



Şehir ve Kimlik

Abdullah Enverî Anısına

Abdullah Enverî Anısına

Şehir ve Kimlik



K İ L İ S 7 A R A L I K Ü N İ V E R S İ T E S İ

kilis.edu.tr

kilis7aralik



kilis7aralikunv



0 348 814 26 66



Kilis7AralikUnv



Mehmet Sanlı Mah. Doğan Güreş Paşa Bul. No:134 KİLİS

TÜRKİYE CUMHURİYETİ KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ / REPUBLIC OF TÜRKİYE KİLİS 7 ARALIK UNIVERSITY

Abdullah Enverî Anısına
ŞEHİR VE KİMLİK

Editörler

Prof. Dr. Mehmet Ali YILDIRIM
Dr. Öğr. Üyesi Seher MAŞKARAOĞLU

Kilis 2025

Abdullah Enverî Anısına
ŞEHİR VE KİMLİK

Editörler

Prof. Dr. Mehmet Ali YILDIRIM
Dr. Öğr. Üyesi Seher MAŞKARAOĞLU

Redaksiyon

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Yasin ÇAKIR

Sayfa Düzeni ve Kapak

Öğr. Gör. Kadir POLAT

Nisan /2025

ISBN: 978-605-2151-27-3

İletişim Adresi

Mehmet Sanlı Mah. Doğan Güreş Paşa Bul. No: 134 KİLİS

Bu kitabın yayın hakları Kilis 7 Aralık Üniversitesine aittir.

Abdullah Enverî Anısına
ŞEHİR VE KİMLİK

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	7
AÇILIŞ KONUŞMASI	9
ŞEHİRİ İNŞA EDEN BİR KAVRAM OLARAK ŞİİR	9
ALİ GENÇ	
YAZMA ESERLERDE KİLİSLİ MANTIKÇILAR VE İSMETÜLLAH KİLİSİ'NİN HÜLÂSA-İ İLM-İ MANTIK İSİMLİ ESERİ	17
FERRUH ÖZPİLAVCI	
KADIN VE ŞEHİR: SOMUT KİMLİKLER VE SOSYAL ETKİNLİKLER, OSMANLI BURSA ÖRNEĞİ	41
ABDURRAHMAN KURT	
OSMANLI MODERNLEŞMESİNİN TAŞRA YÖNETİMİNE YANSIMALARI: 19. YÜZYIL KİLİS ŞEHİRİ ÖRNEĞİ	71
BİLGEHAN PAMUK	
MEKÂN-KİMLİK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ROMAN KAHRAMANI OLARAK ŞEHİRLİ	141
EBRU BURCU YILMAZ	
KİLİSLİ HOCAZÂDE MEHMET TAHİR'İN ZÜBDETÜ MUHTELİTÂT MİNE'T- TASDİKÂT İSİMLİ RİSALESİ	151
NAZİM HASIRCI	
İŞLEVSEL MANTIĞIN DOĞUŞTANLIĞI VE MANTIK DİSİPLİNİNİN VAZİ (KONUMSAL) LİĞİ ÜZERİNE	175
NECATİ DEMİR	
MODERN TOPLUMDA AİLE VE AİLE KURUMUNUN GÜÇLENDİRİLMESİNE YÖNELİK ÖNERİLER	195
VEHBI ÜNAL	
TEREKESİ IŞIĞINDA AYINTAB BEDESTEN ESNAFINDAN KUMAŞÇI HAYREDDİN ZÂDE MEHMED ŞERİF EFENDİ'NİN GÜNLÜK YAŞAMINA DAİR BULGULAR.....	201
ZEYNEL ÖZLÜ & ENVER DEMİR	
RUSYA'NIN ATLI TRAMVAY'I «PETRUSHKA»	227
A.S. GAYNUTDINOVA & R.İ. LATİPOV	
KAZAN KEDİSİ «ALABRIS»	233

A.S. GAYNUTDINOVA&R.İ. LATİPOV

GEÇİCİ KORUMA ALTINDAKİ SURİYELİ ÖĞRENCİLERİN İLKOKUL SOSYAL BİLGİLER DERSİ AKTİF ÖĞRENME SÜRECİNE KATILIMI VE EĞİLİMİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZ..... 239

DURMUŞ BURAK

DEPREM SONRASI SÜREÇTE ÖĞRETMENLER TARAFINDAN SERGİLENEN ÖRGÜTSEL VATANDAŞLIK DAVRANIŞLARI: KİLİS İLİ ÖRNEĞİ257

EBRU KÜLEKÇİ AKYAVUZ

ABDULLAH ENVERİ’NİN USÛL-İ CEDİDE ZÜBDESİ ESERİNDE HOCA VE ÖĞRENCİNİN YÜKÜMLÜLÜKLERİ 271

MEHMET KARAKUŞ

ŞEHİRLİLİK VE KİMLİK ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR DEĞERLENDİRME 279

MUAMMER AK

KÜRESEL MÜLTECİ KRİZİ: KENT MÜLTECİLERİ 289

MUAZZEZ HARUNOĞULLARI

KENTSEL GELİŞİM SÜRECİNDE ŞEHİR KİMLİĞİNİN KAYBI: KİLİS ŞEHİRİ..... 305

MUAZZEZ HARUNOĞULLARI

ABDULLAH ENVERİ’YE GÖRE MANTIK ÖĞRENİM VE ÖĞRETİM İLKELERİ 315

MUHARREM ŞAHİNER

18. YÜZYILDA KİLİS VOYVODALIK İDARESİNİN ŞEHİR KİMLİĞİNE ETKİSİ325

BUKET ÇELİK

KİLİS'TE KAPSAYICI EĞİTİMİN DURUMU.....335

ZEYNEL AMAÇ

SİYASETİN GÖLGESİNDE BİR ŞAİR: NEDİM ÖKMEN VE DİVANI.....353

KÜBRA SOLMAZ

ÖN SÖZ

Kilis 7 Aralık Üniversitesi öncülüğünde 6-7 Haziran 2024 tarihlerinde düzenlenen ve bu yıl ikincisi gerçekleştirilen *Abdullah Enverî Anısına Uluslararası Şehir ve Kimlik Sempozyumu II* başlıklı sempozyumda sunulan bildiriler bu kitabın çıkış noktasını oluşturmuştur. “Abdullah Enverî Anısına Şehir ve Kimlik” başlıklı bu kitap, şehirlerin kimliklerini şekillendiren tarihsel, kültürel, sosyolojik ve ekonomik etkenleri ele alarak şehirlerin geçmişten günümüze taşıdığı değerlerin anlaşılmasını sağlamayı amaçlamakta, bir şehir kimliği perspektifiyle geçmişle günümüz arasında bir köprü kurmayı hedeflemektedir.

Şehirlerin kimliklerine odaklanan eser, yalnızca akademik çevrelere değil, aynı zamanda toplumun geniş kesimlerine de hitap eden çok yönlü bir çalışmadır. Özellikle Osmanlı döneminden günümüze şehircilik, kimlik, sosyoloji ve kültür tarihi gibi konularda derinlemesine analizler içeren yazılar, bu alandaki literatüre değerli katkılar sağlamaktadır. Eserde göç, sosyoloji, coğrafya, tarih, edebiyat, sanat tarihi, ilahiyat, felsefe ve eğitim bilim dallarına ait akademik titizlik ve zengin bir çeşitlilikle bir araya getirilen 20 araştırma ile bilim insanları şehir ve kimlik konusunu çok yönlü olarak değerlendirmişlerdir.

Bu kitabın ortaya çıkmasında özgün çalışmalarını paylaşan değerli akademisyenlere ve emeği geçen herkese teşekkürlerimizi sunarken, Abdullah Enverî'nin anısını yaşatmanın ve bilimsel çalışmaları desteklemenin mutluluğunu paylaşmaktayız.

Kilis, Nisan, 2025

Prof. Dr. Mehmet Ali YILDIRIM

Dr. Öğr. Üyesi Seher MAŞKARAOĞLU

AÇILIŞ KONUŞMASI ŞEHİR İNŞA EDEN BİR KAVRAM OLARAK ŞİİR

Ali GENÇ*

Değerli Misafirler,

Her medeniyetin 'Varlık'la, 'var-olan'la ilişki kurma tarzı/tarzları vardır. Bir medeniyet varlıkla kurduğu bu ilişki tarzının veya tarzlarının bilincinde ise, yani kendisinin bilincinde ise, kendi bilincine sahipse o medeniyetin neyi, niçin ve nasıl yaptığını bilen, niyeti olan, iddiası bulunan, davası bulunan bir medeniyet olduğunu söyleyebiliriz. Aksi takdirde tarihin herhangi bir döneminde herhangi bir mekânda bir şekilde bir araya toplanmış ve yarı orada olup olmayacağından emin olamadığımız bir insan yığından söz ediyoruz demektir.

İhsan Fazlıoğlu, Akıllı Türk Makul Tarih adlı eserinde, kendi bilincine sahip olmanın en güzel örneklerinden birisini 16. Yüzyılda yaşayan Talikizade'nin bir eseri üzerinden aktarır:

Osmanlı bilgin ailesi Fenarîlere mensub Talikî-zade namıyla meşhur Mehmed oğlu Mehmed [öl. 1599 civ.]. Talikî-zade Şehname-i Hümayun ve Şemail-name adlı eserlerinde Osmanlıyı Osmanlı yapan, dolayısıyla milleti millet yapan yirmi hasleti, özelliği sıralar.

Merkezinde 'tevhid'in bulunduğu İslam dinine mensup olma, yani müslüman olma, bu hasletler arasında ilk sıradadır. İstanbul gibi Dünya'nın merkezi bir şehrin başkent olması; hem kara hem de denizi içerisine alan geniş bir coğrafya üzerinde hâkimiyet kurulması; farklı etnik-dinî taifelerin barış içerisinde bir arada yaşaması; hukuka bağlılık ve bilginlere saygı gösterilmesi; ülke içerisinde adaletin hâkim kılınması ve emniyetin sağlanması; güçlü bir iktisadî yapının kurulması; siyasi iradenin otoritesini sürdürecekt güçlü ve daimi bir orduya sahip bulunulması gibi değişik, dinî, içtimaî, askerî, siyasî, idarî ve hatta şahsî hasletler dikkati çekerler.

* Kilis 7 Aralı Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu, Hukuk Bölümü, ali.genc@kilis.edu.tr

Talikî-zade'nin yirmi maddesinde göze çarpan hasletlerden birisi oldukça ilginçtir: Şiir yazabilme gücüne sahip olmak... Şöyle diyor Talikî-zade: "On birinci hassa kuvvet-i şi'riyedir. Bu nesl-i hümayundan gelen padişahan-ı zü-funun cümlesi sahib-i tab-ı mevzundur. Saltanat nice mevrusları ise kuvvet-i şi'riyye dahi ol vechle mevruslarıdır. Sultan Osman Gazi'den berü cümle gelen padişahlar şair ve irad-i nazma kadirlerdür." [Şemail-name'de şöyle geçer: Hassa-i hamise: kuvvet-i nazmiye].

Varlık'la bir ilişki kurma tarzı olan şiir, Türk-İslam medeniyetinin kurucu unsurlarından biri kabul edilir. Çünkü şiir, insana evrendeki yeri konusunda takdir edilemez bir şuur verir. Ya da evrendeki yerine dair şuur sahibi olan bir insan, şiir yazabilir ancak. Nitekim bizim medeniyetimizde şiirin tarihi, şuurun da tarihidir.

T.S. Eliot “Şiir insanları birleştirmez, onları ayırır.” der. Yunus Emre “Kendü yolın aramayan âdem değül er olmadı.”

Yani “er”i, “âdem”den ayıran şey, kendi yolunu arama çabası ve kendini gerçekleştirme yolculuğudur. Şiir ise insana bu imkânı; kalabalıktan ayrılma, yığından seçilme ve kendini gerçekleştirme imkânını verir. Şiirin açtığı bu kapıdan, aynı kaynaktan beslenen diğer sanatların gelmesi ise kaçınılmaz olacaktır. Zira bir ulusun kültürünün, o ulusu ulus yapan temel değerlerin tümünü kapsadığını ve bunların bölünmez bir bütün olduğunu biliriz. Mesela Sinan ile İtri, Yunus ile Fuzuli’nin açtığı kapıdan girmişlerdir bu medeniyetin has bahçesine. Dolayısıyla “diğer sanatlar” diye bir şey de yoktur aslında. Çünkü şiir, Hegel’in ifadesiyle “Bütün sanatların hülasesidir.” aslında. Çünkü şiir, sadece söylemez; aynı zamanda resmeder, şarkı söyler, inşa eder. Ve ama tam da burada bir hususun altını çizerek ve sonda söyleyeceğimizi başta söyleyerek devam edelim:

Bugün; Hoca Ahmet’in haliyle, Koca Yunus’un diliyle, Âşık Veysel’in teliyle ve tertemiz Türkçe direkleriyle göğümüze çatılmış olan bu kubbe saldırı altındadır. Çünkü bizi bizden başka bir şeye dönüştürme savaşı gittikçe şiddetleniyor. Ve bu noktada şiire düşen, şaire düşen, ressama, müzisyene, mimara, bilim adamına, öğretmene düşen hülasa bu toprakların her bir unsuruna düşen şey; bize biz olduğumuzu her daim

hatırlatarak göğümüze çatılı duran kubbenin başımıza çökmesini, yüzyıllardır kanımızla terimizle suladığımız çınarın kökünden ayrı düşmesini engellemekten öte bir şey değildir.

Şiir tamam, inşa da tamam. Bakalım şehire nasıl köprü atacağız buradan? Aslında şiirle şehir arasında zorlayıp etimolojik bir yakınlık kurabilsek işimiz daha kolaydı. Ama yok.

Tabi ki burada şehir derken İl İdaresi Kanununa göre falan konuşmuyoruz. Veya bir sosyolog gözüyle “Kime şehirli kime köylü denir?” tartışmasının da içine girmeyeceğiz.

Bizim geleneğimizde uzun ayrımlara girilmeden şehir, üç nokta ile özetlenir: Cuma kılınır, pazar kurulur, kadı bulunur. Ama bugün her mahallesinde namaz kılınan her semtinde pazar kurulan şehirlerimiz var. Durum, eski kalıplara sığmıyor pek.

...

Şehrin en küçük yapı taşı ev.

Klasik şiirimizin en küçük yapı taşı ise beyit. Madem etimolojiden yol yok, buradan zorlayalım.

Beyt yani, ev.

Tek mısrayı ev kabul etmez şiirimiz, bir mısra ancak, kendini tamamlayan, birlikte bir bütün oluşturduğu başka bir mısrayla bir araya geldiğinde ev olur.

Tıpkı kendini tamamlayan, birlikte bir bütün oluşturan birini bulunca ev olan, evlenen, evli olan insanlar gibi.

Ve o evin, o hanenin içinde ocak yanarsa, od yanarsa, ateş yanarsa oda olur, otağ olur.

...

Bizim medeniyetimizde bir yapıyı inşa etmenin ritüelleri vardır:

Mesela Mimar Sinan dönemi cami inşasının, mihrabın tayini, kubbenin kapanması ve Padişah ile maiyetinin birlikte ilk Cuma namazını kılması gibi pek çok seremonik süreçlerden ve ritüellerden oluştuğu bilinmektedir. Süleymaniye Camii'nde olduğu gibi, inşaat, Şeyhülislam Efendi'nin, külliye'nin merkezini teşkil eden, caminin mihrap duvarı temeline yüce bir vakit ki bu genelde Cuma günü idi ve uğurlu bir saatte ilk taşı koymasıyla sembolik olarak başlıyordu. Cami temeline yüce bir vakit ve uğurlu bir saatte ilk taşın konmasına verilen önem ve yapılan bu törenler, Uygurların yapı temellerine yazılı belgeler koymasını hatırlatır. Benzer şekilde Mezopotamya ve Anadolu'da da temele adak koyma geleneği ile sıklıkla karşılaşılacaktır.

...

İlk taş...

İlk taşı koymanın asıl itibarıyla ilk mısrayı yazmaktan farkı yoktur.

Mimar Sinan taş yerine sözcükler dizseydi mesela, şu kadar caminin şu kadar eserin yerine şu kadar gazel şu kadar kaside, şu kadar mesnevi çıkacaktı ortaya.

Veya sözcük yerine taş dizseydi Yahya Kemal, bir bayram sabahı ilk taşı koyarak inşasına başlayacaktı Süleymaniye'nin.

Peki, ikisi de altına sığındığımızda mensubiyetimizi ve mesuliyetimizi idrak ettiğimiz bir kubbeyi, Kendi Gök Kubbemiz'i el birliği ile inşa etmediler mi aslında?

İstanbul olmasaydı Yahya Kemal olur muydu bilinmez; ama Yahya Kemal o bayram sabahında orada olmasaydı Süleymaniye'nin bir yanı eğri kalacaktı.

