” li şûna bazinedaçek “ji...ra” yê hatiye bikaranîn. Wateya “ji...ra” berpêbûn e, digel ku wateya bingehîn “bi...ra” pêrabûn û pevrabûn e jî ev bazinedaçek bi wateya berpêbûnê şûna “ji...ra” yê hatiye bikaranîn di Memê Alan da. Di van mînakên li jêr da mirov li şûna pêşdaçek “bi” yê, pêşdaçek “ji” deyne wate naguhere.

Mînak

1- Min jî derbekê **bi mêvanê xwe ra** got erê, lazim e were şûnê gotina mêrane.⁷³

2- **Bi me ra dibên** xelkê Cizîra Botane.⁷⁴

3- **Bi hev ra digotin**: “Ma ji me ra çi gereke îşê namûsa mîrekane? Madam ew dixwazine, îşê me tune bi tu kar û şixilane.”⁷⁵

4- Mêvanek hatiye mala her sê Celaliyane,

Pê ra dibên Memê Alan, Padişahê Kurdane.⁷⁶

5- Ewê ko di nav wan da bîaqil û sergirane,

Bi hevalê xwe ra got: “Madam ko va xorta peya nabe û îşê wî î mezin e, naqede bi me koma xizanane,

Hon li vir bin, ezê pê ra herim heya nêzîkî qonaxa her sê birane,

Jê ra salix dim ji dur va, bi tiliyane.”⁷⁷

6- Xwedê mirina her kesî qeder kiriye, tu bi tu awayî nikanî vegehinî.

Ji bona çi xwe bavêjî binê zindanê, ma tu halê min dibînî.

Ne min **bi te ra got**: “Tu jî heft rojan bi şûn da bimirî, xwe bi min bigihînî.”

Ko tu vê yeke bikî, tu ê navekî xerab bi pê xwe xînin.

Şor û gotinê xelkê bi me gihînî.⁷⁸

7- **Bi xwe ra digot**: “Mir çûye şerê Ecem, venagere, şeş mehane.

Qene, xwazî Mem **bi xwe ra** nebira, bihiştî li van derane!

⁷² Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 326.

⁷³ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 180.

⁷⁴ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 204.

⁷⁵ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 234.

⁷⁶ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 128.

⁷⁷ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 116.

⁷⁸ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 346.

Wê pê bi der keta sebra dilane.⁷⁹

Nîşe 1: Di Memê Alan da li hin cihan ji bo wateya li jor, “ji...ra” jî hatiye bikaranîn.

1- Herçiya hâte serê, **cariye ji Zînê ra got**, mîna hebê tezbiyane.⁸⁰

2- Gava **ji Zînê ra gotin**, got : “Bila were, hele eva çi xeberan dizane.”⁸¹

3- Şehê min, çîkî serê xwe vir da bade, ez dikim **ji te ra bejim** du şorane.⁸²

3- Mir Ezîn, berê xwe da Memê Alane,

Got : “Memo, dilê minî liyane

Bira didine da kes neke çêyiyane,

Bawer nebe bi nezan û xeribane!

Te bi min ra got: “Li min bûye birîneke şûrane.

Min jî ji te ra got : “Here mala Hesen û ji birîna xwe ra bibîne dermane.”⁸³

4- Eger ez niha çiroka xwe **ji te ra bibêm** bi gotinê, naqede du rojane.⁸⁴

5- Eger gişkî **ji te ra bêjim**, hîn dût e, mîna çîrok û meselane.

Talî em li ser ya hazir şorê bikin, bi dur nakevin ji gotinane,

Ez hatime, min xwe avêtiye bextê te û her du birane.⁸⁵

6- Ne, **ez bi te ra dibêm**, bi kêfa xwe be, ez ê hîmê bajarê Cizîrê bihejinim,⁸⁶

7- Zînê got : “Min **ji te ra çi gotibû?** Hele carê binhêre li paş xwe, li bajarê Cizîra Botane!”⁸⁷

2.2.2. Bikaranîna “di”yê li şûna “ji”yê, Bikaranîna Bazinedaçekên bi “di”yê şûna Bazinedaçekên bi “ji”yê

Me li jor got, daçeka “di” bi piranî bi paşdaçekan ra tê bikaranîn. Ev daçek digel paşdaçekan ji bo têtetina nav tiştekî yan cihekî, derbasbûna di nav ra, nîşan dide. Wateya “têdabûn, têrabûn û têvebûn”ê dide. Pêwendiya çawanî û biservekirinê dide, herwiha wateya “di nav da”, “li ser”ê bi awayê bihereket û bêhereket dide. Bêhtir, hundir û derbasbûna hundirê tiştan diyar dike.⁸⁸ Digel vê yekê tiştekî balkêş e di Memê

⁷⁹ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 268 Ji bo mînakên hin minakên din binerin li van rûpelan: r. 42, 152, 202, 260, 270, 278.

⁸⁰ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 132.

⁸¹ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 330.

⁸² Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 104.

⁸³ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 286.

⁸⁴ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 148.

⁸⁵ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 150.

⁸⁶ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 152.

⁸⁷ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 222.

⁸⁸ Baran, *Rêzimana Kurmancî*, 2018, 119-120; Bedirxan - Lescot, *Kürtçe Dilbilgisi (Kurmancî)*, 288; Li gor Samî Tan, ev daçek ji bilî çend biwêjan bi tena serê xwe nayê bikaranîn. Di wan biwêjan da jî bi ihtimaleke mezin

Alan da ev daçek wekî pêşdaçek û bazinedaçek li şûna “ji” an jî “ji....ra/da/ve” hatiye bikaranîn.

Mînak

1- Sitî çû, vekir heqîba Memî, **tê da bi der xist** kiswetê padîşane.

Di wê şeve da darê şînê xemiland, şande pê xulamane.

Got: “Herin ji min ra **bi der xîn** Bozê Rewan, **di tewla hespane.**”

Xulam çûne tewlê, ko heywan nexwariye êmê se rojane.

Gava çav bi xulaman ket, hema di cih da rabû ser lingane.

Kurîna wî dare ber taqê ezmanê heftane. Merî dibê belkî mirina xwediyan teva bû eyane. Xulaman Boz **bi der xist di tewla hespane.**⁸⁹

Di vê mînaka li jor da hevoka “**tê da bi der xist** kiswetê padîşane.” Dikare wekî “**ji wir bi der xist** kiswetê padîşane” bê gotin. Dîsa “Herin ji min ra **bi der xîn** Bozê Rewan, **di tewla hespane.**” dikare wekî: “Herin ji min ra **bi der xîn** Bozê Rewan, **ji tewla hespane.**” bê gotin. Hevokên li jêr jî wisa ne.

2- Di cî da rabû ser xwe, bi der ket **di nava nivînane.**⁹⁰ dikare wekî “bi der ket **ji nava nivînane**”

3- Şalê werin meyîtê mêvanê xwe **bi der xînin di binê heps û zîndanane.**⁹¹ Dikare wekî “bi der xînin ji binê heps û zîndanane”

4- **Di kalên bi der xist** lahûrê girane,

Di ser zenguyê ra avête lingane.⁹² Yanî: “**Ji kalên bi der xist** lahûrê girane,”

5- Ko tu bawer nakî, ezê **himêliyê di histiyê xwe da bi der xînim,**⁹³

Yanî “ezê **himêliyê ji histiyê xwe bi der xînim**”.

Mînakên li jêr jî wiha ne:

6- **Di welatê xwe da bi der ketiye** ji bona xewneke şevane,⁹⁴

7- Hema destê xwe avête her du bêrîkane,

Tê da bi der xist du elmasên mîna hêkên di qazane,⁹⁵

paşdaçeka “de” bi domana demê ra ji navê rabûye dibêje û van mînakan dide: “Ew belaya xwe di min dide”, “Tiştêkî pîs di pantorê min geriyaye”, “Di zinêr wer bû” “Min kevirek di wê firand” Bnr: Tan, *Rêzimana Kurmancî*, 193.

⁸⁹ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 348.

⁹⁰ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 64.

⁹¹ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 344, 348.

⁹² Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 264.

⁹³ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 148.

⁹⁴ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 198.

⁹⁵ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 148.

8- **Di paşila xwe da hinar bi der xist**, û got: “Min jê ra anî va hediya hane.”⁹⁶

9- Emir xiste paşila xwe û bi lez û bez vegerî, hate nav siwarane.

Ew emra **bi der xist di paşila xwe da** û da dest Mir Ezîn li pêş wane.⁹⁷

10- Her pênc wextê nimêjê, nimêj fikir. Berê xwe dida Xudane,

Digot : “Ya Rebî, halê min **di te va** eyane,

Fersenda min ketiye destê bêbext û bêwijdanane.

Ez avêtim binê vê zindanê, qene nadine min hebek av û pariyek nane.”⁹⁸

11- Rehên canê min sist bûne **di qotê serî da, heya binê lingane**.⁹⁹

12- **Di serî da heya binê lingan**, tev da keske sor xemiliyane.¹⁰⁰

13- Bi destê din, **di bêrika xwe da** kaxeza Sitiyê **bi der xist**, da dest wane.¹⁰¹

14- Dinihêrim tu **di rûyê min da** şermisar bûyî, nikarî binihêrî ji kesane.¹⁰²

15- Hele binihêrim çi **di min va** dibe xewane? ¹⁰³ (xewane= xuyane)

2.2.3. Bikaranîna Daçeka “li”yê li şûna Daçeka “ji”yê

“Li” daçekeke balkêş e. Di Kurdiya Kurmanciya standart da bi tenê tê bikaranîn. Ev daçek bi tena serê xwe cihê mayîna, sekinîna, peydabûna kesekî yan tiştekî diyar dike, wekî “li malê, li wê derê, li vir, li wir”.¹⁰⁴ Li gor Bahoz Baran pêşdaçeka “li” cihê lebûnê û berpebûnê nîşan dide.¹⁰⁵

Ciyê lebûnê

Ew li malê ye.

Rojhat li Bedlîsê dimîne.

Li dibistanê dixwîne.

Berpêbûn

Îşev firaq li te ne.

Tu li Elî bigere

Min li te pirsî¹⁰⁶

Daçekên “li” di hin devokan da şûna “ji”yê tê bikaranîn, wekî devoka Semsûrê. Daçeka “ji” di Kurdiya Soranî da jî tune ye şûna wê “le” yan jî bi awayê “le...ewe” heye. Di hin devokên kurmancî yên nêzîkî soranî da jî, “ji” peyda nabe û li cihê wê jî “li” yan dordaçeka “li ...(e)ve/(e)we”:

⁹⁶ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 332.

⁹⁷ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 274.

⁹⁸ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 328.

⁹⁹ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 56.

¹⁰⁰ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 172.

¹⁰¹ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 352.

¹⁰² Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 358.

¹⁰³ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 358.

¹⁰⁴ Muhammed, *Daçek di Zimanê Kurdî de*, 20.

¹⁰⁵ Baran, *Rêzimana Kurmancî*, 2018, 122.

¹⁰⁶ Bahoz Baran, *Rêzimana Kurmancî* (Belkî Basın Yayın Dağıtım, 2012), 111.

- ez li malê ve hatim (ez ji malê hatim)¹⁰⁷

Di helbestên klasik da jî şûna daçeka "ji" yê "li" hatiye bikaranîn:

Ji neqş û sun'ê Cebbarî muterra turreya tarî

Li nûre miskê Tatarî li ser wan xemriyan berde¹⁰⁸

"li nûrê miske Tatarî" yanî "ji nûrê miskê Tatarî".

Her wiha di Memê Alan a Lescot da li gelek cihan em li bikaranîna bi vî awayî rast tên. Ji bo mînakên li jêr mirov dikare şûna "li" ya li nav hevokê, daçeka "ji" yê deyne. Wekî mînak:

"Gava Hesên **li cem** Memî bi der ket, rast hate cem her du birane."¹⁰⁹

"li cem Memî bi der ket" yanî "ji cem Memî di der ket".

Mînak

1- Qey elbet **emê li dîwaran nas bikin** ko yê derewîn kîjane. Wê bi rûyê reş, **bi der keve li nava qesr û qonaxane**,¹¹⁰

2- Ez jî wê raber te bikim der û berane,

Ko **li derdê te ra** bibînim çare û dermane.¹¹¹

3- "Eger ez hepis bûm, û ketime zindanê, her hal di riya Zîna Zêdane.

Ma gava ez **li welatê xwe bi der ketim**, min vana gî dabûn ber çavane.

Merî niza Xwedê çawan li meriyan vedike deriyane."¹¹²

4- Heya şeş mehan tê xebitiyane. **Li şeş mehan bi şûn da**, Beglî gote Memî: "De rabe, hazir bû taximê Bozê Rewane."¹¹³

5- Wê bêjin : "Dibêne, hatiye Memê Alane,

Bi xwe ra aniye tihfeke pak û hediyeke layiqî devê padişane.

Keçek aniye **li welatê Cizîra** Botane,¹¹⁴

6- Paşê, Memî berê xwe bada ser koma qîzên Cizêriyane,

Got: "Keçino, metirsin, ez **li we kesî naxwazim** tu cezane."¹¹⁵

7- Digot: "Belkî ez dîsa xewnekê bibînim û **xelas bim li vanderane**."¹¹⁶

¹⁰⁷ Muhammed, *Daçek di Zimanê Kurdî de*, 23-24.

¹⁰⁸ Melayê Cizîrî, Selman Dilovan, r.173

¹⁰⁹ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 158.

¹¹⁰ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 36-38.

¹¹¹ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 82.

¹¹² Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 322.

¹¹³ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 18.

¹¹⁴ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 218.

¹¹⁵ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 226.

¹¹⁶ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 244.

8- ... Li kesî mesekine, tim bipirse û bêje: “Mala Hesen, Çeko û Qeretaçîn kîjan e?”

Ko tu li wan bûyî mêvan e, ew **keleha li polat in**, wê ji derdê te ra bibin dermane.¹¹⁷

9- Min ji te ra digot: “Hele, gûçê hêzar û çarîkê **hil de li ser eniya gewr û her du çavane**,

Were, tasek av bi dest min de, belkî pê vemire arê di kezebê min da, tev hinavane.”¹¹⁸

10- Zîn, rext û taximê kuriyê behrê, Bozê Rewane

Li sirme û gulavdîn hatine çêkirin û di qulp û helqeyên zerînî da rûnandine kevirên cewherên girane.¹¹⁹

11- Wê bi rûyê reş, **bi der keve li nava qesr û qonaxane**,

Min çiqas bi te ra got, tu fehm nakî gotinê meriyane.

Min bi te ra ne got: “Rabe, here, hin ko her sê pismam bi te nehesiyane!”¹²⁰

12- Ez **li we dixwazim** hon meran weke perên darên payîzê di erdê da raweşînin.¹²¹

13- Digotin: “**Li te tê ye bîna Memê Alane**.”¹²²

14- **Li** dilê min bi der tê arê heft firnane,

Li serê min diçe dû û dûmane.¹²³

15- Zîn jî vegeî li ser Kaniya Qestelê, ava Gulane.

Ew jî bi qasî Memî **li wê kira** xwe ya wê rojê **bû poşmane**.

Çûbû tevî hezar û du sed qîzê giregir û began û axane.¹²⁴

Nîşe: Di Memê Alan da daçeka “ji” jî tê bikaranîn. Li vir mirov dikare çend mînakên bide:

1- Ez **ji wan kir û gotinê xwe bûme poşmane**.¹²⁵

¹¹⁷ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 88; Ji bo “keleha li polat” yanî “keleha ji polat” bnr: Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 144. Dîsa bnr: 128.

¹¹⁸ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 220.

¹¹⁹ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 100.

¹²⁰ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 38.

¹²¹ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 354.

¹²² Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 366.

¹²³ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 144.

¹²⁴ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 242. Ji bo hin mînakên din binêrin li van rûpelan: r. 48, 66, 70, 82, 86, 112, 132, 144, 154, 158, 172, 176, 180, 184, 188, 190, 200, 208, 212, 214, 216, 222, 224, 228, 240, 242, 246, 250, 256, 262, 350, 356.

¹²⁵ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 198.

- 2- Îro fersendek hate min, û min di xwe va derbas kir û ez **jê** bû me **poşmane**.¹²⁶
- 3- Ne jî **ji** vê kira xwe bibe **poşmane**.¹²⁷
- 4- Di cî da, Mîr Ezîn, **ji îşê ko bi Memî kirî, bû poşmane**.¹²⁸
- 5- Memî dit ko Mîr Ezîn bi Beko va **ji der da** hatin oda wane,¹²⁹
- 3- Bayê xerbî **ji hela jêr va tê**, li felat dixîne, pêla vedigerîne li serê pêlane.¹³⁰
- 4- Ko tu **ji cem min çûyî**, kalekî rîspî, di dest da kitêbeke remlane,
Bi hikmê remlan dizane ko tu ê werî bajarê Cizîra Botane,
Li riya te dipêye, li kêleka bajêr, li serê kûç û zikakane
Gava wê çav bi te keve, wê were pêşiya te bêje : “Çîkî kerem ke malane.”¹³¹
- 5- Mîr Şem kaxeta Hesên **bi der xist ji pašilane**.¹³²
- 6- Tev da **bi der ketin ji bajarê Cizîra Botane**¹³³
- 7- Dît ko Zînê bi tenê hêzar navêtiye û **bi der ketiye ji nav qîzane**,¹³⁴
- 8- Ez **ji we dixwazim** hon tev çêkin taximekî ji bona Bozê Rewane.¹³⁵
- 9- Nihêrîn **ko ji bajêr bi der dikeve** koma ebebozane.¹³⁶
- 10- Hûnê **ji sibehê heyânî êvarê, ji êvarê heyânî sibehê** singiwa di devê tîfingê xîn û li dora qesra Memo nobetê bikişînin.¹³⁷

3. Bîkaranînên Şaş

Roger Lescot, di destpêka pirtûkê da dema behsa varyantên Memê Alan dike qala dengbêjekî jî dike, li wir ji bo wî dengbêjî dibêje Kurmanciya wî nebaş e, di tesîra Tirkî û Erebi da maye, wisa ku kurdiya wî jî kurdî bêtir dişibe zimanekî din.¹³⁸ Dibe ku ji ber vê yekê be di bikaranîna daçekan da hin şaşî hene di Memê Alana Lescot da. Me li vir çend mînak dan.

Mînak

- 1- Cariyê got: “Wey ko **di mala bavê te keve arê Xwedê**, bi heft ciyane!

¹²⁶ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 240.

¹²⁷ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 242.

¹²⁸ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 360.

¹²⁹ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 284.

¹³⁰ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 72.

¹³¹ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 86.

¹³² Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 364.

¹³³ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 368.

¹³⁴ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 210.

¹³⁵ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 18.

¹³⁶ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 232.

¹³⁷ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 8-10.

¹³⁸ Lescot, *Memê Alan*, 6.

Merî ev qas dike vir û derewane! Te di kû ra anî vir padişahê Kurdane,
Navê wî lê kir Memê Alane?¹³⁹

Li vir divê qaliba “**di** mala bavê te **keve** arê Xwedê” wekî “bi mala bavê te **keve** arê Xwedê” bihata gotin.

2- Na ko eger derdê te tişteki din e, disa bibê, ez îro **di sibehê nagihînim**.¹⁴⁰

Li vir “îro **di sibehê nagihînim**” divê wekî “îro bi sibehê nagihînim” bihata gotin.

3- De, binihêr, **di** ling **da** bibirîn bûye bi derbê şûrane;

Xwîna sor dirije di zengû û rikêbane.¹⁴¹

“**di** ling **da** bibirîn bûye” divê wekî “**ji** ling **da** bibirîn bûye”

4- **Di** serî **da heya** binê lîngan, tev da keşkesor xemiliyane.¹⁴²

“**Di** serî **da heya** binê lîngan” divê wekî “**Ji** serî **heya (bi)** binê lîngan” bihata gotin.

5- Mem heya vira hat, û **di nişkêva** gotin di devê xwe da girt û got:...¹⁴³

“**di nişkêva**” divê wekî “**ji nişkêva**” bihata gotin.

6- Tîcar jî li dora hesp bi çûyîn û hatinê **di ser nîgan da** ketine, westiyane.¹⁴⁴

“**di ser nîgan da** ketine” divê wekî “**bi ser nîgan da** ketine” bihata gotin.

7- Hema bi lez **ji** xulaman **kir fermane**,¹⁴⁵

“**ji** xulaman **kir fermane**” divê wekî “**li** xulaman **kir fermane**” bihata gotin.

8- Di vegeêrê da, li dora wê tu kes nebû ji xeyrê çil û yek cariyane.

Zanîbû ko gişkî revîne û **vegerîne ji** mal û xwediyane.¹⁴⁶

“**vegerîne ji** mal û xwediyane” divê wekî “**vegerîne li** mal û xwediyane” bihata gotin.

9- Dixwazin **ji xelkê bikin îftirane**.

Ko yekê dibihîsin, yan dibînin bi çavane,

Li ser zêde dîkin bi sedan û hezarane.¹⁴⁷

“**ji xelkê bikin îftirane**” divê wekî “**li xelkê bikin îftirane**” bihata gotin.

¹³⁹ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 130.

¹⁴⁰ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 146.

¹⁴¹ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 264.

¹⁴² Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 172.

¹⁴³ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 154.

¹⁴⁴ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 100.

¹⁴⁵ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 258.

¹⁴⁶ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 244.

¹⁴⁷ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 244.

10- Xwelî **bi serê te be!** Tu jî dibê: “Xatûna min e çeleng e;” li ber wî, nake du zoltane.¹⁴⁸

“Xwelî **bi serê te be!**” divê wekî “Xwelî **li serê te be**” bihata gotin. Di Memê Alan da li gor tespîta me li du cihan bi daçeka “li”yê hatiye gotin:

“Xwelî **li serê** we be ko hon jî dibêjin, em peya ne.”¹⁴⁹

“Xweliya dinyaê bibare **li serê** me her siyane!”¹⁵⁰

11- Zînê giştik qewitandin li wan derane.

Got: “De herin, ez ne nexweş im, ko hon bi min din dermanane;

Ne jî **bi min ra ketiye** bayê periyane,

Ko ji min ra dikin berbejnên û nivîşt û nîsxane.”¹⁵¹

Ne jî **bi min ra ketiye** bayê periyane, yanî “**li min ketiye** bayê periyane”

12- Gava Mem li pêş xwe dît, di pencerane,

Edî xwe ji bîr kir li ber jin û keçane.

Gûçên hêzarê **di dest da filitîn**, di cihê xwe da sekinî, berî li Memê Alane.¹⁵²

Gûçên hêzarê **di dest da filitîn**” divê wekî “Gûçên hêzarê **ji dest filitîn**” bihata gotin.

13- Bila **di rû min da** nebe xişîna şûran û vixîna mêrane.¹⁵³

“**di rû min da**” divê wekî “**ji rû min da**” bihata gotin.

14- Dîsa dilê Memî nexwest ko **serî bi der xe bi şibakane**.¹⁵⁴

“serî bi der xe **bi şibakane**” divê wekî “serî bi der xe **ji şibakane**” bihata gotin.

Encam

Berhemên folklorîk ji bo zimanekî, çavkaniyên bêhempa ne. Lê berhevkarîya van berheman pisporî divê. Divê berhevkar mudaxeleyî ziman nekin. Mîrov ji zimanê Memê Alana Lescot fam dike ku Roger Lescot mudaxeleyî varyantên dengbêjan nekiriye. Çawa bihistiye wisa derbasî nivîsê kiriye. Lescot di destpêkê da gotiye min ji çend dengbêjan metnek ava kiriye. Di hin beşan da “li” hatiye bikaranîn. Di hin beşan da jî “ji” hatiye bikaranîn. Her du jî hev wate ne. Di hin beşan da “di” li şûna “ji” hatiye bikaranîn. Dema mirov “li” û “di” hilîne li şûna wan “ji” deyne, wate naguhere.

¹⁴⁸ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 128.

¹⁴⁹ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 354.

¹⁵⁰ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 20.

¹⁵¹ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 48.

¹⁵² Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 174.

¹⁵³ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 202.

¹⁵⁴ Lescot, *Textes Kurdes Mame Alan*, 60.

Herwiha di hin beşan da “bi...ra” li şûna “ji...ra” hatiye bikaranîn. Her du jî hev wate ne. Mirov “bi...”ra hilîne “ji...ra” deyne şûna vê bazinedaçekê dîsa wate naguhere.

Lescot di pêşgotinê da dibêje xwediyê varyanta ku Lescot ew varyant wekî esasa metna Memê Alana xwe girtiye, di tesîra zimanên din da maye, û bûye xwediyê zimanekî ecêb. Ev jî ji hin beşên Memê Alana Lescot tê famkirin. Mijara me bikaranînên daçekan bû. Li gor tespîta me di hin cihan da daçek şaş hatine bikaranîn. Me çend mînak ji bikaranînên şaş dan û li gor xwe me rastiya bikaranîna wan di binî da nivîsî.

Ev berhem ji vî alî da jî dibe mînakeke taybet. Yanî her çiqas di xizmeta zimanê kurdî da jî mabin, dengbêj jî di tesîra zimanên din da dimînin. Gava zimanê wan tesîra zimanên din da bimînin, di zimanê wan da şaşî jî dê bê dîtin. Lêkolînerên ku li ser ziman dixebitin divê hay ji vê ihtimalê hebin. Divê lêkolîner bi hurgulî van berheman bixwînin. Yanî dibe ku berhem, berhemeke folklorîk be lê dîsa jî ihtimala hewandina mînakên şaş hebe. Memê Alana ku Lescot berhevkeriye ji vî alî da balkêş e.

ÇAVKANÎ

- Aktuğ, Halil. *Gramera Kurdî/Kürtçe Gramer*. İstanbul: Avesta, 2013.
- Aydogan, Mistefa. *Rêbera Rastnivîsînê*. İstanbul: Rûpel, 2012.
- Baran, Bahoz. *Rêzimana Kurmancî*. Belkî Basın Yayın Dağıtım, 2012.
- Baran, Bahoz. *Rêzimana Kurmancî*. İstanbul: Wardoz, 2018.
- Bedirxan, Emir Celadet - Lescot, Roger. *Kürtçe Dilbilgisi (Kurmancî)*. İstanbul: Doz, 2011.
- Borak, Mustafa. *Ferhenga Biwêjan*. Weşanên Enstituya Kurdî ya Stenbolê, 2005.
- Bozarslan, M. Emin. *Ferhenga Kurdî*. 3 Cilt. İstanbul: Weşanên Deng, 2011.
- Cindî, Heciyê - Evdal, Emînê. *Folklor Kurmancan*. İstanbul: Avesta Yayınları, 2008.
- Dost, Jan. *Mem û Zîn- Şîrove û Kurdiya Îro-*. İstanbul: Avesta Yayınları, 2010.
- Ebdulfettah, Deham. *Kar (Lêker) Di Zimanê Kurdî de (Kurmanciya Jorîn)*. İstanbul: Enstîtuya Kurdî ya Amedê, 2011.
- Esen, Haşim. *Daçek di Devoka Semsûrê de Nimûneya Deverên Sincik, Aldûş û Kûmîrê*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, 2019.
- Goody, Jack. *Mit, Ritüel ve Söz*. çev. Damla Sezgi. Küre Yayınları, 2018.
- Kaplan, Yaşar. *Beyt û Destanên Kurdî*. İstanbul: Weşanên Nûbiharê, 2019.
- Lescot, Roger. *Memê Alan*. İstanbul: Avesta, 1997.
- Lescot, Roger. *Textes Kurdes Mame Alan*. Beyrut, 1942.
- Muhammed, Husein. *Daçek di Zimanê Kurdî de*.
<https://zimannas.files.wordpress.com/2016/04/kanizar-dacek.pdf>, ts. Erişim 01 Ocak 2024
- Muhammed, Husein. *Rehna Ferhenga Etîmolojî ya Kurdî*. Erişim 28 Ocak 2025.
<https://zimannas.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/11/rehna.pdf>

Ocek, Nezîr. *Rêzimana Kurmancî*. İstanbul: Sîtav, 2014.

Samur, Aziz. *Rêziman û Rastnivîsa Kurdiya Kurmancî*. İstanbul: Nûbihar, 2014.

Tan, Sami. *Rêzimana Kurmancî*. Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, 2011.

Yıldırım, Kadri. *Temel Alıştırma ve Metinlerle Kürtçe Dilbilgisi*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü Yayınları, 2012.

MÜTENEBBÎ'NİN ŞİİRLERİNDE İĞTİRÂB (YABANCILAŞMA) TEMASI

İsa HIZIROĞLU

Batman Üniversitesi

Abbâsî döneminin en seçkin şairlerinden biri olan Ebü't-Tayyib Ahmed bin Hüseyin el-Mütenebbî (ö. 354/965), kaleme aldığı binlerce beyit ile Arap şiirinin zirvesine yerleşmiş bir şahsiyettir. Onun bu denli büyük bir şöhrete kavuşmasında, kendilerinden istifade ettiği Ebû Temmâm ve Buhturî gibi şairlerin tesiri büyüktür. Gençliğinde peygamberlik iddia etmesi ya da kendini peygambere benzeten şiirler söylemesinden ötürü Mütenebbî (peygamberlik taslayan) lakabını aldığına dair çeşitli rivayetler bulunmaktadır.¹ Kûfe doğumlu olan Mütenebbî, henüz çocuk yaştayken Karmafilerin Kûfe'yi istila etmesi (312/924) üzerine zorunlu olarak çöle göç etmiştir. Burada iki yıl kalarak bedevilerden lügat, şiir ve emsal öğrenme fırsatı yakalamıştır.² Çölden Kûfe'ye döndüğünde, Ebû Temmâm ve Buhturî gibi isimleri model alarak ilk şiir denemelerini ortaya koymuştur. Mütenebbî'nin şiire olan tutkusunun temelinde, yoksul ailede büyümesi ve hayalini kurduğu servetin yolunun şiirden geçtiği düşüncesi yatmaktadır. Karmafilerin ikinci istilasıyla Bağdat'a giden şair; burada İbnü's-Serrâc, Niftaveyh ve Ebû Ali el-Fârisî gibi dilcilerden nahiv ve edebiyat dersleri almıştır. Yazmış olduğu şiirlerin takdir edilmemesine öfkelenen Mütenebbî, iktidar ve servete ancak şiddet yoluyla ulaşılabilceği kanaatiyle Lâzkiye'deki isyana katılmıştır. Bu girişimi neticesinde Humus'ta hapse atılan şair, valiye hitaben özür mahiyetinde bir methiye kaleme aldıktan sonra serbest bırakılmıştır.³

Hapis hayatının ardından ideallerinin peşinden gitmeye devam eden şair; Dimaşk, Halep ve Antakya gibi şehirlerde ücret karşılığı şiirler yazmıştır. Şiirlerinin rağbet görmesi üzerine Dimaşk valisinin resmî şairi sıfatıyla eserler vermeyi sürdürmüştür. Daha sonra Hamdânî Emîri Seyfûddevl'e'nin himayesine girmiş; dokuz yıl boyunca sanat hayatının zirvesi kabul edilen ve "Seyfiyyâtü'l-Mütenebbî" olarak adlandırılan

¹ Ömer b. Ahmed b. Hibetullâh İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-taleb fî târîhi Haleb*, ed. Suheyl Zekkâr (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/639, 652.

² Muhammed Hayrûddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm, Kâmûsu teracimi li eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-'Arab ve'l-muste'mirine ve'l-musteşrikin* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 1/115; Ebu'l-Abbâs İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 1/120.

³ Ebu's-Safâ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnaûd (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 6/208.

şiiirlerini kaleme almıştır.⁴ Bu dönem eserlerinde ağırlıklı olarak savaş, kahramanlık ve cesaret temalarını işlemiştir. Seyfûddevlé'nin kendisine bir münakaşa esnasında anahtar fırlatması üzerine saraydan ayrılan Mütenebbî, önce Şam'a sığınmış, ardından İbn Tuğç'a methiye yazarak onun himayesine girmiştir.⁵ Emir, kendisine valilik vaat etse de şairin iktidar hırsından çekindiği için bu vaadini yerine getirmemiştir. Bu dönem, Mütenebbî'nin en sıkıntılı zamanlarından biridir; zira emellerine ulaşamamasının yanı sıra, kalben nefret ettiği Kâfûr için "Kâfûriyyâtü'l-Mütenebbî" olarak bilinen övgü dolu kasideleri yazmak zorunda kalmıştır.⁶ Nihayetinde Kâfûr'a ağır bir hicviye yazarak Kûfe'ye, oradan da Bağdat'a kaçmıştır.⁷ Ancak yolu, hicvettiği kişilerin kabilesine mensup bir grup tarafından kesilmiş, çıkan çarpışmada oğlu ve kölesiyle birlikte öldürülmüştür.⁸

Mütenebbî, şiiirlerinde medh, fahr, hiciv, cesaret, kahramanlık, hayat felsefesi gibi birçok konuyu ele almasının yanı sıra sürekli yer değiştirmesinden kaynaklanan gurbeti ve yabancılaşma (İğtirâbı) temasını da işlemiştir. Hayatı, çocukluğundan itibaren içindeki iktidar hırsı sebebiyle sürekli bir göç hâlinde geçmiştir. Bununla birlikte, uzun süren hapis hayatı ruhunda derin yaralar açmıştır.⁹ Şair tüm bunlar yaşanırken gurbeti, hüznü benliğinde hissetmiş ve bunu şiiirlerine yansıtmıştır. Mütenebbî, yabancılık duygusuna yalnızca bir yeri terk ettiğinde kapılmamıştır. Nitekim o, sevmediği insanı övmek zorunda kalırken, hapis hayatında dünyadan soyutlaşırken, iktidar hırsı ile çırpınırken de bu duyguyu derinden hissetmiştir.¹⁰ Seyfûddevlé'nin teveccühünü kaybetmesi ve dostlarının azlığından şikâyet etmesi de bu duyguları beslemiştir. Ayrıca küçük yaşta kaybettiği annesi ve ninesinin ölümü, içindeki yalnızlık hissini pekiştirmiştir.¹¹ Mütenebbî için yabancılık, göç etmekle açıklanamayacak kadar büyük bir olgudur. Mütenebbî, "Değerli olan, kendi vatanında bile gariptir."¹² mısrasıyla, öz vatanında dahi hissettiği aidiyetsizliği güçlü bir şekilde ifade etmiştir.

İğtirâb Kavramı

İğtirâb kelimesi, "ğ-r-b" kökünden türeyen ifti'al babında bir formdur. Lügatte; "uzaklaşmak, bir kenara çekilmek, gitmek, ailesinden ayrı kalmak" anlamlarına

⁴ Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbu'l-Esmâ' ve'l-Luğât* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, ts.), 2/284.

⁵ Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 8/65.

⁶ Zirikî, *el-A'lâm*, 1/115; İsmail Durmuş, "Mütenebbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/195-200.

⁷ Ebû'l-Berekât Abdurrahmân b. Ebî'l- Vefâ Muhammed b. Abdullâh b. Saîd İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ*, thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 219-220.

⁸ Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Ömer b. Garamel-Amravî (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1997), 47/71/83-84; Adnan Arslan, "Söz Sanatları Açısından Mütenebbî'nin Şiiirlerine Genel Bir Bakış", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2 (ts.), 195197.

⁹ Nevevî, *Tehzîbu'l-Esmâ' ve'l-Luğât*, 2/284.

¹⁰ Safedî, *el-Vâfi*, 2/209.

¹¹ Bilâl Mahmûd Ya'kûb Sâlih, *el-İğtirâb fi şii'ri'l-Mütenebbî* (Ürdün: el-Câmiatü'l-Hâşimîyye, Imâdetü'l-Bahsi'l-İlmî ve'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 10-70.

¹² Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî Vâhidî, *Şerhu Divânî'l-Mütenebbî*, ts., 138.

gelmektedir.¹³ Terim olarak ise vatanından göç etmeyi, memleketinde gurbeti hissetmeyi ve toplumsal yabancılaşmayı ifade eder.¹⁴ Modern lügat yazarlarından Ahmed Muhtar, *İğtirâb*; "insanın benliğini kaybetmesi ve bu durumun onu öz varlığını kazanmak için köklü değişimlere sürüklemesi" olarak tanımlamış, olgunun psikolojik boyutuna dikkat çekmiştir.¹⁵ Bu durumdaki kişi, kendini toplum içerisinde yabancı hisseder ve bundan dolayı uzlete çekilmek ister. *İğtirâb*, gurbet kavramıyla aynı kökten gelse de daha derin nüanslar barındırır. Gurbet fiziksel ayrılığı temsil ederken; *İğtirâb*, kişinin vatanında bile hissettiği yabancılık, toplumsal uyumsuzluk ve özüne yabancılaşma gibi ruhsal süreçleri kapsar.

Birçok filozof ve düşünür bu olgunun çerçevesini belirlemeye çalışmış ve bu durumun insan hayatındaki yansımalarını ortaya koymuşlardır. İslâm düşünürü İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye'ye göre bu olgu, kişinin akrabaları arasında yalnızlaşmasına sebep olur. Üstün özelliklere sahip bir birey, toplumda kendisine denk birini bulamadığında kendini "garip" hisseder. Cevziyye *İğtirâb* üç dereceye ayırmaktadır. Birincisi, kişinin vatanından uzak kalmasıdır. Bu uzaklık, amaç uğruna gerçekleşsin ya da gerçekleşmesin fiziksel ayrılıktır. İkincisi hâl garipliğidir. Bozulmuş toplum içerisinde yaşayan iyi adamın durumunu ve yaşadığı yalnızlığı temsil eder. Üçüncüsü ise amaç yalnızlığıdır. Hakkı talep etme noktasında kişinin yaşadığı yalnızlık bu gruba dahil olur. Ariflerin gurbeti olarak bilinen ve en üstün yalnızlık olarak nitelendirilen yalnızlık çeşidi budur.¹⁶

Batı düşüncesinde Hegel'e göre *İğtirâb* (alienation), kişinin ilk şahsiyetini bırakması ve yeni kişiliğe bürünmesidir.¹⁷ Karl Marx'a göre kişinin bağımsızlığını ve hürriyetini kaybetmesidir. Ekonomik ve sosyal durumlardan etkilenip maddenin kölesi haline gelmesidir.¹⁸ Sigmund Freud ise yabancılaşmanın kaynağını ekonomik sistemde değil, medeniyetin insanın temel içgüdülerini kısıtlamasında bulur;¹⁹ bu çatışma insanı yalnızlaştırır.²⁰

¹³ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî İbn Düreyd, *Cemheretu'l-lüga*, thk. Remzî Münîr el-Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 1/321; Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Bustî el-Hattâbî, *Ğarîbu'l-Hadîs*, ed. 'Abdulkerîm İbrâhîm el-'Azbâvî (Dımaşk: y.y., 1402), 1/71; Ebû el-Hasan 'Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî İbn Sîde, *el-Muhassas*, ed. Halîl İbrâhîm Ceffâl (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1996), 3/312.

¹⁴ Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-'Arabiyyi'l-muâsır* (Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1429), 2/1601.

¹⁵ Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-'Arabiyyi'l-muâsır*, 2/1602.

¹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Gurbet*, ed. Ömer b Mahmûd Ömer (Ürdün: Dâru'l-Kütübî'l-Eseriyye, 1989), 80-90.

¹⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, ed. Arnold V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), 448-450.

¹⁸ Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (New York: Prometheus Books, 1988), 66-78.

¹⁹ Sigmund Freud, *Civilization and its discontents*, çev. James Strachey (London: Hogarth Press, 1930), 9, 16.

²⁰ Gazlân Nâzîlî - Ümmü Hânî Hamîsî, *el-İğtirâb fî şî'ri Ebî't-Tayyib el-Mütenebbî: dirâse fenniyye* (Cezayir: Câmiatü's-Şehîd Hamme Lahdar el-Vâdî, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 26-28.

Mütenebbî'nin şiirlerinde bu olgunun yansımaları görülmektedir. O gurbeti, vatanından uzak kalarak, savunduğu davada toplum içerisinde yalnızlaşarak da hissetmiştir. Onun şiirlerinde bu olgunun yansımalarına üç başlık altında incelenecektir.

Mütenebbî'nin Şiirlerinde Bu Olgunun Yansımaları

Çevresinden Farklı Oluşu ve Yabancılık Hissi

İnsanın çevresinden farklı oluşu, kendisi ile yaşadığı toplum arasında görünmez bir set çekilmesinin en büyük nedenlerinden biridir. İnsan bu farklılığıyla çevresinden kopmaya, yabancılaşmaya ve toplum içerisinde bile yalnız kalmaya mahkûm olur. Mütenebbî, kendi vatanında bile yaşadığı gurbeti ve yalnızlığı şu sözlerle dile getirmektedir:

”وهكذا كنت في أهلي وفي وطني ... إن النفيس غريب حيثما كانا”²¹

Ailemin içinde ve vatanımda işte böyleydim.

Şüphesiz ki nefis (değerli olan) nerede olursa olsun yabancıdır.

Mütenebbî bu şiirde yabancılığını, en yakın çevresi olan ailesine ve en doğal yeri olan vatanına kadar genişletmiştir. Bunun nedeni, kendisi ile aynı fikre sahip olan insanların olmayışı olabilir. Aynı zamanda şair, kendisini çok değerli biri olarak gördüğü için nerede olursa olsun yalnız kalmaya mahkûm olacağını düşünmektedir.

Mütenebbî, bir yandan bireysel yalnızlığının izlerini mısralarına nakşetmiş, diğer yandan toplumsal yerini çarpıcı benzetmelerle güçlendirmeye çalışmıştır:

”أنا من أمة تداركها الله ... له غريبٌ كصالح في ثمود”²²

Ben, Allah'ın kurtardığı bir ümmetin içinde garibim.

Tıpkı Semûd kavmi içindeki Sâlih (aleyhisselam) gibiyim.

Şair, bu şiirinde yaşadığı yalnızlıktan bahsederken kendisine çok üstün manevi bir anlam yüklemiştir. Zira kendisini Hz. Salih'e (a.s), yaşadığı toplumu da helak olan Semûd kavmine benzetmiştir. Böylece kendi yalnızlığını yüce bir gayeye dayandırmış, peygamber gibi toplumu aydınlatma görevini üstlenmiştir. Şevkî Dayf, söz konusu şiirde Mütenebbî'nin kendisini Salih Peygamber'e benzetmesinin, bazı çağdaşları tarafından peygamberlik iddiası suçlamasına yol açtığını belirtmiş ancak bu suçlamaların geçersizliğini vurgulamıştır. Ona göre şairin Mütenebbî olarak adlandırılmasında, şiirdeki dehası ve mucizeye benzer şiirler söylemesi etkili olmuştur.²³

Kendini Üstün Görmesi ve Yalnızlığı

Mütenebbî yaşamı boyunca iktidar arzusuyla hareket etmiş, bu hedefe ulaşma gayesiyle farklı yerlere göç etmiştir. Şairin iktidar hırsı ve kendisini en üst makamlara

²¹ Vâhidî, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, 138.

²² Vâhidî, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, 19; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l- 'Arabî* (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1960), 5/345.

²³ Dayf, *Târîhu'l-edebi'l- 'Arabî*, 5/345.

layık görmesi, çevresiyle sağlıklı ilişkiler kurmasını engellemiştir. Şair, yeri geldiğinde hak ettiği şerefe ulaşmasını sağlayacak yaşlı kimseler ile arkadaşlık kurma girişimlerinde bulunmuştur. Onun bu tarz girişimlerinde dahi yalnızlık hissi sezilmektedir:

“أَقَلُّ فَعَالِي بَلَّةَ أَكْثَرُهُ مَجْدُ ... وَذَا الْجَدُّ فِيهِ نَلْتُ أُمَ لَمْ أَنْلُ جَدُّ”

“سَأَطْلُبُ حَقِّي الْقَنَا وَمَشَايِخَ ... كَأَنَّهُمْ مِنْ طَوْلِ مَا التَّئَمُّوا مُرْدُ”²⁴

Yaptıklarımın en azı bir yana, çoğu yüceliktir, şereftir. Bu konuda şans/fırsat elde etsem de etmesem de.

Hakkımı mızraklarla ve öyle yaşlı adamlarla arayacağım. Sanki onlar, uzun süre (silah veya miğferle) sarınıp büründükleri için gencecik delikanlılardır.

Şair bu mısralarda kendini çok üstün gördüğünü, yaptığı eylemlerin az bir kısmında bile yücelik olduğunu, çoğunun ise daha üstün bir yüceliğe sahip olduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde çabalamanın önemli olduğunu, sonucunun şans ve nasip ile ilgili olduğunu vurgulamaktadır. Şair istediği şerefe ulaşmak için birçok yol denediğini, bu süreçlerde yaşlılardan yardım alacak kadar yalnız olduğunu da ima etmektedir.²⁵

Hayal Kırıklıkları ve Eleştiri

Mütenebbî'nin şiirlerinde yabancılaşma temasının en belirgin yansımalarından biri, şairin kendisini bulunduğu topluma ait hissetmemesi ve bu durumun yol açtığı hayal kırıklıklarıdır. O, kendisi ile çevresindeki insanlar arasında ciddi farkların bulunduğunu gözlemlemekte, bu nedenle toplumu sert biçimde eleştirmektedir:

“أَذِمُّ إِلَى هَذَا الزَّمَانِ أَهْيَلَهُ ... فَأَعْلَمُهُمْ فِدَمَ، وَأَحْزَمُهُمْ وَغْدُ”²⁶

Bu zamanı ve halkına kınıyorum. zira onların en bilgilisi aptal/ağır konuşan, en kararlısı ise hilekârdır/aldatıcıdır

“وَأَكْرَمُهُمْ كَلْبَ، وَأَبْصَرُهُمْ عَمَ، ... وَأَسْهَدُهُمْ فَهْدَ، وَأَشْجَعُهُمْ قَرْدُ”²⁷

Onların en cömerdi köpektir, en iyi göreni kördür, en efendisi çitadır, en cesuru ise maymundur.

“وَمَنْ نَكَدَ الدُّنْيَا عَلَى الْحَرِّ أَنْ يَرَى ... عَدُوا لَهُ مَا مِنْ صِدَاقَتِهِ بَدْ”

²⁴ Vâhidî, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, 149-150.

²⁵ Ebû'l-Hasan Ali b İsmâil İbn Sîde, *Şerhu'l-müşkil min şî'ri'l-Mütenebbî*, 2010, 33-34; Ebû'l-Mürşid Süleymân b Ali el-Maarî, *Tefsîru ebyâtî'l-meânî min şî'ri Ebî't-Tayyib el-Mütenebbî*, 2010, 28-29.

²⁶ Vâhidî, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, 150.

²⁷ Vâhidî, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, 150; Ebû Bekr 'Abdülkâhir b. 'Abdirrahman b. Muhammed el-'Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz fî 'İlmi'l-Me'ânî*, ed. Yâsîn el-Eyyûbî (b.y.: ed-Dâru'n-Nemûzeciyye, ts.), 34.

Özgür (hür) bir kişi için dünyanın sıkıntılarından biri, kendisi için dostluğundan başka çaresi olmayan (mecbur olduğu) bir düşmanını görmesidir.²⁸

Mütenebbî, bu dizelerde aslında toplumun çöküş halinde olduğunu, özellikle en son dizede düşman olacağı kişilerde dost gibi görünmek zorunda kaldığını dile getirmektedir. Aslında o, Kâfûr el-İhşîdî gibi sevmediği insanlara yakın olmak ve onları övmek zorunda kaldığı için yabancılığı derinden hissetmiştir.

Mütenebbî'nin Yabancı Hissetmesinin Ardındaki Nedenler

Mütenebbî'nin hayatında, şiirini etkileyen ve isyankâr bir ruha sahip olmasına neden olan bazı durumlar vardır. O, acılarını taşır, onlarla birlikte farklı şehirlere göç eder. Bu acılar sadece ona aittir, yaşadıklarını şiirleri ile dışa vurmaya çalışmıştır. Onun yalnız hissetmesine neden olan üzüntüler şunlardır:

Neseb Acıları

Mütenebbî'nin babası Abdân es-Sakkâ, mesleği gereği mahalle halkına su taşımıştır. Ebû'l-Hasan Muhammed b. Yezîd el-Alevî bu konuda şunları söylemiştir: "Mütenebbî çocukken Kûfe'de benim komşumdur. Babasına Abdûn es-Sakkâ denirdi ve mahalle halkına su taşırdı. Mütenebbî ilim ve edebiyatı seven biri olarak yetişti, çölde bedevilerle arkadaşlık etti ve yıllar sonra bize bedevî olarak geldi. O, nesebini (soyunu) kabul etmezdi ve şöyle derdi: 'Eğer bir nesep iddia edersem, Arapların beni boş iddialarla yakalamasından/cezalandırmasından emin olamam.'²⁹ Mütenebbî neseb konusunda kendisini eleştirenlere şu mısra ile cevap vermiştir:

"أنا ابن من بعضه فوق أبا ال ... باحث والتَّجُلُّ بعض من نَجَله"

"Ben öyle birinin oğluyum ki, o kişinin bizzat kendisi (babam), benim soyumun aslından şüphe eden o araştırmacının babasından çok daha üstündür"

Evlat da, kendi babasının bir parçasıdır. (Dolayısıyla benim üstün olmam şaşırtıcı değildir.)

Şair, bu mısradaki soyu üzerinden kendisine yüklenmek isteyen kişiye, babasının onun babasından üstün oluşu, neslinin de onun neslinden üstün oluşu ile cevap vermektedir. Başka bir mısradaki övünmek için atalarına gereksinim duymadığını da şu sözlerle aktarmıştır:

"لا بقومي شرفٌ بل شرفوا بي ... وبنفسي فخرت لا بجدودي"³⁰

"Ben kavmimle (aşiretimle) şereflenmedim, bilakis onlar benimle şereflendi."

"Ve ben kendi nefsimle (benliğimle) övündüm, dedelerimle değil."

²⁸ Ebû'l-Alâ Ahmed bin Abdullah el-Maarrî, *el-Lâmiü'l-azîzî şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, ed. Muhammed Saîd el-Mevlevî (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 2008), 354.

²⁹ Sâlih, *el-İğtirâb fî şi'ri'l-Mütenebbî*, 26.

³⁰ Vâhidî, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, 18.

Şair, burada üstünlüğünü atasından almadığını, kendi varlığı ile yüce olduğunu hatta kavminin üstünlük sebebinin bile kendisi olduğunu beyan etmektedir. O, toplum içinde herhangi bir üstünlüğe sahip olmadığını değil; tam tersine, sahip olduğu faziletlerin, toplumun genel erdemlerinden çok daha ileri düzeyde olduğunu vurgulamaktadır.³¹

Sevdiklerini Kaybetmesi

Mütenebbî küçük bir çocukken annesini kaybetmiştir. Annesini kaybettikten sonra Kûfe'de Ümmü Abdullah el-Aleviyye isminde bir kadına emanet edilmiştir. Küçük yaştaki bu ayrılık Mütenebbî'yi çok etkilemese de şair, ayrılık hakkında şu ifadeyi kullanmıştır:

“أما الفراق فإنه ما أعهد ... هو توأمي لو أن بيناً يولد”

“Ayrılığa gelince, o benim tanıdığım bir şeydir!

Eğer ayrılık doğsaydı, şüphesiz o benim ikizim olurdu.”³²

Mütenebbî, çok sevdiği ninesine kavuşmanın hayalini kurarken onun ölüm haberini almış ve yaşadığı üzüntüyü şu mısra ile dile getirmiştir:

“حرام على قلبي السرور فإنني ... أعد الذي ماتت به بعدها سما”³³

“Mutluluk (Sevinç), kalbime haramdır. Zira ben, ondan sonra, kendisiyle ölünen şeyi zehir olarak kabul ediyorum/sayıyorum.”

Mütenebbî'nin ninesinin ölümüne aşırı sevincin yol açtığı rivayet edilir. Şair, sevinci öldürücü bir zehirle özdeşleştirmiş; mutluluğun ölüm getiren bu doğasından ötürü onu kalbine haram kılmıştır.³⁴

Hapis Hayatı

Hapis hayatı Mütenebbî'yi dış dünyadan tamamen koparmış ve onu hücrelerinde derin bir yalnızlığa mahkûm etmiştir. Hapishane hayatının zorluklarını sıklıkla dile getiren şair, bir şiirinde bu olumsuzlukları gözünde küçültmeye çalışmaktadır:

“أهون بطول الثواء والتلف ... والسجن والقيد يا أبا دلف”

“غير اختيار قبلت برك بي ... والجوع يرضى الأسود بالجيف”³⁵

Uzunca bekleyiş ve yok olup gitmek ne kadar da kolaydır.

Ve hapishane ve kelepçe de (ey Ebu Zu'lef).

Senin iyiliğini kabul etmem benim tercihim değil,

³¹ Ebû İshak Burhânü'd-Dîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ b. 'Alî el-Vatvât el-Vatvât, *Ğureru'l-Hasâisi'l-Vâdiha ve 'Ureru'n-Nekâidi'l-Fâdiha* (Beyrut: y.y., 1429), 13; Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân el-Maarrî, *Mu'cezû Ahmed: şerhu dîvânî'l-Mütenebbî*, 2010, 18.

³² Maarrî, *Mu'cezû Ahmed: şerhu dîvânî'l-Mütenebbî*, 172; Maarrî, *el-Lâmiü'l-azîzî şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, 386.

³³ Vâhidî, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, 132.

³⁴ Maarrî, *Mu'cezû Ahmed: şerhu dîvânî'l-Mütenebbî*, 149.

³⁵ Vâhidî, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, 41.

Açlık, aslanları leşle beslenmeye bile razı eder.”

Hayatı boyunca onurlu bir duruş sergileyen şair, hapishanede açlık ile vakarı arasında bir seçim yapmaya zorlandığını belirtmektedir. Hayatta kalmak adına ilkelerinden taviz vermek durumunda kalışını, darda kaldığında leş yemek zorunda kalan aslan teşbihiyle dile getirmektedir.³⁶

İktidar ve Saltanat Hırsı

Mütenebbî'nin yalnızlaşmasının nedenleri arasında, küçük yaşlardan itibaren içinde taşıdığı saltanat hırsı yer almaktadır. Zira Mütenebbî, kendisini bir şair olarak nitelendirse de aslında kalbinin yüksek bir makam sevdası ile çarptığını şu sözlerle dile getirmektedir:

“وَفُؤَادِي مِنَ الْمُلُوكِ وَإِنْ كَا ... نَ لِسَانِي يُرَى مِنَ الشُّعْرَاءِ”³⁷

Kalbim meliklerdendir. Lisanım her ne kadar şairlerden görünse de..

Mütenebbî'nin saltanat hırsıyla şehirden şehre göç etmesi kalbindeki hüznü artırmış; bu durum nihayetinde onun toplumdan soyutlanmasına ve derin bir yabancılık hissetmesine yol açmıştır.³⁸ Mütenebbî'nin sürekli iktidar peşinde koşması ve bu hayaline ulaşamaması kimi zaman sözlerinde aşırıya kaçmasına neden olmuştur.³⁹ Bu durumu özetleyen dizelerden biri şu şekildedir:

“أَيَّ مَحَلٍّ أَرْتَقِي ... أَيَّ عَظِيمٍ أَتَقِي؟”

وَكُلِّ مَا خَلَقَ اللَّهُ ... وَمَا لَمْ يَخْلُقْ

“مَحْتَقَرٌ فِي هِمَّتِي ... كَشَعْرَةٍ فِي مَفْرَقِي”

Hangi mekana yükseleyim hangi yüceliğe saygı duyayım?

Allahın yarattığı ve yaratmadığı her şey

*Benim azmimde başımdaki bir saç teli kadar değersizdir.*⁴⁰

Kendini sürekli yüce bir makama layık gören Mütenebbî, arzusuna bir türlü ulaşamamıştır. Umduğunu bulamayınca ruhu ile gerçeklik arasında gurbet yaşamıştır. Mütenebbî'nin en büyük hayal kırıklıklarında biri de Kâfûr'un yanında geçirdiği zaman dilimleridir. Seyfûddeve'nin yanından ayrılan şair, valilik vaadiyle Kâfûr'un yanına kaçmış ancak hayaline kavuşamayınca gurbeti derinden yaşamıştır.