“Bana sorarsanız, Bursa’nın fethi Ulucami’nin inşasıyla tamamlandı.” der Beşir Ayvazoğlu. Belki şunu da eklemek gerekirdi: Ulu Cami’nin inşası da Tanpınar’ın şiiriyle tamamlandı.

Bir köprünün inşası, bir evin inşası, bir şehrin inşası yalnızca taşla, ahşapla, kâgirle olmaz elbet.

Evin anlam değer dünyamızdaki inşasının tamamlanması için biraz da Necatigil işçiliği gerekir.

Kudüs’ü Sivas’tan ayırmıyorsak bugün, hafızamızdaki kutsiyetini biraz da Rahmetli Nuri Pakdil’e borçlu değil miyiz

İzmir’i Cahit Külebi’nin mısralarındaki “Denizi kız, kızı deniz; sokakları hem kız hem deniz kokar.” parçalarından ayrı düşünürsek yapboz tamamlanmayacaktır.

Dilaver Cebeci’nin ırmağının akışına öldüğü Türkiye’m ne kadar titretiyorsa gönlümüzdeki teli, Medine şiiri de bir o kadar geçmiş sızımıza ayna tutmaz mı?

Medine... Yani şehir, yani medeniyet...

Bizim lüğatimiz medeniyeti, Medine üzerinden kurgular.

Kıblesini bilmeyen mimar, kutlu bir yarın inşa edemez. Kıblesinden uzak düşen şairin yazdıkları ise alt alta dizilen söz yığınının öte geçemez.

Korkut Ata’nın, Aprınçur Tigin’in, Yunus Emre’nin, Akif’in, Karakoç’un, Necatigil’in konuk olduğu sofrayı devirerek şiiri; kökünden, tarihinden, toprağından, geleneğinden koparan, söz ustalarının itina ile inşa ettikleri köprüleri yıkmakta bir beis görmeyen şairlerin şiir diye söyledikleri, karga çığlıklarından başka bir şey değildir.

...

Şiir şehri nasıl inşa eder, şair bir şehri nasıl inşa eder?

Şiir sadece şehri inşa etmez, tarihi de inşa eder, coğrafyayı da, sosyolojiyi de.

“Zenginimiz bedel verir askerimiz fakirdendir.” diyen şiir sadece redif kafiye şovu yapmaz; toplumsal bir gerçeğe de ayna tutar.

“Beyoğlu tepinirken ağlar Karacaahmet.” diyen şair aynı şehrin farklı fotoğraflarını bir mısraya sığdırabilir.

...

*“Herkes nasıl durmuşsa öyle söyler / Ben de nasıl durdumsa öyle söyledim”
der Turgut Uyar.*

*Ne söylediğimiz, biraz da nerde durduğumuzla, neyi merkeze alarak
söylediğimizle alakalı bir durumdur.*

Ama işte tam burda sormamız gerekir belki de...

Türk şiirinin mimarlarından Yunus Emre’nin, “Peygamber yerine geçen hocalar/Bu halkın başına zahmetli oldu.” mısralarını ezber edebilseydik, Yunus’un bu mısralarla aslında neyi inşa ettiğini görüp onun durduğu yerden bakabilseydik; kanımızla canımızla inşa ettiğimiz şehirlerimizin tepesine bomba yağdırabilir miydi işgalciler?

Bir şehrin inşası, çizim programlarını gözü kapalı kullanan mimarlar yetiştirmekle, hendese ilmini hıfzetmekle mümkün değildir sadece. Zira inşa edilen her yapı önce zihinlerde yıkılır. Ve en tehlikelisi de budur. Bir eseri bu yıkımın pençesinden sadece pergele gönyeye güvenerek kurtaramazsınız. Başka muhafızlara ihtiyacınız vardır.

İşte şiir, zihin dünyamızın muhafızıdır. Yıkımdan kurtarmak da inşa etmenin bir cüzüdür neticede.

Modern Hecenin günümüzdeki önemli temsilcilerinden Süleyman Çobanoğlu “York Burnu’ndan Kartpostal” (1995a, s. 62) şiirinde şu ifadeleri kullanır

*Ve anlar ki ankalar, kapsamaz hiçbir uzak
Ağır ağır yazmakla biten alımlı gülü
Bir Haşim gönder bana, İstanbul’a iyi bak,
O şehre bin şiirin kemikleri gömülü...*

Çobanoğlu; Baki’nin bir taşına bütün bir Acem mülkünü feda ettiği İstanbul için “ağır ağır yazmakla biten alımlı gül” ifadesini kullanıp Türk şiirinin önemli isimlerinden Ahmet Haşim’e de selam gönderirken İstanbul’u imar eden ve değerli kılan unsurlardan birinin, bağrında taşıdığı şiir hazinesi olduğunun da farkındadır:

O şehre bin şiirin kemikleri gömülü. Bir şehrin yozlaşmaya, çürümeye ne kadar dayanıklı olduğu, biraz da temelinde ne kadar şiirin gömülü olduğuna bağlıdır.

Ne diyordu Hacı Bayram Veli:

*“Çalabım bir şâr yaratmış iki cihân âresinde
Bakıcak dîdâr görinür ol şârın kenâresinde
Nâgehân ol şâra vardım ol şârı yapılır gördüm
Ben dahi bile yapıldım taş u toprak arasında”*

(Ansızın bir şehre vardım, o şehri yapılır gördüm. Ben de birlikte yapıldım, taş ve toprak arasında.)

Bilmek, bulmak ve olmak macerasını en derinde yaşamış bilgelik ve iyilik kaynaklarımızdan, 15. asrın mutasavvıf şairi Hacı Bayram Veli’nin bu müstesna mısraları şehir-insan ilişkisini en güzel ve en özlü şekilde dile getiren söyleyişlerden biridir.

Şehirler kuru, sıradan yapıların ve gayesiz insan kalabalıklarının bir araya geldiği ruhsuz mekânlar değildir.

Evet, şehri insan yapar ama o şehir de aynı zamanda insanı inşa eden canlı bir mekândır. Şehir insanı şekillendirir, geçmişini olduğu kadar bugününü

ve yarınını da belirler. Çocuklarımızın hayallerini, düşüncelerini, ruhlarını yeşertirken "biz" ve "bir" olma düşüncesini inşa eder.

Yani bugün Cumhuriyet Üniversitesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Gümüşhane Üniversitesi, Bingöl Üniversitesi ve Kilis 7 Aralık Üniversitesinin iş birliği ile gerçekleşen Şehir ve Kimlik sempozyumunun birincisi Mutasavvıf Şair Şemsettin Sivasî'nin, ikincisi ise Kilisli Hocaşade Abdullah Enveri hatırasına gerçekleşiyor ise bu şehirlerin temeli sağlam demektir. Teşekkür ediyorum.

YAZMA ESERLERDE KİLİSLİ MANTIKÇILAR VE İSMETÜLLAH KİLİSİ’NİN HÜLÂSA-İ İLM-İ MANTIK İSİMLİ ESERİ*

Ferruh ÖZPİLAVCI*

GİRİŞ

Millet Kütüphanesi kurucusu Ali Emîrî Efendi’nin (1857-1924) tek nüshasını bulduğu, Kaşgarlı Mahmud’un (ö. 1105) Dîvânu Lugâtî’t-Türk isimli eserini tercüme eden Kilisli Muallim Rifat Bilge (1874-1953), Bildiklerim adını verdiği hatıratında, zamanın Milli Eğitim Bakanı olan Rıza Tevfik Bölükbaşı’na (1869-1949)¹ bitirdiği tercümeyi takdim ettiği sırada aralarında geçen dikkat çekici bir konuşmayı aktarır (Uçman, 2008). Tercümeyi bakanlığın emriyle yaptığını belirten Kilisli’ye hitaben bakan Rıza Tevfik, kendisine bu emri veren nazırın makamdan çekildiğini ifade edince Kilisli cevaben şöyle demiştir: “Evet çekilmiştir, fakat makamı da sandalyesi de bakidir. ... Büyüklerin sözleri makama aittir. Binaen aleyh bir nâzırın çekilmesi, yerine başkasının gelmesiyle o makam namına söylenmiş olan söz, edilmiş olan taahhüt geri alınamaz. Şu halde mademki Maarif Nezaret-i celiliyesi bana emretti, ben de o emri yerine getirdim. Eserimin alınması, Nezaret-i celileye ve dolayısıyla zat-ı âlinizce bir vazifedir.” Bunun üzerine bakan gülmüş ve “Sen mantıkçıya benziyorsun” deyince Kilisli de:

“-Evet, Kilisliyim, mantığın yuvasındayım. İstanbul’dan, Anadolu’nun her tarafından icazet almış âlimler Kilis’e mantık tatbikatı için gelirler.” demiştir (Bilge, 2024: 32-33; Kaşgarlı Mahmud, 2017: 31).

* Uluslararası Şehir ve Kimlik Sempozyumu II, Kilis 7 Aralık Üniversitesi 06-07 Haziran 2024 Kilis.

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Bu çarpıcı alıntıdan da anlaşılacağı üzere Kilis, 18. yüzyıldan başlayıp 20. yüzyıla kadar özellikle Hocazâdeler diye meşhur olan alim bir aile etrafında mantık ilmi alanında öne çıkan bir merkez olmuştur. Özellikle ilmi çalışmalarından ötürü Sultan Abdülaziz tarafından ödüllendirilen ve “mantıkî” nisbesiyle anılan Hocazâde Abdullah Enverî (1825-1887) ile birlikte ‘Kilis mantık okulu’ diye nitelenebilecek bir ekol ortaya çıkmıştır denilebilir. Zira Abdullah Enverî hem ‘usul-i cedîde’ ismini verdiği yeni bir yöntemle ve farklı örneklerle hem de Türkçe ağırlıklı eserler vererek güçlü bir mantık tedrisatı kurmuştur. Bursalı Mehmed Tâhir, hemen her yıl memâlik-i İslâmiyye’nin her tarafından, çoğu icâzetli olmak üzere yüzlerce tâlib-i ilmin onun halka-i tadrîsine dahil olduğunu yazmış; Kilisli Kadri Abdullah Enverî’nin mantık ilmindeki şöhretinin en ücra yerlere kadar yayıldığını, her yıl başka ülkelerden yüzlerce talebenin dersine devam edip mantık tahsil ettiğini, Mehmet Ali Ayni de Hocazâde’nin son dönemdeki bütün mantıkçılardan daha üstün olup ömrünü mantık tedrisatına harcadığını belirtmiştir (Gündüz, 2020).

Bu çalışmamızda işte bu Kilisli mantıkçılar üzerine bir inceleme yapılmış olup söz konusu mantıkçıların yalnız mantığa dair eserleri incelenmiş, bu eserlerin yazma veya matbu haldeki nüshaları Türkiye Yazma Eserler Kurumuna bağlı kütüphanelerden, kurumun internet sitesi üzerinden yayınladığı katalog veri tabanından tespit edilmiştir.² Bu tespitte kimi zaman müellif nispeti ya da eser adlandırmalarında, metinler arası karşılaştırma yapılarak doğru sonuca varılmaya çalışılmıştır. Çalışma, müelliflere dair kısa bir bilginin ardından eserlerine ve bu eserlerin tespit edilen tüm nüshalarına odaklanmaktadır. Ardından bu Kilis mantık okulunun en son halkası sayılabilecek İsmetullâh el-Kilisî’nin 1327’de (1909) Halep’te basılan ve mantık konularını özetlediği Hulâsa-i İlm-i Mantık isimli eseri incelenip değerlendirilecektir.

² Bu veri tabanına bundan sonra “Portal” ismiyle atıfta bulunulacaktır; bk. <https://portal.yek.gov.tr/>

1. KİLİSLİ MANTIKÇILAR

1.1. Kâtibzâde Ömer el-Kilisî (1758-1821)

Mantıkî Hacı Ömer Efendi olarak da anılan Kâtibzâde Ömer el-Kilisî'ye ait mantık ilmine dair Tasdîkât, Tasavvurât ve Kadı Mir hâşiyeleri olduğu bilgisi kaynaklarda yer alır. Yazma halindeki bu eserler o dönem Hocaşâdelerin kitaplığında yer almış, ancak bir sel felaketiyle kütüphanenin diğer kitapları ile birlikte harap olmuştur (Gündüz, 2013: 11).

Kendisine nispet edilen mantık eserleri üzerine araştırma yapıldığında Portal'de aynı nüsha içerisinde Manisa Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 8181/1 ve 8181/2 numaralarında sırasıyla Risâle fî Hakkı İsbâtî'l-Mülâzeme ve Risâle fî'r-Reddiye ale'l-Eşkâl isminde iki eser kayıtlıdır. Nüsha incelendiğinde, tüm nüshanın aynı müstensihin kaleminden çıktığı anlaşılmakta olup nüshanın görüntüde 40. sayfasında 1245 (1829) şeklindeki istinsah tarihi bulunmaktadır. Bu tarih Ömer Efendi'nin vefatına çok yakın bir tarihtir. Nüşada görüntüde 11-40. sayfalar arasında Ebu Said Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) Hazâ'inü'l-Cevâhir adlı besmele hakkındaki eseri yer almaktadır. Bu eserin öncesindeki on varakta esasen mantığa dair birçok risale/fevâid yazılı olup bunlardan yalnız iki tanesine (Ömer Efendi'ye ait olanlara) kataloglamada isim verilmiştir. Bu on varaklık kısım incelendiğinde genellikle Hâdimî'nin eserine bir başlangıç olarak düşünülebilecek şekilde, besmelenin mantık ilminde incelenmesini konu edinen kısa metinlerin var olduğu görülür. Bunlar içerisinde Ömer Efendi'ye nispet edilen mülâzemenin isbatına dair metnin sonunda³ ve 'reddü'l-eşkâl'e dair, yani kıyasın diğer şekillerinin birinci şekle indirgenmesine dair olan metnin sonuna⁴ "Kilisli Ömer Efendi'nin takririnden alındığına" işaret eden ifadeler yazılıdır.

³ Kâtibzâde Ömer el-Kilisî, *Risâle fî Hakkı İsbâtî'l-Mülâzeme*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 8181/1, vr. 7.

⁴ Kâtibzâde Ömer el-Kilisî, *Risâle fî'r-Reddiye ale'l-Eşkâl*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 8181/2, vr. 9.

Bu durum söz konusu iki risâlenin, Ömer Efendi'nin eser veya eserlerinden yapılmış alıntılar olduğunu düşündürmektedir. Kısaca söylemek gerekirse Manisa Kütüphanesindeki bu nüshada Ömer Efendi'nin iki eseri yerine, eser veya eserlerinin iki bölümünden bahsedilmesi mümkündür.

1.2. Hocazâde Abdurrahman Efendi el-Kilisî (1767-1847)

Kâtibzâde Ömer el-Kilisî'nin talebesi olup Kilis'teki Kesik Minare Medresesinde mantık dersleri vermiştir (Gündüz, 2013: 12). Müellife ait mantık eserleri arasında Türkçe Mantık Risâlesi, Kadı Mir Hâşiyesi, Tasdikât ve Tasavvurât Hâşiyeleri zikredilmekte ise de,⁵ Portal'de bu eserlerine rastlanmamıştır. Oğlu Abdullah Efendi, tanınan Kilisli mantıkçıdır. Diğer oğlu ve torunu da bu alanda eser vermiş olup aşağıda bu isimlere değinilecektir.

1.2.1. Tahrîrât-ı Mantıkiyye

Esasında eserin Abdurrahman Efendi'ye mi, yoksa oğlu Abdullah Enverî'ye mi ait olduğundan şüphe edilmiştir. Bunun nedeni tespit edilen üç nüshadan ikisinin oğluna, diğerinin ise Abdurrahman Efendi'ye nispet edilmesi olup sonuncu nüshadaki müstensih notudur. Öncelikle oğul Abdullah Enverî'ye nispet edilen iki nüsha Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, BY002938 ve BY002920/3 şeklindedir. Nüshalar içerisinde müellife dair herhangi bir nispet söz konusu değildir. BY002920/3 nüshasının istinsahı Kilis Çalık Medresesi'nde h. 1259 (1843-1844) senesinde olup hem Abdurrahman Efendi hem oğlunun hayatta olduğu bir tarihtir. Üçüncü nüsha ise Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 01 Hk 436/3'de, 95a-104b sayfaları arasındadır. Eser sonuna müstensih tarafından eserin telif tarihi eklenmiştir. H. 1230 (1814) olan tarih, Abdullah Efendi'nin doğumundan öncedir. Dolayısıyla bu not dikkate alınacak olursa eserin Abdurrahman Efendi'ye ait olması muhtemeldir. Diğer yandan müstensihin notunda eser hakkında, “Müderri Abdurrahman Efendi'nin tercümesi olduğu” not edilmiştir.

⁵ Kilisli Kadri Timurtaş ve Yılmaz Dokuzoğlu'ndan aktaran “Gündüz, 2013: 12”.