³⁶ Ebû Muhammed el-Hasen b. 'Alî ed-Dabî et-Tennîsî İbn Vekî' et-Tennîsî, *el-Munsif li's-Sârik ve'l-Mesrûk minh*, ed. Ömer Halîfe b. İdrîs (Bingazi: y.y., 1994), 361; Maarî, *Mu'cezû Ahmed: şerhu dîvânî'l-Mütenebbî*, 44; Maarî, *el-Lâmîü'l-azîzî şerhu dîvânî'l-Mütenebbî*, 760.

³⁷ Ebü'l-Kâsım İbrâhîm b. Muhammed b. Zekerîyyâ el-Kurtubî el-İflîlî, *Şerhu şî'ri'l-Mütenebbî*, thk. Mustafa 'Aliyyân (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412), 1/73.

³⁸ İflîlî, *Şerhu şî'ri'l-Mütenebbî*, 1/73; İbn Vekî' et-Tennîsî, *el-Munsif li's-Sârik ve'l-Mesrûk minh*, 317.

³⁹ Mütenebbî bu şiiri, çocukluğunda söylemiştir. Aksi takdirde onun yaratılmışları küçümsemesi, imandan çıkmasına sebebiyet verir.

⁴⁰ Vâhidî, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, 31; Maarî, *Mu'cezû Ahmed: şerhu dîvânî'l-Mütenebbî*, 33.

Arkadaşlarının Azlığı

Mütenebbî, yaşadığı dönemde dostlarının azlığından zaman zaman şikâyet etmiştir. Bunun en büyük nedeni, dünyaya aşırı meyletmesinden ötürü insanlarla ilişkisinin sağlam olmayışıdır. Bununla birlikte çevresindeki insanların basit işlerle uğraşıp bunlarla övünmesi, şairin onlardan uzaklaşmasına yol açmıştır. Mütenebbî insanın, dünyada gurbet yaşama nedenlerinden birini şu dizede dile getirmiştir:

”ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى ... عدوا له ما من صداقته بـ“⁴¹

“Dünyanın hür (onurlu) insana çıkardığı zorluklardan biri de, arkadaşlık kurmaktan başka çaresinin olmadığı birini düşman olarak görmek zorunda kalmasıdır.”

Aslında burada kastedilen “müdâcât”, yani kişinin içinden gelmesi de karşı tarafı idare etmesi ve yüzüne gülmesidir. Ancak bu tutum, dışarıdan bakıldığında bir dostluk görüntüsü arz ettiği için şair, asıl maksadı olan müdâcâtı “sadakat” (dostluk) kelimesiyle ifade etmiştir.⁴²

İnsanların çok basit işlerle uğraşması ve bunları övünç kaynağı olarak görmeleri, güç ve kuvvetin şairi olarak bilinen Mütenebbî'nin onlardan uzaklaşmasına neden olmuştur. Şair de bu tarz davranışları sergileyenleri çok sert bir dille eleştirmiştir:

لقد أصبح الجرد المستغير ... أسير المنايا صريع العطب

رماه الكنانى والعامري ... وتلاه للوجه فعل العرب

كلا الرجلين إتلا قتله ... فأيكما غل حر السلب

”وأيكما كان من خلفه ... فان به عضة في الذنب

Saldırgan fare, ölümün esiri ve helak edici bir darbenin kurbanı oldu.

Ona hem Kinânî hem Âmirî (ok/mızrak) attı; o da Arapların (savaşta düşmana) yaptığı gibi yüzüstü yere serildi

Her iki adam da onu öldürme işini üstlendi... Peki hanginiz bu 'değerli' ganimeti gizlice çaldı/el koydu?

*Peki hanginiz onun arkasındaydı? Çünkü farenin kuyruğunda bir ısırık izi var!*⁴³

Burada şair, fare yakalama hadisesini bahane ederek muhataplarının aslında şecaat ve mertlikten ne kadar uzak olduğunu alaycı bir dille ifade etmektedir. Savaşlarla kahramanlıklarla hayatı geçen şair, yakaladıkları fare ile övünen insanlarla mutluluğu yakalayamamış ve onlardan uzak kalmayı tercih etmiştir.⁴⁴

⁴¹ Vâhidî, Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî, 150.

⁴² Vâhidî, Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî, 150; Maarî, Mu'cezû Ahmed: şerhu dîvânî'l-Mütenebbî, 170; Maarî, el-Lâmiü'l-azîzî şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî, 356.

⁴³ Vâhidî, Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî, 8-9.

⁴⁴ Maarî, Mu'cezû Ahmed: şerhu dîvânî'l-Mütenebbî, 18-19; Maarî, el-Lâmiü'l-azîzî şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî, 214-215.

Sonuç

Mütenebbî'nin şiirlerinde *iğtirâb* temasının; bireysel ve toplumsal düzlemde tezahür ettiği görülmektedir. Şairin eserlerine yansıyan yabancılaşma duygusunun; kendisini üstün ve faziletli görmesi, çevresindeki insanlardan karakter bakımından ayrışması ve dostluk ilişkilerini kendi yüksek amaçları doğrultusunda şekillendirememesi gibi unsurlardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Bu derin aidiyetsizlik hissinin temelinde nesep kaygıları, sevdiklerinin kaybı, hapis hayatının bıraktığı izler ve içinde sürekli taşıdığı iktidar ile saltanat hırsı yatmaktadır. Mütenebbî'nin, çevresindeki insanları idealleri yolunda birer araç olarak konumlandığı; ancak beklentilerinin hayal kırıklığıyla sonuçlandığı durumlarda hicve ve eleştiriye yöneldiği müşahede edilmiştir. Bu durum, şairi toplum içerisinde kaçınılmaz bir yalnızlığa mahkûm etmiştir.

Güç ve kudretin şairi olarak anılan Mütenebbî; küçük hesaplar ve basit gayeler peşinde koşan insanlardan uzaklaşmayı tercih etmiştir. Onun için *iğtirâb*, insanın sadece vatanından uzak kalması değil; asıl olarak bireyin, hak ettiği seviyede bir çevre bulamamasından kaynaklanan ruhsal bir gurbettir. Sonuç olarak Mütenebbî'nin şiirinde *iğtirâb* teması; fiziksel ayrılığın ötesine geçerek, Müslüman bilgin ve filozofların tarif ettiği şekilde derin ve çok yönlü bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed Muhtar Ömer. *Mu'cemu'l-lugati'l-'Arabiyyi'l-muâsir*. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1429.
- Arslan, Adnan. "Söz Sanatları Açısından Mütenebbî'nin Şiirlerine Genel Bir Bakış". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2 (ts.).
- Cevziyye, İbn Kayyim. *el-Gurbet*. ed. Ömer b Mahmûd Ömer. Ürdün: Dâru'l-Kütübü'l-Eseriyye, 1989.
- Cürcânî, 'Abdülkâhir b. 'Abdirrahman b. Muhammed. *Delâilu'l-İ'câz fi 'İlmi'l-Me'ânî*. ed. Yâsîn el-Eyyûbî. b.y.: ed-Dâru'n-Nemûzeciyye, ts.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1960.
- Durmuş, İsmail. "Mütenebbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Freud, Sigmund. *Civilization and its discontents*. çev. James Strachey. London: Hogarth Press, 1930.
- Hattâbî, Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Bustî. *Ğarîbu'l-Hadîs*. ed. 'Abdulkerîm İbrâhîm el-'Az bâvî. Dımaşk: y.y., 1402.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*. ed. Arnold V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.

- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Ömer b. Garamel-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1997.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî. *Cemheretu'l-lüga*. thk. Remzî Münîr el-Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Sîde, Ebû el-Hasan 'Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî. *el-Muhassas*. ed. Halîl İbrâhîm Ceffâl. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1996.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasan Alî b. İsmâîl. *Şerhu'l-müşkil min şî'ri'l-Mütenebbî*, 2010.
- İbn Vekî' et-Tennîsî, Ebû Muhammed el-Hasen b. 'Alî ed-Dabî et-Tennîsî. *el-Munsif li's-Sârik ve'l-Mesrûk minh*. ed. Ömer Halîfe b. İdrîs. Bingazi: y.y., 1994.
- İbnu'l-'Adîm, Ömer b. Ahmed b. Hibetullâh b. Ebî Cerâde b. el-'Adîm. *Buğyetu't-taleb fî târîhi Haleb*. ed. Suheyl Zekkâr. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât Abdurrahmân b. Ebi'l- Vefâ Muhammed b. Abdullâh b. Saîd. *Nüzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâi. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985.
- İfîlî, Ebü'l-Kâsım İbrâhîm b. Muhammed b. Zekerîyyâ el-Kurtubî. *Şerhu şî'ri'l-Mütenebbî*. thk. Mustafa 'Aliyyân. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412.
- Maarrî, Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân. *Mu'cezû Ahmed: şerhu dîvânî'l-Mütenebbî*, 2010.
- Maarrî, Ebû'l-Alâ Ahmed bin Abdullah. *el-Lâmîü'l-azîzî şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*. ed. Muhammed Saîd el-Mevlevî. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1. Baskı., 2008.
- Maarrî, Ebû'l-Mürşid Süleymân b. Alî. *Tefsîru ebyâti'l-meânî min şî'ri Ebî't-Tayyib el-Mütenebbî*, 2010.
- Marx, Karl. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. New York: Prometheus Books, 1988.
- Nâzılî, Gazlân - Hamîsî, Ümmü Hânî. *el-İğtirâb fî şî'ri Ebî't-Tayyib el-Mütenebbî: dirâse fenniyye*. Cezayir: Câmiatü's-Şehîd Hamme Lahdar el-Vâdî, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Tehzîbu'l-Esmâ' ve'l-Luğât*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Safedî, Ebu's-Safâ. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnaûd. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000.

- Sâlih, Bilâl Mahmûd Ya'kûb. *el-İğtirâb fî şî'ri'l-Mütenebbî*. Ürdün: el-Câmiatü'l-Hâşimiyye, Imâdetü'l-Bahsi'l-İlmî ve'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, ts.
- Vatvât, Ebû İshak Burhânu'd-Dîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ b. 'Alî el-Vatvât. *Ğureru'l-Hasâisi'l-Vâdiha ve 'Ururu'n-Nekâidi'l-Fâdiha*. Beyrut: y.y., 1429.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Ziriklî, Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm, Kâmûsu teracimi li eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-'Arab ve'l-muste'mirine ve'l-musteşrikin*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002.

SÜRYANİ DİN EĞİTİMİNDE DİLİN ÖNEMİ

Kübra ÖZDEMİR

Dicle Üniversitesi

GİRİŞ

Dil, bir kimliğin ve geleneğin sürekliliği için temel unsurdur. Süryani kilisesinde dil ise iletişim aracı olmanın yanında teolojik zihniyetin de kurucu faktörüdür. Süryanice metinsel öğretilerin ve liturjik pratiklerinin odağında yer almasıyla kilise din eğitiminde temel araç olarak kullanılmıştır. Süryani kilisesi bu bağlamda din ve dil eğitimini ortak payda da sürdürmeyi gaye edinmiştir. Süryanicenin kilise için epistemolojik bir kaynak olduğu ortaya konulmuştur. Çalışmanın kapsamı Süryani tarihçesinde İsa'nın insan tabiatlı ve ilahi tabiatlı olma tartışmaları üzerinde gelişen inançsal ayrılıkları esas alan bir araştırma yapılmıştır. Bu ayrılıklardan kastedilen kesim, İsa'nın tek tabiatlı olduğu ve ilahi tabiatının insan tabiatıyla birleştiği monofizit düşünceyi savunan Süryanileri kapsamaktadır. Literatürde yer alan çalışmaların daha çok teolojik perspektifte ele alınmasından kaynaklı bir boşluk olduğu görülmüştür. Bu çalışma da ise pedagojik sürece ve dilin önemine dair boşluğun doldurulması gözetilmiştir. Çalışmanın içerik bağlamı ise Süryani din eğitiminde dilin önemi; tarihsel, toplumsal ve pedagojik işlevlerine değinerek ele alınmıştır.

Süryanicenin Tarihsel ve Toplumsal Bağlamı

Hristiyanlığın ilk dönemlerine dayandırılan Süryanice'nin, Aramice'nin bir kolu olduğu bilgisi Süryanicenin din dili olma fikrine dayanak gösterilmektedir. Bu fikrin dayanaklarından biri de kilise babalarının ayinlerde kullandıkları ilahiler, şiirler ve dualar olduğu belirtilmektedir¹. Bu metinlerin teolojik metin olma özelliklerinin yanında din eğitimi için de kullan metinler olduğu bilinmektedir². Süryani geleneğinde en önemli kutsal metinlerden biri Peşittadır. Peşitta, kutsal kitabın Süryanice standart çevirisi olmakla Süryani Ortodoks, Süryani Katolik, Keldani, Maruni ve Asuri kiliseleri ortak bir şekilde esas aldıkları metin olarak kullanılmaktadır³.

¹ Sebastian Brock, *An Introduction to Syriac Studies* (Gorgias Press, 2006).

² Sidney H. Griffith, "The Bible in ArabicThe Scriptures of the 'People of the Book' in the Language of Islam", *Princeton University Press*, (2013), 272.

³ John F. Healey, *Aramaic Inscriptions and Documents of the Roman Period* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

Süryani Kilisesinde Litürji ve Ayin Dili

Kutsal Kitabın, Süryanice okutulması metinlerin tarihsel bağlamı ve anlamı korunmasına dair önem arz etmektedir. Dolayısıyla Süryani kiliselerinde ve manastırlarında eğitim alan öğrencilerin okuma derslerinde metin tahlil etme yöntemleriyle dini kavramların dil ekseninde öğretilmesi Süryanice eğitiminin din eğitimiyle ilişkili olduğunu temellendirmektedir. Ayinler Hristiyan toplumun en eski kesimini karşılayan Süryanilerin dili olarak Süryanice icra edilmektedir. Bununla birlikte icra edilen eserler belli bir melodik ritimle okunmaktadır⁴. Elbette bu geleneğin hala devam etmesi tarihsel anı tekrar yaşatan bir his oluşturmaya ve ritüellerin tarihsel bütünlüğü açısından cemaat ile eserler arasın birliktelik oluşturmaktadır.

Süryanice, edebi (kutsal) ve halk dilinde konuşulan dil olarak iki türde değerlendirilmektedir. Kutsal veya edebi Süryanice dili Kthobonoyo, günlük konuşma dili ise Turoyo şeklinde isimlendirilmektedir⁵.

Süryanice dil ve kimlik ilişkisi bakımından bir etkileşim halindedir. Toplumun değerlerini, geleneğini ve dini gurubun hafızasını gelecek nesillere aktarmada bir araç görevi üstlenmektedir. Süryani ailelerin ve kilise ayin ortamlarında Süryanice öğretilmesine verilen önemin gayesi inanç ile bağı koparmayan neslin oluşmasını sağlamaktır.

Süryani Kilisesi ve İslam Din Eğitiminde Dilin Önemi

Dini bir bilgi öğrenciye aktarılırken kavramlar arasındaki ilişki sağlandığında öğretilen kavram bireyin zihninde anlam kazanmaktadır. Bilgiyi kavram ağlarıyla oluşturmak kavramsal öğrenme sürecinde derinlik oluşturmaktadır⁶.

Süryani geleneğinde dil eğitimi, özellikle Süryanicenin kutsal bir dil olarak korunması İncil diline hakim olmak ve litürjik metinlerinin doğru okunup anlaşılması üzerine temellendirilmektedir. İslami dil eğitimi ise Arapçanın da Kur'an'ın dili olması ve iman eden kimsenin dinin emir ve yasaklarına muhatap olmasından kaynaklı kutsallık ithafı mevcuttur. Nitekim iki gelenekte de dil bir iletişim aracı olmaktan farklı olarak iman, ibadet ve kültürel aidiyeti nakleden bir özelliğe sahiptir.

Metodolojik açıdan Süryani geleneğinde dil eğitimi, kilise merkezli olup geleneksel eğitim modelinin uygulandığı düz anlatım, tekrar ve ezbere dayalı bir öğretim yöntemi kullanılmaktadır. İslam dil eğitiminde ise merkezde medresenin esas alındığı Arapça grameri olarak kelime matematiği benzetmesiyle sarf derslerinin; cümle bilgisi içeriğine sahip olan nahiv derslerinin bununla birlikte imla-inşa, kıraat ve Kur'an tefsiri esaslı bir yöntem kullanılmaktadır⁷.

Günümüzde aktif olarak dil eğitiminin icra edildiği Süryani kurumları dil eğitiminde geleneksel eğitim modeline devam etmektedir. İslami dil eğitiminde ise geleneksel ve

⁴ Amir Harrak, *The Acts of Mar Mari the Apostle* (Gorgias Press, 2005).

⁵ Kübra Özdemir, *Süryani Kadim Kilisesinde Din Eğitimi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, 2023).

⁶ M. Tekin, "Din aÖğretiminde Kavramsal Çerçeve ve Öğrenci Algıları", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1/23 (2018), 55-74.

⁷ Özdemir, *Süryani Kadim Kilisesinde Din Eğitimi*.

modern yöntemlere başvurularak kutsal dilin eğitiminde gelenek ve modern yöntem arasında bir denge arayışı ortaya çıkmaktadır.

Süryani Kilisesi Din Eğitiminde Dilin Pedagojik İşlevi

Dinlerin kendilerine özgü inanç kavramları mevcuttur. Bu bağlamda dil öğretiminin bilgi aktarımı sürecinde öğrencide bulunması beklenen kavramsal dil yeterliliği durumuyla karşı karşıya kalınmaktadır. Öğrenilen dinin dili sadece çeviri öğrenmekten ibaret olmaması için dilin anlamına ve derinliğine de odaklanmaktadır. Nitekim kavramların ve simgelerin birlikte gelişen etkileşimiyle anlam kavramları ortaya çıkartmaktadır⁸. Süryanice dilinde de kutsal kavramların aktarımı dini öğrenmeyi gerçekleştirmektedir. Kavramların doğru şekilde açıklanması epistemolojik açıdan kavramsal yanılgıları ortadan kaldırmaktadır.

Süryanice din eğitiminin ana unsurlarından biri dil öğretimidir. Hristiyanlığın ilk dönemlerindeki akademik okullar, kiliseler ve manastırlar eğitimlerinde Süryanice dil öğretimini bir bütün olarak eğitim içerisinde konumlandırmıştır. Öğrenciler veya cemaatin çocukları; dualar, ilahiler teolojik kavramları ana dilleriyle öğrenmeleri kültürel mirasa ve kimliğe olan aidiyeti korumaktadır. Bu süreçte öğretilen din dili ayinlerde pratik yapılarak yaşantı yoluyla öğrenmeyi gerçekleştirmektedir⁹. Dil eğitiminin uygulamalı olarak verilmesi motivasyonu arttırdığı gibi öğrenmede de kalıcılığı sağlamaktadır. Süryani öğrenciler böylece dil öğretimi sürecinde aidiyet ruhunu kazandıkları gibi ibadet ruhunu da hissedip yaşayarak bu ruha anlam ve değer atfetmektedirler.

Süryani ve İslam Dil Eğitiminde Materyal ve Yöntemler

Süryanice elde olan orijinal metinlere daha yakın olmasından kaynaklı Doğu Hristiyanları için önem arz etmektedir. Bununla birlikte teolojik kimlik açısından da İsa'nın konuştuğu dile yakın olması dilin tarihsel kökenini temellendirmektedir. Süryani kilise atalarından Mor Afram, Narsai gibi isimlerin eserleri Süryanice yazılmış olması teolojik terminoloji için önem arz etmektedir. Nitekim Nusaybinli Mor Afram şiirleri bu terminoloji için örnek teşkil etmektedir. Ayrıca Urfa Okulu öğretmenlerinden biri olan Afrem, dil eğitiminde kullanılan "memre" veya "madrşa" adlı iki şiir tarzı yazmıştır. Memre tarzı daha çok konuşma dilini çağrıştıran bir ölçüde yazılırken Madrşa ise daha nitelikli bir beste olup koro tarafından seslendirilmektedir¹⁰.

Süryanice dil eğitiminde iki ana aşamadan oluşan bir eğitim söz konusudur. İlk ayinsel metinlerin ve temel duaların ezbere öğretilmesi ardından belirli bir yeterliliğe ulaşan öğrencinin ikinci yani ileri düzeyde din adamı olmayı tercih ederek kilise babalarının eserlerini ve Kutsal Kitabı teolojik yorumlamalara giderek sentaktik düzeyde incelemeler yapmaktadır¹¹.

⁸ Herbert J. Klausmeier, *Teaching in the Secondary School* (New York: Harper & Brothers Press, 1958).

⁹ Yusuf Çelik, "Süryanice'nin Tarihsel Gelişimi", *Mardin Süryani Araştırmaları Dergisi* 4 (2018).

¹⁰ Yakup Bilge, *Anadolu'nun Solan Rengi, Süryaniler* (İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1996), 50-51.

¹¹ Brock, *An Introduction to Syriac Studies*.

Süryani edebiyatında “Klido” “anahtar” kavramı: bilgiyi açan, hakikate giriş sağlayan, kutsal metnin anlamını çözmeye yarayan bir sembol olarak sık kullanılmaktadır. Temel düzeyde verilen dil eğitiminde harf-kavram kapısını açmasından yola çıkarak başlangıç ders kitaplarına “anahtar” denmesi hem sembolik hem de işlevsel bir tercih olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Süryanice, özellikle Kthobonoyo (klasik edebî Süryanice) öğrenmesi zor bir dildir. Bu yüzden başlangıç kitapları öğrenciye: harfleri doğru telaffuz etmede, okuma-yazma temelini kurmada ve litürjik metin tahlillerinde bir giriş oluşturma niteliğindedir. Örneğin “Herge d’Keryono Klido” (Okuma derslerinin anahtarı) tam olarak bu işlevi taşır. Süryani geleneğinde kutsal metinler (Peşitta, ilahiler, memre’ler, madraşalar) klasik Süryanice ile yazıldığı için, öğrencinin bu dilde yetkinleşmesi gerekir. Kutsal metinlere giriş bağlamında başlangıç kitapları, öğrencinin; kutsal metinleri çözebilmesine, ayinlerde okunan duaları anlayabilmesine, teolojik kavramları kavrayabilmesine Pedagojik olarak geçiş kitabı niteliğindedir.

Süryani dil eğitiminde tekrar ve ezber en sık kullanılan yöntemlerdendir. Malfono(öğretmen) öğrenciye dil eğitimi verirken yazının estetik yönüne önem vererek harfleri tekrar tekrar yazdırmaktadır. Harfler yazılmadan önce bir seslendirme söz konusu olmaktadır. İslam dil eğitiminde Elif- Ba ya tekabül eden kelime ve hecelerin öğretildiği İmla-İnşa dersleri Süryani dil eğitiminde “Mhadyono Dşervoyo” kitabıyla öğretilmektedir. İslam dil eğitiminde kelime ve cümle okumaları Yasin ve Nebe Sureleri üzerinde gerçekleştirilirken Süryani dil eğitiminde aşamalı olarak verilen kitap setleri üzerinde öğretilmektedir. Bunlardan ilki Okuma derslerinin anahtarı anlamına gelen Herge Dkeryono Klido” (ܡܗܕܝܘܢܐ ܕܫܪܝܘܝܐ) ve Ganath Sharwoje (Acemilerin Bahçesi) dersleri verilmektedir. Süryani dil bilgisi veya gramer kitabı olarak okutulan eser ise Şetesto olup İslam dil eğitiminde ise kelimelerin kökenlerini ele alan Sarf dersleri ve cümle bilgisi olarak fiil-fail-meful gibi konular üzerinde yoğunlaşan Nahiv derslerine karşılık gelmektedir. Derslerin belli bir bölümü ise uygulamaya dönük olarak konuşma pratiklerinin yapıldığı veya karşılıklı diyalog tahlillerinin icra edildiği İslam dil eğitiminde Muhadese dersleri Süryani dil eğitiminde Suloko derslerine mukabil olmaktadır¹².

Sonuç

Süryani din eğitiminde dil, kimliğin, teolojik geleneğin ve litürjik bütünlüğün temel taşıdır. Süryanicenin korunması ve öğretilmesi, sadece bir dil öğretimi değil; binlerce yıllık bir inanç mirasının korunmasıdır. Bu nedenle Süryani din eğitimi, dil öğretimini merkezine yerleştirmeye devam etmektedir. Hem tarihsel hem pedagojik hem de toplumsal açıdan Süryanicenin korunması, Süryani kimliğinin geleceğe taşınmasının en güçlü yoludur. Süryanice dil öğretimi İslam dil öğretimi ile parçadan bütüne ulaşma usulüyle ortak bir paydada ilerlemektedir. Süryanilerin köken dayandırılmasının yanında nüfusun niceliksel konumu ve tarihsel süreçte yaşanan zulümlerden kaynaklı

¹² Talip Atalay, “Günümüz Süryani Kilise ve Manastırlarında Din Eğitimi”, *Dini Araştırmalar* 8 (ts.), 39-68.

dil, bir koruma kalkanı halinde ilerlemiştir. Aile ve cemaat tarafından atfedilen değer çerçevesinde din eğitiminin temeli olduğu bakış açısıyla süregelmiştir.

KAYNAKÇA

- Atalay, Talip. "Günümüz Süryani Kilise ve Manastırlarında Din Eğitimi". *Dini Araştırmalar* 8 (ts.), 39-68.
- Bilge, Yakup. *Anadolu'nun Solan Rengi, Süryaniler*. İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1996.
- Brock, Sebastian. *An Introduction to Syriac Studies*. Gorgias Press, 2006.
- Çelik, Yusuf. "Süryanice'nin Tarihsel Gelişimi". *Mardin Süryani Araştırmaları Dergisi* 4 (2018).
- F. Healey, John. *Aramaic Inscriptions and Documents of the Roman Period*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- H. Griffith, Sidney. "The Bible in ArabicThe Scriptures of the 'People of the Book' in the Language of Islam". *Princeton University Press*, 272.
- Harrak, Amir. *The Acts of Mar Mari the Apostle*. Gorgias Press, 2005.
- J. Klausmeier, Herbert. *Teaching in the Secondary School*. New York: Harper & Brothers Press, 1958.
- Özdemir, Kübra. *Süryani Kadim Kilisesinde Din Eğitimi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, 2023.
- Tekin, M. "Din Öğretiminde Kavramsal Çerçeve ve Öğrenci Algıları". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1/23 (2018), 55-74.

DİN EĞİTİMİNİN TÜKETİM ÇAĞI BİREYLERİNİ ÜRETKENLİĞE TEŞVİK FONKSİYONU

Leyla KOZAN

Dicle Üniversitesi

Giriş

Çağımızın tüketim kültürü, bireyleri edilgenleştirmekte ve anlık doyum arayışlarına sürüklemektedir. Taleplere hızlı ve kolay ulaşma üzerine kurulu bu kültür, birey üzerinde haz odaklı ve pasifleştirici etkiler yaratmaktadır. Din eğitimi ise bireyi tüketim odaklı edilgen yapıdan çıkararak, bu duruma karşı bir değer sistemi sunmaktadır. Çünkü din eğitimi, bireye, üretken ve sorumluluk bilinci gelişmiş bir kimlik kazandırmayı amaçlar. Bu çalışmada din eğitiminin bireyi, edilgen tüketici konumundan çıkarıp, düşünsel, üretken ve sorumluluk bilincine sahip bir kimliğe kavuşturma rolü ele alınmıştır. Çalışma, nitel araştırma yöntemine dayalı olarak kavramsal ve kuramsal bir analiz yaklaşımıyla gerçekleştirilmektedir. Din eğitiminin tüketim kültürüne karşı üretkenliği teşvik edici rolü, literatür temelli değerlendirmeler ve din eğitiminin dinamikleri ile yapılan teorik çözümlemelerle ele alınmaktadır.