Bununla birlikte Abdurrahman Efendi'nin notta yazılı nisbesi Hocaîade'den farklıdır. Burada zikredilen ihtimaller üzerinden eserin Abdurrahman Efendi'ye ait olması ihtimalinin yüksek olduğu söylenebilir.

1.2.2. el-Fevâ'idü'n-Nefise fî Kavâ'idü'l-Akyise

Doğrudan bu isimde bir eser ismi kaynaklarda (Bursalı Mehmet Tahir, 2016: 402-403; Bağdatlı İsmail Paşa, 1951:492-493; Ömer Rızâ Kehhâle,1954: 71-72) yer almasa da kıyasın kurallarına dair bu eserin Milli Kütüphanesi, Milli Kütüphanesi Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz Mus 267 adresindeki tek nüshasının dibacesinde müellif kendisini "Fâzıl lakabıyla bilinen Abdurrahman" olarak tanıtmıştır. 48. sayfanın sonunda Ömer el-Kilisî'nin bazı yazılarından nakil yapmasından, eserin onun öğrencisi olan Abdurrahman el-Kilisî'ye ait olması kuvvetli ihtimaldir. Mezkur nüsha, 28 Temmuz 1949'da Kilisli Rifat Bilge tarafından eserin orijinal yazısıyla 'minhuvatlar' dipnot sisteminde olacak şekilde hazırlanmıştır.

1.3. Hocaîade Abdullah Enverî b. Abdurrahman el-Kilisî (1825-1887)

Hocaîade Abdurrahman Efendi'nin oğlu ve Kilisli mantıkçılar içinde en meşhur ve en fazla eser vermiş olan kişidir. Babası gibi kendisi de Kesik Minare Medresesinde mantık dersleri vermiştir. Portal'de yapılan araştırma sonucunda mantığa dair tespit edilen eserleri şu şekildedir:

1.3.1. Hâşîye-i Cedîde ale't-Tasdîkât

Klasik mantığın ikinci kısmı olan tasdikata dair yazılmış ve h. 1272 (1855-1856) yılında Sultan Abdülmecid Han'a sunulan eser, 100 lira ödüle layık görülmüştür (Bursalı Mehmed Tâhir, 2016: 402). Arapça ve matbu olan eserin ilk basımı 1275 (1859) yılında ve ikinci basımı 1287 (1870) yılında, İstanbul'da yapılmıştır.

Portal'deki araştırma sonucunda ilk baskıya ait tespit edilen nüshaları; Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı Koleksiyonu, 01255; Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu, 02210; Süleymaniye

Kütüphanesi, Nafiz Paşa Koleksiyonu, 01324; Süleymaniye Kütüphanesi, Serez Koleksiyonu, 02156; Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde Koleksiyonu, 00513; Beyazıt Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi / VM3387-90; Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, YBoo8316; Edirne Selimiye Kütüphanesi, Selimiye Basmalar, 6229; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, BBoo7800; Sivas Ziya Bey Ktp. Sivas Yazma 2443 (sonu eksik bir nüsha) şeklindedir.

İkinci baskıya ait nüshaları ise Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, YBoo3551, YBoo6520; Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla Koleksiyonu, 01504; Süleymaniye Kütüphanesi, Tirnovalı Koleksiyonu, 01260; Edirne Selimiye Kütüphanesi, Selimiye Basmalar Koleksiyonu, 02985; Beyazıt Kütüphanesi, BM4236; Erzurum Kütüphanesi, Erzurum Basmalar Koleksiyonu, 1650; Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Hasan Paşa Matbu, 2473 (4983 ve 17714 ile aynı nüsha); Sivas Ziya Bey Ktp. Sivas Yazma 5779, 5780 şeklindedir.

Son olarak, Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt Koleksiyonu, B9692 ve Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa Kütüphanesi Koleksiyonu: YBoo8974, YBoo9023, YBoo9432, YYoo9850/1 (sonu eksik halde); Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler Koleksiyonu, BBoo7800 olmak üzere eserin yazma nüshaları vardır (buradaki yazma nüshaların matbu nüshalardan istinsah edilmiş olması muhtemeldir).

1.3.2. Hâşîye-i Cedîde ale't-Tasavvurât

Klasik mantığın tasavvurat isimli ilk kısmına dair yeni usulde telif edilmiş ve h. 1275 (1858-59) yılında Sultan Abdülmecid Han'a arz edilmiş olan eser, 15 Rebûlevvel 1289 (1872) yılında basılmıştır. Bu eserle Abdullah Enverî, padişah tarafından ömür boyu 150 kuruş maaşa bağlanmıştır (Bursalı Mehmed Tâhir, 2016: 402). Arapça ve 301 sayfa halinde hazırlanan eserin sonuna 13 varak, sayfa kenarlarında mevcut olan minhûvât kayıtlarının devamı eklenmiştir.

Eserin Portal'de tespit edilen nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Koleksiyonu, 01706; Süleymaniye Kütüphanesi, Tirnovalı

Koleksiyonu, 01254; Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu, 00870; Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Hilmi – Fethullah Fehmi Koleksiyonu, 575, 581; Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa Koleksiyonu, 02305; Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, YB003333 ve YB006001; Konya Bölge Yazma Eserler Koleksiyonu, BB0015955; Beyazıt Kütüphanesi, BM9591; Edirne Selimiye Kütüphanesi, Selimiye Basmalar Koleksiyonu, 3643; Sivas Ziya Bey Kütüphanesi. Sivas Yazma 5737 ve 5740 şeklindedir.

Son olarak Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY009850/2 içerisinde 1280 yılında istinsah edilmiş bir yazma nüshası vardır.

1.3.3. Kitâbu'l-Mantık fî Tertîbi Akyise

Kıyasların düzenlenmesine dair eserin dili Türkçedir. Portal'de yazma halindeki nüshalar Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, BY005114, BY008289/2 ve Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 4074 nüshalarıdır. Konya'daki iki nüshası ile Milli Kütüphane'deki nüshasının ilk kısımları arasında bazı farklılıklar bulunsa da her üç nüshanın da aynı esere ait olduğu anlaşılmıştır.

1.3.4. Risâle fî Beyânî Akyiseti İsâgûcî

Esirüddin Ebheri'nin (ö. 1265) meşhur mantık eseri İsâgûcî'deki kıyasları açıklayan Arapça eserin Portal'de hem yazma hem de h. 1287 (1871) tarihli matbu nüshası bulunmaktadır. Yazma nüshaları Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt Koleksiyonu, B9623/2; Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa Kütüphanesi Koleksiyonu, YY009850/3; Manisa Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, 5795 (son tarafı eksik) ve Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 01 Hk 436/1 şeklindedir. Adana'daki nüshanın sonunda eserin Kilis'te Kesik Minâre Medresesinde Rebîülevvel 1285 (1868) senesinde tamamlandığı yazılıdır.

Matbu nüshaları ise, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler Basma Koleksiyonu, BB0015960, Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, YB008301, Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı Koleksiyonu, 01261 ve Millet Kütüphanesi, A.E. Arabi Koleksiyonu, 1574 şeklindedir.

1.3.5. Zübde-i Usûl-i Cedîde⁶

Dili Türkçe olan ve Sultan Abdülaziz'e ithaf edilen eser, h. 1290 (1873/1874) yılında basılmıştır. Günümüzde İstanbul'da 2016 yılında yapılmış bir basımı daha bulunmaktadır (Aktaş, 2023: 102). Portal'deki nüshaları Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa Koleksiyonu, 02336; Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, 05762; Millet Kütüphanesi, A.E. Arabi Koleksiyonu, 153; Edirne Selimiye Kütüphanesi, Selimiye Basmalar, 6267; Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Hasan Paşa Matbu, 12924 şeklindedir. Eser, 2016 yılında Usûl-i Cedîde Zübdesi ismiyle Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları arasında yayınlanmıştır (Abdullah Enverî, 2016).

1.3.6. Hâşiyetü'l-Hüseyniyye (Adabul bahs)

Klasik İslam mantığının 'Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara' alanında yazılmış olan Hüseyin Şah el Âdanavî'nin (1718) meşhur Hüseyniyye (Pehlivan, 2022: 321-428) isimli risalesi üzerine hâşiye olarak yazılan ve h. 1289/m. 1873 yılında basılan Arapça eserin Portal'de tespit edilmiş nüshaları, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Hasan Paşa Matbu, 12929; Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler Basma Koleksiyonu, BB0015741; Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa Kütüphanesi Koleksiyonu, YB008314 şeklindedir.

1.3.7. Hâşiye alâ Hâşiyeti alâ Şerhi Âdâbi'l-Bahs ve'l-Münâzara

Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 1355) Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara adlı eseri üzerine Molla Muhammed Hanefî Karabağî'nin (ö.1535) yazdığı şerhe Mîr Ebu'l-Feth Erdebili (ö. 1543) tarafından yazılmış olan hâşiye üzerine, müellifin kaleme aldığı hâşiyedir. Kaynaklarda Mir Ebu'l-Feth hâşiyesi olarak zikredilmektedir (Bursalı Mehmet Tahir, 2016: 403; Bağdatlı İsmail

⁶ Eser İbrahim Çapak, Mesud Ögmen, Abdullah Demir tarafından yayına hazırlanmıştır.

Paşa, 1951:493). Tespit edilen tek yazma nüshası Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt Koleksiyonu, B5893'da kayıtlıdır.

1.3.8. Hâşiyetü'l-Fenârî

Arapça olan bu eser, Molla Fenari'nin (ö. 1431) İsaguci şerhi el-Fevaidu'l-Fenariyye üzerine yazılmış ve 30 Receb 1287'de (1870) basılmıştır. Tespit edilen nüshalar içerisinde yazma tek nüshası, Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt Koleksiyonu, B9623/1 şeklindedir. Matbu nüshalar ise Süleymaniye Kütüphanesi, Serez Koleksiyonu, 04005; Erzurum Kütüphanesi, Erzurum Basmalar Koleksiyonu, 4424 (358); Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler Basma Koleksiyonu, BB15960; Millet Kütüphanesi, A.E. Arabi Koleksiyonu, 1572, 1573; Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Hasan Paşa Matbu, 2489, 6729 (son tarafı eksik bir nüsha) ve Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa Koleksiyonu, 02303 şeklindedir.

1.3.9. Îsâgûcî Hâşiyesi

Yukarıda zikredilen Fenârî hâşiyesinin mukaddimesinde, kendisinin başka bir Îsâgûcî hâşiyesi daha bulunduğunu ifade etmektedir. Îsâgûcî Hâşiyesi, eserin 1287 (1871) yılının Şevval'inin sonunda tab edilmiştir. Portal'de Hâşîye alâ Îsâgûcî ismiyle kayıtlı olan eserlerin matbu nüshaları şunlardır; Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa Kütüphanesi Koleksiyonu, YB008301 ve Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı Koleksiyonu, 01261.

1.3.10. Zübdetü'l-Akyise

Zübdetü'l-Akyise isimli kıyaslara dair bu eser, kısa bir manzume olup kenarları notlarla doldurulmuştur. Eserin Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler Koleksiyonu, BY008289/1 künyeli tek nüshası 1323'te müellifin bir öğrencisi tarafından Kayseri Sahabiye Medresesi'nde istinsah edilmiştir.

Müellifin bu eserleri dışında Portal'de üç eser daha kendisine nispet edilmiştir. Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa Kütüphanesi Koleksiyonu, YB008314/9 matbu nüsha içerisinde, eş-Şemsiyye adlı eser Kâtibî'nin Şemsiyye'si olup, hemen ardında Hocazâde Abdullah Kilisî'nin Hüseyniyye Hâşiyesi (s. 321-351) yer almaktadır.

1.4. Hocazâde Mehmed Tâhir el-Kilisî (1844-1889)

Hocazâde Abdurrahman Efendi'nin küçük oğlu ve Hocazâde Abdullah Enverî'nin kardeşidir. Kaynaklarda mantığa dair Muhtelitât Risâlesi, Kadı Mir Hâşiyesi, Îsâgûcî Hâşiyesi kendisine nispet edilmektedir (Gündüz, 2013: 13). Portal'de yapılan tarama ve karşılaştırmalarla müellifin mantık eserleri ve nüshaları şu şekildedir:

1.4.1. Risâle fi'l-Kıyâsi'l-Müretteb ale'd-Delâle min Îsâgûcî

Müellifin Îsâgûcî'den delalet üzerine düzenlediği kıyasları câmi risâlesidir. 10 Rebîülevvel 1286'da yazılıp 1287'de (1870) İstanbul'da basılmıştır. Princeton Kütüphanesinde de bulunan eser (Gündüz, 2013: 13) Türkçe olup ismi kaynaklarda Îsâgûcî hâşiyesi, Portal'de “Kıyasları Câmi Risâle”, “Risâle fi'd-Delâle”, “er-Risâletü'l-Kıyâsiyye”, “Risâle fi'l-Kıyâsi'l-Müretteb ale'd-Delâle” ve benzeri şekildedir. Basımında eser ismi yer almamış olan eserin adını “Risâle fi'l-Kıyâsi'l-Müretteb ale'd-Delâle min Îsâgûcî” şeklinde vermek hem eserin muhtevasına dair son sayfasında yer alan ifadeden hem Îsâgûcî metni üzerine olduğuna işaret etmek bakımından uygun olabilir.

Portal'de tespit edilen nüshaları; Millet Kütüphanesi, A.E. Arabi Koleksiyonu, 1549; Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa Koleksiyonu, 01329; Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi Eki Koleksiyonu, 01887; Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler Basma Koleksiyonu, BB0000023003; Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Hasan Paşa Matbu, 2503; Millet Kütüphanesi, A.E. Müteferrik Koleksiyonu, 9547, 8302 (sonu eksik bir nüsha) şeklindedir.

1.4.2. Muhtelitât min Zübdeti't-Tasdîkât

Müellifin mantığa dair bir diğer eseri olup Portal'de tek nüshası Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdayi Efendi Koleksiyonu, 01571'dedir. Türkçe ve matbu olan eser 22 Rebîülâhîr 1298'de (1881) tamamlanmış ve 1299'da (1882) İstanbul'da basılmıştır.

1.5. Hocaîade İsmetullah el-Kilisî (1861-1913)

Hocaîade Abdurrahman Efendi'nin torunu, Abdullah Enverî'nin oğludur. Günümüze ulaşan eseri şudur:

1.5.1. Hülâsa-i İlm-i Mantık

Mantiğa dair bilinen tek eseri, 1 Rebîülevvel 1327'de (23 Mart 1909) Halep'te Türkçe olarak basılmıştır. Günümüzde Kilis 7 Aralık Üniversitesi tarafından, Mehmet Tektuna'nın hazırladığı haliyle 2015'te yeniden basılmıştır. Portal'de yer alan tek nüshası Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler Basma Koleksiyonu, BB00016528'dedir.

Eserin kapağının arkasında “İfâde-i Merâm” başlığıyla “Haleb İ'dâdîsî Muallimlerinden Kilisli Hocaîade İsmet” imzasıyla şu açıklama yazılıdır:

“Sinîn-i vefîreden biri mekteb-i i'dâdîde tedrisiyle meşğûl olduğum İlm-i Mantık'dan hulâsa ile mekteb talebesine ve bâhusûs talebe-i ulûma imtihan için elzem olan mebâhisi muhtasaran hâvî işbu eser-i nâçizi meydân-ı intişâra vaz' ve şu eser-i muhtasar rağbet-i umûmiyyeye mazhar olduğu takdirde İlm-i Mantık'ın lisân-ı Türkî üzere henüz mefkûd olan mufassal ve mükemmel bir kitâbını dahi neşr edeceğimi beyân ve hasbe'l-beşeriyye vâki' ola sehviyyâtın maksad-ı hayrhâhâne bağışlanmasını temennî eylerim.”

Buradan anlaşıldığı üzere müellif uzun yıllar idadi mektebinde mantık dersi için hazırladığı notları bu eserle kitaplaştırmış, eğer bu kitap ilim kamuoyunda ilgiyle karşılanırsa kapsamlı bir Türkçe mantık kitabı hazırlayacağını belirtmiştir. İsmetullâh Efendi'nin böyle bir eser yazdı mı, yazdıysa neşredebildi mi, şu an için bunu bilemiyoruz; zira bu eserinden başka günümüze ulaşan bir çalışmasına rastlayamadık.

Kapağında “Her hakkı sâhibine âid ve müellifin mührü olmayan nüshalar sahtedir” yazılı olan bu eserin kapak sayfasında müellif isminin (1.s.) ve dibace sayfasında (3.s.) da besmelenin yanına sayfa arkasından da gözükecek şekilde izi çıkan yazısız yuvarlak mavi mühür basılmıştır. Müellifin mührü ile kastedilen bu olsa gerektir.