Tüketim kültürü, bireyleri, yüzeysel kazanımlara yönlendirerek sabırsız, talepkâr ve edilgen bir kimlik inşa etmektedir. Bu kültür, uzun vadeli düşünme, anlam üretme ve değer inşa etme gibi üretkenlik temelli davranışları geri plana itmektedir. Din eğitimi ise bireye sabır, emek ve süreç odaklı bir yaşam anlayışı kazandırarak uzun vadeli hedeflere yönlendirir. Tüketim kültürü dış motivasyonlarla tatmin sağlar; din eğitimi içsel huzur ve manevi doyumla üretkenliği teşvik eder. Din eğitimi, bireyin anlam arayışını derinleştirerek onu içsel motivasyonla hareket eden bir varlık hâline getirir. Üretkenlik, bireyin yaşamına anlam katma gayretiyle ilişkilidir. Din eğitimi, bireyin yaşam amacını sorgulamasını ve üretken faaliyetlere yönelmesini sağlamaktadır. Aynı zamanda infak, paylaşma, hizmet ve sorumluluk gibi değerler ile üretkenliğin ahlaki boyutunu vurgulamakta ve bireye faydalı olma sorumluluğunu aşlamaktadır. Bireyi tüketim odaklı yaşam şeklinden uzaklaşarak, anlamlı ve sürdürülebilir bir hayat anlayışına sahip olmasına imkân tanıyan bu eğitim süreci bireysel ve toplumsal boyutta öneme sahiptir.

Çalışma bulguları, din eğitiminin tüketimi dengeleme ve tüketim çağı bireyini bilgiyle, değerlerle, sorumlulukla donatarak, onu hem bireysel hem toplumsal düzeyde üretken bir kimliğe dönüştürme gücüne sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Tüketim ve Tüketim Toplumu/Kültürü

İnsanlık daima bir üretim ve tüketim döngüsü içerisinde olmuştur. Başlangıçta basit bir olgu olarak ortaya çıkan tüketim, zaman içerisinde temel ihtiyaçların karşılanmasından uzaklaşıp toplumsal ilişkileri de etkileyen bir özellik kazanmıştır. Bunun bir sonucu olarak oluşan tüketim kültüründe¹ tüketim, iktisadi bir davranış olmaktan çok, karmaşık psikolojik ve sosyal süreçlerin ürünü olan insanların kendilerini ifade ettikleri, kişiliklerini sergiledikleri, sosyal statü ifade eden bir davranış olarak algılanmaktadır.²

Tüketim, endüstriyel üretimin ortaya çıkışıyla birlikte önem kazanmakla birlikte 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren genişleyerek ekonomik ve kültürel bir olgu haline gelmiştir. Genel olarak tüm ülkelerde ekonomi politikalarıyla, pazarlama ve reklamcılık faaliyetleriyle, tüketmenin zenginlik olduğu inancı yayılarak ve medya aracılığıyla tüketimin arttırıldığı görülmektedir. Bu süreçte, toplumların insan ilişkilerinde, değerlerinde, görgü ve anlayışlarında büyük değişimler söz konusu olmuştur. Tüketimin hızlı artışı sadece ekonomi ve teknoloji alanında değişimlere sebep olmamıştır. Toplumsal yaşamda gözlemlenen en önemli dönüşüm, insani değerleri merkeze alan sistemin yerini giderek maddi unsurları önceleyen ve bireysel çıkarları esas alan bir değer anlayışının almasıdır.³

Ekonomik, psikolojik, toplumsal ve kültürel bir olgu olan tüketim, yeni dünyanın bir ideolojisi olarak kabul edilmektedir. Tüketimi sadece bireysel bir faaliyet olmanın ötesinde sosyal yönüyle de dikkat çeken bir konudur. Tüketime çeşitli övgüler ve eleştiriler yöneltilmektedir. Kapitalist tüketim kültürünün dünyada her geçen gün daha baskın hale geldiği, ahlaki yozlaşmalar ve tüketimin bireyleri tükettiği konuları eleştiriler arasında yer almaktadır. Tüketim toplumunda verilen mesajlar daha çok tüketerek mutlu olunabileceğini iddia ederken; bazı sosyolog ve psikologlar gerçek mutluluğun tüketim ile elde edilemeyeceği görüşünü öne sürmektedirler. Günümüzde artık üretim merkezli olan modernizmden ziyade tüketim merkezli postmodernizmin başarısından söz edilmektedir. Yeni üretim güçleri topluma nasıl tüketiceğini de göstermektedir. Kapitalizm ruhuna sahip olan tüketim toplumuna daima tüketme komutu verilmektedir.⁴ Bu açıdan tüketim, insanların gündelik yaşamlarını önemli ölçüde şekillendirme rolüne sahiptir. İnsanlar ihtiyaçlarını karşılayanın yanında mutlu olmak ve diğer insanlarla iletişim kurmak için de tüketmektedirler. Bireyin sahip olduğu nesneler kim olduğuna dair mesajlar taşır. Bu nedenle metalar yalnızca kullanım değerleriyle değil, bir güç ve statü göstergesi olarak da öneme sahiptirler. Ürünlerin

¹ Ahmet Alp- Murat Bayhan, "Tüketim Olgusunun Değişimi ve Sosyal İlişkiler Üzerindeki Etkisi", *Sosyolojik Bağlam* 4/1 (2023), 81.

² Cemile Zehra Köroğlu, "Tüketim Kültürü ve Din Olgusu Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma", *Toplum Bilimleri Dergisi* 15 (29 Ağustos 2024), 87.

³ Aslıhan Akkoç, "Tüketim Toplununun Toplumsal Değerler Üzerindeki Etkisi", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 22/2 (ts.), 1-25.

⁴ Nil Esra Dal, "Tüketim Toplumu ve Tüketim Topluma Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir Tartışma", *Mehmet Akif Ersoy University Journal of Social Sciences Institute* 9/19 (30 Haziran 2017), 2.

ihtiyaç ötesi anlamlar ile tüketilmesi arka planda mevcut olan bir tüketim kültürüne işaret etmektedir.⁵

Günümüzde özellikle kapitalist sistem ile beraber önceki dönemlerde olumsuz bir kavram olarak görülen tüketim kavramı yeni anlamlar kazanmaya başlamıştır. Toplumda görünür olmaya başlayan tüketim ilişkileri sosyal ilişkilerde etkili olmaya ve tüketim kültürü çerçevesinde şekillenen tüketim toplumu kavramı tartışma konusu olmaya başlamıştır.⁶

Ekonomik yapıda tüketimin baskın unsur haline geldiği toplum, tüketim toplumu olarak adlandırılmaktadır. Tüketim toplumunda insanların temel ihtiyaçlarını karşılamak için yaptıkları tüketimlerinin yanında ve daha fazla gösterişçi tüketim olarak nitelendirilen, kişinin toplumsal statüsünü yükseltme çabasıyla yaptığı tüketim söz konusudur. Tüketim toplumunda ayrıca insanların ihtiyaçlarının dışındaki farklı amaçlarla yaptıkları tüketimleri sonucunda toplumun sürü haline gelmesi anlamına gelen kitle kültürünün yaygınlaşması gerçekleşmektedir.⁷ Bu kültürde insanlar, tüketimi ihtiyaçtan ziyade statü ve kimlik inşası amacıyla gerçekleştirmektedirler. Günümüz dünyasında oldukça yaygınlaşan bu durum popüler kültürün de etkisiyle hız kazanmış ve geleneksel tüketim anlayışının değişmesine neden olmuştur. Bu tüketim anlayışında kişiler kullandıkları markalarla kişiliklerini özdeşleştirip kendilerini bir sınıfa ait hissetmektedir ve böylece kimlik soyut değerlerden çok markalara, imajlara dayalı bir şekilde inşa edilmekte ve pazarlanmaktadır. Bu konuda sosyal medyanın da küçümsenemez bir etkisi söz konusudur. Bireyler satın aldıkları ürünleri sosyal medya aracılığıyla sergilemekte ve diğer tüketicileri bu yönde bir teşvik etmektedir. Sonuç olarak tüketimle beraber gelen yeni kimlik arayışları da kişilerde sosyal, psikolojik etkiler oluşturmakta ve yeni davranışlar ortaya çıkarmaktadır.⁸

Tüketim toplumu sadece ürünleri tüketmekle açıklanamaz. Tüketim toplumunda artık bireyler, ihtiyaçlarını karşılamaktan ziyade tüketimin kendisini bir ihtiyaç olarak görmektedir. Bundan dolayı tüketim arzusu hiçbir zaman tam olarak doyuma ulaşmayan bir özelliğe sahiptir. Bu toplumda nesneler de kendi kullanım alanı dışına çıkarak bireye kimlik kazandırma özelliği taşımaktadırlar. Tüketim nesneleri, bireyin bir ihtiyaç hissine binaen değil, daha çok kendisine yüklenen anlamla ilişkilendirilerek sunulmaktadır. Bu durumda birey ihtiyacı olmasa da tüketime yönelmektedir.⁹

Tüketim toplumu, her şeyin alınırsatılabilirliği anlayışını benimsemiş maddeci bir toplumdur. Kişinin mutluluğunun, başarısının sahip olduklarıyla değerlendirildiği bu

⁵ Erol Erkan, "Örgütsüz Orta Sınıf Müslüman Gençlerde Tüketim ve Din: Dinin Metalaşması (Gaziantep Örneği)", *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences (joshas)* 10/Cilt 10 Sayı 3 (29 Ağustos 2024), 391.

⁶ Alp- Bayhan, "Tüketim Olgusunun Değişimi ve Sosyal İlişkiler Üzerindeki Etkisi", 88.

⁷ Mustafa Sever, "Tüketim Kültürü Bağlamında Düşünen İnsandan Tüketen İnsana" (9.Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi, Kültür ve Turizm Bakanlığı) (Erişim 18 Kasım 2025), 286.

⁸ Çiğdem Güneş, "Tüketim ve Kimlik İnşası Üzerine", *Iğdır University Journal of Faculty of Economics and Administrative Sciences* 4 (31 Aralık 2019), 37-42.

⁹ Olkan Senemoğlu, "Tüketim, Tüketim Toplumu ve Tüketim Kültürü: Karşılaştırmalı Bir Analiz", *İnsan ve İnsan* 4/12 (20 Nisan 2017), 83.

toplumda, manevî değerlerin yok olmaya yüz tutmaktadır. Bunun yanı sıra ihtiyaçların karşılanması amacıyla girilen her yolun mubah sayıldığı bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Bu anlayış gayr-ı meşru kazançların ve davranışların önünü açmış; çevre kirliliğinden ahlâkî kirliliğe uzanan çok boyutlu bir kirliliğin yaşanmasına sebep olmuştur.¹⁰

Tüketim kültürünün birey ve toplum üzerindeki etkileri

Kapitalizmin etkisiyle ekonomik alanı aşır toplumsal hayatın diğer katmanlarına da etki eden tüketim ve metalaşma kültürel, geleneksel ve dini değerleri de kapsayacak bir durum haline gelmektedir. İnsanın kullanması ve faydalanması için var olan ve genellikle insan emeğinin de içinde bulunduğu mallar toplumsal şartlar sonucu fetiş hale geldiği zaman varlığı insandan bağımsız olarak kendinden değerli görülmektedir. Böylece insanla eşya arasında var olan hiyerarşi bozulmakta ve eşyalar yeri geldiğinde kendilerinden medet umulur hale getirilmektedir.¹¹ Medya aracılığıyla oluşturulmaya çalışılan istek ve arzuların hedonist bir şekilde gerçekleştirilmesi sonucunda metalar, bireylere hükmeder hale gelmektedir. Bireyler metalar sayesinde kazandıklarını zannettikleri kimlikler ile mutluluğu aramakta ve kendilerine yabancılaşmaktadır.¹²

Tüketim toplumlarında ihtiyaç olarak görülen şeylerin önemli bir kısmı suni ihtiyaçlardır. Medya ve reklam sektörü metaya duygusal, toplumsal ve statü değeri yüklemiş; kültür endüstrisinin yönlendirdiği bilinç kaymalarıyla birleşen bu süreç, insanların arzuları ve ihtiyaçlarını etkileyerek bireyleri tüketiciye dönüştürmüştür. Daha fazlasına sahip olup daha iyisini aldıkça mutluluğun yakalanacağı düşüncesi tüketim toplumunun temel önermelerinden birisidir. Daha yeni ve daha moda olanı satın almakla mutluluk arasında kurulan bu ilişki, bireyleri tüketim çılgınlığına ve tüketim köleliğine sürüklemektedir. Bu çılgınlığın sonucunda aslında ilgi çekici olmayan, sıradan iş ve ilişkiler ile geçirilen gündelik hayat bile bir meta değeri kazanmıştır. Özel alan ile kamusal alan sınırları belirsizleşmiş ve mahremiyet anlayışı değişmiştir. Bu şekilde tüketimi teşvik etmek için oluşturulan ihtiyaçlar, istek ve tarzlar insanlarda kişilik sorunlarına yol açmıştır.¹³

Tüketim kültürü, aşırı tüketim alışkanlıkları sonucu kaynakların israfına sebep olurken bireyleri ihtiyaçtan çok isteklerin peşinde koşmaya teşvik ederek toplumsal yozlaşmayı derinleştirmektedir. ¹⁴ Kapitalist kültürün etkisiyle tüketim, sadece ekonomik bir faaliyet olmaktan çıkıp kimlik ve sosyal statü göstergesi hâline gelmiş; bu da toplumsal değerlerin dönüşümünü hızlandırmıştır. Dayanışma ve kanaatkârlık gibi toplumsal erdemlerin yerini bireysel çıkar ve gösteriş almış, böylece toplumun manevi dokusu zayıflamıştır.

Modern yaşam koşullarında geleneğin çözülmesi ve postmodern toplum şartları ile birey kimlik karmaşasına düşmüş, anlamsızlık sorunu ile yüzleşmiştir. Kimlik arayışı

¹⁰ Sever, "Tüketim Kültürü Bağlamında Düşünen İnsandan Tüketen İnsana", 289.

¹¹ Mücahit Pişkin, *Tüketim Toplumu ve Din İlişkisi Türkiye ve İslam Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 180.

¹² Dal, "Tüketim Toplumu ve Tüketim Toplumu Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir Tartışma", 16.

¹³ Pişkin, *Tüketim Toplumu ve Din İlişkisi Türkiye ve İslam Örneği*, 183.

¹⁴ Dal, "Tüketim Toplumu ve Tüketim Toplumu Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir Tartışma", 16.

içindeki tüketim toplumu bireyleri için hayat tarzı bir değer haline gelmiştir. Böylelikle tüketim kültürünün sunduğu imkânlar yoluyla bireyin kimlik arayışı ile alışveriş etkinlikleri arasında ilişki kurulmaya başlanmıştır. Aşkın ve içsel referanslarını kaybeden, değerlerinden uzaklaşmış birey, benlik arayışında nesnelerle, ürünlerle yani metayla özdeşleşme durumunda kalmıştır. Böylelikle modernitenin dini geri plana atmasıyla açılan boşluğa tüketim kültürü yerleşmiştir.¹⁵ Tüketim kültüründe birey, tüketim için yaşayan, ona göre hayatına şekil veren, özgürlüğü ve mutluluğu tüketime bağlayan yeni bir köle tipi olarak yer almaktadır.

Tüketim toplumlarında gösteri ve imaj önemli bir psikolojik ve sosyolojik olgu olarak yer almaktadır. Bireylerdeki teşhir ve gösteriş duygusu medya gibi dış etkenler tarafından da kısıktılarak her işini gösteriye dönüştürmeye yol açmıştır. Görünme ve gösteri dürtüsü zamanla toplumda iyi-kötü, doğru-yanlış algısını yani gerçekliğin anlamını değiştirmektedir.¹⁶ Bu durum bireylerin dünyalarına farklı açılardan tesir ederken toplumsal ilişkileri de olumsuz etkilemektedir.

Küreselleşmeyle birlikte bütün dünyayı saran bolluk ve refah toplumuna dönüşümün anahtarı olarak görülen “tüketim çılgınlığı”, zannedilenin aksine toplumların sosyo-kültürel ve ekonomik hayatlarında tahribatlara sebep olmaktadır.¹⁷ Nitekim tüketim toplumu üretim bolluğuna ve ürün fazlalığı olmasına rağmen çoğu zaman fakirliğin yaşandığı toplum olmaktadır. Çünkü insanlardaki hazlar ve tatminler diğer insanlarla ilişkili bir şekilde yaşandığından tüketim toplumunda bireysel olarak tatmin olmak neredeyse imkânsızdır. Toplumsal boyutta tatmin ötekinin mahrumiyeti üzerine kuruludur. Bu nedenle tüketim toplumunda mevcut olan tüketim mantığı beraberinde yapısal fakirliği getirmektedir.¹⁸

Toplumsal değerlerin ve uygulamaların tüketimle ilişkilendirilmesi, değerlerin, inanç ve uygulamaların değersizleşmesine, hatta yok olmasına ve dolayısıyla hazcı (hedonist), gösterişçi, maddeci bireylerin çoğalmasına neden olmaktadır. Yani, tüketim olgusu insanı yalnızca tüketmede değil, hayatın bütün alanlarında etkilemektedir. Birey, kimlik ve statüsünü tükettiklerinin niteliğine göre oluşturmaktadır. Böylece toplumda maddeci ve bencil bir insan tipinin ortaya çıkması söz konusudur.¹⁹

Din Eğitiminin tüketimi dengeleme fonksiyonu

İnsan davranışları birçok etkenin birleşiminden doğmaktadır. Bu açıdan insan eylemleri birçok faktörün etkisi altındadır. Bu faktörlerin arasında yer alan dinin insan eylemlerinin üzerindeki etkisi göz ardı edilemeyecek bir gerçektir. Bireysel ve toplumsal hayatın birçok alanında dinin etkilerini gözlemlemek mümkündür. Din, emir ve yasaklarıyla müntesiplerinin davranışlarını denetleme konumundadır. İnsanların ekonomik eylemleri de dinin kontrolü altında olan hususlardandır.²⁰

¹⁵ Pişkin, *Tüketim Toplumu ve Din İlişkisi Türkiye ve İslam Örneği*, 187.

¹⁶ Pişkin, *Tüketim Toplumu ve Din İlişkisi Türkiye ve İslam Örneği*, 184.

¹⁷ Cemile Zehra Köroğlu, *Tüketim Kültürü ve Din* (Ankara: Gümüşhane Üniversitesi, 2012), 38.

¹⁸ Pişkin, *Tüketim Toplumu ve Din İlişkisi Türkiye ve İslam Örneği*, 183.

¹⁹ Sever, “Tüketim Kültürü Bağlamında Düşünen İnsandan Tüketen İnsana”, 287-288.

²⁰ Erkan, “Örgütsüz Orta Sınıf Müslüman Gençlerde Tüketim ve Din”, 386.

İnsan doğası gereği sınırsız taleplere sahiptir. Tüketmek ve sahip olmak arzusu insanın temel özelliklerindendir. Dinler ise insanın bu doyumsuz arzularını sınırlandırmak, taleplerinin yıkıcı yönünü kontrol altında tutmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle din, insanı ölçülü olmaya çağırarak, israfı ve savurganlığı yasaklamakta ve insanları helal kazanca yönlendirmektedir. Bu yönüyle de din tüketim kültürünün karşısında yer almaktadır.²¹

Tüketimi dengelemek için yapılan çalışmalar arasında en umut verici olan ve en çok güvenilen din ve değerlerdir. Din ve dini değerlerin tüketim çılgınlığının dengelenmesi için belli imkanlar sunabildiği yapılan birçok çalışmada ortaya konmuştur. İslam'da israf, cimrilik, gösteriş ve kendini beğenmenin kınanması tüketimi sınırlamada etkili olmaktadır. Aynı zamanda iyi bir insan olmanın maddi değerlerden çok manevi değerlere bağlanması, tasavvuf geleneğinden gelen züht hayatı, aza kanaat etme gibi değerler de tüketimin sınırlanmasında önemli bir etki oluşturmaktadır.²²

Modern tüketim kültürünün her fırsatta sınırsızca ve sorumsuzca tüketimi teşvik etmesine karşın din, itidali, sadeliği ve kanaati öne çıkarmaktadır. Toplumda dindarlığın artması, alışverişin yalnızca ihtiyaç giderme faaliyeti olarak görülmesine ve her fırsatta alışveriş yapmaktan hoşlananların sayısının azalmasına yol açmıştır.²³ Bu durum, dinin tüketim kültürü karşısında dönüştürücü bir işlevinin olduğunu ve bireyleri daha bilinçli bir tüketim anlayışına yönlendirdiğini göstermektedir.

Din, inanç, ibadet ve değerleriyle bireyin dünyasına ve toplumsal hayata dahil olarak toplumun ve sosyal ilişkilerin şekillenmesini ciddi boyutta etkilemektedir. Bireyler dinin kendilerine kazandırdığı zihniyet ile kurulan ilişkilerde samimiyeti ön plana çıkarmakta, diğerlerine değer atfederken ahlaki özelliklerini önemsemekte ve yüzeysel hususlara itibar etmemektedir. Dinin değerleri sayesinde toplum içinde her birey, bir taraftan kendi konumunu ve statüsünü anlamlandırabilmekte diğer taraftan bunlara yüklediği anlam sayesinde üstünlük ya da aşağılık hislerine kapılmamaktadır.²⁴ Bu şekilde yapılan toplumda bireylerin karakterleri ve ahlaki nitelikleri ön planda olacak tüketim kültürünün dayattığı suni kimlik göstergeleri ve yüzeysel ilişkiler olmayacaktır. Dinin sunduğu değerler, bireylerin kimliklerini ahlaki ve manevi ölçütler üzerinden kurmalarını sağlamaktadır. Böylece bireyler, tüketim kültürünün daima yeniyi arzlatan yapısına kapılmadan, kişiliklerini daha derinlikli bir anlam dünyasında temellendirebilmektedir.

İktisadi Yaşam Öğretisi

Din eğitimi, bireylere iktisadi yaşamı düzenleyen ilkeleri kazandırmayı hedeflemektedir. Helal kazanç, çalışma ahlakı, kanaat ve israfın önlenmesi gibi temel dinî öğretiler, ekonomik eylemlerin şekillenmesinde etkili rol oynamaktadır. Bu ilkeler bireyin tüketimde ölçülü olmasını ve israftan kaçınmasını sağlamaktadır.

²¹ Erkan, "Örgütsüz Orta Sınıf Müslüman Gençlerde Tüketim ve Din", 387.

²² Pişkin, *Tüketim Toplumu ve Din İlişkisi Türkiye ve İslam Örneği*, 196.

²³ Köroğlu, "Tüketim Kültürü ve Din Olgusu Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma", 117-118.

²⁴ Pişkin, *Tüketim Toplumu ve Din İlişkisi Türkiye ve İslam Örneği*, 186.

İsraf sahip olunan maddi ve manevi kaynakların fayda vermeyecek şekilde, lüzumundan fazla tüketmek şeklinde gerçekleştirilen eylemlere denir. Dünya bir denge ile yaratılmıştır ve her yaratılan sistemine kendine mahsus bir işlevi vardır. Dünyadaki hiçbir şey amaçsız ve gereksiz yaratılmamıştır. Hiçbir eksikliğin ve fazlalığın bulunmadığı bu sisteme ekolojik denge denir. İsraf, bu dengeyi bozan ciddi bir tehditir.²⁵ Gereksiz tüketim, tabii kaynakların tükenmesine, çevre kirliliğine ve ekonomik dengesizliklere yol açarak hem insana hem de insanın içinde yaşadığı dünyaya zarar vermektedir. Bu nedenle dinî öğretiler, israfı kesin bir şekilde yasaklamaktadır. Kur'an'da yer alan "Yiyiniz, içiniz fakat israf etmeyiniz"²⁶ ayeti insanın tüketim eylemlerini düzenleyen temel ilkelerden biridir. Din eğitimi de bu ilkeyi bireylere aktararak, bireyleri sahip olunan kaynakları bilinçli bir şekilde kullanmaya yönlendirmektedir. Böylece israfın önlenmesi toplumsal faydayı ve ekolojik dengeyi koruyan bir sorumluluk olarak anlam kazanmaktadır.

Dünya sevgisi ve tamahkarlık insanoğlunun değiştirmekte zorlandığı özelliklerindendir. Bu özellik insanı günaha sürükleyecek kadar baskın olduğundan Hz. Peygamber, "Âdemoğlunun iki vadi dolusu malı olsa üçüncü bir vadi daha arzu eder. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doldurur. Allah tevbe eden kimsenin tevbesini kabul eder."²⁷ Buyurmuştur. İslam dini insanı sahip olduğu özellikleri ile kabul eden bir dindir. Kuran'da da belirtildiği gibi dünya ve içindeki nimetler insana güzel gösterilmiştir.²⁸ İnsanın yaşaması ve dünyayı imar edebilmesi için dünyayı sevmesi gerekmektedir. İslam dini dünyaya ve nimetlerine düşman değildir. Ayet ve hadislerde dünya sevgisinin kötülenmesi insanı bu sevgiye kapılmaktan sakındırmak içindir. İnsanoğlu bu maddi şeyler için kendine ve topluma zarar verebilmekte ve dünyadaki asıl amacını unutabilmektedir.²⁹

Din eğitimi insanda bulunan tamahkar eğilimleri ahlaki değerlerle dengeleyen bir rehberlik sunmaktadır. Dünya sevgisi ve tamahkârlık gibi eğilimler, insanın doğasında bulunduğu için eğitim sürecinde bu eğilimlerin doğru bir şekilde yönlendirilmesi gerekmektedir. Din eğitimi aracılığıyla, dünyanın nimetlerinin bir imtihan vesilesi olduğu öğretildiği takdirde birey, nimetleri tüketim hırsıyla değil, şükür ve sorumluluk bilinciyle karşılar.

Din eğitimi, bireyin yaşamını dünya-ahiret dengesi kurarak düzenlemesine yardımcı olmaktadır. Bu bağlamda dünya nimetlerinden meşru bir şekilde faydalanılmasını sağlarken bu nimetlere insana dünyadaki amacını unutturacak kadar aşırı bağlanmaya da karşı çıkan bir yaklaşım kazandırmaktadır. Bu yaklaşım, bireyin hem dünyadaki ihtiyaçlarını karşılamasını hem de sorumluluklarını yerine getirmesini sağlamaktadır. Sonuç olarak din eğitimi insanın dünyayı imar etmesi için gereken sevgiyi korurken, aşırılıklardan sakındırmakta ve bireyi hem kendisine hem de topluma faydalı bir yaşam sürmeye yönlendirmektedir. Ayrıca din eğitimi, bireye kanaat ve paylaşma gibi

²⁵ Davut Okçu, *Karakter ve Değerler Eğitimi* (Ankara: Mütercim Kitap, 2018), 279-280.

²⁶ *Kur'an-ı Kerim Meali*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), *Araf* 7/31.

²⁷ Ebu'l Hüseyin Müslim b. Haccac Müslim, *Sahih-i Müslim* (İstanbul, 1401) zekât, 116.

²⁸ *Kur'an-ı Kerim Meali*, *Al-i İmran* 3/14.

²⁹ Ahmet Ağırakça, *Kırk Hadisle Müslüman Şahsiyet* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2017), 171-172.

değerleri kazandırarak tamahkârlığın toplumsal zararlarını önlemeyi amaçlamaktadır. Tamahkârlık bireyi bencilleştirirken, kanaat ve yardımlaşma bireyi bencil duygulardan uzaklaştırıp toplumsal dayanışmayı güçlendirmektedir. Bu bağlamda din eğitimi, bireyin duygularını kontrol etmesini sağlayıp dengeleyerek hem bireysel ahlakı hem toplumsal huzuru koruyucu bir işlev üstlenmektedir.

Modern eğitim bağlamında din eğitimi, tüketim kültürünün birey üzerinde kurduğu baskılara karşı sorgulama becerisi geliştirmeyi sağlamaktadır. Birey, reklamların ve medya mesajlarının gerçekliğini ve çekiciliğini eleştirmeyi öğrenmekte; böylece tüketim kültürünün bireyde oluşturduğu suni ihtiyaçları fark etme ve bunlara karşı bilinçlenme yetisi kazanmaktadır. Ayrıca din eğitimi yoluyla gerçek ihtiyaç ile arzular arasındaki farkı öğrenen birey, reklam ve medya manipülasyonuna karşı direnç geliştirir. Bu süreçte din eğitimi, bireye kanaat ve şükür bilinci de kazandırarak tüketim hırsının sebep olduğu bireysel ve toplumsal sorunları önleyici bir görev üstlenir.

Sosyal Adalet ve Dayanışma Öğretisi

İslam dininde sosyal adalet, kişisel hakları koruyan ve toplumsal dengeyi sağlayan temel bir ilkedir. Kur'an ve hadislerde, servetin belirli kişilerde toplanmasının önüne geçilmesi, ihtiyaç sahiplerinin gözetilmesi bu ilkenin göstergelerindendir. Kuran-ı Kerim'de geçen "Allah'ın, (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar; Allah'a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) hâline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir). Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah'ın azabı çetindir."³⁰ Ayeti sosyal adaletin ihtiyaç sahiplerinin gözetilmesi ile gerçekleşeceğini göstermektedir.

İslam dini zekât, sadaka, infak gibi ibadetler ile servetin tek bir elde tutulmasını engellemekte, toplumsal dayanışmayı güçlendirmekte ve tüketime ölçü getirerek hem bireysel hem toplumsal dengeyi korumaktadır. Din eğitimi, toplumsal dayanışmayı teşvik eden bu ibadetler aracılığıyla ekonomik ilişkileri bireysel çıkar odaklı olmaktan çıkarıp sosyal adalet ve paylaşıma dayalı bir anlayışa taşımaktadır. Böylece din eğitiminin rehberliğinde hem bireysel hem de toplumsal olarak daha dengeli ve değer temelli bir ekonomik kültürün oluşması sağlanmaktadır.

İslam dininde tüketimin bireysel haz veya sınırsız ihtiyaç tatmini şeklinde gerçekleştirilmesi yasaklanmıştır. İslam, insanın tüketim alışkanlıklarını toplumun huzurunu koruyacak şekilde dengelemektedir. Din eğitimi de bireyin tüketim davranışlarını bu ahlaki ölçütler içerisinde şekillenmesine yardımcı olmaktadır.

Din eğitimi sayesinde geliştirilen değer temelli bir bakış açısı ile birey sadece kendi çıkarlarını gözetken bir tüketici olmak yerine toplumsal faydayı önceleyen bir birey olmaya yönelmektedir. Bu şekilde din eğitimi, bireyin tüketim kültürüne kapılmadan,

³⁰ Kur'an-ı Kerim Meali, Haşr 59/7.

toplumsal ekonomik dengeyi koruyacak tüketim davranışları kazanmasına yardımcı olmaktadır.

Din Eğitiminin üretime teşvik fonksiyonu

Üretkenlik 21.yüzyıl becerileri olarak adlandırılan üst düzey beceri ve yeterliliklerdendir. Eğitim sistemleri, üretken ve katılımcı bireyler yetiştirmek için bu becerilerin tüm bireylere belli ölçüde kazandırılmasını hedeflemektedir.³¹ Üretken bireyler yetiştirme hedefi din eğitiminin de hedefleri arasındadır. Din eğitimi, bireyin içinde yaşadığı toplumu daha yaşanabilir kılabilecek katkılar sunabilmesi için gerekli duyarlılık ve anlayışı geliştirmeyi amaçlamaktadır.³²

Din eğitimi, bireyin dinî hükümlerin hikmetlerini anlamasına, onların kendi varlığı açısından önemini fark etmesine rehberlik ederek bireyi sürekli düşünmeye, araştırmaya, bilgi edinmeye ve bilgisini hayatla irtibatlandırmaya yöneltmektedir. Bu sayede birey, kendini geliştirme bilincine sahip olacaktır.³³ Bu bağlamda din eğitimi, bireyin üretkenliğini artıran bir bilinç eğitimidir. Din eğitimiyle yetişen birey, edindiği bilgileri pasif bir birikim olarak tutmaz; onları hayatın çeşitli alanlarında yeniden yorumlayarak üretken bir zihne sahip olur.

Din eğitimi bireyin zihinsel ve manevi dünyasını besleyerek onu üretken bir varlık haline getirmektedir. Her insan, çevresini tanımak, anlamak ve bu çerçevede kendi varlığını anlamlandırmak istemektedir. Bu anlam arayışı insana kendi varlığını inşa edip hayatını yönetme imkânı sağlamaktadır. Dolayısıyla insanın anlam arayışı ne kadar derin olursa hayata katkısı o kadar fazla olacaktır. Çünkü her insan, varlığı anlamlandırma düzeyine göre bir dünya görüşünü oluşturur ve bu görüş, onun davranışlarını yönlendirir. İnsanın varlığı ve hayatı anlamlandırma çabasına din önemli katkı sağlamaktadır. Din, varlığa ve hayata dair çok farklı ve önemli bilgiler sunarak bireye güvenilir bir referans çerçevesi oluşturmaktadır. Bu çerçevede gerçekleştirilen din eğitimi bireyin anlam arayışını derinleştirerek, onu içsel motivasyonla hareket eden bir varlık hâline getirmektedir. Bu içsel motivasyon, birçok alanda bireyin üretkenliğini arttırmaktadır.

Kulluk Bilinci ve Çalışma Ahlakı

Doğada insan ihtiyaçlarını karşılayacak her şey mevcuttur. Ancak bunların tabiatın alınıp kullanılacak hale getirilmesi için çalışmak gerekmektedir. Toprak insana besin sunmaya hazır bir nimettir. Fakat bu nimetin elde edilebilmesi için toprak üstünde çalışmak gerekmektedir. Yeryüzündeki nimetlerden ürün elde edilmesi ve onlardan istifade edilmesi için devamlı bir insan emeğine ihtiyaç vardır. İnsanın ortaya bir ürün çıkarması çaba ve emek gerektirirken; emek de zahmet ve yorgunluk getirmektedir. İnsanlar yaratılış itibarıyla zahmet ve yorgunluğu istemeyip çalışmaktan

³¹ İbrahim Aşlamacı, *21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: Dem Yayınları, 2023), 19.

³² Şükrü Keyifli, "Eğitim ve Din Eğitimi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 13/2 (01 Haziran 2013), 122.

³³ Muhammet Şevki Aydın, *Açık Toplumda Din Eğitimi Yeni Paradigma İhtiyacı* (Kayseri: Nobel yayıncılık, 2018), 194.

kaçmaktadırlar. Yeryüzündeki ilkel topluluklar arasında yapılan araştırmalar bu insanların çalışmayı sevmediklerini, günlük ihtiyaçlarını karadan ve denizden avlanarak sağladıklarını ve zamanlarının çoğunu boş geçirdiklerini ortaya çıkarmıştır. Gelişmiş medeniyet düzeni ise verimli ve düzenli çalışma gerektirmektedir.³⁴ İnsan emeği, üretim sürecinde temel unsur olarak ön plandadır, emek olmadan ne ekonomik kalkınma ne de toplumsal düzenin devamı mümkün olamaz. Tarihsel süreçte medeniyetlerin yükselişi, devamlı ve disiplinli çalışmanın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Tarım toplumları, toprağın işlenmesiyle üretim fazlası elde etmiş; bu üretim fazlalığı ise şehirleşmeyi, ticareti ve kültürel gelişmeyi mümkün kılmıştır. Böylece insan emeği, bireysel ihtiyaçların ötesinde, toplumsal ilerlemenin ve medeniyetin inşasında merkezi bir rol almıştır.

İslam düşüncesi açısından bakıldığında ise çalışma ve emek, insanın yeryüzündeki kulluk görevinin bir sonucudur. Kulluk görevi, insan varoluşunun anlamı kabul edildiğinden, birey yaşamını bu sorumluluk bilinciyle sürdürmektedir. İslam düşünürlerine göre çalışmak insanın yeryüzündeki halifelik göreviyle ilişkilidir. Gazali, helâl rızık için çalışmayı insanın kulluk görevlerinin bir parçası olarak görmekte, tembelliği ve başkalarına yük olmayı eleştirmektedir. Ayrıca çalışmayı sadece bireysel geçim vazifesi olarak değil, toplumsal fayda ve düzenin devamı için gerekli bir görev olarak yorumlamaktadır.³⁵

Bir şeyler üretmek ve nimetlerden faydalanmak, Allah'ın insana verdiği akıl ve iradenin bir yansıması olarak görülmektedir. Kuran-ı Kerim'de yer alan "İnsan için ancak çalıştığının karşılığı vardır" (Necm, 53/39) ayeti, emeğin değerini ve insanın kendi gayretiyle ortaya koyduğu ürünün önemini ortaya koymaktadır. Bu anlayış, çalışmayı ve emek harcamayı zahmet ve yorgunluk kaynağı olmaktan çıkararak, insanın yaratılış bilinciyle yerine getirdiği bir sorumluluk haline dönüştürmektedir. Ayrıca İslam ahlakında "helal kazanç" kavramı emeğin kutsallığını pekiştirmektedir. Çalışmadan kazanılan gelir hoş karşılanmazken, emek vererek kazanılan gelir ibadet derecesinde değerli kabul edilir. Bu anlayış, insanın zahmetten kaçma eğilimini dönüştürerek emek harcamayı bir şeref vesilesi haline getirmektedir.

Din eğitimi, insana çalışmanın zahmet getiren bir iş değil, Allah'ın insana yüklediği bir sorumluluk olduğunu öğretmektedir. Verilen emek ile alınan sonuç arasındaki bağı vurgulayarak çalışmaya teşvik etmektedir. Bireye, helal kazanç bilinci kazandırarak çalışmanın sadece ekonomik bir faaliyet olmadığını; aynı zamanda ahlaki bir boyut taşıdığını vurgulamaktadır. Ayrıca insan doğasındaki zahmetten kaçma eğilimi, din eğitimi aracılığıyla öğretilen sabır, gayret ve tevekkül anlayışı ile aşılabilmektedir.

Toplumsal Fayda Bilinci ve Salih Amel

İnsan, İslam düşüncesine göre sorumluluk sahibi bir varlık olarak yaratılmıştır. Öncelikle Allah'a karşı olan bu sorumluluğun doğal bir uzantısı olarak insan, içinde yaşadığı dünyaya karşı da sorumludur. Çevre sorunlarının başta insan olmak üzere tüm

³⁴ Osman Pazarlı, *İslamda Ahlak* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), 329.

³⁵ İmam Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2015), II/168-169.

canlıları tehdit eder bir boyut aldığı günümüzde bu sorumluluk tüketim davranışları da dahil olmak üzere insanın birçok davranışını etkisi altına almaktadır.³⁶

Kâinatın yaratıcısının Allah olduğu inancı insana çevre bilincini telkin eden önemli bir husustur. Yaratıcının varlığı ve ilahi düzen düşüncesi ile gelen sorumluluk duygusu, her şeyi yerinde kullanma bilinci sağlamaktadır. Kuran-ı Kerim’de müfessirlerce helak, kıtlık, harap olma, harap etme gibi anlamlara geldiği söylenen “fesad” kelimesi ve bu kelimenin geçtiği ayetler üzerinde düşünüldüğünde maddi kirlenme ve tükenişin insanın ahlaki değerlerden uzaklaşmasının bir sonucu olarak değerlendirilebileceği ortaya çıkmaktadır.³⁷ Bu bağlamda din eğitimi, insana hem Allah’a karşı hem de çevresindekilere karşı sorumluluklarını hatırlatarak doğal kaynakların bilinçli kullanılması konusunda etkili rol oynamaktadır. Din eğitimi, bu süreçte bireye maddi kayıplara sebep olan ölçsüz tüketimin, aynı zamanda manevi bir sorumluluk ihlali olduğunu da hatırlatmaktadır. Sonuç olarak bireyler din eğitimi ile hem içinde yaşanılan toplumun hem gelecek nesillerin faydalanacağı bir dünya için tüketim ve üretim konusundaki sorumluluklarını kavramaktadırlar.

Dini değerleri benimseyen bireyin, tüketim odaklı yaşam şeklinden uzaklaşarak, sorumlu, faydalı ve anlamlı bir hayat anlayışına sahip olması beklenmektedir. Mâverdî, çalışma ve üretimle ilgili olarak şöyle der: “Allah (c.c.), kullarına uzun ve geniş emeller vermiştir ki onlar dünyayı imar etsin, dünyanın salâhı tamamlansın ve sonraki nesillere bu imar faaliyetleri miras kalsın.”³⁸ Mâverdî’nin vurguladığı imar ve salâh, bireyin üretim ile topluma katkıda bulunmasını ve toplumsal faydayı önceleyen bir hayat anlayışını benimsemesini gerekli kılmaktadır. Bireyi, uzun vadeli hedefler doğrultusunda çaba göstermeye teşvik eden bu anlayışın benimsetilmesi din ve ahlak eğitimi ile mümkündür.

İslam dininde, Allah’ın rızasına uygun olarak yapılan her türlü iyi ve faydalı iş anlamına gelen salih amel kavramı üretim ile doğrudan ilişkilidir. Kuran-ı Kerim’de “Andolsun zamana ki, insan gerçekten ziyan içindedir. Ancak, iman edip de sâlih ameller işleyenler, ... başka (Onlar ziyanda değillerdir).” ayeti salih amelin insanlar için önemini vurgulamaktadır. Ayet insanın kurtuluşunun faydalı işler yapmakla mümkün olduğunu ortaya koymaktadır.

İslam düşüncesinde salih amel, insanın hem Allah’a karşı kulluk görevini yapması hem de topluma fayda sağlamasıyla anlam ifade etmektedir. Bu bağlamda üretim, salih amel anlayışının somut bir yansımasıdır; çünkü üretim, insanın hem kendi ihtiyaçlarını karşılamasına hem de başkalarının yararına katkıda bulunmasını sağlamaktadır. Din eğitimi salih amel anlayışı ile bireylere üretimin sadece ekonomik bir faaliyet değil, aynı zamanda dini bir sorumluluk olduğunu öğretmektedir.

Din eğitimi, bireyin iç disiplini edinerek üretkenliğe yönelmesini sağlamaktadır. Düzenli ve disiplinli ibadet alışkanlığı, bireye zaman yönetimi ve aktif bir yaşam bilinci

³⁶ *İlmihal II (İslam ve Toplum)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 468-469.

³⁷ *İlmihal II (İslam ve Toplum)*, 470.

³⁸ Ali b. Muhammed b. Habib Ebu’l Hasen el-Basri el-Maverdi, *Edebü’l-Dünya Ve’l-Din* (İlk Harf Yayınevi, 2018), 145.

kazandırırken; değerler eğitimi de toplumsal faydaya hizmet eden üretkenliği teşvik etmektedir.

Sonuç olarak din eğitimi bireyi tüketim kültürünün pasifleştirici etkilerine karşı koruyarak üretken bir yaşam biçimi geliştirmesini desteklemektedir. Bu destek, bireyin sadece maddi üretime değil, aynı zamanda zihinsel ve toplumsal üretkenliğe yönelmesini sağlar. Birey, tüketim kültürünün edilgenleştirici etkilerine karşı direnç göstererek fayda sağlama gayreti ile bir üretkenlik anlayışı geliştirmektedir. Bu üretkenlik hem bireysel gelişimi hem de toplumsal dinamizmi güçlendirerek sürdürülebilir bir yaşamın inşasına katkı sunmaktadır.

Sonuç

Bu bildiride din eğitiminin tüketim kültürü şartlarında yaşayan bireyleri üretkenliğe teşvik eden fonksiyonu ele alınmıştır. Tüketim kültürü, kapitalizm ve medyanın da etkisi ile bireylere tüketimi mutluluk kaynağı olarak sunan, tüketimin bir kimlik ve statü göstergesi haline geldiği ve metaların fetişleştiği bir kültürdür. Bireylere sunulan bu yaşam tarzının sonucu olarak doyuma ulaşmayan bir tüketim arzusu ve tüketim çılgınlığı, ahlaki yozlaşma, kimlik karmaşası, kaynak israfı ve çevre kirliliği ortaya çıkmaktadır. Dinin insan davranışları üzerindeki etkisinden hareketle, din eğitiminin bireylerin tüketim davranışlarını dengelemesi ve onları üretime teşvik etmesi mümkündür. Din eğitimi, bireyin yalnızca tüketen değil aynı zamanda üreten ve sorumluluk üstlenen bir kimlik geliştirmesine katkı sağlamaktadır. Sahip olduğu ahlaki ve manevi ölçütler, iktisadi yaşam öğretisi ve dayanışma öğretisi ile bireylerin tüketim davranışlarını dengeleyen din eğitimi bireye kazandırdığı zihinsel ve manevi gelişim, kulluk bilinci, çalışma ahlakı, toplumsal fayda ve salih amel anlayışı ile de bireyi üretime teşvik etmektedir.

KAYNAKÇA

- Ağırakça, Ahmet. *Kırk Hadisle Müslüman Şahsiyet*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2017.
- Akkoç, Aslıhan. "Tüketim Toplumunun Toplumsal Değerler Üzerindeki Etkisi". *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 22/2 (ts.), 1-25.
- Alp, Ahmet- Bayhan, Murat. "Tüketim Olgusunun Değişimi ve Sosyal İlişkiler Üzerindeki Etkisi". *Sosyolojik Bağlam* 4/1 (2023), 80-90.
- Aşlamacı, İbrahim. *21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: Dem Yayınları, 2023.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Açık Toplumda Din Eğitimi Yeni Paradigma İhtiyacı*. Kayseri: Nobel yayıncılık, 2018.
- Dal, Nil Esra. "Tüketim Toplumu ve Tüketim Toplumuna Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir Tartışma". *Mehmet Akif Ersoy University Journal of Social Sciences Institute* 9/19 (30 Haziran 2017), 1-21. <https://doi.org/10.20875/makusobed.311006>
- Erkan, Erol. "Örgütsüz Orta Sınıf Müslüman Gençlerde Tüketim ve Din: Dinin Metalaşması (Gaziantep Örneği)". *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences (joshas)* 10/Cilt 10 Sayı 3 (29 Ağustos 2024), 382-394.

- Güneş, Çiğdem. "Tüketim ve Kimlik İnşası Üzerine". *Iğdır University Journal of Faculty of Economics and Administrative Sciences* 4 (31 Aralık 2019), 37-42.
<https://doi.org/10.58618/igdiriibf.1027583>
- İmam Gazali. *İhyau Ulumi'd-Din*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2015.
- Keyifli, Şükrü. "Eğitim ve Din Eğitimi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 13/2 (01 Haziran 2013), 31-54.
- Köroğlu, Cemile Zehra. *Tüketim Kültürü ve Din*. Ankara: Gümüşhane Üniversitesi, 2012.
- Köroğlu, Cemile Zehra. "Tüketim Kültürü ve Din Olgusu Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma". *Toplum Bilimleri Dergisi* 15 (29 Ağustos 2024), 85-120.
- Maverdi, Ali b. Muhammed b. Habib Ebu'l Hasen el-Basri el-. *Edebü'd-Dünya Ve'd-Din*. İlk Harf Yayınevi, 2018.
- Müslim, Ebu'l Hüseyin Müslim b. Haccac. *Sahih-i Müslim*. İstanbul, 1401.
- Okçu, Davut. *Karakter ve Değerler Eğitimi*. Ankara: Mütercim Kitap, 2018.
- Pazarlı, Osman. *İslamda Ahlak*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- Pişkin, Mücahit. *Tüketim Toplumu ve Din İlişkisi Türkiye ve İslam Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Senemoğlu, Olkan. "Tüketim, Tüketim Toplumu ve Tüketim Kültürü: Karşılaştırmalı Bir Analiz". *İnsan ve İnsan* 4/12 (20 Nisan 2017), 66-86.
<https://doi.org/10.29224/insanveinsan.313030>
- Sever, Mustafa. "Tüketim Kültürü Bağlamında Düşünen İnsandan Tüketen İnsana". *Kültür ve Turizm Bakanlığı*. Erişim 18 Kasım 2025.
<https://www.kulturportali.gov.tr/mrepo/eKitap/eb-TuketimKulturuBaglaminda/2/>
- İlmihal II (İslam ve Toplum)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.

DİYARBEKİR VİLAYETİ VE ÇEVRESİNDE BELEDİYESİCİLİK FAALİYETLERİNİN BAŞLAMASI

Mahmut YILMAZ

Dicle Üniversitesi

Giriş

Tanzimat Fermanı, Osmanlı tarihi için sadece siyasi değil idari bir dönüşümü de temsil eder. Osmanlı şehir yönetiminde klasik anlayışın ve kurumların lağvedilip yerine modern ve batılı referanslara sahip kurum ve anlayışların yerleşmesi Tanzimat döneminin bir sonucudur.

Osmanlı şehir idaresinde klasik dönemi temsil eden kadılık, vakıflar ve esnaf loncaları bu yeni dönemin sonucunda eski anlam ve yetkilerini kaybetmiş, yerine Batı tarzı yerel yönetimler inşa edilmiştir. Tanzimat dönemine kadar Osmanlı şehir idaresinde etkili olan kadılar, II. Mahmud döneminde yaptırım gücünü kaybetmiş ve 1826 yılında kurulan “İhtisab Nazırlığı” İstanbul’da kadıların görevlerini devralmıştır. Başkent İstanbul’da kurulan bu nazırlıkların taşradaki karşılığı ise “İhtisab Müdürlükleri” olmuştur.¹

Tanzimat sonrasında Osmanlı şehir idaresinde ortaya çıkmaya başlayan yeni anlayışın oluşumunda bilhassa Fransız etkisi bariz olarak görülmekte olup başkent İstanbul yeni belediyeçilik anlayışı için adeta bir laboratuvar olarak kullanılmıştır.

İstanbul’da “Altıncı Daire-i Belediye” kuruluşuyla birlikte Osmanlı Devleti’nde ilk modern belediyeçilik anlayışı başlamıştır.² Galata-Beyoğlu bölgesindeki yoğun yabancı nüfus ve liman hareketliliğinden dolayı ilk modern belediyeçilik anlayışı burada denenmiş ve başarı göstermesi sonrasında diğer birçok vilayette de modern belediyeçiliğe geçiş yapılmıştır.³

16 Haziran 1854 tarihinde başkent İstanbul’da başlayan batı tarzı belediyeçilik “İstanbul Şehremaneti” adıyla faaliyete başlamıştır. Şehremanetinin başında bulunan kişiye ise “Şehremini” ismi verilmiştir. Şehremini, Osmanlı hükümeti ile padişahın onayı neticesinde göreve getirilmekteydi. Esnaf ve ileri gelen memurlardan müteşekkil

¹ Mehmet Seyitdanlioğlu, “Yerel Yönetim Metinleri I”, Çağdaş Yerel Yönetimler, Cilt: 4, Sayı: 6, 1995, s. 85-87.

² Şeyhmus Bingöl, “Osmanlı Devleti Döneminde Diyarbekir Belediyesi”, Osmanlı’dan Günümüze Diyarbakır, Ed.: İbrahim Özcoşar vd., Ensar Neşriyat, İstanbul, 2018, s. 384.

³ Yasin Ardıç, Türkiye’de Belediyenin Gelişimi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2020, s. 1-31.

“Şehremaneti Meclisi” de kurulmuştur. Şehremaneti ilk kurulduğu dönemlerde bir danışma meclisi hüviyetindeydi. Şehremanetin vazifesi şehrin temizliğini sağlamak, çarşı-pazardaki ürünlerin fiyatını düzenlemek, yolların yapımı ve tamiriydi.⁴

1858 yılında kurulan “Altıncı Daire-i Belediye” İstanbul’un iş ve liman bölgesi olan Galata-Beyoğlu’nda kurulmuş olup dairenin kurulmasında Fransız etkisi çok bariz şekilde görülmekteydi. Paris şehri örnek alınarak “Altıncı Daire” yapılandırılmıştır. Altıncı Daire, batı tarzı hizmet yürütmekle sorumluydu. Altıncı Daire, Osmanlı topraklarında batı tarzı şehir yönetiminin pilot uygulaması şeklindeydi ve on yıllık bir deneme süreci sonrasında başarılı görüldüğü için bu model Diyarbakır dahil Osmanlı’nın diğer vilayetlerinde de uygulanmaya başlamıştır.⁵

1864 (Tuna) ve 1871 Vilayat Nizamnameleriyle Osmanlı topraklarında kurulan modern belediyeçilik anlayışı taşraya doğru yayılımına dönük altyapıyı oluşturmuştur. 1864 nizamnamesiyle ayrıca kazalarda belediye meclislerinin kurulması amaçlanmıştır.⁶

Altıncı Daire ve Tuna Vilayet Nizamnamesi ile (1864) birlikte Batılı tarz belediyeçilik fikri daha da güçlenmiş ve 1871 yılında “İdare-i Umumiye-i Vilayet Nizamnamesi” hazırlanarak yürürlüğe girmiştir. 1871 nizamnamesiyle taşradaki belediyelerin hukuki altyapısı hazırlanmıştır. 1871 nizamnamesinin pratik bir neticesi olarak Osmanlı topraklarının 27 vilayete bölünmesine karar verilmiş ve vilayetlere bağlı 123 sancak kurulduğu duyurulmuştur.⁷

1875 yılında ise “Nahiyeler Nizamnamesi” ile kasaba ve köylerde belediyeleşme adımı atılmış ancak bu noktada istenen sonuç ortaya çıkmamıştır. 1877 senesinde ise daha güçlü bir adım atılarak 1930’a kadar yürürlükte kalacak olan “Vilayetler Belediye Kanunu” çıkarılmıştır.⁸ Bu kanunla belediyelere ekonomik bir altyapı kazandırılmaya çalışılmıştır. Yine bu düzenlemeyle belediyelerin idari şemasında değişikliğe gidilerek belediyeler; reis, meclis ve belediye cemiyeti olarak üçlü bir ayakla idare edilmesine çalışılmıştır.⁹ Belediye meclislerinin nüfusa dayalı olarak 6 kişi ile 12 kişi arasında seçilmesi ve belediye reisinin bu kişilerden atanması hükme bağlanmıştır.¹⁰

Osmanlı’da belediyelerin kurumsal bir kimliğe kavuşması I. Meşrutiyet dönemi sonrasında gerçekleşmiştir. II. Abdülhamit döneminde yapılan hukuki düzenlemelerle belediyelere birçok vazifeler verilmiştir. Bayındırlık, aydınlatma, kaldırım yapımı,

⁴ Muharrem Es, “Osmanlı Devleti’nde Mahalli İdareler”, Yerel Siyaset Dergisi, Sayı: 27, Mart 2008, (ss. 29-38), s. 33.

⁵ Mahmut Yılmaz, “Geçmişten Günümüze Çermik Belediyesi ve Tarihi”, Taşların Sırrı Suyun Şifası Çermik’in Kültürel Miras Atlası, Ed. Oktay Bozan vd, Çizgi Yayınları, Konya, 2025, s. 216.

⁶ Bingöl, “Osmanlı Devleti Döneminde Diyarbakır Belediyesi”, s. 384-390.

⁷ Selçuk Karabulak, “Türk Kamu Yönetiminde Belediyeçilik Tarihi” İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2013, s. 50

⁸ Fuat Yörükoğlu, “5393 Sayılı Belediye Kanunu Bağlamında Türkiye’de Belediye Reformu”, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008, S. 20.

⁹ Yücel Öztürk, Osmanlı Devleti’nde Beledi Hizmetlerde Kurumsallaşma Süreci: Erken Dönem ve Tanzimat Yılları, Social Sciences Research Journal, Volume 8, Issue 1, 259-272 (March 2019), ISSN: 2147-5237, s. 267.