2. *HÜLÂSA-İ İLM-İ MANTIK* İÇERİK

DEĞERLENDİRMESİ

2.1. Giriş

Hamdele ve Salvele’den sonra İsmetullah Kilisî, eserine Molla Fenârî’nin meşhur İsaguci şerhinin başlangıcındaki ‘cihet-i vahdet’ konusuyla başlar ki bu mesele müstakil risaleler zinciri oluşturmuştur (Özpilavcı, 2022: 67-68). Bir ilme başlarken konusu ve gayesi üzerinden o ilmin tarifini yapmak gerektiğini belirten Kilisli, cihet-i vahdet-i zatiyye, yani konusu-mevzusu bakımından mantık ilmine dair, benzeri müelliflerden farklılaşarak öncelikle mütekaddimun mantıkçıların görüşünü, Fenârî’den daha da kapsamlı bir şekilde verir; hariçte karşılığı-muhazisi olmayan, yani salt zihinsel kavramlar olan ikinci makullerin mütekaddimuna göre mantık ilminin mevzusu olduğunu belirtir; müteahhirunun görüşü olarak ise “malumat-ı tasavvuriyye ve tasdikiyye” görüşünü zikreder. Buradaki haysiyet kaydı, “bildiklerimizden bilmediklerimize eriştirmesindeki faydası cihetinden” şeklinde iken mütekaddimuna nisbet ettiği ilk görüşte haysiyet kaydını farklı ifade eder:

“İlm-i mantık bir ilimdir ki kendinde nefsul emrde muhâzisi bulunan makulat-ı ûlâ’ya muntabık olmak haysiyetiyle hariçte bir emre muhazî olmayan makulat-ı sâninin a’raz-ı zatiyyesinden bahs oluna.” (Hocazâde İsmetullah el-Kilisî, 1909: 3)⁷ (Mantık ilmi, nefsul emrde (vakiada) karşılığı bulunan ilk akledilirlerle mutabık

⁷ Hocazâde İsmetullah el-Kilisî (1909), *Hülâsa-i İlm-i Mantık*, Konya Bölge Yazma Eserler Basma Koleksiyonu, BB00016528, 3.

olmak haysiyetiyle dışarıda karşılığı olmayan ikinci akledilirlerin zati arazlarının kendisinde incelendiği bir ilimdir.)

Mantık ilminin konusunun ikinci makul anlamlar olarak tespiti, İslam mantık tarihinde İbn Sînâ ile ortaya çıkmış ve sonrasında kabul görmüştür. İbn Sînâ, bu görüşünü Şifa-Metafizik’de şu şekilde ifade eder:

“Mantık ilminin konusu, bildiğin gibi, kendileri aracılığıyla bilinenden bilinmeyene ulaşılması cihetinden ilk akledilir anlamlara dayanan ikinci akledilir anlamlardır.” (İbn Sînâ, Şifa Metafizik I: 9)

13. yüzyıla geldiğimizde ilk defa Fahreddin Râzî’nin (ö. 1210) talebesi olan Efdalüddin Hunecî (ö. 1248) ile birlikte mantık ilminin konusunda bir değişim olmuş ve klasik İbn Sînâcî “bildiklerimizden bilmediklerimize ulaştırması cihetinden ikinci ma’kuller” görüşü artık çoğunlukla terkedilmiştir. Cihet kaydı aynı kalmakla birlikte mantık ilminin konusunun “bildiklerimizden bilmediklerimize ulaştırması cihetinden tasavvurî ve tasdikî malumat” olduğu, çoğu mantık müelliflerince kabul görmüştür (Özpilavcı, 2021: 217-218).

Molla Fenari’nin cihet-i vahdet yorumuna göre cihet-i vahdet-i araziyye bakımından bir ilmin tarifi, ilmin faydası ve gayesine göre yapılır. Aynı mevzu merkezinde malumat bir ilmi disiplin birliği sağlarken, aynı gaye-fayda bakımından da veriler, bir birlik-vahdet oluşturup ilmi disiplinin oluşumuna arazi de olsa katkı sağlamaktadır (Özpilavcı, 2022: 68-69). Bu bağlamda İsmetullah’ın mantık ilmini tarifi ise şöyledir: “Bir âlet-i kanuniyye dir ki kendüye mura’at etmek, fikirde olan hatadan zihni hıfz eder.” İsmetullah, peşinden fikrin-tefekkürün meşhur tarifini (tertîbu umûrin malume, li’t-teeddi ile’l-meçhûl) Türkçe şöyle ifade eder: “meçhûle yetişmeklik, yani meçhûlü bilmek için ulûm-i malumeyi tertip etmekten ibarettir.” (İsmetullah, 1909: 3)

Klasik İbn Sînâcî tavrıyla mantık ilminin tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısmı bulunduğunu, her birinin mebadî ve makâsîdî bulunduğunu belirten İsmetullah Kilişî, mantıkta asıl olan mana olsa da manaya lafızlarla delalet edildiği için lafız ve delalet bahislerinin de girişte ele alındığını; dolayısıyla bunu mantığın cüzü kabul edenlere göre mantığın on cüzden oluştuğunu, bunu bir cüz' olarak kabul etmeyenlere göre dokuz kısımdan oluştuğunu belirtir ve mantık-organon külliyyatını sayar. (İsmetullah, 1909: 4) Bu dokuzlu tasnif, klasik dönem tasnife uyar ancak tabî ki gerekçelenmesi-yorumlanması bu şekilde değildir.

Mantık, tefekkür ve delalet gibi ıstılahların meşhur tariflerini önce Arapça sonra Türkçe olarak veren İsmetullah efendi, delaletin tarifini, Fenârî gibi hem ilim hem de zan vurgusuyla birlikte yapar: “Delalet bir şeyin, ilminden- bilgisinden başka bir şeyin ilmi veya zannı ya da zannından başka bir şeyin zannı gerekecek halde-halette olmasıdır.” (İsmetullah, 1909: 4)

Delalet-i lafzî ve gayr-i lafzî ve her ikisini de vazî, aklî ve tabîî şeklinde üçe ayırarak 6 delalet sınıfından bahseden İsmetullah Efendi, bu bağlamda ‘lafzî aklî delalet’e ezanın müezzine delalet etmesini örnek olarak verir. Tabî ki aslolan, ilmi faaliyetlerde kullanılan vazî lafzî delalettir ve bu da mutabakat, tazammun ve iltizam olarak üçe ayrılır. Lafız ne için vaz edilmiş ise bunun (mâ vudîa leh’in) tamamına delalet mutabakat; tamamına delalet ettiği halde iken eğer mananın cüz’ü bulunup da cüz’üne de delalet ederse tazammun; tamamına delalet ettiği halde iken zihindeki lâzımına da delalet ederse iltizam delaleti olur. (İsmetullah, 1909: 5) İsmetullah, talebelere kolaylık olsun diye bu kısmın sonunda bu üç delaletin Arapçalarını da kısaca verir.

Kilişî’nin lüzuma dair tasnifi dikkat çekici ve farklıdır: Luzûm ya yalnız zihinde olur, görmenin körlüğe lüzumu gibi; yahut yalnız hariçte olur, siyahlığın kargaya lüzumu gibi; ya hem zihinde hem de hariçte olur; çift olmaklığın dörde lüzumu gibi. (İsmetullah, 1909: 6).

Peşinden Şemsiyye’deki gibi (Özpilavcı, 2021: 64) lâzım ile melzum arasındaki lüzumu, delile ihtiyaç duyulmadan ya da ihtiyaç duyularak

kesinlenmesi (cezm edilmesi) kriterine göre açık-beyyin olan ve olmayan şeklinde ikiye ayıran Kilisli, açık olanı da sadece melzumu tasavvur etmenin yeterli olduğu daha dar-özel anlamda olan ile hem lazımin hem de melzumun tasavvur edildiği daha genel anlamda açık lüzum şeklinde ayrıca ikiye tasnif eder. (İsmetullah, 1909: 6)

Lafzın Müfred ya da mürekkeb olduğunu belirten Kilisli, Fenârî şerhini izleyerek (Özpilavcı, 2022: 82) müfredin sekiz kısmı şamil olduğunu belirtip bunları aynı örneklerle sayar. (İsmetullah, 1909: 7)

2.2. Küllî-Cüzî

Küllî'nin hem İsaguci hem Şemsiyye'de hemen hemen aynıyla geçen meşhur tarifini⁸ Kilisli Türkçe şöyle ifade eder: “Küllî bir mefhumdur ki delili haricîden, nefsul emrden, hususî maddeden sarfı nazarla zihinde nefsi mefhumunu tasavvur etmenin şeriket vukuuna mani olmayıp kesirîne sıdkını akıl caiz göre.” (İsmetullah, 1909: 8)

Bu anlamda küllînin altı kısmının bulunduğunu belirten Kilisli, Şemsiyye'deki anlatıyı da (Özpilavcı, 2021: 76) güzel bir şekilde taksim eder:

- 1- Ya yalnız bir ferdi bulunup birden başkasının bulunması muhal olur; Vacib Teâlâ gibi;
- 2- Yahut hiçbir ferdi bulunmaz ve bulunması muhal olur; şerîkul Bârî gibi;
- 3- Çok ferdi bulunması mümkün ise de hiç ferdi bulunmaz; Ankâ gibi;
- 4- Yahut çok ferdi bulunması mümkün ise de yalnız bir ferdi bulunur; Güneş gibi;
- 5- Yahut efradı birden ziyade olup da bir adede münhasır olur; dört unsur gibi;

⁸ “كُلِّيٌّ وَهُوَ الَّذِي لَا يَمْنَعُ نَفْسُ تَصَوُّرٍ مَفْهُومِهِ عَنْ وُقُوعِ الشَّرِكَةِ فِيهِ” bk. İsaguci ve Şerhi, 83; Şemsiyye ve Şerhi, 68.

6- Yahut bir adede münhasır olmayıp çok ferdi bulunur; insan gibi. (İsmetullah, 1909: 8)

Bu altı kısmın dışındakiler cüzî olmakta; ancak cüzî terimi, bu hakikî kullanımı dışında izafî olarak her genelin altına düşen şey için de kullanılır; dolayısıyla insan lafzının manası, aslında tümel iken canlı genelinin altında olduğu için cüzî olmaktadır. (İsmetullah, 1909: 8)

Kilisî, zatî ve arazî olarak ikiye ayırdığı küllîyi, Şemsiyye'deki gibi (s. 68-74) analiz ederek tariflerini vermektedir. Mahzâ ortaklık hasebiyle 'o nedir' ile olan sorunun cevabında söylenen cinsdir; o nedir şeklindeki mahiyet sorusu, sorulunun kendisiyle cinsi olan o zâtî arasında başka bir küllî bulunmazsa cins-i karîb olur; aralarında bir veya birden fazla küllî bulunursa, cins-i baîd olur; hem ortaklık (şirket) hem de hususiyet hasebiyle 'o nedir' ile olan sorunun cevabında söylenen ise türdür. 'O, hadd-i zatında hangi şeydir' sorusunun cevabında söylenen ise fasıldır. (İsmetullah, 1909: 9)

Arazî olan tümellerin lazım ve mufarık şeklinde ikiye ayrıldığını belirten Kilisî, ayrılması mümtene olmayan mufarık arazın da zevali seri olan ve yavaş olan diye ikiye ayrıldığını söyledikten sonra zevali yavaş olana örnek olarak aşkın aşkının mufarakatını örnek olarak verir. (İsmetullah, 1909: 10)

Kilisî, Hassâ ve araz-ı âmm-ı tarif ettikten sonra, hassanın, hassa sahibinin tüm ferdlerini kuşatan ve kuşatmayan şeklinde 'hâssa-i şâmîle-i lâzime', 'hassa-i şâmîle-i gayr-i lâzime' ve 'hâssa-i gayr-i şâmîle' şeklinde taksim edildiğini belirtir. (İsmetullah, 1909: 11)

2.3. Tarif

İsmetullah Kilisî, kavli-şarihin, şerh edici bileşik söz demek olduğunu ve bundan maksadın tarif olduğunu belirttikten sonra tarifi tarifini şöyle verir:

“Bir mürekkebdir ki kendini tasavvur, bir şeyin ya kühüyle yahut veçhin mâ ile mâ adâdan temeyyüz ile tasavvurunu iktisaba

sebeb ola! Eğer mahiyeti, kühü hakikati ile tasavvura sebeb olursa had tesmiye olunur; eğer mâ adâdan temeyyüz eden bir vecih üzere tasavvura sebeb olursa resm tesmiye olunur.” (s. 12)

Hadd-i tam ve nakıs ile resm- tam ve nakısın tanımlarını ve örneklerini zikrettikten sonra Kilisli, tarif konusunu daha fazla uzatmadan önermeler bahsine geçer. Ancak burada dikkat ettiğimiz husus, onun mantıkçılar arasında ihtilaflı olan resm-i nâkıs konusundaki pozisyonudur. Burada Kilisli’nin İsaguci’deki gibi (Özpilavcı, 2022: 38) bir tarif verdiği; resm-i nakısı, toplamı tek bir hakikate özgü olan arazîlerle yapılan tarif şeklinde gördüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca ekseri tariflerin aslında resmi nâkıs olduğuna dair bir tespitini de araya sıkıştırmaktan geri durmamıştır (Özpilavcı, 2022: 13).

2.4. Önerme

Önermenin İsaguci’deki tarifini (Özpilavcı, 2022: 40) tercih eden Kilisli, bunu tercüme ederken, küllînin tarifindeki kalıbın aynısını kullanması dikkat çekicidir: “Delili hariciden, husus-i maddeden, nefsul emrden nazarı kat ile, mücerred mefhumuna nazar olunduk da, o kavlin kailine, “o kavlinde sadıktır yahut kaziptir” demek sahîh ola.” Bununla beraber Kilisli, Teftazani’nin Tehzibul mantık’taki önerme tarifini de (Tiryaki, 2012: 152). (mâ yahtemilu’s-sıdk ve’l-kizb) diğeri bir tarif olarak verir: “Sıdk ve kizbe ihtimali olan bir cümledir.” (İsmetullah, 1909: 13)

Önermenin cüzleri hakkında meşhur ihtilafın farkında olan Kilisli, müteahhirun’a göre önermenin, 1-mevzu, 2-mahmul, 3-nisbet-i beyne beyne ve 4-nisbet-i tâtme-i haberiyye (vukû ve lâ vukû) olmak üzere dört unsurunun olduğunu, mütekaddimuna göre ise üçüncüsü hariç toplam üç unsurunun olduğunu aktarır. (İsmetullah, 1909: 13-14)

Tarafları itibariyle hamliyye ve şartiyye olarak önermeyi öncelikle taksim edip tariflerini veren Kilisli, eğer mukaddemin doğruluğu takdiri üzere talinin doğruluğu yahut doğru olmaması ile hüküm olunursa şartlı önermeye bitişik-muttasıla dendiğini; eğer önerme arasında münafat ile yahut münafatın selbiyle hükm olunursa ayrışık-munfası şartlı denildiğini belirtir. (İsmetullah, 1909: 14)

Kilisli genel tarifleri verdikten sonra ayrışık şartlı önermenin cüzlerine de mukaddem ve tali dense de aralarında konum bakımından fark bulunmadığı için hepsine cüz’ denildiğini vurgular. (İsmetullah, 1909: 14)

Kilisli’ye göre nisbet itibariyle önerme ikidir: Mucibe ve salibe. Bununla kasdı, olumlu ve olumsuz olmak üzere önermenin niteliğidir. Arap dili açısından ‘hüve’ rabıtası önermede gözükmüşse önermeye üçlü, gözükmekse ikili önerme dendiğini de belirtir (İsmetullah, 1909: 15).

Kilisli’ye göre mevzu itibariyle ise önerme dörttür ve bununla da kastettiği önermenin nicelik bakımından tasnifidir: 1-Şahsiyye yahut mahsusa denilen tekil önerme; 2- Tabiiyye denilen doğal önerme; 3- Mühmele denilen niceliği belirtilmemiş önerme ve 4-Mahsura yahut musevvere denilen nicelikli önerme (İsmetullah, 1909: 15).

Kilisli’nin tabii önerme ile ilgili tespiti ve örneği ilginçtir; ona göre “eğer mevzudan mefhum alınırsa tabiiyyedir; “insan, natık canlıdır” yahut “el-Kelime, müfred bir mana için vaz edilmiş bir lafızdı” gibi, tanım cümlelerini tabii önermeye örnek olarak vermiştir (İsmetullah, 1909: 16).

Kilisli’nin tabiriyle mevzudan mefhum değil ferdler alınır ve mevzu, muayyen bir şahıs olursa tekil-şahsiyye olur. Mevzu külli olursa küllen ve bazen ferdlerin niceliği beyan olunmaz ise mühmele; beyan olunur ise mahsura yahut müsevvere olur ki, bu da dört nicelikli önerme sınıfların (mahsurat-ı erbaa) oluşturur (İsmetullah, 1909: 16).

Kilisli, bitişik şartlı önermeyi luzumiyye ve ittifakiyye olarak ayırırken, bitişikliği gerektirecek bir alaka nedeniyle olanı lüzümiyye; böyle olmayıp

da tesadüf edeni ittifakiyye şeklinde tarif etmektedir (İsmetullah, 1909: 18).

Ayrışık şartlının ‘maniatül huluvv fekad’ adındaki üçüncü türüne de İbn Sînâ’nın İşarat’ındaki (İbn Sînâ, İşaretler ve Tembihler, s. 27; çev. Ali Durusoy ve diğerleri, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005) “Zeyd ya sudadır ya da suda boğulmuyordur” şeklindeki meşhur tarifini vermekle yetinirken şartlılarda muteber olanın, olumlu luzumiyye ve inadiyye olduğunu vurgulayarak olumsuz ve ittifakiyye olan şartlıların, ilmi çalışmalarda muteber olmadığını ileri sürer (İsmetullah, 1909: 19).

2.5. Çelişki-Tenakuz

İsmetullah Kilisi, çelişkinin-tenakuzun “birisinin doğru diğerinin yanlış olmasını bizatihi gerektirecek şekilde iki önermenin, olumluluk ve olumsuzluk bakımından birbirinden farklı olmasıdır” mealindeki meşhur tarifinin (Özpilavcı, 2022: 44) hem Arapçasını hem de Türkçesini verdikten sonra bunun gerçekleşmesi için birbirinin çelişgi olan iki önermede sekiz hususta birliğin ve aynılığın bulunması gerektiğini bildirir: 1-mevzuda, 2-mahmulde, 3-zamanda, 4-mekanda, 5-izafette, 6-Kuvve ve fiilde; 7-Küll ve cüzde, 8-Şartta. Kilisli, çelişkinin gerçekleşebilmesi için gerekli olan bu sekiz şartı, örneklerle izah eder (İsmetullah, 1909: 19).

Nicelikli önermelerde çelişki için tümel ve tikellikte de iki önermenin farklı olması gerektiğini belirten Kilisli, diğer tezat, alt tezat ve tedahül ilişkilerine değinmeden düz döndürme konusuna geçer. Kilisli, tümel olumlunun tikel olumlu olarak düz döndürülmesinin iftiraz delili ile sabit olduğunu belirttikten sonra iftirazı şöyle tarif eder; “iftiraz dahi mevzudan bir ferd alınıp bir kere mevzu ve bir kere de mahmul üzerine haml olunduk da şekl-i salisten aksin aynını netice verir: Mesela zeyd canlıdır, zeyd insandır’dan “bazı canlılar insandır” neticesi çıkar ve bu “her insan canlıdır”ın döndürmesini teyit eder (İsmetullah, 1909: 21).

2.6. Kıyas

Kıyasın meşhur tarifini verip unsurlarını açıkladıktan sonra Kilisli, kıyasın formu-sureti bakımından iki olduğunu belirtir ve buna binaen iktirani ile istisnâî kıyası tarif ederek İbn Sînâcî kıyas anlayışını ortaya koyar (İsmetullah, 1909: 21). İki öncül arasında tekrar eden terime ‘mükerrer’ veya ‘orta terim’ dendiğini belirten Kilisli, diğer terimleri ve öncüllerin tarifini de ayrıca verir (İsmetullah, 1909: 22).

Kilislinin ilginç bir tespiti, basit kıyaslarda netice ve matlubun bir olduğunu, ama bileşik kıyaslarda en sondaki neticeye matlub dendiğini, aradakilere matlub değil sadece netice dendiğini belirtmesidir (İsmetullah, 1909: 22).

Kilisli’nin ifadeleriyle kıyasın büyük öncülü de küçük öncülü de mahsurat-ı erbaa’dan herhangi biri olabilir; dolayısıyla o, her bir şekilden 16 ihtimal olmak üzere toplam 64 darptan birinci ve ikinci şekilden 4’er, üçüncü şekilden altı ve dördüncü şekilden sekiz darbın müntic olduğunu belirtir (İsmetullah, 1909: 23).

Kilisli, şekillerin netice verici olmalarının şartlarını ve her bir şekilden netice verici olan darpların nicelik ve niteliklerinin hicabî’nin beyitlerinden güzel anlaşıldığını ifade edip uzunca şiiri alıntılar: (İsmetullah, 1909: 23-24). Şiirin ikinci kısmında ebced harflerinin her biri için bir Arapça alfabenin bir harfini remiz olarak belirlediği belirtir; buna göre Elif, tümel olumluyu, Ba, tümel olumsuzu, Cim tikel olumluyu, Dal ise tikel olumsuzu temsil etmektedir. Bu sembolizasyona göre de birinci şeklin büyük öncülü önce olacak şekilde netice verici darblar şöyle remzedilir: AA EB ve CA CEB; 2. Şekil: AB BA ve CEB DA; 3. AA EB ve CA CEB AC ve ED; 4. AA AC, AB ve AB CEB DA ve ED BEC (İsmetullah, 1909: 24).

Kilisli kendisi de şiirden sonra diğer şekiller için düstur olsun diye sadece birinci şeklin netice verme şartlarını ve netice verici darplarını örneklerle vermekle yetinir (İsmetullah, 1909: 24).

Sonrasında Kilisli, yüklemlilerden yapılan iktiranî kıyaslar dışında yüklemliler ile şartlı, şartlı ile şartlı olmak üzere toplam 6 sınıf iktirani kıyası İsağuci'deki gibi (Özpilavcı, 2022: 52-54) örneklerle anlatır. Burada dikkati çeken husus, bazı terkiplerde diğer ihtimalleri “aksi, gayr-i matbu’dur” diyerek elemesidir. Yani tabiata çok uygun olmadığı için dilsel ve mantıksal olarak kullanılan versiyonun dışındaki diğer versiyonları tabii olmamakla nitelemesidir. Mesela bitişik şartlı ve ayrışık şartlının birleşiminden oluşan iktirani kıyasta küçük öncülün bitişik şartlı, büyük öncülün ayrışık şartlı olmasıyla yapıldığını, aksinin yani küçüğün ayrışık şartlı, büyüğün bitişik şartlı versiyonunun gayr-i matbu olduğunu belirtir (İsmetullah, 1909: 25).

İstisnai kıyasın da dört tariki olduğunu belirten Kilisli, bu kıyasta ise şuna dikkat çeker: İktirani kıyasta orta terim basit veya bileşik olabilirken, istisnai kıyasta orta terim her vakit bileşik önerme olması lazımdır. Şayet müfred olursa, neticenin mevzuunu mevzu ve orta terimi de mahmul olarak kazıyye yapılır.

İstisnai kıyasta öncüllerin ya ikisi birden şartlı, yahut biri şartlı diğeri yüklemlilerde olabileceğini; ayrıca ikisi birden tümel yahut biri tümel diğeri tikel olabileceğini ve şartlılarda da bitişik ve ayrışık şartlının hem olumlu hem de luzumiyye-hakikiyye olması gerektiğini belirten Kilisli, istisnai kıyasın dört tarikinden ikisi bitişik şartlı çıkarımlar için modus ponens ve modus tollens adı verilen yöntemle; diğer iki tarikin de ayrışık şartlılarla yapılan çıkarımlarla yapıldığını vurgular (İsmetullah, 1909: 25).

2.7. Burhan

Beş sanatı sayan Kilisli, bunlar arasında asıl olanın Burhan olduğunu, diğerlerinin ise muhatabın veya hasmın iknası veya ilzâmı için elzem olduğu vurgulayarak burhan anlatısına geçer. Burhan'ın arapça tarifi ve çevirisini veren Kilisli, burhani kıyasın yakini öncüllerden oluştuğunu belirterek altı kısım yakîniyyatı tek tek arapça Türkçe tarif eder ve örnekler ki bu anlatısı İslam mantık tarihi içinde standart bir anlatımdır. Ardından yine İsmâğîlî'yi takip ederek kısaca Cedel'in, Şiir'in, Hatabe'nin ve

Muğalata'nın Arapça ve Türkçe tariflerini verip örneklendirdikten sonra eserini bitirir (İsmetullah, 1909: 28-29).

Fi gurreti rebiul evvel sene 1327. Mart 1909.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Abdullah Enverî. (2016), *Usûl-i Cedîde Zübdesi*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Aktaş, H. (2023), Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kilis’te Sosyo-Kültürel Hayat, Yüksek Lisans Tezi, Kilis, Kilis 7 Aralık Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- Bağdatlı İsmail Paşa. (1951), *Hediyetü’l-Ârifin-I, İstanbul, 1.*
- Bilge, R. (2024), *Bildiklerim*, İstanbul: Ötürken Yayınları.
- Bursalı Mehmed Tâhir. (2016), *Osmanlı Müellifleri-II*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.
- Gündüz, R. (2013), Kilisli Abdullah Enverî’nin Usûl-i Cedîde Zübdesi Türkî Risâlesi Üzerine Bir İnceleme, Yüksek Lisans Tezi, Elazığ, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gündüz, R. (2020), “Hocazâde Abdullah Enverî”. <https://islamansiklopedisi.org.tr/enveri-hocazade-abdullah> adresinden alındı.
- Hocazâde İsmetullah el-Kilisî. (1909), *Hülâsa-i İlm-i Mantık*, Halep: Sadâyı Şehbâ Matbaası.
- Kaşgarlı Mahmud. (2017), *Dîvânu Lugâti’t-Türk*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kâtibzâde Ömer el-Kilisî, *Risâle fî Hakkı İsbâtı’l-Mülâzeme*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 8181/1, vr. 7.

Kâtibzâde Ömer el-Kilisî, *Risâle fi'r-Reddiye ale'l-Eşkâl*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 8181/2, vr. 9.

Ömer Rıza Kehhale. (1954), *Mu'cemü'l-Mü'ellifîn-VI*, Dımeşk, 6.

Özpılavcı, F. (2021), *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi* (2. Baskı), İstanbul: Litera Yayıncılık.

Özpılavcı, F. (2022), *Ebherî Îsagûcî ve Şerhi* (5. Baskı), İstanbul: Litera Yayıncılık.

Pehlivan, N. (2022), *Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara Geleneginde "İkinci Yeni": Hüseyin Şah el-Adanavî'nin Hüseyiniyye'si ve Tahkiki*, İstanbul: İSAR Yayınları.

Tiryaki, M. Z. (2012), “Sa‘deddin Taftazânî’nin Tehzîbü’l-mantık İsimli Eseri Sunuş, Tahkik, Tercüme”, *Divan* 1: 129-167.

Uçman, A. (2008), “Rıza Tefvik Bölükbaşı”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/riza-tevfik-bolukbasi> adresinden alındı.

KADIN VE SEHİR: SOMUT KİMLİKLER VE SOSYAL ETKİNLİKLER, OSMANLI BURSA ÖRNEĞİ

Abdurrahman KURT*

Giriş

Bu çalışmanın amacı, Osmanlı Dönemi Bursalı kadınların sosyal hayattaki etkinliklerine bakarak onların sosyo-dinî kimliklerini ve sosyal etkinliklerini ortaya çıkarmaktır. Bunun için başta Şer'îye Sicilleri olmak üzere diğer tarihi kaynaklar hareket noktamızı teşkil edecektir. Osmanlı toplumunda Bursalı kadınların, sosyal hayattaki etkinliklerine, statü göstergelerine ve konumlarına bakarak onların dindarlık profilleri belirlenebilir. İlk yıllarda bir statü göstergesi olarak bazı üst düzey kadınlarının “paşa”, “hundi”, “hatun”, “hanım”, birkaç kadının da “şeyh” unvanı kullandığı gözlenmiştir. 16 ve 17. asırlarda kadın zaviyelerinde “şeyh” unvanlı kadınların görev yaptığı tespit edilmiştir. 19. yüzyılın ortalarında (1839-1876) kadınların isimleri önünde veya sonunda yazılan ve onların statülerini gösteren unvanlar “hatun”, şerife”, “hanım” ve “kadın”, molla”, “hâce” gibi üst ve orta sınıf kadınlarına nitelendirmelerdir.

Hayırseverliğinin bir tezahürü olarak çok sayıda vakıf kurucusu kadın olduğu görülmektedir. Bursa'da 15. yüzyılda 303 adet vakıf kurucusunun % 51'ini kadınlar oluşturmaktadır. Şehir merkezinde başta cami ve medrese gibi ibadet ve eğitim merkezleri olmak üzere vakıf, han, çeşme, köprü, hastane, imaret ve aş ocakları gibi sosyal bina ve kurumların azımsanmayacak bir kısmı üst düzey ailelere mensup kadınlar tarafından kurulmuştur. Hemen her dönemde kimsesiz ve fakir aile çocuklarına yönelik “koruyucu aile” olarak sosyal yaraları tedavi etmede etkin rol alan kadınlar vardı.

Evde imal ettiği mamulünü, çarşı ve pazarlarda piyasaya süren çok sayıda kadın bulunuyordu ve bunların birçoğu, erkeklerin aksine vergiden muaf olarak tekstil ticareti yapıyordu. Onlar, siyasi olaylara katılmaktan da geri durmamışlar; siyasi ayaklanma ve protestoların aktif katılımcıları olmuşlardır.

* Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Bölümü, akurt@uludag.edu.tr

Kadınların Sosyal ve Dinî Statüleri

Osmanlı kadın kimliğini belirleyebilmek amacıyla sosyal hayatta kadınların isimlerinin başında ya da sonunda kullanılan unvan ve sıfatlara göz atmakta fayda mülâhaza ediyoruz. Zira kadınların unvanları, onların sosyal statülerinin yanı sıra bazen dinî kimlik göstergelerini de ortaya koyabiliyor. Ayrıca ailenin erkek üyelerinin sosyal konumları da kadınların statüleri hakkında bir fikir verebilir.

Kamil Kepecioğlu'nun *Bursa Kütüğü*'nde 15. Asrın sonlarına doğru Bursa'da "paşa" unvanı kullanan kadınların olduğu görülüyor Sözgelimi I. Murad'ın eşlerinden birinin adı, *Paşa Melik Hatun*'dur. 16. asırda ise "Hundi" (Hundi Hatun ya da Hundi Paşa Hatun gibi) isminin kullanıldığı dikkat çekiyor. "Hundi", tıpkı "hünkâr" gibi, "han" veya Farsçadaki "şah"ın karşılığında kullanılan bir unvandır. Burada görülen "-di" ve "kâr", Türkçe "han" veya "hun" kelimelerinin sonuna bitişmiş eklerdir.⁹ Bu tür unvanları kullanan kadınların çoğu üst kesimlere mensuptu ve bunların çoğu "Bursa Mizanı" ve "İpekçiler Mizanı" adı verilen iktisadi bir kuruluştan yevmiye almaktaydılar.¹⁰

Yine 16. asırda üst sınıflara mensup bazı kadın unvanları, "hatun, sultan, fahru'l-muhadderat (övgüye değer, örtülü, gizlenmiş kadınlardan), zahru'l muvakkarat (vakarın zirvesindeki kadınlar), fahru'l-muhsanat (övgüye değer iffetli, korunan kadınlar), kıdvetü'n-nisvan" (kendine uyulan, izi takip edilen kadınlar) vb.leridir.¹¹

255 Müslüman kadını kapsayan incelememizde 19. yüzyılın ortalarında (1839-1876) kadınların isimleri önünde veya sonunda yazılan ve onların statülerini gösteren unvanlar "hatun", "şerife", "hanım" ve "kadın", molla", "hâce" gibi ibarelerdir.¹² Burada kadınların statü gösteren

⁹ Pakalın, M. Z. (1971). *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*. c.I, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, s. 724.

¹⁰ Kepecioğlu, K. *Bursa kütüğü*, Bursa Yazma ve Eski Eserler Kütüphanesi, No: 4519-4522, c. II, s. 220; III/176; IV/334; V/363, 411; VII/59; X/17, 150.; Türkçesi, (2009). Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, (c. I-IV),

¹¹ Maydaer, S. (2010). *XVI. yüzyılda Bursa kadınları*, Bursa, Emin Yay, s. 119-121.

¹² Kurt, A. (2013). *Bursa sicillerine göre Osmanlı ailesi (1839-1876)*, Bursa, Sentez Yayınları; Kurt, A. (1999). *Osmanlı'da kadının sosyo-ekonomik konumu, Osmanlı*, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, s. 434-449.

unvanlar içinde en çok “hatun” sıfatı (45 kişi) kullandığı görülmektedir. Diğer unvanlardan “hanım” 13 kez, “kadın” (meselâ, Hatice Gülnar Kadın şeklinde) bir defa geçmektedir. ‘Hatun’ unvanını kullananların çoğu orta tabakaya mensuptur. ‘Şerife’ unvanıyla birlikte kullanılan ‘hanım’ ve ‘hatun’ unvanlı kadınlardan hiçbirisi alt tabakada bulunmamaktadır. Orta ve üst tabakadan iki kadınının statü göstergesi ise “hâce”dir. Bundan yaklaşık bir asır öncesinde ise “Şerife Edibe Molla” ve Zekiye Molla”¹³ tarzında “Molla” unvanlı kadınlar göze çarpmaktadır.