¹⁰ Es, “Osmanlı Devleti’nde Mahalli İdareler”, s. 36.

sağlık, imar-emlak işleri, okul açmak, temizlik, sağlık, itfaiye, çarşı-pazar denetimi, fiyat kontrolü, nüfus sayımı ve emlak ile temizlik başta olmak üzere birçok görev verilmiştir.¹¹

Osmanlı Devleti sonrasında kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti ile birlikte 389 belediyenin idaresi yeni yönetime geçmiştir. Bu belediyelerin sınırları içerisinde altyapı oldukça zayıftı ve modern bir şehir yönetiminden söz etmek mümkün değildi. Birinci Cihan Harbi'nin de etkisiyle şehirlerdeki beledi hizmetler oldukça zayıf bir durumdaydı.¹²

Osmanlı zamanında başkent İstanbul'un belediyecilik alanında oluşturduğu model cumhuriyetle birlikte yeni başkent Ankara ile temsil edilmiştir. 1924 tarihli 417 sayılı kanunla şehrin ismi "Ankara Şehremaneti" olarak kullanılmış¹³ ve ortaya çıkan deneyimler sayesinde 1930 yılında 1580 sayılı Belediye Kanunu hazırlanmıştır. Bu kanunla birlikte şehirlerde tüm beledi hizmetlerin sunulması için belediyeler yetkilendirilmiştir.¹⁴

Cumhuriyet belediyelerinin imar yetkilerine yönelik hazırlanan 1933 tarihli 2290 sayılı "Belediyeler Yapı ve Yollar Kanunu" ve 1593 sayılı "Umumi Hıfzıssıhha Kanunu" Türk belediyeciliği açısından oldukça önemli adımlar sayılmaktadır. Yerel idarelerin gelirlerini arttırmak için 1948 yılında 5237 sayılı "Belediye Gelirleri Kanunu" çıkarılmış ve 30 sene bu kanun yürürlükte kalmıştır.¹⁵

Cumhuriyet belediyeciliğinin en karakteristik özelliği belediyelerin merkezi idarenin bir uzantısı olarak faaliyet göstermesiydi. 1963 yılında Türk belediyecilik tarihi açısından önemli bir kırılma yaşandı. Bu tarihe kadar belediye başkanları Belediye Meclisi veya Bakanlar Kurulu tarafından atama yoluyla işbaşına gelmekteydi. Ancak 17 Kasım 1963 Mahalli İdareler Genel Seçimleriyle ilk defa belediye başkanları doğrudan halk oyuyla seçilmeye başlanmıştır. Atılan bu adımla birlikte Türkiye'de kırsaldan şehirlere doğru yoğun bir göçün olduğu bir dönem olup şehirlerde nüfus artışı yaşanmıştır. Şehirleşme ve şehir nüfusunun artması şehirlerdeki sorunları arttırmış ve şehir belediyeleri yeni meydan okumalarla karşılaşmıştır. Süreçle birlikte Türkiye'de yerel idarelerin değeri artmış ve sosyal belediyecilik anlayışı ortaya çıkmaya başlamıştır. 1978'de "Yerel Yönetim Bakanlığı" adıyla yerel idarelerin bağlanması planlanan bir bakanlık kurulmuş ancak kısa bir zaman sonrasında bu bakanlığın lağvedilmesi kararı alınmıştır.¹⁶

¹¹ Bingül, "Osmanlı Devleti Döneminde Diyarbakir Belediyesi", s. 381-384.

¹² Behiç Çelik, "Türk Belediyeciliğinin Tarihsel Gelişimi", Yeni Türkiye, Yıl 1, Sayı 4, Mayıs-Haziran 1995, (ss. 588-597), s. 593.

¹³ Yörükoğlu, "5393 Sayılı Belediye Kanunu Bağlamında Türkiye'de Belediye Reformu", s. 21.

¹⁴ Özcan Çölük, "Sandıkta Bitmeyen Seçim: 17 Kasım 1963 İstanbul Belediye Başkanlığı Seçimi", Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi, 5(4), 2021, (ss. 1515-1535), s. 1516-1517; Yörükoğlu, "5393 Sayılı Belediye Kanunu Bağlamında Türkiye'de Belediye Reformu", s. 2.

¹⁵ Fuat Yörükoğlu, "Türk Belediyeciliğinin Gelişim Süreci", Mevzuat Dergisi, 2009, Yıl: 12, Sayı: 135, (ss. 1-18), s. 10-12; Yörükoğlu, "5393 Sayılı Belediye Kanunu Bağlamında Türkiye'de Belediye Reformu", s. 22-23.

¹⁶ Yörükoğlu, "5393 Sayılı Belediye Kanunu Bağlamında Türkiye'de Belediye Reformu", s. 24-28; Çelik, "Türk Belediyeciliğinin Tarihsel Gelişimi", s. 594.

1981 yılında 2560 sayılı yasa ile İstanbul'da "İstanbul Su ve Kanalizasyon İdaresi (İSKİ)" kurulmuştur. İSKİ başarılı olunca 1986 tarihinde İSKİ modelinin bütün Büyükşehir Belediyesi vasfı taşıyan belediyelerde uygulanmasına başlanmıştır.¹⁷

Türkiye'de kentlerin büyümesiyle 1984 yılında İstanbul, Ankara, İzmir gibi büyük şehirler için "Büyükşehir" statüsüne geçilmiştir. 1993'de ise Diyarbakır, 2012'de Mardin, Şanlıurfa, Malatya için büyükşehir modeline geçilmiştir.¹⁸

Osmanlı Döneminde Diyarbakır'da Belediye'nin Kuruluşu

Diyarbakır vilayeti ve çevresinde belediyelerin kuruluş ve örgütlenme şekline yönelik bu çalışmada, belediyelerin şehirlerdeki değişime verdiği katkı incelenmeye çalışılmıştır. Bölgedeki belediyelerin kuruluş tarihi, istihdam politikası, kurumsallaşma adına atılan adımlar, yapılan temel faaliyetler ve bunun somut neticelerine dönük olarak bir çerçeve oluşturulmak amaçlanmıştır.

Osmanlı Devleti'nin en önemli fakat merkeze uzak vilayetlerinden biri olan Diyarbakır vilayetinde belediyeçilik faaliyeti eldeki mevcut belgelere göre 1869'da başlamıştır. Aynı dönem içinde Diyarbakır'ın çevresindeki önemli yerleşim merkezlerinde de aynı şekilde belediyeler kurulmuştur. Bu dönem gerek siyasi gerek askeri olarak istikrarsız bir dönem olup isyanlar, kıtlıklar, salgın hastalıklar yaşanmıştır. Ayrıca Doğu Anadolu'da yaşanan Rus tehdidi sebebiyle Erzurum vilayeti doğuda daha çok ön plana çıkmış Diyarbakır geri planda kalmıştır.¹⁹

Diyarbakır vilayeti ve çevresinde başlayan batı tarzı belediyeleşme hamlesiyle birlikte şehirlerde yeni bir hizmet anlayışıyla kurumlar oluşmuştur. Diyarbakır vilayetine tabi kaza ve sancaklar dışında çevre vilayetlerde de beledi hizmetlerde bu anlayışa bağlı olarak belediyeler kurulmuştur. Belediyeler kuruluş aşamasında genel olarak reis, azalar ve kâtipten müteşekkildi.

Belediyelerde yeni dönemle birlikte hizmet anlayışında da farklılıklar görülmüş ve klasik anlayışın yerine modern beledi hizmetlere yönelik adımlar atılmıştır. Bu yeni dönemle birlikte şehirlerde temizlik, aydınlatma, itfaiye, imar dışında özellikle sıhhi hizmetlerin de belediyelere verildiğini ve sağlık hizmetleri yanında belediyelere bağlı hastane ile eczanelerin de kurulduğu görülmektedir.

1869 yılında kurulan Diyarbakır belediyesinin ilk reisi "İstabl-ı Amire" payelilerinden Muhammed Ağa idi. Azalar ise Hacı Abuş Ağa, Mustafa Efendi, Kigork Efendi, Mıgırdiç Efendi, İbrahim Efendi idi. Memurlar ise mühendis kolağası İffet Efendi, Katib Ali Efendi, müfettiş-i evvel Yunus Bey idi.²⁰

¹⁷ Hüseyin Özgür, "Yerel Siyaset Perspektifinden Bakışla Büyükşehir Belediyelerinde Kentsel Alan Yönetimi Uygulamaları", Yerel Siyaset, Okutan Yayıncılık, Ocak 2008, (ss.125-166), s. 151; Yörükoğlu, "5393 Sayılı Belediye Kanunu Bağlamında Türkiye'de Belediye Reformu", s. 28-29.

¹⁸ Özgür, "Yerel Siyaset Perspektifinden Bakışla Büyükşehir Belediyelerinde Kentsel Alan Yönetimi Uygulamaları", s. 151.

¹⁹ Bingöl, "Osmanlı Devleti Döneminde Diyarbakır Belediyesi", s. 383.

²⁰ Ahmet Zeki İzgöer (haz.), Diyarbakır Salnameleri, Cilt I (1869), İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1999, s. 47.

1876 yılında ilk defa belediye bünyesinde memleket tabibi olarak Mösyö Vanitirker, 1877’de ise bu görevde Melkon Efendi görülmektedir. 1877 tarihinde ilk defa belediye personeli olarak başmühendis kadrosunda Mösyö Siter ismi geçmektedir.

Diyarbakır Belediyesi Görevlileri²¹

YIL	REİS	AZALAR	DİĞER GÖREVLİLER
1869	Muhammed Ağa	Hacı Abuş Ağa, Mustafa Efendi, Kigork Efendi, Mıgırdiç Efendi, İbrahim Efendi	Kolağası İffet Efendi, Katib Ali Efendi, Müfettiş-i Evvel Yunus Bey
1870	Muhammed Ağa	Hacı Abuş Ağa, Mustafa Efendi, Kigork Efendi, Mıgırdiç Efendi, Abraham Efendi	Katib Ali Bey
1871	Hacı Mesud Efendi	Hacı Abuş Ağa, Kigork Efendi, Mustafa Efendi, Mıgırdiç Efendi, Abraham Efendi	Katib Ali Efendi
1872	Hacı Mesud Efendi	Hacı Abuş Efendi, Mustafa Efendi, Kirkor Efendi, İbrahim Efendi, Mıgırdiç Efendi	Katib Karabet Efendi
1876	Mehmed Nuri Ağa	Hacı İbiş Ağa, Abdülhamid Efendi, Abdülkadir Efendi, Bedros Efendi, Mansur Efendi, İshak Efendi	Katib Mustafa Efendi, Sandık Emmini Karabet Efendi, Memleket Tabibi Mösyö Vanitirker
1877	Hüseyin Bey	Hacı İbiş Ağa, Abdülhamid Efendi, Abdülkadir Efendi, Bedros Efendi, Mansur Efendi, İshak Efendi	Katib Mustafa Efendi, Başmühendis Mösyö Siter, Memleket Tabibi Vekili Melkon Efendi, Sandık Emmini Karabet Efendi
1882	Reis-i Evvel Abdülfettah Efendi, Reis-i	Hacı İbiş Ağa, Hacı Ahmed Efendi, Abdülkadir Efendi,	Sermühendis Mösyö Siseti, Memleket Tabibi Bedros Efendi, Başkatip İsmail Bey,

²¹ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt 1-V.

	Sani Osib Efendi.	Bedros Efendi, Mansur Efendi, İshak Efendi, Hüseyin Efendi, Mıgırdiç Efendi	Katib-i Sani Mustafa Efendi, Belediye Müfettişi Ali Ağa
1883	Reis-i Evvel Fethi Efendi, Reis-i Sani Osib Efendi	Hacı Ahmed Ağa, Hacı Cebir Efendi, Mıgırdiç Efendi, Ohannes Efendi, Hacı Kader Efendi, Münhal, Mıgırdiç Efendi, Karabet Efendi	Başkatib İsmail Bey, Katib-i Sani Mustafa Efendi, Tabib Bedros Efendi, Sandık Emmini Matos Efendi, Müfettiş Ali Ağa, Belediye Eczacısı Dimostin Efendi, Eczacı Muavini Karabet Efendi
1890	Zülfikar Ağa	Bekir Efendi, Hacı İbrahim Efendi, Hacı Cübeyr Efendi, Münhal, Çizmeciyen Terzi Tomas Efendi, Hacıyan Artin Efendi, Simsaryan Kırkor Efendi, Türbancıyan Mıgırdiç Efendi	Memleket Tabibi Bedros Efendi, Katib Mustafa Efendi, Sandık Emmini Abdülaziz Efendi, Müfettiş Cemil Efendi, Çavuş Abdülgafur Efendi, Çavuş Lütfi Efendi, Çavuş Bolis Efendi, Ohen Efendi, Belediye Eczacısı Agop Efendi ve Muavini Osib Efendi
1894	Talat Efendi	Emin Efendi, Rıfat Efendi, Hacı Cübeyr Efendi, Hüseyin Efendi, Hacı Hafız Mehmed Efendi, Sabri Efendi, Rumiyan Andon Efendi, Cenazıyan Aleksandır Efendi, Hacıyan Artin Efendi	Katib Mustafa Efendi, Tabib Bedros Efendi, Eczacı Agop Efendi, Cerrah Ali Efendi, Aşı Memuru Osman Efendi, Sandık Emmini Rızkullah Efendi, Müfettiş Mehmed Efendi
1898	Mehmed Emin Efendi	Bekir Efendi, Hafız Mehmed Efendi, Abdurrahman Efendi, Aleksandr Efendi, Ahmed Efendi, Mehmed Yüsri Efendi, Sabri Efendi, Bogos Efendi	Katib Mustafa Nuri Efendi, Tabib Eyüp Sabri Efendi, Eczacı Agop Efendi, Cerrah Ali Efendi, Katib-i Sani Mehmed Said Efendi, Sandık Emmini İsmail Efendi, Müfettiş Mehmed Efendi, Aşı Memuru Osman Efendi, Çavuş Nefer 8

1899	Ahmed Efendi	Bekir Efendi, Hafız Mehmed Efendi, Abdurrahman Efendi, Aleksandr Efendi, Ahmed Efendi, Mehmed Yüsri Efendi, Bogos Efendi	Katib Mustafa Nuri Efendi, Eczacı Agop Efendi, Tabib Vekili İsmail Bey, Eczacı Muavini Artin Efendi, Cerrah Ali Efendi, Katib-i Sani Mehmed Said Efendi, Sandık Emmini Abdülvahhab Efendi, Aşı Memuru Osman Efendi, Müfettiş Ahmed Efendi, Çavuş Nefer 7
1900-1901	Ahmed Faik Efendi	Bekir Efendi, Hafız Mehmed Efendi, Abdurrahman Efendi, Aleksandr Efendi, Ahmed Efendi, Mehmed Yüsri Efendi, Bogos Efendi	Katib Mustafa Nuri Efendi, Eczacı Agop Efendi, Tabip Vekili İsmail Bey, Eczacı Muavini Artin Efendi, Cerrah Ali Efendi, Katib-i Sani Mehmed Said Efendi, Sandık Emmini Abdülvahhab Efendi, Aşı Memuru Osman Efendi, Müfettiş Ahmed Hamdi Efendi, Çavuş Nefer 7, Tulumbacı Şeyhmus Ağa ve Muavini Kiryakos Ağa
1901-1902	Ahmet Faik Efendi	Hacı Sadık Efendi, Mehmed Efendi, Hacı Bakır Efendi, Abdurrahman Efendi, Mehmed Raif Efendi, Mustafa Efendi, Hannuş Efendi, Kiryakos Efendi	Başkatib Mustafa Nuri Efendi, Katib-i Sani Mehmed Said Efendi, Tabib Bahaeddin Efendi, Cerrah Ali Efendi, Eczacı Agop Efendi, Eczacı Muavini Artin Efendi, Müfettiş İsmail Hakkı Efendi, Sandık Emmini İsmail Efendi, Aşı Memuru Osman Efendi, Tulumbacı Şeyhmus Ağa, Tulumbacı Muavini Kiryakos Ağa, Çavuş Nefer 6
1903-1904	Niyazi Efendi	Bekir Efendi, Zülkifl Bey, Abdülaziz Efendi, Fazlı Efendi, Sabri Efendi, Mehmed Efendi,	Başkatib Mustafa Nuri Efendi, Tabib Bahaeddin Efendi, Cerrah Ali Efendi, Eczacı Agop Efendi, Eczacı Muavini Artin Efendi,

		Mustafa Efendi, Kiryakos Efendi	Sandık Emni Abdülvahhab Efendi, Aşı Memuru Osman Efendi, Müfettiş ve Mühendis Zeynelabidin Efendi, Çavuş Nefer 6, Tulumbacı Hasan Ağa, Tulumbacı Muavini Kiryakos Ağa
1905	Niyazi Efendi	Abdurrahman Bey, Dellalbaşızade Abdurrahman Efendi, Bekir Efendi, Abdülaziz Efendi, Fazlı Efendi, Aziz Efendi, Hacı Said Efendi, Hacı Hafız Mehmed Efendi	Katib Mustafa Nuri Efendi, Tabib İsmail Bey, Müfettiş ve Mühendis Abidin Bey, Sandık Emni Mehmed Bey, Eczacı Agop Efendi, Eczacı Muavini Rafet Efendi, Cerrah Ali Efendi, Aşı Memuru Osman Efendi, Çavuş Nefer 6, Tulumbacı Mahmud Efendi, Tulumbacı Muavini Karabet Ağa

1877’de çıkarılan Vilayat Belediye Kanunu’nun ikinci maddesine göre büyük şehirlerde 40.000 nüfus esas alınarak birden fazla belediye dairesine bölünmesine olanak verilmiştir. O dönem Diyarbakır ve çevresinde ıslahatlar yapmakla vazifelendirilen serkomiser Abidin Paşa buna dayanarak Diyarbakır Belediyesi’ni Şark ve Garb olarak iki daireye ayırmıştır.²² Başkanlardan biri müslim diğeri gayrimüslimlerden tayin edilmiştir. Reis-i evvel Abdülfettah Efendi, Reis-i Sani ise Osib Efendi olmuştur. Her başkanın ayrı meclisi, azaları ve katipleri bulunmaktaydı.²³

Diyarbakır vilayetindekine benzer şekilde Silvan kazasında da aynı uygulamayı görmekteyiz. 1876 da kurulan Silvan Belediyesi 1882’de müslim ve gayrimüslim olmak üzere iki başkan tarafından idare edilmiştir. Silvan’da nüfusa dayalı olarak iki daire kurulamayacağına göre 40.000 nüfus şartının fiiliyatta çok da geçerli olmadığı değerlendirilebilir. Silvan’da Reis-i evvel Hebo Efendi, Reis-i Sani ise İbrahim Bey idi. Azalar ise Mirzo Ağa, Keyo Ağa, Süleyman Ağa ve Artin Ağa idi. Katib ve sandık emini olarak ise Mehmed Bey ismi geçmektedir.²⁴

İki daireli belediye uygulaması Diyarbakır’da 1883 yılında da devam etmiş ancak bu sefer Reis-i Evvel olarak Fethi Efendi, Reis-i Sani olarak ise Osib Efendi görev yapmıştır.

Bu dönem Diyarbakır’da ilk defa belediye eczahanesi açılmıştır. İlk eczahane eczacı Dimostin Efendi ve muavini Karabet Efendi tarafından işletilmiştir. 1884-1885’te de aynı

²² Bingöl, "Osmanlı Devleti Döneminde Diyarbakır Belediyesi", s. 385.

²³ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt III (1882), s. 142-144.

²⁴ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt III (1882-1883), s. 144-216.

uygulama devam etmiştir. Belediye eczahanesi eczacı Agop Efendi ve muavini Dimostin eliyle işletilmiştir. Ayrıca tabib Veli Efendi dışında memleket tabibi olarak Bedros Efendi, Samuelyan Ohannes Efendi, Kapancıyan Karabet Efendi görev yapmıştır. Belediye eczahanesi dışında üç tane eczahane, diplomalı eczacı tarafından açılmış olup üçü de gayrimüslimler tarafından işletilmiştir. Mardros Kılıçyan Efendi'nin eczahanesi Yenihan semtinde, Osib Benokyan Efendi'nin eczahanesi Vahhab Ağa Hamamı civarında, Patris Efendi Eczahanesi ise Saman Pazarı'nda idi.²⁵

1890 yılına ait belediye teşkilatına bakıldığında ise hem Diyarbakır hem de Silvan'da belediyede tek başkanlık sistemine geçildiği görülmektedir. İki daire ve iki meclisli belediye sistemi bütçe krizine sebep olduğu ve verim elde edilemediği gerekçesiyle sonlandırılmıştır. Osmanlı Dahiliye Nezareti de 1886 tarihinde Sadarete bu yönde görüş bildirip Diyarbakır Belediye Meclisi'nin kuruluşundan itibaren vazifesini hakkıyla yapmadığını bildirmiştir. Dahiliye Nezareti, Diyarbakır Belediyesi'nin işlevini tam olarak yerine getirebilmesi için kudretli bir reisin atanmasını ve birbiriyle uyumlu çalışabilecek kabiliyete sahip azaların atanmasını istemiştir. Belediye reislerinin şiddet olaylarına karışıp yolsuzluk yaptıklarına dair şikayetler de sadarete gitmekteydi.²⁶

Diyarbakır'da tek belediye sistemine dönülen bu dönem belediye başkanı Zülfikar Ağa idi. İlk defa belediye bünyesinde üç çavuş bu dönem istihdam edilmiştir. Bu çavuşlardan biri gayrimüslimdi.²⁷ 1898 yılında belediye kadrosu oldukça artmıştır. Sadece çavuş kadrosunda 8 kişi çalışmıştır. Tabib dışında cerrah ve aşı memuru istihdamı da sağlanmıştır. Gureba Hastanesi kurulmuş ve sağlık hizmetleri daha da yaygınlaştırılmak istenmiştir.²⁸ Diyarbakır'e bağlı Mardin kazasında da Gureba Hastanesi kurulmuştur.²⁹

Diyarbakır vilayetinde belediye reisi olarak seçilen kişiler genel olarak tahsil sahibi kişiler olup mülkiye mezunlarının seçilmesi tercih edilmiştir. Eşraf, çiftçi ve tüccardan da reisler seçilmiştir.³⁰

Diyarbakır merkezde hizmet anlamında birçok eksiklik ve sorun söz konusuydu. Örneğin kaldırımlar kullanılamayacak durumda olup belediye bakım ve onarımı yapmadığı için ahali bazen kendi imkanlarıyla kaldırımları tamir etmiştir.

Diyarbakır yerel gazetesi olup İttihat ve Terakki'ye bağlı yayın yapan "Dicle Gazetesi" belediyenin yetersiz hizmet vermesini sık sık dile getirip "belediye yaşamla ölüm arasındadır" şeklinde eleştirmiştir. Gazete adeta belediyeyi denetleyen bir kurum

²⁵ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt III (1882-1883), s. 309.

²⁶ Bingöl, "Osmanlı Devleti Döneminde Diyarbakır Belediyesi", s. 386.

²⁷ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt IV (1890), s. 34.

²⁸ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt IV (1898), s. 225.

²⁹ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt IV (1898), s. 251.

³⁰ Bingöl, "Osmanlı Devleti Döneminde Diyarbakır Belediyesi", s. 388.

gibi duruş sergileyip şehrin genel hizmetten yoksunluğunu yüksek sesle birçok yayınında halka şikâyet etmiştir.³¹

Diyarbakir belediye reisleri arasında görevlerini hakkıyla yapanlar olmuş ve taltif edilmişlerdir. Ayrıca bazı belediye başkanlarına da kendi görevleri dışında vazifeler verilmiştir. 1895 yılında Diyarbakir vilayet belediye başkanı olan Talat Bey reislik dışında Diyarbakir Maarif Müdürlüğü görevini de vekâleten yürütmüştür. 1903 yılında reis olan Niyazi Efendi de vali tarafından başarılı görüldüğü için Dahiliye Nezareti aracılığıyla taltifi istenmiş ve övülmüştür. Öyle ki Niyazi Efendi görev süresi bitmesine rağmen vali tarafından vekaleten tekrar atanmıştır. Niyazi Efendi bilhassa temizlik, su yolları ıslahı kirli suların tahliyesi ve temizliği, hastanelerin kurulması gibi alanlarda hizmetlerde bulunmuş ve başarılı görülmüştür. Vali ve belediye reisi arasındaki bu olumlu örnek dışında birçok olumsuz örnek de mevcuttur. Özellikle 1910 yılındaki belediye seçimlerinde yapılan seçimlere valilik eliyle hile karıştırıldığına dair Dahiliye Nezareti'ne şikâyetle bulunulmuştur. Valiler de anlaşılmadıkları belediye reislerini aynı şekilde Dahiliye Nezareti'ne farklı suçlamalarla şikâyet etmiştir. Bazı belediye reisleri ise özel işlerini öncelidikleri için reislik vazifesini ihmal etmiştir. Bu anlamda 1915 yılında belediye reisi, asıl mesleği olan ticaret ile çiftçiliğe daha çok ehemmiyet verip vazifesini ihmal ettiği gerekçesiyle görevden alınmış ve yerine emekli asker olan Dr. Cevdet Bey vekaleten reislik yapması için atanmıştır.³²

Diyarbakir vilayeti belediyesinde kurumsal bir kimlikten uzak, ciddiyetsizlik görüldüğü yönünde müfettiş raporları hazırlanması belediyenin istenen seviyede çalışmadığını göstermektedir. Yine idarede istikrarsızlıklar görülmekteydi. Örneğin 1914 yılında Mart-Ağustos ayları arasında yani 6 aylık süreçte 4 reis değişmiştir.³³ Yönetimdeki bu tür istikrarsızlıkların hizmet kalitesini menfi manada etkilediği açıktır.

1914'de Diyarbakir Belediyesi'ndeki Görevlilerin Maaş Tablosu³⁴

MEMUR	AYLIK MAAŞ
Belediye Reisi	1.200
Tabip	1.200
Tabip Muavini	1.000
Ebe (Kabile)	600
Katip	500

³¹ Serhat Aras Tuna, Osmanlı Devleti Döneminde Mardin'de Modern Belediyecilik Faaliyetleri, İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi, 2021, Cilt 5, Sayı 2, (ss. 159-178), s. 172-173.

³² Bingöl, "Osmanlı Devleti Döneminde Diyarbakir Belediyesi", s. 387-391.

³³ Bingöl, "Osmanlı Devleti Döneminde Diyarbakir Belediyesi", s.388.

³⁴ Bingöl, "Osmanlı Devleti Döneminde Diyarbakir Belediyesi", s. 388-389.

Katip Refiki	250
Sandık Emini	450
Müfettiş	500
Serçavuş	250
Çavuş (9 nefer)	300
Tulumbacı Çavuşu (2 nefer)	400
Tulumbacı (2 nefer)	150
Odacı	225
Mimar	400
Tenvirat (Aydınlatma) Müfettişi	250
Lambacı (4 nefer)	200-200-180-175
Sıhhiye Katibi	250
Aşı Memur	400

Diyarbakir vilayetinde belediyenin sağlık alanında verdiği hizmet oldukça önemliydi. Belediye bünyesinde başta tabib olmak üzere birçok sağlık emekçisi istihdam edilmiştir. Ancak zorunlu hizmete rağmen cezayı göze alıp bu uzak taşra vilayetine tabipler ve sağlık çalışanları gelmek istemiyordu. Sıhhiye hizmeti verecek kişilerin buraya gelmek istememesinin tek sebebi taşra veya uzak olması değildi. Örneğin belediyenin maaşları tam ve zamanında ödememesi en büyük sebeplerden biriydi. Bu yönde birçok şikâyet dilekçesi sadarete ulaşmaktaydı. Belediye ise sıhhi memurların yüksek maaşını ödeyecek bütçeye sahip olmadığını gerekçe olarak sunmaktaydı. Belediye tabibi ile belediye reisi aynı maaşı almaktaydı. Tabip muavini de neredeyse belediye reisi kadar maaş almaktaydı. Ebe ile aşı memurunun da maaşları diğer belediye çalışanlarına göre oldukça yüksekti.³⁵

Diyarbakir vilayetindeki en göze çarpan beledi sorunlar içilebilir temiz su ve su yollarının yetersizliği ile açık lağımın yaydığı hastalıklardı. Belediye bünyesinde plansız şekilde fazla memur ve çalışan olması da belediyenin en büyük sorunları arasındaydı. Diyarbakir’de haneler genel olarak taştan yapıldığı için çok yangın çıkmamakta veya yayılmamaktaydı ancak belediyede yılda bir kere bile vazife yapmayan itfaiye personeli fazla sayıda istihdam edilmişti. Asıl ihtiyaç alanı olan

³⁵ Bingöl, "Osmanlı Devleti Döneminde Diyarbakir Belediyesi", s. 388-389.

temizlik işlerinde ise kısıtlı personel çalıştırılmıştı. 1913 yılında Diyarbekir vilayetinde teftiş vazifesi gören müfettiş Naci Bey, belediye memurlarının dairede boş boş oturduğunu veya sağda solda avare şekilde gezdiklerini bildirmişti. Belediyenin bütçe planlaması ise tutmamaktaydı. 1912 yılının gelir giderlerini inceleyen Naci Bey oldukça ilginç sonuçlara ulaşmış ve bunları bir raporla başkente bildirmiştir. Buna göre sene başında belirlenen bütçelere de riayet edilmemiştir. Mesela dini ve resmi günlerde fazladan top atışları yapıldığı, kiralanan taşınmazların kira kontratlarını düzenlenmediği, belediyenin kadrolu kâtip ve kâtip muavini olmasına rağmen yıllarca gelir-gider defterlerinin düzenli olarak tutulmadığı, aydınlatma için gerekli olan gazın usulüne göre ihale edilmediği tespit edilmişti. Belediyede 1912 yılında çay ve kahve için 1.380 kuruş ayrılmışken sene sonuna kadar 3.421 kuruş gider ortaya çıkmıştı. Özellikle çıkabilecek sürpriz masraflar için belediye bütçesinden 2.000 kuruş belirlenmişti fakat yıl sonunda 23.000 kuruş harcanmıştı. Sayılan kalemlerde gereğinden fazla harcama yapılmıştı ancak asıl kalemlerde ise tersi bir yol izlenmişti. Örneğin kaldırım ve yol yapımı için 10.000 kuruşluk bir bütçe ayrılmışken sadece 1.588 kuruş harcanmıştı. Temizliğe 75.000 kuruş ayrılmışken 32.799 kuruş harcanmıştı. Gureba Hastanesi için 77.600 kuruş bütçe ayrılmışken maaşlar dahil sadece 45.574 kuruş harcanmıştı.³⁶ Bütün bunlar Diyarbekir vilayeti belediyesinin iyi idare edilmediğini ve bütçenin de verimli şekilde kullanılmadığını net şekilde gözler önüne sermektedir.