Osmanlı’da kadınlar için muhtemelen en yaygın kullanılan unvanlar “hatun” ve “hanım” nitelemesidir. Pakalın’ın *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*’ne (1/126) göre, “Bütün eski Türkler gibi ‘hatun’, kibar kadın mevkîinde kullanılıyordu”. Osman Gazi’nin zevcesi, “Bâlâ Hatun”, “Mal Hatun”, Yıldırım Bayezit’in zevcesi “Devlet Hatun”, Fatih Sultan Mehmet’in eşi, “Sitti Mükrim Hatun” gibi.

Yine aynı sözlüğe (s.733) göre, “Hanım, kadınlardan içtimai mevkileri nispeten yüksek olanlar hakkında kullanılır bir tabirdir. Daha yüksek mevki sahiplerinin kadınlarına ‘hanım efendi’ denilir. Hanım, ‘han’ lafzına *tenis alamenti* (m)’nin ilavesiyle meydana gelmiştir. Batı’da ‘prens’in müennesine (dişisine) ‘prens’ denildiği gibi vaktiyle ‘han’ların zevcelerine ‘hanım’ denilirdi.

Müslüman kadınların sosyal ve dinî kimliğini gösteren bir başka nitelik, isimlerinin önündeki ‘şerife’ ve nadiren ‘seyyide’ unvanıdır. Bilindiği üzere soy şeceresi torunları Hüseyin kanalıyla Hz. Peygamber’e ulaşan kimselere ‘seyyit’; Hasan kanalıyla ulaşanlara ‘şerif’ unvanı verilmektedir. Ancak bizim araştırma dönemimize ait kadı sicillerinde Hz. Peygamber’in soyundan gelen tüm erkeklerin isimleri önünde, ayırım gözetilmeksizin ‘es-seyyit’ (nadiren ‘seyyit’), kadınların isimleri önünde de ‘şerife’ ibaresi kullanılmıştır.

Bazı seyyit kızlarının isimlerinin sonunda “Şerife Edibe Molla” örneğinde olduğu gibi “molla” unvanı görülüyor. İlk isim olarak kullanılan “şerife” (nadiren “seyyide”), çoğunlukla o kadının bir seyyit kızı (Hz. Peygamber soyundan) olduğunu gösterir. Hz. Peygamber’in soyundan geldiği farz edildiği için toplumda, diğer hemcinslerinden farklı imtiyaz, hürmet ve itibara sahip olan bu kadınların özel konumları vardı.

¹³ Kepecioğlu, *Bursa kütüğü*, II/270.

Bir dinî statüsü göstergesi olarak “*el-Hac*” unvanı, hac ibadetini yerine getiren şahısların isimlerinin önüne konulurdu. Toplumda el-Hac unvanlı görece çok erkek bulunurken, 16. asırda sadece bir kadının bu sıfatı taşıdığı görülmüştür. Bu, “*el-Hac Hatun binti el-Hac Abdi*” isimli, bıkır-balığa genç bir kızdır.¹⁴ Bu genç kızın evlenmeden önce babasıyla birlikte hacca gittiği anlaşıyor. Ailenin Arap olması ve Anadolu’ya hacı olarak göç etmiş olabileceği de bir olasılıktır. O dönemlerde hac yolculukları, ulaşım imkânlarının yetersizliği ve her türlü tehlikeye açık oluşu nedeniyle kadınlar için göze alınamayacak kadar riskliydi. Varlıklı kadınlar hacca bizzat gitmek yerine ölümlerinden sonra kendileri adına hacca gidebilecek bir şahıs için (genellikle ya azatlı kölelerinden ya da sulehadan biri) para vasiyetinde bulunurlardı.

Belgelere yansıdığı kadarıyla 19. yüzyılın ortalarında “*Hacı*” unvanlı bir kadın bulunmamakla birlikte, ‘hacc-ı şerif bedeli’ olarak sulehâdan bir kimseye verilmek üzere para vasiyetinde bulunan kadınlar görülmektedir. Meselâ, hac bedeli olarak Şerife Hatice hatun 4500 krş; Şerife Zeynep hatun ise 3000 krş gibi hiç de az sayılmayacak meblağlarda bu iş için para vasiyetinde bulunmuşlardır.¹⁵

Bunların dışında azatlı cariyeleri tanımlayıcı nitelikli “*atika*”, “*muarrere*”, “*mükâtebe*”; roman kadınlar için “*kıptiye*” zikredilen unvanlar arasındadır.

Toplam 119 Gayrimüslim kadının isimleri yanında bir mesleğe mensubiyeti gösteren bir sözcüğe rastlamadığımız gibi, bir kadının isminin başında bulunan ‘*hâce*’nin dışında bir unvan da göremedik. Gayrimüslim kadınlara göre Müslüman hemcinsleri kıyas kabul etmeyecek ölçüde zengin ve renkli unvanlarla donanmışlardı.

¹⁴ Maydaer, *Bursa kadınları*; Demirel’in araştırmasında 18. asrın ilk yıllarında Ankaralı sadece bir kadının hac ibadetini ifa ettiği belirtilmiştir. Bkz, Demirel, Ö. (1991). (Aralık 1990). 1700-1730 Tarihlerinde Ankara’da ailenin niceliksel yapısı, *Belleten*, c.LIV, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 947, s.211.

¹⁵ Kurt, Osmanlı’da kadının sosyo-ekonomik konumu, s. 441; Kurt, A. (2016) “Sosyo-ekonomik ve dinî açıdan Osmanlı kadınları, Bursa şehri örneği”, *geçmişten günümüze şehir ve kadın I*, O. Köse (Ed). Samsun, Canik Belediyesi Kültür Yayınları, s. 289-299.

Bu arada şehirde ihtida edenlerin arasında kadınlar da yer alıyordu. Bursa Gazetesinin 1890-1893 yılları arasında 15 ihtida olayının Ermeni, Rum ve Musevilerden olmak üzere altısının kadın olduğu görülmektedir.¹⁶

Kadınların Sosyal ve Dinî Etkinlikleri

Geleneksel bir İslam toplumunda sosyal ve dinî organizasyonlar birbirinden ayrılmayacak derecede iç içe geçmiştir. Kesin olmamakla birlikte 13. yüzyılın ikinci yarısında Ahiliğin kadınlar kolunu oluşturduğu ileri sürülen Kırşehir-Kayseri merkezli Bacıyan-ı Rum (Anadolu Bacıları) isimli kadın teşkilatı sosyal, dinî ve kültürel etkinliklerini bir tarikat disiplini içinde sürdürmüş olmalıydı. Devleti'n kurucusu Osman Bey'in önce, ünlü Ahi şeyhi Edebâli'nin kızı Bâlâ Hatun, daha sonra Mal (veya Malhun) Hatun (Orhan'ın annesi) ile evlendiğini biliyoruz. Gerek Bâlâ Hatun ve gerekse Mal Hatun, etkin bir şekilde Bacıyan-ı Rum gibi bir kadın organizasyonunun içerisinde yer almış olabilir.¹⁷

İlk dönemlerde Sultan 'Hatunları', bir saray hayatı olmadığı için, toplumdan kopuk saraylarda yaşayan kimseler değildi. Kocaları gibi onlar da sosyo-politik hayatın aktif özneleriydi. Arap seyyah İbn Batuta, İznik şehrinin yöneticisi olarak Orhan Gazi'nin eşi Nilüfer Hatun'un adını zikretmekte; kendisini ziyarete gittiğinde Nilüfer Hatun tarafından ikram ve iltifata mazhar olduğunu bildirmektedir. Olgunluğu, hayırseverliği ve dindarlığıyla temayüz eden Nilüfer Hatun, Bursa'da bir tekke ve bir mescit yaptırmıştır. Nilüfer Hatun'un Bursa ovasından geçen çay üzerine köprü yaptırması sebebiyle bu çaya Nilüfer adı verilmiştir.¹⁸ Bu çay, günümüzde de Nilüfer ismiyle anılmaktadır.

Bursa'da kadınların dinî ve iktisadi faaliyetlerinin daha sonraki asırlarda artarak devam ettiği gösteren kanıtlar bulunmaktadır. Gelip geçenlerin barınması için yapılmış bir hayır kurumu olan ve sırf kadınlara mahsus olarak açılan zaviyelerde “şeyh” unvanlı kadınların bulunuşu dikkat

¹⁶ Özçelik, M. (2005). 19. yüzyıl sonunda (1890-1893) Bursa sosyal hayatının basındaki yansıması: Bursa gazetesi örneği, Bursa, *U.Ü. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi*, s. 42.

¹⁷ Kurt, Osmanlı'da kadının sosyo-ekonomik konumu, s. 436,

¹⁸ İbn Batuta (1971). *İbn Batuta Seyahatnamesinden Seçmeler*, İsmet Parmaksızoğlu (Haz). İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, s. 46; Uluçay, M. Ç. (1992). *Padişahların kadınları ve kızları*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, s.3-17.

çekicidir. 16. yüzyılın başlarına ait bir belgede, elinden alınan şeyhliği için “berat-ı Hümayün” talep eden Zeynep Hatun isimli kadının kısa öyküsü geçmektedir.¹⁹ Zeynep Hatun’un talebinin nasıl sonuçlandığını bilmiyoruz ama Bursa’da 1596’da Tayyip Hoca mahallesindeki Karaca Ahmet zaviyesinde Mustafa kızı Ayşe’nin²⁰; 1614’de yine aynı zaviyede Ahmet kızı Cihan Hatun’un²¹ şeyh oldukları görülmektedir. 17. yüzyılın ikinci yarısının başlarında da kadınlara ait iki zaviyenin varlığı dikkat çekmektedir.²² Burada zaviyenin bir ‘tekke’ olmadığını belirtmemiz gerekir. Zira kadınların şeyh olması, zaviyelerin bir ‘tekke’ olmadığını göstergesidir. Anlaşıldığı kadarıyla kadınlar, sosyo-kültürel, dinî ve ekonomik etkinliklerin merkezleri olan zaviyelerde yalnız sıradan bir üye olarak değil aynı zamanda yönetici konumda da yer almışlardır.

Hayır Hasenat Sahibi Kadınlar

Sosyal adalet uygulamaların merkezinde yer alan vakıflar, kadın dindarlığını gösteren önemli kurumlardandır. Vakıf kurucusu kadınlar arasında yönetici sınıfa ve üst tabakaya mensup maddi imkânları geniş olan kadınların yanı sıra, görece varlıklı sayılamayacak kadınlar da bulunmaktadır. Bunlar arasında Orhan Gazi’nin ikinci eşi Asporça Hatun’un; I. Murad’ın eşi ve Yıldırım Bayezid’in annesi Gülçiçek Hatun’un ve II. Bayezid’in eşi Gülrüh Hatun’un vakfiyeleri dikkat çekicidir.²³

Kepecioğlu’nun aktarımına göre, İsfendiyar oğlu İbrahim kızı Hatice Hatun sadece Bursa’da değil başka yerlerde de yaptığı hayır ve bağışlarla ünlüydü. Hatice Hatun, Fatih’in öldürttüğü Sadrazam Bursalı Mahmut Paşa’nın karısıydı. Kocasının ölümünden sonra Bursa’da yaptırdığı hayırlar

¹⁹ “Brusa’da Babamemiş zaviyesinden Zeynep nam Hatun kişi, sabıkan şeyh imiş, sonra mezkûreden alınıp Derviş Mehmet’e tevcih olunmuş imiş, ondan dahi alınıp mezkûrun oğlu Derviş Ahmet’e sadaka olunmuş imiş. Haliyen Derviş Ahmet fevt olup mezkûre Zeynep... berat-ı Hümayun sadaka olunmak için talep ettiği...” Bkz, Bursa şer’iye sicili (BŞS) A 23/25 150.

²⁰ Kepecioğlu, *Bursa kütüğü*, I/101.

²¹ Kepecioğlu *Bursa kütüğü*, I/320

²² Yediyıldız, M. A. (1994). Şer’iye sicillerine göre Bursa’nın sosyo-ekonomik yapısı (1656-1658), *Vakıflar Dergisi*, Ankara, XXIII. Sayıdan Ayrı Basım, s. 189.

²³ Sevim, S., Öcalan H. B. (haz). (2010). *Osmanlı kuruluş dönemi Bursa vakfiyeleri*, Bursa Osmangazi Belediyesi Yayınları.

arasında bir cami ve üzeri kurşun kaplamalı bir mektep vardı. Mezar taşında isminin başında yer alan unvanlardan birisi “eş-şehide” idi.* Yaptırdığı mektep ve caminin gelirlerini sağlamak amacıyla bir kadının çok geniş arazilerinden oluşan mal varlığını vakfetmesi, onun ne denli bir ‘infak’ ruhuna sahip olduğuna işaret eder. Vakıfların kuruluş gayeleri arasında yetim ve fakirleri, yolda kalmışları, hatta kuşları ve hayvanları koruma ve barındırma düşüncesinin de yer aldığı göz önünde tutulursa, Müslüman kadınların son derece şefkat ve merhamet hisleriyle dolu olduğu anlaşılır.

Hayırseverliklerinin bir tezahürü olarak çok sayıda kadının vakıf kurucusu olduğu görülmektedir. Sosyal bütünleşme, milli dayanışma ve şefkat hislerinin bir ifadesi olan vakıf kurucuları arasında yer alan kadınların sayısı küçümsenmeyecek bir nispettedir. Bursa’da 15. yüzyılda 303 adet vakıf kurucusunun % 51’ini kadınlar oluşturmaktadır.²⁴ Farklı bölgelerden elde edilen verilere dayanan bir araştırmada vakıf kurucuları arasında kadın oranlarının % 17 ile % 50 arasında değiştiği görülmüştür.²⁵

Vakfın dışında cami, medrese, han, çeşme, köprü, hastane, imaret ve aş ocakları gibi dinî yapı ve sosyal kurumların birçoğunun kuruluşuna kadınlar öncülük yaptığı bilinmektedir. İstanbul’da kadınlarının tesis ettiği Gureba ve Nisa hastaneleri bugün bile hâlâ ayaktaadır. Onların bu tür etkinlikleri, son dönemlere kadar artarak devam etmiştir. 19. yüzyılda kurucuları kadın olarak bilinen İstanbul’daki 69 okul inşa edilmiştir.²⁶

19.yüzyılda Bursa toplumunda, 47 fakir aile çocuğunu evlerinde barındırarak “koruyucu aile” hizmeti veren 47 kişinin 31’ini (% 66)

* Bu kadın, söz konusu mektep ve caminin idaresi için 1501 yılında, Amasya’da Kerte köyünü, Merzifon’da Karacaviran ve Boğa köylerini, Yenişehir’deki bazı köyleri, Kite’de bir tarlayı, Bursa’da dört dükkânını, bir avlu içindeki sekiz odasını ve Dikencik köyündeki büyükbaş hayvanlarının cümlesini vakfetmişti.

²⁴ Tuncer, Y. (1992). Mahkeme sicillerine göre XV. yüzyıl Bursa vakıfları, Bursa, *Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi*, s. 2.

²⁵ Roded, R. M. (1999). Osmanlı tarihine cinsiyet açısından bakılması, *Osmanlı*, c. V, Ankara, *Yeni Türkiye Yayınları*, s.20.

²⁶ Altındal, A. (1977). *Türkiye’de kadın*, İstanbul, Havas Yayınları, s. 117.

kadınların teşkil etmesi, sosyal yaraları tedavi etmede, onların ne derecede etkin bir görev yaptıklarını göstermektedir.²⁷

Bahsedilen örneklerden Osmanlı kadınlarının, ülkenin her tarafında, imkân bulunduğu her zaman güçleri nispetinde hayır ve hasenatla ilgilenmiş olduğu sonucu ortaya çıkıyor.

Son döneme ait tarihsel kaynaklardan derlenen bilgilere göre Bursalı kadınlar doğal olarak popüler ya da halk dindarlığının durakları olan türbelere de itibar etmekteydiler. Sözelimi kismetlerinin açılmasını isteyen kız ve kadınların gittikleri türbeler genellikle, Tezveren Sultan, Çelebi Sultan Mehmet, Pars Bey Türbesi gibi mekânlardı.* Çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar Emir Sultan'a gidiyordu.

Bursa'da kaplıcalar etrafında da bir takım halk inançları oluşmuştur. Kaplıcaların birçok derde deva olması ve halkın gündelik yaşamında gizemli bir yer tutması, zamanla onlarla ilgili efsanelerin ve halk inançlarının oluşmasına yol açmıştır. Sözelimi, her gün köylerindeki hamamda yıkanmaları sebebiyle, bir köyün kızlarının diğer köy kızlarından daha güzel, daha alımlı görülmesi bu tür bir efsane örneğidir.²⁸

Kadınların Sosyo-Ekonomik Faaliyetleri

Mahkemeye yansıyan birçok belgede, gayrimenkul alım satımı yapan ya da kiralayan, ticaret yapıp kredi işlemlerinde bulunan, evinde işçi çalıştıran, vakıflardan ve şahıslardan ödünç alan, evleri, dükkânları ve atölyeleri olan kadınlar görülmektedir. Pazarlarda ürünlerini satan, gayrimenkul alım ve satım gibi ticari işlemlerini belgelemek için mahkemeye gelen, kocasının taksit borcu için kefil olan,²⁹ başka erkeklere olduğu kadar eşlerine bile ödünç para veren ve alan,³⁰ hatta evlilik akdi

²⁷ Kurt, *Bursa sicillerine göre Osmanlı ailesi*, s. 91-102.

* Kismet açma konusundaki inançların en ilginç, Pir Emir'de yaşanmaktaydı. Kismet çıkmayan kız ve dul kadınlar, Cuma günleri Pir Emir Camii'nin minaresine çıkarak bazı giysilerini aşağıda bekleyen kadınlara atarak kismetlerinin açılacağına inanıyorlardı.

²⁸ Pay, S. (2011). Bursa türbeleri, suları ve kaplıcaları etrafında oluşan bazı halk inançları, *Bursa'da Dinî Kültür*, Mustafa Kara (Ed). Bursa, Emin Yayınları, s. 429-456.

²⁹ BŞS, A 153, 73b.

³⁰ Karataş, A. İ. (2015/1). İsmail Hakkı Bursevî dergâhı şeyhlerinden hikmetî Mehmed Efendi ve hanımı Sâlihâ Hâtûn'un terekeleri, *U.Ü.İlahiyat Fak. Dergisi*, 24

esnasında kendisine vaat ettiği mehr-i müeccelini ödemediği için kocasını hapse mahkûm ettiren ve tüm bunları mahkemede tescil ettiren kadınlar vardı. Kadınlara ait işlere bakmak üzere kadın memurlar da istihdam edilebiliyordu.³¹

Kamusal alanda hak arayışıyla ilgili davalardan bizzat tekstil ticareti yapan kadınların olduğu anlaşılmaktadır. Gerber'in bildirdiğine göre, evde imal ettiği mamulünü, çarşı ve pazarlarda piyasaya süren çok sayıda kadın, bir lonca sisteminin üyesi olmamakla birlikte, kendilerini mali yönden destekleyen tüccar ve diğer komisyonculardan tamamen bağımsızdılar. “Kazzaz” denilen ipek tüccarları loncasına mensup görevlileri 1682 yılında dava eden ipek ipliği üreticisi Bursalı sekiz kadın bunun dikkat çekici örneğidir: Lonca görevlileri, rekabete yol açtıklarından dolayı onları engellemek isteyince, hiçbir şekilde rahatsız edilmeksizin şehirde rahatça dolaşabileceklerine ve diledikleri pazarda ürünlerini serbestçe satabileceklerine dair fermanı mahkemede ibraz etmişler ve “*el-kadim yutraku alâ kıdemihi*” (eskiden beri var olan öyle kalmaya devam eder) fehvasınca davayı kazanmışlardı. Artık serbestçe mallarını piyasaya arz edebilirlerdi. Ama loncanın erkek görevlileri de boş durmuyordu. Bir yolunu bulup onları engellemek istiyorlardı. Bundan tam bir sene sonra durum tersine döndü. Bu defa, kendi pazarlarında satış yaptıklarından dolayı kadınların, loncanın vergi yükünü paylaşmaları gerektiğini ileri sürdüler. Daha önce verilen hüküm üzerine davayı yine kadınlar kazandı. Çünkü onlar vergiden muaftı. Vergi muafiyeti, kadınlara tanınmış bir imtiyazdı.³²

Ölen bir kişinin kimliğini ve varislerini tanıtıcı bilgileri, borç ve alacaklarıyla birlikte mal varlığının bir listesini ihtiva eden tereke defterleri, birçok kadının gayrimenkul satma, satın alma ve kiralama faaliyetlerine katıldıklarını gözler önüne sermektedir. Gerber'in araştırmasında kullanılan 123 kadın terekesinden 20'si çeşitli zenaat dallarında faaliyet gösteren kadınları içermektedir. Bazı kadınlar sahip oldukları topraklarda zirai üretim yaparken bazıları da ipek imalatı gibi endüstri kollarıyla ilgileniyorlardı. 1678 yılında Bursa'da toplam 387 adet mancınık tezgâhının 157'sinin kadınlara ait olması, onların tekstil imalatındaki etkinliğini

³¹ Kurt, *Bursa sicillerine göre Osmanlı ailesi*, s. 23, 54.

³² Gerber, H. (1980). Social and economic position of women in an Ottoman city, Bursa 1600-1700, *International Journal of Middle East Studies*, 12 (3),

göstermektedir. Terekelerindeki basit tezgâhlardan anlaşıldığına göre bunların çoğu iplik bükme ve örgü (trikotaj) yapıyordu.³³

Kadınlar, siyasi olaylara katılmaktan da geri durmamışlar; siyasi ayaklanmaların ilk sıralarında zaman zaman kadınlar da görülmüştür. Silahlı oldukları halde içine vezirlerin saklandığı arabaları durdurup ellerindeki taşlarla saldıran kadınlar vardı³⁴. Yerel yöneticilerin karşı çıkmalarına rağmen, kadınlardan, diğer din kurumlarına karşı yapılan gösterilere öncülük yapanlar da olmuştur. 1208/1794 yılı Ramazan ayının 28. günü, bini aşkın Bursalı kadın, tamir edilen bir Ermeni kilisesinin, izin verilenden çok yüksek bir şekilde altı kubbe üzerine inşa edilmesini, duaların kabul olmamasının ve yağmurun yağmamasının sebebi olarak görmüşler ve Şeyhülislam'ın fetvasına muhalif böyle büyük kilise inşa edilmesini, Kadı ve Ayan-ı Belde'nin rüşvet almalarından kaynaklandığını ileri sürerek bir hoca kadının önderliğinde kiliseyi yakmışlar, kendilerine engel olmak isteyenleri de yaralamışlardır. Tabî ki olay, derhal mahkemeye intikal ettirilmiş ve merkezden yapılan tahkikat sonucunda hem ihmali olanlar hem de kadınları kışkırttığı düşünülenler cezalandırılmıştır³⁵.

Bu hadiseden bir sene sonra, yine bir grup Bursalı kadının, Gayrimüslimlerin satmak için pazara getirdikleri soğan, sarımsak gibi bazı emtiayı talân ve yağmadan sonra, "Mahkeme-i Suğraya" (Küçük Mahkemeye) gidip Şeriat'e aykırı işler yaptıkları ve bununla da yetinmeyerek Bursa kadısının oturduğu "Mahkeme-i Kübraya" (Büyük Mahkemeye) varıp kadı ve maiyeti hazır oldukları halde cümleye sövüp saydıkları ve hakarete bulundukları³⁶ görülmüştür.

19. yüzyılın ikinci yarısı boyunca Osmanlı devleti, gerçek sanayi işletmelerinin doğuşuna ve özellikle büyük şehir merkezlerinde işçi hareketinin oluşumuna şahit olundu. G. Perrot'un bildirdiğine göre, ilk

³³ Gerber, Social and economic position of women in an Ottoman city, Bursa 1600-1700.

³⁴ de Amicis, E. (1986). *İstanbul*, çev. B. Akyavaş, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s. 252.

³⁵ BŞS., B 251 56b, 3a; Kepecioğlu, *Bursa kütüğü*, c.II, s.359-60; Karataş, A. İ. (2005). Fethinden XIX yüzyılın sonlarına kadar Bursa'da Ermeniler, *U.Ü.İlahiyat Fak. Dergisi*, 2/92.

³⁶ Kepecioğlu, *Bursa kütüğü*, 360.

dokuma fabrika İsviçreli bir müteşebbis tarafından 1840'larda kurulmuştu. Önceleri kadın işçi bulmakta zorlanan fabrikanın, 1864 yılında 100 kadın işçisi vardı. Bunların 10'u Müslüman, diğerleri Rum, Ermeni ve Yahudi kadınlardı.³⁷ 1863 tarihli bir belgede, üç kız kardeşin, bir Gayrimüslime ait ipek fabrikasında çalıştıkları, ancak patronlarının ödemediği 17240 kuruş tutarındaki ücretlerini temin için mahkemeye gittikleri görülmektedir. 1894'lerde Bursa'yı ziyaret eden Mehmet Ziya Bey, Bursa'daki ipek ve koza fabrikalarında Müslüman, Hristiyan birçok fakir kız ve kadının büyük bir maharetle ipeği iplik haline getirmelerini, saatlerce temaşaya değer bir manzara olarak tasvir etmektedir.³⁸ Gemlikli kadınlar ipek kozası (güğül) ve ipekten (harir) "pek nefis oda döşemesi" imal edip satışa sunuyorlardı.³⁹

Anlaşılan, iktisadi şartlar gereği, büyük merkezlerde Müslüman kadınlar da artık uzun saatler boyunca (yazları 13, kışın 8 saat kadar) fabrika vb. yerlerde işçi statüsüyle çalışmaya başlamıştır.⁴⁰ Bursalı Müslüman kadınların fabrikalarda işçi olarak çalışmaya başlamaları, geleneksel sosyal hayatı etkilememesi düşünülemez. Bunun ilk belirtisi, genç kız ve kadın giyiminde ve birbirlerine yabancı olan erkek ve kadınların muhtemelen ilk defa saatlerce bir arada çalışmasından kaynaklanan yakın sosyal ilişkilerdeki değişimlerdir. Özellikle üst düzey Devlet yönetiminin Batılılaşmayı hedefleyen düzenlemelerini ifade eden "Tanzimat"la birlikte bu değişimlerin hızında artış gözlenmiştir.

Şehirli Kadın Kıyafeti

Geleneksel bir toplumun tüm görünümünü yansıtan Osmanlı Bursa toplumunda dinin, erkekler kadar kadınlar üzerinde de belirgin sembolleri görülür. Tarihi Bursa kentinde sosyal hayatın, çoğunlukla din ve gelenekle uyum içinde olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte başta İstanbul olmak üzere Bursanın da kılık kıyafet düzenlemelerinden etkilendiği aşikardır.

Saçları göstermeyecek tarzda başı örten bir örtü, yaşmak ve ferace Bursa kent merkezinde civarında Osmanlı kadının ev dışı kıyafetinin ayrılmaz bir

³⁷ Günaydın, N., Kaplanoğlu R. (2000). *Seyahatnamelerde Bursa*, Bursa Ticaret Borsası Yayınları, s.146,.

³⁸ Mehmed Ziya Bey, (1312). *Bursa'dan Konya'ya seyahat*, İstanbul, Tan Matbaası, s. 113.

³⁹ Erişçi, L. (1951). *Türkiye'de işçi sınıfının tarihi*, Kutulmuş, İstanbul, Basımevi, s.7.

⁴⁰ Günaydın, Kaplanoğlu, *Seyahatnamelerde Bursa*, s.149.

parçasıdır.* Gayrimüslim kadınlar da yaşmak takmamakla birlikte başörtüsü kullanmaktaydılar.

Osmanlıda Müslüman evleri, aile dışından karşı cinslerle aynı ortamda bulunmayı engelleme işlevi gören harem ve selâmlık olarak iki bölümden oluşmaktaydı. Mahremliği ve kutsallığı belirten evin harem bölümüne ancak kadınlar ve ailenin birinci dereceden erkekleri girebilirdi. Selamlık ise evin erkeği tarafından erkek dost, arkadaş ve misafirlerin ağırlandığı mekândı. Evler, özellikle kadın mahremiyetini ihlal edebilecek dış tehlikelerden korunmayı sağlama amacıyla pencere kafesleri ve etrafı duvarla çevrili bahçelerle kapalı mekânlar halindedir.

Ancak 19. yüzyılın ikinci yarısı boyunca sanayi işletmelerinin doğuşuna bağlı olarak büyük şehir merkezlerinde Müslüman kadınların yavaş yavaş fabrikalara işçi statüsünde girmesiyle birlikte ev dışındaki kaç-göç anlayışında ve kadın giyiminde önemli değişimler yaşandı. Devlet yönetiminin Batılılaşmayı hedefleyen düzenlemelerini ifade eden “Tanzimat”la birlikte bu değişimlerin hızında artış gözlemlendi. Yabancı bir kadın seyyahın 1835’deki gözlemlerine göre Bursalı erkeklerin, Sultan Mahmut’un “fes” giyilmesi emrine rağmen ısrarla “sarık” takmaya devam etmeleri* gibi kadınlar da *kalin patiskadan* “yaşmak” takmakta ısrarlıydılar. Oysa İstanbul’da yaşmak çok *ince muslinden* yapılıyordu. Bunun arasından *renkli hotozlar*, onun üstündeki *pırlanta iğneler*, olduğu gibi gözükebilir.⁴¹ Bundan yaklaşık 30 sene sonra Bursa’ya gelen Perrot isimli yabancı seyyah ise sanayileşmenin etkisiyle farklılaşan kadın kıyafetlerinden söz eder. Onun gözlemi aslında *sanayileşme* ve *teknoloji-değer ilişkisini* yansıtan çarpıcı bir örnektir. Bursalı kadınlar, diğer Müslüman kadınlarla aynı erdemlere sahip olmakla birlikte, Perrot’un ifadesiyle,

“sağlıksız bir sosyal ilişki türü dayatan sanayi, işçilerin ahlaki değerlerinin yozlaşmasına yol açtı. On yıl önce bir yabancıya yüzlerini göstermeye asla

* Namık Kemal, ilkbaharda toplu gezintiye çıkan kadınlar nedeniyle Çamlıca yollarının, birbiri ardınca akıp gelmekte olan yaşmak kalabalığından köpükler içinde kalmış coşkun bir seli andırdığını yazar. Bkz. Namık Kemal (ts). *İntibah, Següzeşt-i Ali Bey*, İstanbul, s.9.

* “Allahım ne sarıklar, Tıpkı dağ gibi muslin, ya da kaşmir yığınları! Bunları Mahmut görse düşer bayılır”.

⁴¹ Günaydın, Kaplanoğlu, *Seyahatnamelerde Bursa*, s. 87.

razı olmayan Türk kadınları diğer kadınlar gibi yüzleri açık çalışmaya başladılar. Müslüman hükümlerini unutmaya iten bu işe gittikçe daha çok müracaat ediyorlar.”⁴²

Müslüman kadınların çoğu defa geleneksel olarak bazen de yorumsal dinî gerekçelerle taktıkları yaşmağın, Refik Halid Karay’ın (1888-1965) tasvirinden zamanla *ütülenip kolalanarak* bütünüyle dünyevi bir amaca hizmet ettiği anlaşıyor. Onun gözlemine göre, son dönemlerde yaşmak, şimdiki organtin gibi, çok ince beyaz bir kumaştı ve sanki bir süs takısı, güzel görünme aracı olarak kullanılmaktaydı:

Zengin, süsüne düşkün, zariflik meraklısı olanlar, sokağa her çıkışta yeni kesilmiş yaşmak takarlar, eve dönüşte bunu hizmetçilere ya da hali vakti yerinde olmayan hısım kızlarına verirlerdi. Fakat sıradan halk yaşmağı yıkar, kolaya batırır, ütüler, eskiyinceye kadar kullanırdı. En ince ve pahalı organtinden yapılmış olan yaşmağın adı “*Billur yaşmak*”tır.

Yaşmaklı kadınların yaşmağın alt kısmını tamamen kaldırmadıkça rahatlıkla bir şey yiyip içemezlerdi. “... süsüne düşkün olanlar, yaşmağın ütüsü bozulur, kolası kırılır, pot yapar, buruşur korkusuyla buna yanaşmazlardı. ... Yalnız bu tür kadınlar bir şey yiyip içme yerine yaşmaklarını açmak zorunda kalmadıkları için sadece sakız çiğniyorlardı.”⁴³

Sultan II. Abdülhamit’in kızı **Şadiye Osmanoğlu**, kendisi gibi diğer saray kız ve kadınlarının da saray dışına yaşmakla çıktıklarını belirtiyor. Onun cümleleri, yaşmağın dinî bir obje değil bütünüyle *metalaşp nasıl güzellik aksesuarı haline dönüşüğünü* ortaya koyuyor:

Yaşmak ince bir tül den ibaretti. ... Güzel bir şekil kazandırıldıktan sonra ... göz ve kaşları açıkta bırakacak tarzda ağız ve burun cihetleri örtülürdü. Tül, şeffaf olduğu için örtülen yerleri gizlemeye değil daha şeffaf bir şekilde açmaya hizmet ederdi. Böylelikle nazarları buralarda daha uzun müddet tutup oyalamaya sebep olurdu.”⁴⁴

“*Billurlaşan*” yaşmak gibi son dönemlerde metalaşma belirtileri gösteren başka bir giysi türü **ferace** ve **çarşaftır**. Batıcıların ılımlı kanadında görünen

⁴² Günaydın, Kaplanoğlu, *Seyahatnamelerde Bursa*, s.146.

⁴³ Karay, R. H. (1996). *Üç nesil, üç hayat*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi Yayınları,

⁴⁴ Şadiye Osmanoğlu, (2011). *Babam Abdülhamid, saray ve sürgün yılları*, İstanbul, Timaş Yayınları, s. 29.