Diyarbekir Belediyesi gelir elde etmek amacıyla Hevsel bahçelerini kiralayıp ipek üretimi için dut fidanlığı kurulmasını planlamıştır. Dut fidanları da Düyun-u Umumiye tarafından karşılanmıştır. Ancak belediye bünyesinde gereksiz şekilde fazla istihdam edilen memurların maaş giderleri bu projeden elde edilen kazancın memur maaşlarına gitmesine sebep olmaktaydı.³⁷

Diyarbekir Belediyesi'nin uğraştığı sorunlardan biri de yılan ve akreplerdi. Şehrin sıcak havası, taş evler, bağlar, tarım alanlarının şehre yakın olması gibi sebeplerden olsa gerek şehirde yoğun bir yılan ve akrep bulunmakta olup yılan ve akrep sokmalarına sık sık rastlanırdı. Belediye yılan ve akreplerle mücadele kapsamında öldürülen yılan ve akrep başına ödül vermiştir. Tarifeye göre yılan başına 40 para, akrep başına da 10 para ödül verilmiştir. 1903 yılında 15 Haziran-15 Temmuz ayları arasında yani 30 gün içinde 112 adet yılan ve 2.026 adet de akrep öldürölüp belediyeye teslim edilmiştir.³⁸

Osmanlı belediyeciliğinin en güçlü ve en faydalı yönlerinden biri sağlık alanında verdiği hizmetlerdir. Taşrada her ne kadar yetersiz bütçeden veya iş bilmezlikten dolayı arzu edilen derecede olmasa da halk sağlığı açısından belediyeler önemli hizmetler vermiştir. Bu anlamda gerek belediye tabibleri gerek aşı memurları ve ebeler gerekse de belediye eczahaneleri ve Gureba Hastaneleri önemli katkılar vermiştir. Osmanlı belediyeciliğinin taşrada sağlık alanındaki teşkilatlanmasına yönelik ilk adımlar 1861'de belediye tabipliğiyle ilgili hazırlanan nizamnameyle başlamıştır. 1871 yılında hazırlanan "İdare-i Umûmiyye-i Tıbbiye Nizâm-nâmesi" ile belediyelerde görevlendirilecek

³⁶ Bingöl, "Osmanlı Devleti Döneminde Diyarbekir Belediyesi", 392-393.

³⁷ Bingöl, "Osmanlı Devleti Döneminde Diyarbekir Belediyesi", s.392.

³⁸ Bingöl, "Osmanlı Devleti Döneminde Diyarbekir Belediyesi", s. 394-395.

tabiplerin görev ve sorumluluklarına dair ayrıntılı bir tanımlama yapılmıştır. 1871 nizamnamesine göre memleket tabibi denilen belediye tabiblerinin maaşlarını belediyeden alacağı ve haftada iki gün ücretsiz bir şekilde hasta bakacakları bildirilmiştir.³⁹

Diyarbakır vilayetinde açılan Gureba Hastanesi oldukça önemli bir sağlık hizmeti olup merkez ve bağlı belediyelerden sağlanan yardımlarla kurulmuştur. 40 yataklı olarak yapılan hastane, masraflarının karşılanması için merkez belediyesinin bir kısım emlak gelirleri hastaneye tahsis edilmiştir.⁴⁰

Diyarbakır bölgesinde salgın hastalıklar sık sık görülmekteydi. Özellikle kolera hastalığı o dönem oldukça yaygın ve öldürücü sonuçlar doğurmaktaydı. Diyarbakır Belediye Meclisi koleraya karşı tedbirler alıp bunları gazeteler yoluyla halka duyurmuştur. Diyarbakır merkezi dört parça olarak bölünmüş ve her bölümde 20 kişilik temizlik ekipleri oluşturulmuştur. Bu ekipler sokak ve camii gibi toplu kullanım alanlarının temizliği için azami ehemmiyetle görev yapmışlardır. İçme suları günlük olarak temizlenmiş, hastalık yayan lağım ve birikintiler de düzenli şekilde temizlenmiştir. Alınan tedbirler başarılı sonuçlar vermiştir.⁴¹

1900 yılında Diyarbakır belediyesi bünyesinde şehirdeki yangınlarla mücadele etmek için tulumbacılar (itfaiye personeli) istihdam edilmiştir. 1900 yılındaki Tulumbacılar kadrosuna Şeyhmus Ağa ve yardımcısı olarak Kiryakos Ağa atanmıştır.⁴²

Diyarbakır vilayeti bünyesinde ki birçok kazada da belediyeler kurulmuştur. Bazı belediyelerin kuruluş tarihi ve kuruluş dönemi kadroları şöyle açıklanabilir;

Silvan Belediyesi

Silvan Belediyesi 1876 yılında kurulmuş ancak bu dönem reis ve aza kadroları için tayin süreçleri devam ettiği için herhangi bir isme ulaşamamıştır. Daha sonraki süreçte belediye teşkilatı kurulmuş olup 1882 yılında tıpkı Diyarbakır'da olduğu gibi Silvan Belediyesi de iki belediye olarak teşkilatlandırılmıştır. Reis-i evvel Hebo Efendi, Reis-i Sani ise İbrahim Bey idi. Azalar ise Mirzo Ağa, Keyo Ağa, Süleyman Ağa ve Artin Ağa idi. Katib ve sandık emini olarak ise Mehmed Bey ismi geçmektedir.⁴³ 1890 yılında tekrardan tek belediye idaresine geçilmiştir.

³⁹ Elif Gültekin ve Gazi Doğan. (2018). "Osmanlı Dönemi Belediye Tabipliği Uygulamasına Karamürsel Örneğinde Bir Bakış". Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi, 8(3), 218-219.

⁴⁰ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt IV (1894), s. 154.

⁴¹ BOA. Y.PRK.TKM. 18/15, H.1307/M.1890.

⁴² İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt IV (1900), s. 38.

⁴³ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt III (1882), s. 144.

Silvan Belediyesi Görevlileri⁴⁴

YIL	REİS	AZALAR	DİĞER GÖREVLİLER
1876	-	-	-
1882	Reis-i Evvel Hebo Efendi, Reis-i Sani İbrahim Bey	Mirzo Ağa, Keyo Ağa, Süleyman Ağa ve Artin Ağa	Katib ve Sandık Emmini Mehmed Bey
1883	Reis-i Evvel Hebo Efendi, Reis-i Sani İbrahim Bey	Mirzo Ağa, Keyo Ağa, Süleyman Ağa, Artin Ağa	Katib ve Sandık Emmini Mehmed Bey
1884	Reis-i Evvel Abdullah Bey, Reis-i Sani İbrahim Bey	Yusuf Ağa, Hebo Ağa, Artin Ağa, Süleyman Ağa, Artin Ağa, Emdo Ağa	Katib ve Sandık Emmini Mehmed Şerif Efendi
1890	Abdullah Bey	Süleyman Ağa, Hebo Ağa, Kalo Ağa, Ado Ağa	Katib Cercis Efendi
1894	Reis Vekili Mehmed Nuri Ağa	Süleyman Ağa, Hoca Ağa, Popo Ağa, Hebo Ağa	Katib Vasıf Efendi, Sandık Emmini Said Efendi
1898	Abdülaziz Efendi	Süleyman Bey, Ömer Bey, Halil Ağa, Nursio Ağa, Evo Ağa, Kalo Ağa	Katib Vasıf Efendi, Sandık Emmini Abdülkerim Efendi
1899	Abdülaziz Efendi	Süleyman Bey, Ömer Bey, Halil Ağa, Nursio Ağa, Evo Ağa, Kalo Ağa	Katib Vasıf Efendi, Sandık Emmini Abdülkerim Efendi
1900	Abdülaziz Efendi	Süleyman Bey, Ömer Bey, Halil Ağa, Nursio Ağa, Evo Ağa, Kalo Ağa	Katib Vasıf Efendi, Sandık Emmini Abdülkerim Efendi
1901	Abdülkerim Efendi	Süleyman Bey, Ömer Bey, Halil Ağa, Nuri Ağa, Evo Ağa, Kalo Ağa	Katib Ali Efendi, Sandık Emmini Abdülkerim Efendi, Telgraf Memuru Feyzi Efendi
1903	Abdülkerim Efendi	Hamza Ağa, Mardros Ağa, Münhal (Boş), Nuri Ağa, Evo Ağa, Kalo Ağa	Katib Mustafa Efendi, Sandık Emmini Mehmed Mirza Efendi, Telgraf Memuru Feyzi Efendi
1905	Abdurrahman Efendi	Hamza Ağa, Mardros Ağa, Münhal, Nuri Ağa, Avo Ağa, Kalo Ağa	Katib Vasıf Efendi, Sandık Emmini Yusuf Efendi, Telgraf Memuru Şükrü Efendi

⁴⁴ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt I-V.

Ergani Madeni (Maden) Belediyesi

Diyarbakır vilayetine bağlı bir kaza olan Ergani Madeni'nde 1873 yılında belediye dairesi kurulmuştur. Bu dönem Reis İbrahim Efendi olup azalar ise Mehmed Zühdü Efendi, Osman Ağa, Lamyani Efendi, Katib Efendi idi. Sandık emini Serkis Efendi idi. Bu dönem Ergani Madeni belediyesi bünyesinde Ergani, Çermik, Çüngüş nahiyelerinde de beledi hizmetler müdür ve katiplerle sunulmaktaydı. Ergani nahiyesi müdürü İsmail Ağa, katib Mehmed Said Efendi idi. Çermik nahiyesi müdürü İsmail Ağa, katib Abdülgani Sami Efendi'ydi. Çüngüş nahiyesi müdürü Mustafa Efendi, katib ise Kasım Efendi idi.⁴⁵

Çermik Belediyesi

Çermik'te 1883 yılında belediye kurulmuştur. Kuruluş döneminde belediye reisi Hasan Efendi olup azalar ise Hacı İbrahim Ağa, Zülfikar Efendi, Ahmed Ağa, Zülfikar Ağa, Enmo Ağa idi. Ahmed Efendi katiblik vazifesi görmüştür.⁴⁶

Çüngüş Belediyesi

1894 yılında Çüngüş belediyesi kurulmuş olup başkanı Hüseyin Ağa idi. Belediye meclisi azaları Alemdar Hüseyin Efendi, Timur Ağazade Molla, Çonto Serkis Ağa, Ahmed Ağa Ve Değirmenciyan Ohannes Ağa idi. Katib ve sandık emini Mehmed Ağa iken zabıta memuru Abdurrahman Efendi idi.⁴⁷

Lice Belediyesi

Diyarbakır vilayetine bağlı diğer bir önemli kaza olan Lice'de 1873 yılında daire-i belediye kurulmuştur. Belediyenin kuruluş yıllarında Reis Hasan Bey, azalar Hasan Ağa, Ömer Ağa, Agop Ağa, Serkis Efendi idi. Osman Efendi katiplik vazifesi yapmıştır. Lice belediyesi bünyesinde Hani, Piçar (Peçar), Zıktı nahiyelerine hizmet verilmiştir. Hani nahiyesi müdürü Mehmed Bey, katib Hafız Haydar Efendi görev yapmıştır. Piçar (Peçar) nahiyesi müdürü Tahir Bey, katib Abdülkadir Efendi idi. Zıktı nahiyesi müdürü Mehmed Ali Bey, Katib Eyüb Efendi idi.⁴⁸

Hani Belediyesi

Daha önce Lice'ye bağlı olarak müdürlükle idare edilen Hani'de 1898 yılında belediye meclisi kurulup reis ve iki aza görevlendirilmiştir. Reis Mehmed Bey, azalar ise Şibli Efendi ile Yensur Efendi idi.⁴⁹

Elazığ (Mamuratülaziz) Belediyesi

Diyarbakır vilayetine bağlı önemli bir merkez olan Mamuratülaziz (Elazığ)'de 1870 yılında belediye teşkilatı kurulmuş ve reis olarak Ömer Ağa atanmıştır. Meclis üyeleri

⁴⁵ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt I (1873), s. 313.

⁴⁶ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt III (1883), s. 243.

⁴⁷ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt IV (1894), s. 153.

⁴⁸ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt I (1873), s. 313.

⁴⁹ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt IV (1898), s. 243.

ise Resul Ağa, Arakil Efendi, Bekir Ağa, Artin Ağa, İstefan Efendi iken katib olarak Hacı Zülfü Efendi, sandık emini olarak ise Hacı Ahmed Efendi görev yapmıştır.⁵⁰

Elazığ Belediyesi Görevlileri⁵¹

YIL	REİS	AZALAR	DİĞER GÖREVLİLER
1870	Ömer Ağa	Resul Ağa, Arakil Efendi, Bekir Ağa, Artin Ağa, İstefan Efendi	Katib Hacı Zülfü Efendi, Sandık Emini Hacı Ahmed Efendi
1871	Ömer Ağa	Resul Ağa, Arakil Efendi, Hafız Ağa, Artin Ağa, İstefan Efendi	Katib Mustafa Efendi, Sandık Emini Artin Efendi
1872	Hacı Ömer Ağa	Resul Ağa, Mustafa Efendi, Sefer Ağa, Hacı Ahmed Efendi, İgiya Ağa, Diğer İgiya Ağa, Varcebet Ağa	Katib Hacı Mustafa Efendi, Sandık Emini Artin Ağa
1873	Tayin Edilmemiş	Resul Ağa, Hacı Ahmed Efendi, Mustafa Efendi, İlikya Ağa, Artin Ağa, Sefer Ağa	Katib Hacı Mustafa Efendi, Sandık Emini Mihail Ağa
1874	Bekir Ağa	Mustafa Efendi, Hacı Ahmed Efendi, Osman Efendi, Kesyar Ağa, İlikya Ağa	Katib Hacı Mustafa Efendi, Sandık Emini Mihail Efendi
1875	Hacı Ali Bey	Hacı Ali Bey, Mustafa Efendi, Hacı Ahmed Ağa, Osman Efendi, Kespar Efendi, İlikya Efendi	Katib Mustafa Efendi, Sandık Emini Kirope Efendi
1876	Hacı Ali Bey	Mustafa Efendi, Hacı Ahmed Efendi, Hacı Ahmed Ağa, Hacı Reşid Efendi, Kespar Ağa, Mardros Ağa, Kevork Ağa	Katib Hacı Mustafa Efendi, Sandık Emini Kirope Efendi

Palu Belediyesi

⁵⁰ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt I (1870), s. 109.

⁵¹ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt I-V.

1883'de Palu'da belediye teşkilatı kurulmuştur. Belediye reisi Mehmed Salim Efendi idi. Belediye meclisi üyeleri ise Abdullah Ağa, Hüseyin Ağa ve Donabit Ağa idi. Sandık Emmini olarak ise Ohannes Efendi görev yapmıştır.⁵²

Bitlis Belediyesi

Bitlis'te belediye 1873 yılında kurulmuştur. Başkan Ali Ağa, katib ise Şeyh Osman Efendi'dir. Başkan ve katible başlayan faaliyetler zamanla kalabalık bir heyetle devam etmiştir. 1875'te 5, 1876'da 6 kişi olan belediye meclisi 1892'de oldukça kalabalıklaşmıştır. Bu dönemde başkan, katip dışında azalar, sandık emini, tabip, tabip vekili, müfettiş, çavuş, aşı memuru gibi oldukça kalabalık bir maiyetten oluşmaktaydı.⁵³

Ahlat'ta 1892 yılında Reis Halil Bey, Azalar İse Şeyh Sayyad Efendi, Kasım Ağa'dan oluşmaktaydı.⁵⁴

Malatya Belediyesi

Belediyeleşmenin başladığı dönemde Diyarbekir vilayetine bağlı önemli sancaklardan biri olan Malatya'da 1871 yılında belediye dairesi kurulmuştur. Kuruluş döneminde Reis Ahmed Bey iken azalar İbrahim Efendi, İbiş Ağa, Mehmed Efendi, Serkis Efendi, Ali Ağa, Halil Ağa, Kirkor Efendi'ydi. Katib ve sandık olarak ise Ahmed Efendi idi.⁵⁵

⁵² İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt III (1883), s. 244.

⁵³ Eralp Yaşar Azap (Haz.), Bitlis Salnameleri, BETAV Yayınları, İstanbul, 2017, s. 145.

⁵⁴ Azap, Bitlis Salnameleri, s. 179.

⁵⁵ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt I (1871), s. 173.

Malatya Belediyesi Görevlileri⁵⁶

YIL	REİS	AZALAR	DİĞER GÖREVLİLER
1871	Ahmed Bey	İbrahim Efendi, İbiş Ağa, Mehmed Efendi, Serkis Efendi, Ali Ağa, Halil Ağa, Kirkor Efendi	Katib ve Sandık Emmini Ahmed Efendi
1872	Ahmed Bey	İbrahim Efendi, Kasım Ağa, Mehmed Efendi, Serkis Efendi, Hacı Mustafa Efendi, Kirkor Efendi	Katib ve Sandık Emmini Münir Efendi
1873	Ahmed Bey	Kasım Ağa, Mehmed Efendi, Sıddık Bey, Halil Ağa, Serkis Efendi, Kirkor Efendi	Katib Mustafa Efendi, Sandık Emmini Münir Efendi
1875	Ömer Efendi	Kasım Ağa, Sıddık Bey, Halil Ağa, Serkis Efendi, İbrahim Ağa	Katib Ali Efendi, Sandık Emmini Münir Efendi
1876	Ömer Efendi	Kasım Ağa, Sıddık Bey, Halil Ağa, Serkis Efendi, İbrahim Ağa	Belediye Tabibi Abdülahad Efendi, Katib Mehmed Münir Efendi, Sandık Emmini Hacı Efendi
1877	Sıddık Bey	Halil Ağa, Kasım Ağa, İbrahim Ağa, Serkis Ağa	Tabib Abdülahad Efendi, Katib Mehmed Emin Efendi, Sandık Emmini Hacı Efendi

⁵⁶ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt I-V.

1882	Feyzullah Efendi	Ahmed Efendi, İbrahim Ağa, Stefan Efendi, Ahmed Efendi, Ohannes Efendi, ... Efendi	Katib Ohannes Efendi, Sandık Emmini Stefan Efendi
------	------------------	--	---

Akçadağ Belediyesi

1882 yılında Akçadağ Belediyesi kurulmuştur. Kuruluş dönemi kadrosu reis, iki aza, katib ve sandık emmininden oluşmaktaydı.⁵⁷

Siirt Belediyesi

Diyarbakır vilayetine bağlı Siirt sancağında 1871 yılında belediye dairesi kurulmuştur. Kuruluş döneminde Reis Hacı İsmail Efendi, azalar Hacı İsa Ağa, Hacı İbrahim Efendi, Karabet Mado, Hanna Abdülahad, Miho Tomas iken Katib Abdülbaki Efendi, Sandık Emmini Hanna Efendi idi.⁵⁸

Siirt Belediyesi Görevlileri⁵⁹

YIL	REİS	AZALAR	DİĞER GÖREVLİLER
1871	Hacı İsmail Efendi	Hacı İsa Ağa, Hacı İbrahim Efendi, Karabet Mado, Hanna Abdülahad, Miho Tomas	Katib Abdülbaki Efendi, Sandık Emmini Hanna Efendi
1872	Hacı İsmail Efendi	Hacı İsa Ağa, Karabet Mado Ağa, Hacı İbrahim Efendi, Hanna Abdülahad, Miho Nomasi Efendi	Katib Abdülbaki Efendi, Sandık Emmini Hanna Efendi
1873	Hacı Bekir Efendi	Hacı Abuş Ağa, İzzet Efendi, Mıgırdiç Efendi, İbrahim Efendi, Kirkor Efendi, Cercis Efendi	Katib Mustafa Efendi

⁵⁷ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt III (1882), s. 154.

⁵⁸ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt I (1871), s. 175.

⁵⁹ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt I-V.

1874	Hacı Musa Ağa	Hüseyin Efendi, Hacı Mustafa Efendi, Hacı Halil Efendi, Hanna Efendi, Mirza Ağa, Yakup Ağa	Katib Abdülbaki Efendi
1875	Hacı Musa Ağa	Hüseyin Efendi, Hacı Mustafa Efendi, Hacı Halil Efendi, Hanna Efendi, Mirza Efendi, Yakup Efendi	Katib Abdülbaki Efendi
1876	-	Hasan Efendi, Hacı Mustafa Efendi, Münhal, Mirza Efendi, Yakup Efendi	Katib ve Sandık Emni Abdülbaki Efendi
1877	Hüseyin Efendi	Hacı Mustafa Ağa, Mirza Efendi, Yakup Efendi	Katib Abdülbaki Efendi

Mardin Belediyesi

Belediyeleşme sürecinde Diyarbekir vilayetine bağlı en önemli merkezlerden biri olan Mardin, ticaret yollarının kesişim noktalarından biriydi. 18. yüzyıla kadar Bağdat, Musul ve Diyarbekir eyaletlerine bağlı olarak idare edilmiştir. 1835 yılında Diyarbekir valisi olarak atanan Reşit Mehmet Paşa döneminde Mardin, Diyarbekir'e bağlanmış ve cumhuriyete kadar bu durum devam etmiştir.⁶⁰

Belediyelerin kurulduğu Tanzimat döneminde Mardin sancak merkezi olup Mardin belediyesi vilayet merkezi olan Diyarbekir ile birlikte yani 1869 yılında kurulmuştur. Kuruluş döneminde belediye reisi Davud Efendi idi. Belediye meclisi ise üç müslüman iki gayrimüslim beş kişi ile bir kâtipten oluşmaktaydı. Daha sonraki dönemlerde Mardin belediyesi bünyesinde istihdam edilenlerin sayısı artmıştır. Mardin belediyesinde başkanlar sık sık değiştirilirken meclis üyeleri fazla değişmemiştir. Eldeki kaynaklara göre 1873'den sonra sandık emniyeti⁶¹ 1880'den sonra memleket tabipliği ve mimarbaşılığı⁶² 1894 yılında ise Gureba Hastanesi memurluğu⁶³ 1898 yılında mukayyitlik⁶⁴ 1901 yılında ise gazhane kâtipliği⁶⁵ gibi memuriyetler oluşturulmuştur.

⁶⁰ Tuna, Osmanlı Devleti Döneminde Mardin'de Modern Belediyecilik Faaliyetleri, s. 162.

⁶¹ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt I (1873), s. 72.

⁶² İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt III (1880), s. 99.

⁶³ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt IV (1894), s. 94.

⁶⁴ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt IV (1898), s. 93.

⁶⁵ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt V (1901), s. 127.

Diyarbakır'de olduğu gibi Mardin'de de aslında belediye reisliği ve azalık üzerinden yerel iktidar mücadelesi yaşandığı ifade edilebilir. Dahiliye Nezareti'ne belediye reisi ya da farklı görevlilerle alakalı birçok şikâyet ulaşmaktaydı. Dahiliye Nezareti şikâyetleri özellikle Diyarbakır valiliği üzerinden değerlendirmekte ve gerekli gördüğünde müdahalelerde bulunmaktaydı.

Mardin'de belediye bünyesinde çalışan tabiblerle ilgili uzun süre boyunca ciddi sorunlar yaşanmıştır. Özellikle uzun süre boyunca Mardin Belediye tabibliği yapan Abdülhad Efendi ile ilgili sorunlar yaşanmıştır. Defalarca hem taltif hem teftiş hem de görevden uzaklaştırma ve tekrar iade olayı bu isim etrafında yaşanmıştır. Taşradaki bu uzak merkezde görev yapacak nitelikli kimse bulunamadığı için Tabib Abdülhad Efendi ismi sürekli gündeme gelmiştir. 1909 yılına kadar Urfa, Mardin ve Hani gibi merkezlerde tabiblik yapan bu kişi emekliye ayrılmıştır.⁶⁶

Mardin Belediyesi'nin başlıca gider kalemlerinden biri memur maaşları olup belediye bu konuda zorlanmakta ve bazen aylarca memurlara maaş verememekteydi.⁶⁷

Osmanlı belediyelerinin sosyal belediyecilik anlayışı aslında en baştan yani kuruluş döneminde bile görülmekteydi. Örneğin Mardin'de kimsesiz, terkedilmiş bebeklerin emzirilmesi ya da dezavantajlı toplumsal grupların bakımı belediyeden sağlanan destek fonlarıyla sağlanmaktaydı.⁶⁸

Belediyelerle ilgili en büyük sorunlardan biri özellikle yetersiz bütçeydi. Bütçe yetersizlikleri hizmetlerin aksamasına sebep olmaktaydı. Osmanlı taşra belediyelerinin karşılaştığı en büyük sorunlardan biri şüphesiz bütçe yetersizlikleriydi. Mardin belediyesi bu handikabın aşılmasına yönelik olarak bazı çözüm yolları geliştirmeye çalışmış ve geliri belediyeler ile hazine arasında eşit şekilde paylaştırılan zebhiye vergisinin (kasaplık hayvandan alınan vergi) arttırılması talep edilmiş ancak bu talep kabul edilmemiştir.⁶⁹

Mardin belediyesi öncelikle lağımaların inşasına önem vermiştir. Çünkü birçok hastalık lağım sularından kaynaklanmaktaydı. Çöplükler temizlenip kaldırımların çoğu tamir edilmiş veya yenilenmiştir.⁷⁰ Şehrin su ihtiyacının karşılanması da yine belediye tarafından karşılanmıştır.⁷¹

Mardin belediyesi Diyarbakır valisi Sırrı Paşa'nın büyük emekleri ile 40 yataklı bir Gureba Hastanesi için uygun bir bina satın alınmış ve Mardin'de hastane yaptırmıştır. Mardin belediyesi bütçesinden bunun için 24.000 kuruş sarfedilmiştir.⁷²

Gureba hastanesi Mardin için oldukça ehemmiyetli bir meseleydi çünkü özellikle konar göçer aşiretlerin faaliyet ve hareketlerinden kaynaklı olarak Cizre tarafından

⁶⁶ Tuna, Osmanlı Devleti Döneminde Mardin'de Modern Belediyecilik Faaliyetleri, s. 169.

⁶⁷ Tuna, Osmanlı Devleti Döneminde Mardin'de Modern Belediyecilik Faaliyetleri, s. 169.

⁶⁸ BOA. ŞD. 1493/1-3, R. 1326/M.1908.

⁶⁹ Tuna, Osmanlı Devleti Döneminde Mardin'de Modern Belediyecilik Faaliyetleri, s. 170.

⁷⁰ BOA. ŞD. 1467/14-1, H.1311/M.1893.

⁷¹ Tuna, Osmanlı Devleti Döneminde Mardin'de Modern Belediyecilik Faaliyetleri, s. 170-171.

⁷² İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt V (1894), s. 215.

Mardin'e kolera hastalığı yayılmaktaydı. Silvan, Derik ve Beşiri de koleranın Diyarbakır ile Mardin'e yayılmasını önlemek için tedbirler alınıp kordonlar kurulmuştur. Cizre'de belediye tabibleri görevlendirilerek hastalığın yayılımı önlenmeye çalışılmıştır.⁷³

Mardin yöresinde kolera salgını öylesine öldürücüydü ki sadece 28-30 Temmuz 1890'da Mardin'deki beş köyde 54 vefat haberi Dahiliye Nezareti'ne bildirilmişti.⁷⁴

Diyarbakır'da koleraya karşı alınan tedbirlerin başarılı olması sebebiyle Mardin'de de benzer uygulamaya geçilerek Mardin merkez 1893'de iki bölüme ayrılarak buralarda temizlik ekipleri vazifelendirilmiştir. Sokaklar, su kanalları, hatta haneler temizlenmiştir. Çöplükler şehir dışına taşınmıştır. Şehirde yeni lağımalar yaptırılmıştır.⁷⁵

Ekonomik yetersizliklerden dolayı Mardin'e bağlı kazalarda tabib istihdam edilemediği için ölü sayıları oldukça fazlaydı ve hastalık durdurulamıyordu. Mardin'e bağlı olan Midyat, Nusaybin, Cizre, Savur ve Avine kazalarında ihtiyaç olduğu halde tabib yoktu. Bu kazalardan ne yazık ki sadece Cizre Belediyesi'nin gelirleri tabip istihdam etmeye yetmekteydi.⁷⁶

Mardin Belediyesi Görevlileri⁷⁷

YIL	REİS	AZALAR	DİĞER GÖREVLİLER
1869	Davud Efendi	Adem Safvet Efendi, Hızır Sabri Efendi, İbrahim Ağa, Hanna Hedaya Efendi, Hanatori Ağa	Katib Yesari Efendi
1870		Muhammed Derviş Efendi, İsmail Çelebi, Hanna Nuri Efendi, Mahmud Bey, Hanna Hedaya Efendi	Kâtip Şeyhmus Efendi
1871		Muhammed Derviş Efendi, İsmail Çelebi, Hanna Nuri Efendi, Mahmud Bey, Hanna Hedaya Efendi	Kâtip Şeyhmus Efendi

⁷³ BOA. DH.MKT. 1762/71; H.1306/M.1888; BOA. Y.PRK.DH. 3/78-2, R.1306/M.1890; BOA. DH.MKT. 1741/111, H.1307/M.1890.

⁷⁴ BOA. DH.MKT. 1754/5, H.1308/M.1890.

⁷⁵ Tuna, Osmanlı Devleti Döneminde Mardin'de Modern Belediyecilik Faaliyetleri, s. 173; BOA. DH. MKT. 196/36-1, H.1311/M.1893.

⁷⁶ Tuna, Osmanlı Devleti Döneminde Mardin'de Modern Belediyecilik Faaliyetleri, s. 174.

⁷⁷ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt I-V.

1872		Mehmed Efendi, Hacı Ömer Efendi, Karabet Efendi, Melkon Efendi, Avas Amut Efendi, İlyas Efendi	Kâtip Şeyhmus Efendi
1873	Âdem Efendi	Hacı Mehmed Ağa, Abdülhamid Ağa, İlyas Kıs, Hanna Karabet, Osan Amun, Bedros Efendi	Katib Şeyhmus Efendi, Katib Said Efendi, Sandık Emmini Emin Efendi
1874	Abdullah Sırrı Efendi	Süleyman Efendi, Hacı Mehmed Ağa, Süleyman Ağa, Hanna Karabet Ağa, Mihail Efendi, İlyas Efendi	Kâtip Şeyhmus Efendi, Sandık Emmini Abdurrahman Efendi
1875	Abdullah Sırrı Efendi	Süleyman Efendi, Hacı Muhammed Ağa, Süleyman Ağa, İlyas Efendi, Yahya Efendi, İlya Efendi	Kâtip Şeyhmus Efendi, Sandık Emmini Abdurrahman Efendi
1876	Abdullah Sırrı Efendi	Hacı Murat Ağa, Süleyman Efendi, Hacı Muhammed Ağa, Süleyman Ağa, İlyas Efendi, Yahya Efendi, İlya Efendi	Kâtip Şeyhmus Efendi, Sandık Emmini Abdurrahman Efendi
1877	Salih Efendi	Hacı Mehmed Ağa, Süleyman Efendi, Hamid Ağa, İlyas Efendi, Abdülahad Efendi, İshak Efendi	Kâtip Şeyhmus Efendi, Sandık Emmini Abdurrahman Bey
1880	Abdulgaffur Efendi	Süleyman Ağa, Hanna Karabet Efendi, Hacı Mehmed Ağa, Abdülkadir Çelebi, Yunan Efendi	Kâtip Şeyhmus Efendi, Memleket Tabibi Hanna Efendi, Sandık Emmini Karabet Efendi, Mimarbaşı Amsih Efendi
1882	Abdulgaffur Efendi	Hacı Ali Bey, Numan Efendi, Yusuf Efendi, Yahya Çelebi, İlyas Efendi, Rafael Efendi	Kâtip Şeyhmus Efendi, Sandık Emmini Kirkor Efendi, Memleket Tabibi Abdülahad Efendi

1883	Abdulgaffur Efendi	Hacı Ali Bey, Numan Efendi, Rıfkı Şevki Efendi, Yahya Çelebi, İlyas Efendi, Yusuf Bülbülü	Kâtip Şeyhmus Efendi, Sandık Emmini Kırkor Efendi, Memleket Tabibi Abdülahad Efendi
1884	Abdulgaffur Efendi	Hulusi Efendi, Hacı Mustafa Çelebi, Hanna Efendi, Halil Efendi, İlyas Efendi, İsa Bülbülü Efendi	Kâtip Şeyhmus Efendi, Sandık Emmini Melkon Efendi, Memleket Tabibi Abdülahad Efendi
1890	Hacı Abdulgaffur Efendi	İbrahim Bey, Hacı Mustafa Çelebi, Kendiryan Hanna Efendi, Cenancı İlyas Efendi, Abdi Çelebi, Amusi Şehristan Efendi	Kâtip Şeyhmus Efendi, Sandık Emmini Abdülkerim Efendi, Memleket Tabibi Abdülahad Efendi
1894	Abdullah Sırrı Efendi	Hacı Hüseyin Çelebi, Yahya Çelebi Efendi, Abdi Çelebi, İlyas Efendi, Hanna Efendi, Amuş Şehristan Efendi	Kâtip Şeyhmus Efendi, Sandık Emmini diğer Şeyhmus Efendi, Memleket Tabibi Abdülahad Efendi, Gureba Hastanesi Memuru Abdulfettah Efendi, Dava vekili Nikola Efendi
1898	Hacı Abdulgaffur Efendi	Hacı Mustafa Çelebi, Yahya Çelebi, İlyas Efendi, Hızır Bey, Said Efendi	Kâtip Şeyhmus Efendi, Sandık Emmini Abdulfettah Efendi, Mukayyıd Hamdi Efendi, Tabip Yüzbaşı Hüseyin Efendi, Gureba Hastanesi Memuru Şeyhmus Efendi
1899	Sırrı Efendi	Hacı Mustafa Çelebi, Yahya Çelebi, İlyas Efendi, Said Efendi	Kâtip Şeyhmus Efendi, Sandık Emmini Sadık Efendi, Mukayyıd Hamdi Efendi, Tabip Yüzbaşı Hüseyin Efendi, Gureba Hastanesi Memuru Şeyhmus Efendi

1900	Sırrı Efendi	Hacı Mustafa Çelebi, Abdülmecid Çelebi, İbrahim Bey, İlyas Efendi	Kâtip Hasan Efendi, Sandık Emmini Şeyhmus Efendi, Mukayyîd Hamdi Efendi, Gureba Hastanesi Memuru Sadık Efendi, Tabip Yüzbaşı Hüseyin Efendi
1901	Sırrı Efendi	Hacı Mustafa Çelebi, Abdülmecid Çelebi, İbrahim Bey, İlyas Efendi	Kâtip Hasan Efendi, Sandık Emmini Şeyhmus Efendi, Mukayyîd Hamid Efendi, Tabip Yüzbaşı Hüseyin Efendi, Gazhane Kâtibi Davud Efendi
1903	Reis Vekili Mecid Çelebi	Abdurrezak Çelebi, Abdurrahman Çelebi, İbrahim Bey, İlyas Efendi	Kâtip Hasan Efendi, Sandık Emmini Abdullah Bey, Gazhane Kâtibi Davud Efendi, Tabip Yüzbaşı Hüseyin Efendi, Mukayyîd Hamid Efendi
1905	Reis Vekili Mecid Çelebi	Abdulkadir Çelebi, Abdurrahman Çelebi, İbrahim Bey, İlyas Efendi	Kâtip Hasan Efendi, Sandık Emmini Abdullah Bey, Gazhane Kâtibi Davud Efendi, Tabip Yüzbaşı Hüseyin Efendi, Mukayyîd Hamid Efendi

Avine Belediyesi

Avine Kazası'nda (Savur'a bağlı şimdiki Sürgücü köyü) 1882'de belediye kurulmuştur. Bu dönem belediye teşkilatı reis, iki meclis üyesi ile bir katib-sandık emini olarak teşkilatlandırılmıştır.⁷⁸

Derik Belediyesi

1890 yılında Derik'te belediye kurulmuştur. Belediye başkanı Mahmud Ağa, azalar ise Nebi Ağa, Hüseyin Ağa, İsa Ağa, Cercis Encem Ağa, Çerçi Yahya Ağa idi. Katib ise Mustafa Ağa idi.⁷⁹

⁷⁸ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt III (1882), s. 163.

⁷⁹ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt IV (1890), s. 42.

Nusaybin Belediyesi

Mardin'e bağılı Nusaybin kazasında 1882 yılında belediye teşkilatı kurulmuş olup reis vekili olarak Sadun Ağa görev yapmıştır. Belediye meclisi azaları ise Hüseyin Ağa, Behram Ağa, Tolo Ağa ile ismi okunamayan bir aza olmak üzere dört üyeden oluşmaktaydı. Katib ve Sandık Emmini olarak Şakir Efendi ismi geçmektedir.⁸⁰

Midyat Belediyesi

Midyat belediyesi 1873 yılında belediye kurulmuştur. Bu dönem belediye reisi Hasan Efendi idi. Belediye meclisi üyeleri ise Edhem Ağa, Gori Ağa, Heço Ağa idi. Katib Sadullah Efendi, sandık emini ise Mustafa Efendi idi⁸¹

Hasankeyf Belediyesi

1894 yılında Hasankeyf'te belediye kurulmuş olup reis Şeyh Salih Efendi idi. Meclis üyeleri Hacı Mahmud Ağa, Mahmud Molla İsmail Ağa, Maruf Ağa, Kalo Ağa'dan oluşmaktaydı. Katib ve sandık eminliği görevini Abdülaziz Efendi, tapu katibliğini ise Abdüsselam Efendi yapmıştır.⁸²

Savur Belediyesi

1905 yılında Savur'da belediye teşkilatı kurulmuştur. Kuruluş döneminde reis Esad Bey idi. Meclis üyeleri Mehmed Said Bey, Sadullah Bey, Ali Bey idi. Katib ve sandık emini ise Hamdi Efendi idi.⁸³

Muş Belediyesi

Muş'ta ise ilk belediye teşkilatı 1870 yılında kurulmuş olup belediye reisi Hasan Ağa, Azalar ise Fazlı Efendi, Süleyman Ağa, Simon Ağa, Karabet Ağa, Kâtip (...) Efendi'dir. Bu dönem Erzurum vilayetine bağılı olan Muş; Malazgirt, Sason, Varto ve Bulanık kazalarından oluşmaktaydı. Ancak bu dönem sadece sancak merkezi hüviyetindeki Muş'ta belediye dairesi kurulmuştur. 1898'de ise Bulanık ve Varto'da belediye daireleri kurulmuştur.⁸⁴

Muş Belediyesi'nin 1870-1876 Yılları Arasındaki Görevliler⁸⁵

YIL	REİS	AZALAR	DİĞER GÖREVLİLER
1870	Hasan Ağa	Fazlı Efendi, Süleyman Ağa, Simon Ağa, Karabet Ağa	Kâtip (...) Efendi

⁸⁰ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt III (1882), s. 162.

⁸¹ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt I (1873), s. 323.

⁸² İzgöeri Diyarbakır Salnameleri, Cilt IV (1894), s. 142.

⁸³ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt V (1905), s. 382.

⁸⁴ Şeyhmus Bingöl, "Osmanlı Döneminde Muş Sancağındaki Modern Belediyecilik Faaliyetleri", Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 2021 9(1) 111-127, s. 116.

⁸⁵ Bingöl, "Osmanlı Döneminde Muş Sancağındaki Modern Belediyecilik Faaliyetleri", s. 116-119.

1871-1872	Hasan Ağa	Süleyman Ağa, Simon Ağa, Karabet Ağa	Kâtip Hasan Küşaf Efendi, Sandık Emmini İskender Ağa
1873-1874	Yakup Efendi	Harnik Ağa, Puzik Ağa	Kâtip Hasan Küşaf Efendi, Sandık Emmini İskender Ağa
1875-1876	Yakup Efendi	Münhal, Kâtip Hürşid Efendi	Sandık Emmini İskender Ağa
1890	Halil Efendi		
1894	İbrahim Ağa		
1897	Gönenzade Ali Ağa		
1898	Abdülkerim Ağa	İbrahim Ağa, Mihail Ağa, Avidis Ağa, Agop Ağa	Tabip Sardisi Efendi, Aşı Memuru Hafız Hilmi Efendi, Kâtip Ahmed Efendi, Müfettiş Mehmed Efendi
1899	Abdülkerim Ağa	İbrahim Ağa, Mihail Ağa, Avidis Ağa, Agop Ağa	Tabip Sardisi Efendi, Aşı Memuru Lazari Efendi, Kâtip Abdullah Efendi, Müfettiş Mehmed Efendi.
1899	Mustafa Ağa		
1900	Halil Efendi	Hacı Halid Efendi, Ali Ağa, Nadir Ağa, Mihail Ağa, Agop Ağa	Kâtip Abdullah Efendi, Tabip (Boş), Aşı Memuru Vekili Mehmed Efendi, Müfettiş Mehmed Efendi
1907-1908	Halil Efendi		
1909	İbrahim Efendi		
1912	Eyüp Efendi		
1914	İzzet Ağa		
1916	Nasrullah Efendi		

1898 Yılı Muş'a Bağlı Kazalardaki Belediye Görevlileri⁸⁶

YIL	REİS	AZALAR	DİĞER GÖREVLİLER
1898-Bulanık	Kahraman Ağa	Bozo Ağa, Agop Ağa, Avidis Ağa, Serkis Ağa	Kâtip (Boş)
1898-Varto	(Münhal/Boş)	Mehmed Şerif Ağa, Abdullah Ağa, Melkon Ağa, Haçator Ağa	

Şırnak Belediyesi

Diyarbakır vilayeti bünyesindeki Şırnak kazasında 1882 yılında ilk defa belediye kurulup reis, azalar, katip ve sandık emini tayin edilmiştir.⁸⁷ Ancak daha sonraki yıllarda kaza statüsünü kaybettiği için belediye teşkilatı kaldırılmıştır.

Cizre Belediyesi

Diyarbakır vilayetinde köklü tarihe sahip kazalardan biri olan Cizre'de 1873 yılında belediye kurulmuştur. Cizre'de ilk belediye reisliği yapan kişi Abdi Ağa'dır. Azalar Ahmed Şükrü Ağa, Hamatori Ağa, Şemas İsa, Şemas Batris, Cercis Toma idi. Katib ve Sandık emini ise Şemas Efrayim Efendi idi.⁸⁸

Cizre Belediyesi Görevlileri⁸⁹

YIL	REİS	AZALAR	DİĞER GÖREVLİLER
1873	Abdi Ağa	Ahmed Şükrü Ağa, Hamatori Ağa, Şemas İsa, Şemas Batris, Cercis Toma	Katib ve Sandık Emni İse Şemas Efrayim Efendi
1874	Abdi Ağa	Ahmed Şakir Ağa, Hematori Ağa, Şemas İsa, Şemas Patris	Katib Şemas Efrayim Efendi

⁸⁶ Bingöl, "Osmanlı Döneminde Muş Sancağındaki Modern Belediyecilik Faaliyetleri", s. 117.

⁸⁷ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt III (1882), s. 160.

⁸⁸ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt V (1905), s. 323.

⁸⁹ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt I-V.

1882	Seyyid Mahmud Efendi	Hacı Mehmed Köse, Andon Efendi,, İshak Efendi	Katib ve Sandık Emmini Emin Efendi
1883	Mahmud Efendi	Hacı Mehmed, Antuvan Efendi, İshak Efendi, Münhal	Katib Emin Efendi, Sandık Emmini Emin Efendi
1898	Hacı Abdülaziz Efendi	Seyyid Ali Efendi, Abdülkadir Efendi, Mehmed Efendi	Katib ve Sandık Emmini Sadık Efendi
1899	Hacı Abdülaziz Efendi	Seyyid Ali Efendi, İsmail Ağa, Ahmed Hacı Lök Ağa	Katib ve Sandık Emmini Bolas Efendi
1900	Hacı Abdülaziz Efendi	Seyyid Ali Efendi, İsmail Ağa, Ahmed Hacı Lök Ağa	Katib ve Sandık Emmini Bolas Efendi
1905	Hacı Abdülaziz Efendi.	Seyyid Ali Efendi, İsmail Ağa, Münhal	Katib ve Sandık Emmini Bolas Efendi

Siverek Belediyesi

1873 yılında Siverek'te daire-i belediye kurulmuştur. İlk belediye reisi Süleyman Ağa iken meclis üyeleri ise Mustafa Efendi, Mehmed Ağa, Serkis Ağa, Artin Efendi idi. Katib ve Sandık Emmini ise Eyüb Efendi idi.⁹⁰

1874 yılında belediye reisi yine Süleyman ağa idi. Belediye meclisi üyeleri ise Halil Ağa, Mehmed Ağa, diğer Mehmed Ağa, Mustafa Ağa, Serkis Ağa, Kesyar Ağa ile Artin Efendi idi. Katip ve Sandık Emmini yine Eyüp Efendi idi.⁹¹

Siverek belediyesi bünyesinde 1890'da ilk defa belediye tabibi olarak Artin Efendi ve çavuş olarak iki kişi istihdam edilmiştir⁹²

Urfa Belediyesi

Diyarbakır vilayetine komşu olan Urfa'da belediyelerin kuruluşuyla ilgili kayıtlara Halep salnamesinde rastlanılmaktadır. Bu kayıtlardan anlaşıldığı üzere Urfa belediyesi de Diyarbakır belediyesi gibi 1869 yılında kurulmuştur. Halep salnamelerinden edindiğimiz bilgiye göre bilinen ilk belediye başkanı Sıdkı Efendi'dir.⁹³ Kuruluş tarihi

⁹⁰ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt I (1873), s. 312.

⁹¹ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt II (1874), s. 34.

⁹² İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt IV (1890), s. 40.

⁹³ Hicri 1286, Miladi 1869 tarihinde.

olan 1869 yılında Urfa Belediye Meclisi üyeleri ise Ömer Efendi, Yusuf (Yosef) Hanna Efendi, Hacı Bekir Ağa, Yusuf Ağa, Toman Ağa, Rahmoni Ağa'dır. Bu dönem katiplik vazifesini Abdülmecit Efendi, memleket tabibi görevini Hüseyin Efendi, Sandık Emmini vazifesini ise Abdülvahhab Efendi yapmıştır. Bu meclis içinde yer alan memleket mühendisi ile tabib, belediye meclisinin danışma azaları arasındaydı.⁹⁴

Adıyaman-Kahta-Besni Belediyeleri

Osmanlı Devleti'nde taşra belediyelerinin kurulduğu dönem Diyarbakır vilayetine bağlı Mamurat-ül-Aziz sancağı bünyesindeki Malatya kazasına bağlı olan Hısn-ı mansur (Adıyaman), Kahta ve Besni kazalarında da 1882'de belediye kurulup başkan ve azalar tayin edilmiştir.⁹⁵

Sonuç

Diyarbakır vilayeti ve çevresinde kurulan yerel idare örnekleri olan belediyeler şehirlerin modern hizmetlere kavuşması amacıyla Tanzimat sonrasında yeniden teşkilatlandırılmıştır. Ancak taşra merkezleri olan bölge vilayet ve sancakları bir taraftan da coğrafyanın kesişim noktasında olmasından dolayı oldukça zorlu süreçlerden geçmiştir.

Osmanlı Devleti'nde Kırım Savaşı sürecinde başlayan Batı tarzı şehir yönetimlerine doğru yönelim ilk defa başkent İstanbul'da bilhassa Altıncı Daire-i Belediye olarak bilinen Galata-Beyoğlu'nda denenmiş ve kısmi başarı sonrasında Diyarbakır, Urfa gibi taşra vilayetlerinde de denenmeye başlamıştır. 1869 yılında Diyarbakır'da başlayan Batı tarzı belediyeleşme hamlesi hızlı bir şekilde Diyarbakır'e bağlı kaza, sancak ve nahiyelerde de tesirini ortaya koymuştur.

Diyarbakır ve çevresinde belediyeler özellikle sağlık, pazar denetimi, yol, kaldırım ve aydınlatma gibi hizmetlerle uğraşmıştır. Ancak liyakatsizlik, idari çekişmeler, kadro tartışmaları, bütçe yetersizliği, bütçenin verimsiz kullanımı, eşkiyalık faaliyetleri, Ermeni komitacıların yıkıcı hareketleri, yolsuzluklar ve salgın hastalıklar gibi meydan okumalara maruz kaldığı için belediyeler bekleneni verememiştir.

O dönem Diyarbakır vilayetine direk veya dolaylı biçimde bağlı olan Mardin, Elâzığ, Malatya, Adıyaman, Cizre, Şırnak, Siirt, Siverek, Midyat, Maden, Çermik, Nusaybin, Derik, Silvan, Lice gibi önemli merkezlerde belediyeleşme atılımının verimli hale getirilmesi oldukça büyük zorluklarla gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.

Bölgede özellikle sağlık alanında yaşanan olumsuzluklara karşı belediyelerin memleket tabipleri, eczaneler, aşı memurları, temizlik, karantina ve Gureba Hastaneleri ile karşı koymaya çalışması takdir edilmesi gereken bir beledi hizmet olarak ön plana çıkmıştır. Yine her türlü eksikliğe rağmen lağımların yapımı, çarşı-pazarlardaki denetim, kaldırım ve aydınlatmanın yapılması özellikle içilebilir su temininde belediyelerin üstlenmeye çalıştığı rolü de görmek gerekir.

⁹⁴ Behiye Bulut, Osmanlı Döneminde Urfa Belediye Tarihi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa '019, s. 34.

⁹⁵ İzgöer, Diyarbakır Salnameleri, Cilt III (1882), s. 151-153.

Belediyelerin sosyal yardımlarda bulunması da oldukça önemlidir. Belediyelerin gelirlerini arttırmak için Düyun-u Umumiye dahil birçok kurumla işbirliğine giderek girişimlerde bulunduğu da görülmüştür.

Köklü kurumlarımızdan olan ve sivil yönüyle ön plana çıkan birçok belediyemizin kuruluş tarihlerini bilmediği veya yanlış ve eksik bildiği de bu çalışma sayesinde ortaya çıkmaktadır.

Tüm eksikliklere rağmen belediyeler köklü tarihleriyle kültürel kimliğin geçmişten günümüze aktarılmasında oynadıkları olumlu rolle toplumsal-kültürel hafızayı günümüze aktaran kurumlar olarak da görülebilir.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri (BOA)

BOA. Y.PRK.TKM. 18/15, H.1307/M.1890.

BOA. ŞD. 1493/1-3, R.1326/M.1908.

BOA. ŞD. 1467/14-1, H.1311/M.1893.

BOA. DH.MKT. 1762/71, H.1306/M.1888.

BOA. Y.PRK.DH. 3/78-2, R.1306/M.1890.

BOA. DH.MKT. 1741/111, H.1307/M.1890.

BOA. DH.MKT. 1754/5, H.1308/M.1890.

BOA. DH.MKT. 196/36-1, H.1311/M.1893.

Araştırma Eserler

Ardıç, Yasin. *Türkiye’de Belediyenin Gelişimi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2020)

Bingöl, Şeyhmus. “Osmanlı Devleti Döneminde Diyarbakir Belediyesi.” *Osmanlı’dan Günümüze Diyarbakır*, ed. İbrahim Özcoşar vd. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018, 381-393.

Bingöl, Şeyhmus. “Osmanlı Döneminde Muş Sancağındaki Modern Belediyecilik Faaliyetleri.” *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2021), 111–127.

Bulut, Behiye. *Osmanlı Döneminde Urfa Belediye Tarihi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 2019).

Çelik, Behiç. “Türk Belediyeciliğinin Tarihsel Gelişimi.” *Yeni Türkiye* 1/4 (Mayıs-Haziran 1995), 588-597.

- Çölük, Özcan. "Sandıkta Bitmeyen Seçim: 17 Kasım 1963 İstanbul Belediye Başkanlığı Seçimi." *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 5/4 (2021), 1515-1535.
- Es, Muharrem. "Osmanlı Devleti'nde Mahalli İdareler." *Yerel Siyaset Dergisi* 27 (Mart 2008), 29-38.
- Gültekin, Elif ve Gazi Doğan. "Osmanlı Dönemi Belediye Tabipliği Uygulamasına Karamürsel Örneğinde Bir Bakış." *Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi* 8/3 (2018), 218-223.
- Karabulak, Selçuk. *Türk Kamu Yönetiminde Belediyecilik Tarihi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013).
- Özgür, Hüseyin. "Yerel Siyaset Perspektifinden Bakışla Büyükşehir Belediyelerinde Kentsel Alan Yönetimi Uygulamaları." *Yerel Siyaset*. İstanbul: Okutan Yayıncılık, Ocak 2008, 125-166.
- Öztürk, Yücel. "Osmanlı Devleti'nde Beledi Hizmetlerde Kurumsallaşma Süreci: Erken Dönem ve Tanzimat Yılları." *Social Sciences Research Journal* 8/1 (Mart 2019), 259-272.
- Seyitdanlıoğlu, Mehmet. "Yerel Yönetim Metinleri I." *Çağdaş Yerel Yönetimler* 4/6 (1995), 85-102.
- Tuna, Serhat Aras. "Osmanlı Devleti Döneminde Mardin'de Modern Belediyecilik Faaliyetleri." *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2021), 159-178.
- Yılmaz, Mahmut. "Geçmişten Günümüze Çermik Belediyesi ve Tarihi." *Taşların Sırrı Suyun Şifası Çermik'in Kültürel Miras Atlası*, ed. Oktay Bozan vd. Konya: Çizgi Yayınları, 2025, 216.
- Yörükoğlu, Fuat. *5393 Sayılı Belediye Kanunu Bağlamında Türkiye'de Belediye Reformu* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008).
- Yörükoğlu, Fuat. "Türk Belediyeciliğinin Gelişim Süreci." *Mevzuat Dergisi* 12/135 (2009), 1-18.

Salnameler

- Diyarbakır Salnameleri*, Cilt I-V. Haz. Ahmet Zeki İzgöer. İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1999.
- Bitlis Salnameleri*. Haz. Eralp Yaşar Azap. İstanbul: BETAV Yayınları, 2017.