Celal Nuri'nin (1881-1938) verdiği bilgiye göre, eskiden Hristiyan kadınlarda da örtünme vardı ve yakın zamana değin *Latin Amerika'da* *çarşaf* giyen *birçok kadın* görülebiliyordu. Ancak 13. yüzyıldan sonra Hristiyan dünyada çarşaf lar hafifletirilmişti.⁴⁵ Batıda beliren bu eğilim, daha sonraki asırlarda Osmanlıda da kendini göstermiş; 19. asrın sonlarına doğru büyük şehirlerin üst kesimlerinde adeta “zorunlu ve doğal bir yasa izleniyor gibi” örtüler incelmış; ziynetleri gizlemek için kullanılması gereken ‘ferace’ ve ‘çarşaf’ denilen üstlükler ve yeldirmeler bizatihi birer süs olarak kullanılmıştır. “Hakşinaslıkla düşünelim: Saray feraceleri, ajour (delikli örtü) ve pelerinler son moda çarşaf lar, yazlıklarda kullanılan renk renk şemsiyeler, süsten başka bir şey midir?”⁴⁶

Refik Halit Karay'ın (1888-1965) Abdülhamit dönemindeki abartılı **yaşmak** ve **ferace** tasviri ise daha da ileri boyutlu olup kadın dindarlığından öte cinsellik içeren anlamlara sahiptir. Her şeye rağmen, bir süs giysisi olarak tasvir edilenden başka, kâhya kadınlar, ebeler, hoca hanımlar, aşağı tabakadan yaşlılar ve zenci halayıklar için siyah veya siyaha yakın koyu renkte pamuklu kumaştan sade şekilde yapılmış feraceler de vardı. Söz konusu kadınlar, yaşmağın düz tülbentten yumuşaklarını kullanıyorlardı. Bu tür yaşmaklar, başa, yüze ve çeneye yapıştığından dolayı, ince olanlar gibi “yakışıklı durmaz, gezilenmez, teni ışıklandırmaz, gözlerin güzelliğini meydana vurmazdı. Yaşmağın hususiyeti yüze dokunmayarak arada bir boşluk bırakmasında; çehreyi, dokunmaya kıyamaz gibi uzaktan çerçevelemesindedir.

Yaşmak ve feraceye yönelik güvensizlik, çarşafın yaygınlaşmasına yol açmıştır. “Çarşaf Türkiye’ye Tanzimat döneminde hacca gidip gelenler tarafından Araplar veya muhtemelen İranlılar’dan alınmak suretiyle getirilmiştir. Önceleri pek tutulmayan, hatta bid’at olduğu ileri sürülen çarşaf, **1870’te çıkarılan** bir emirnâme ile ince yaşmak ve feracenin yasaklanmasından sonra yaygınlaşmıştır.”⁴⁷

Belirli kesimlerin süs eşyası olarak kullandığı yaşmak ve feraceler gibi, Karay'ın gözüyle 1850’lerde “pek kaba ve hantal, pek zevksizce” başlayan

⁴⁵ Celal Nuri, (1993). *Kadınlarımız*, Osmanlıcadan Aktaran, Ö. Ozankaya, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 130.

⁴⁶ Celal Nuri, *Kadınlarımız*, s. 130.

⁴⁷ Türkoğlu, S. “Çarşaf”, TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/carsaf> (12.09.2024).

“**çarşaf**”, “gitgide çok ince, çok biçimli, çok nazik bir şekil almış, ... âdeta süslü bir vazoya yahut süslü camdan yapılmış (çeşm-i bülbül) bir gülabdana (gülsuyu kabı) dönmüş; bir sanat eseri olmuştur.”

Pakalın (1886-1972), feraceli bir genç kızın anne ve teyzesiyle yolda yürürken rahatsız edilmesi sebebiyle **Abdülhamit** tarafından feracenin yasaklandığını söylemektedir. Yasaklamada en büyük etkenin, çarşafın zamanla oldukça metalaşması olduğu anlaşıyor. Karay’ın ifadesiyle, “çarşaf o kadar güzelleşmiş, nazlı ve zarif bir şekle girmişti ki”, başka kıyafetler güzellik bakımından dikkat çekemez olmuştur. “Çarşaf otuz sene içinde ipek böceklerinki gibi bir başkalaşım (metamorfoz) geçirmiş”, adeta “kelebeğe benzemişti”.

Cinselliği ön plana çıkaran feracenin yerine 1889 yılından itibaren İstanbul’da çarşaf giyme artık bir âdet haline gelmiştir. Muhtelif renklerdeki çarşaf, farklı yaş gruplarındaki kadınların amaç ve niyetlerine göre farklı anlamları taşıyor olmalıydı. Yaşlılar yüz kapamaya, peçe indirmeye lüzum görmez, Amerikan bezine yakın kalın patiskayı başörtüsü gibi aşağı sarkıtırken Peru dağ keçisinin tüyünden dokunmuş “Siyah, fare tüyü, barudi, limon küfü, nohudi renklerden” şaşmazlardı. “Tazelerin ağırbaşlıları’ ise yine siyah, lâcivert, mor, güvez, nefte; Avrupa mamulâtı saten dö Lyon, krop döşin gibi ipeklilere rağbet ederken fazla alayışe düşkün hoppa, fırlıdak tazelerde de göze çarpıcı renkler: Saksonya mavisî, türkuvaz, tirşe, yeşim, camgöbeği, erguvani, yavruağzı, leylâki, bej....⁴⁸

Ancak anlaşıldığı kadarıyla bu yasak kararı halka tahsis edilirken, “Saray takımı, sultanlar, kadın efendiler, hazinedarlar saraylılar; kalburun üstüne gelen rical haremli, faraza sultan kaynanaları, görümceleri bayram, Hırka şerif alaylarında; Kağıthane gezintilerinde yine o kılığa girerek lândonlara, kupalara kurulup piyasalara katılırlardı.” Saray dışındaki ‘Kadınneler, hanım nineler çarşaf peçeyi ‘bidat’ saydıklarından pek yadırgamışlar; bunları örtünmemek için haftalarca, aylarca kapı dışarı çıkmamış, yavaş yavaş ısınıp almışlardır.”⁴⁹

Giysi ve kıyafetlerin dışında kadınların ‘yüz tuvaleti’ de şehirli kadınların önemle üzerinde durduğu bir husus olmalıdır. Karay’a göre, özellikle

⁴⁸ Pakalın, M.Z. (1971). (Sermet Muhtar Alus, *Aylık Ansiklopedi*, s.36’dan naklen) *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, c.I, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, s. 328.

⁴⁹ Pakalın, *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, c. 1.

kırmış saçları hamamda boyamak, dinî bir zorunluluk olarak düşünülürdü. Yaşını başını almış Müslüman bir hanım “ak saçlı” gezemez; “reaya” yani Ermeni ve Rum kadınlarına benzeyemezdi. “Kadınlar hamamında saçları ak, kınasız birine rastladınız mı dinini öğrenme gereği duymadan ona: ‘Hu kokana, şöyle geri çekil bakayım!’ diye kötü muamele edebilirsiniz; saçına kır basmış olan kınasızlar yüzde yüz Müslüman değildir.” Saç boyatmanın amacı başkalarını aldatmak, kendi saçının doğal rengi imiş görünmek değil, yaşlılıkta Hristiyan kadınlarına benzememektir.

Mekke’den gelen kına ve sürmeye daha fazla itibar edilirdi. Özellikle Hicaz kınası yarı kutsal sayılır; hacı hediyeleri arasında kadınlar kına ve sürmeyi beklerlerdi. 20. asrın ilk çeyreğinden itibaren ellerdeki kına kullanımının yerini tırnak boyası ve muhtemelen bir çeyrek sonra da “yüz yapma”nın ismi artık “makyaj” olmuştur.

Gayrimeşru Olaylarda Yer Alan Kadınlar

Sıklıkları ve türleri, toplumdan topluma farklılık gösterse de, az ya da çok, şu ya da bu şekilde dindarlıkla çelişen tutum ve davranışlar her toplum için geçerlidir. Hayırsever ve dindar kadınların yanında geleneksel davranış biçimlerinin dışına çıkan, günah, ya da suç sayılan davranışları sergileyen kadınlar, farklı kültürel ve etnik unsurları barındıran Bursa’da da görülebiliyordu.

Mutasavvıf **Kutbuddin Muhammet İzniki**’nin (821/1418) ‘evlilik kılavuzu’ denilebilecek bir kitapçıkta, güzel elbiseleriyle süslenip sokaklara dökülen, erkeklerin dikkatlerini çekmek için düğünlerde oynayan, “zamane kadınları”dan ve onlara engel olmayan, “sakallarını karılarının ellerine” veren erkeklerden şikâyet etmesi,⁵⁰ normal hayatını yaşayan genç kadınlara sınırları aşmamalarına dair bir uyarı niteliğindedir.

Kepecioğlu’nun bildirdiğine göre, bir kadının saz çalması da o günün koşullarında kınanmayı gerektiren bir davranış hatta suç kapsamında değerlendirilebiliyordu. 1571 tarihinde *Sima Hatun* isimli musikişinas bir kadın, saz çalmakla itham edilerek hapsedilmekle birlikte zindanda hastalanarak ölme ihtimali belirdiğinden kefaletle serbest bırakılmıştı.⁵¹

⁵⁰ Muhammed Kutbuddin İznikî, *Mürşidü’l-müteehhil*, istinsah eden: Yahya b. Ahmed, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü, no: 930, 1092/1681, s. 1b-2a; Bkz, Kurt, *age*.

⁵¹ Kepecioğlu, *Bursa kütüğü*, IV/154.

Sima Hatun'un zindan çıkmasını sağlayan iki kefilden birisinin yine bir kadın oluşu (Hasan kızı Mazlume) dikkat çekiyor.

Daha masum görünen bu tür davranış biçimlerinin dışında, mahkeme sicillerine yansıyan kadın patolojik davranış biçimlerine ilişkin en dikkat çekici olanları, içki ve fuhuş âlemleridir. Muhammet İzniki'nin yaşadığı dönemden yaklaşık bir asır sonra sosyo-ekonomik ve siyasi yönden Osmanlı toplumunun artık çok farklı bir döneme girdiği anlaşıyor. 16. asır boyunca çoğu gayri meşru olayın içerisinde mühtedilerin ve gayrimüslimlerin yer aldığı görülmektedir. Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü* adlı eserinde bu tür sapkın olaylara karışanların çoğunun 'Abdullah' kızları, yani cariyeler, esir gibi çeşitli şekillerde Bursa'ya gelenler olduğunu belirtir. Osmanlı toplumunda mühtedilerin babaları muhtemelen tanımlama amaçlı genellikle "Abdullah" olarak kayıtlara geçiyordu. Kepecioğlu'na göre, bunlardan "babaları Türk olanların da ekserisinin anaları mühtediyedir ve onların diğer kadınları da şeytan gibi baştan çıkardıkları göz önüne alınmalıdır."⁵² Gayri meşru olayların içinde yer alan mühtediler, çoğunlukla sözde Müslüman olmuş kimselerdi.

Sapkın olaylarda, "şeyh" unvanlı iki kişinin de adının geçmesi dikkat çekiyor.⁵³ Bu olaydan yaklaşık bir asır sonra Cinci Arap şöhretli Şeyh Abdullah, cincilik ve sihir yaparken bazı evli kadınları kandırıp kocalarından ayırıyor ve kendisine nikâhliyordu. İstanbul'dan gelen müfettişler, durumu tetkik ettikten sonra onu İstanbul'a sevk etmişlerdi.⁵⁴

16. yy'ın başlarında Bursa'da Rus kadınlarını pazarlayan şahısların mahkeme sicillerine yansıdığı görülmektedir.⁵⁵ Bu asrın sonlarına doğru Bursa toplumunda kadınlarla erkeklerin birlikte gizlice içki içip eğlendikleri yerler arasında tarla ve bahçe gibi yerleşim alanından uzak, ıssız mekânlar ya da dükkânlar yer alıyordu. Genellikle devriye gezen "subaşılar" tarafından fark edildiklerinde erkekler kaçıyor, kadınlarsa yakalanıp mahkemeye çıkartılıyordu. Bazı kadınlar suçlarını itiraf ederken bazıları

⁵² Kepecioğlu, *Bursa kütüğü*, II/98.

⁵³ 1521 yılında *Pınarbaşı Kalenderhanesi Şeyhi* Nebi oğlu Yakup, geceleyin evinde bir fahişe ile "şer üzerinde iken" görülmüş ve ikinci kez aynı fahişenin evinde yakalanarak mahkemeye sevk edilmiştir. BŞS, A 32/29 23a.

⁵⁴ Kepecioğlu, *Bursa kütüğü*, I/323.

⁵⁵ BŞS, A 32/29 147, 169/435.

zorla götürüldüklerini iddia ediyorlardı. Ağzında “**rayıha-ı hamr**” yani içki kokusu bulunduğu tespit edilerek kayıtlara geçen çok sayıda erkekle birlikte daha az sayıda kadına da rastlamak mümkündür.

1634 tarihinde muhtemelen kendisi de mühtedi olan Eşrefiler mahallesinden Hüseyin bin Abdullah, bir gün sabah namazını camide cemaatle kılıp evine dönünce mühtediye olan karısını aynı mahalleden bir başka mühtedi ile bir arada “zinaya müteallik alâmeti faside üzere hareketlerini görerek silah ile üzerlerine hücum etmiştir.” Mahkemede şahitler de bu duruma şahitlik etmişlerdir.⁵⁶ Bir İslam toplumunda gayri meşru cinsel ilişkilerin daha uç örneği, eşcinselliktir. Kepecioğlu’nun tespit ettiği tek bir sicil kaydı, yine içinde cariyelerin yer aldığı sapkın ilişki (sevicilik) türünü yansıtmaktadır.⁵⁷

Bugün birçok modern toplumda gayri meşru ilişkileri sözde legal bir zeminde gösteren kurumsal nitelikli düzenlemelerin Osmanlı toplumunda varlığı beklenen bir durum değildir. Nitekim 1660'larda ve 1670'lerde en az iki kez İslam ahlakını uygulamak üzere İstanbul'da tüm meyhanelerin yıkılması ve yasal içki ticaretine son verilmesi için buyruk çıkarıldığı bilinmektedir.⁵⁸

⁵⁶ BŞS, A 23/25; Kepecioğlu, *Bursa kütüğü*, 2/266.

⁵⁷ Bu kayda göre, Anadolu kazalarından birinde kadılık yapan Ömer Efendi'nin karısı Mahmud kızı Ümmü Gülsüm ile cariyesi Mülayim, Enarlı mahallesindeki evlerinde gece boğulmuş olarak bulundular. İddiaya göre tellaklık yapan bir cariyeye de erkek kıyafetleriyle adı geçen kadının evine geceleri gidip geliyordu. Mahkemenin yaptırdığı tahkikat sonucunda Ümmü Gülsüm'ün zaman zaman kendileriyle birlikte olduğu iki kadın tarafından aralarına giren husumet sebebiyle öldürülmüş olduğuna karar verilmiştir. Yabanda olan kocası Ömer Efendi'nin de Bursa'ya gelerek yoğun çabası sonucunda olayın faili olduğu anlaşılan iki kadın hapse atılmıştır. Bkz, Kepecioğlu, *Bursa kütüğü*, IV/4.

⁵⁸ “Payitahtta içki tüketimini azaltmak ya da ortadan kaldırmak, Müslümanları tekrar doğru yola sokmada önemli bir girişimdi; meyhanelerden boşalan alan da daha İslami bir görünüşe katkıda bulunuyordu.... Hristiyanların ve Yahudilerin kendileri için içki üretmelerine ve tüketmelerine izin verildi. Müslümanların yeni Hristiyan ve Yahudi komşularının şarap içmeleriyle ilgili tüm şikâyetlerinin 1660 yangınından sonra ortaya çıktığını akılda tutmak gerekir. Müslümanlar, alkol tüketiminin mahallelerinde ahlaksızlığa ve kötülüğe, hatta fahişeliğe yol açmasından endişe ediyorlardı.”Bkz, Baer, M. D. (2010). *IV. Mehmet döneminde Osmanlı Avrupası'nda ihtida ve fetih*, İstanbul, Hil Yayınları, s.187-188.

Bununla birlikte 1898 yılına ait bir sicil belgesinde karşılaştığımız, Bursa Pazar-ı Esb (At Pazarı) mahallesinde ölen Han İsmail kızı Fevziye'nin isminin başında yer alan 'umumhaneci' unvanı, kurumsal bir yapıyı akla getiriyor.⁵⁹ Adı geçen mahalle tarihi olarak "Kıptilerin" ikamet ettiği bir yer olması nedeniyle, söz konusu kadın muhtemelen bir romandı ve "umumhaneci"likle iştiğal ediyor olmalıydı.

Yine 1891-92 tarihli Bursa Gazetesindeki kadınlarla ilgili asayiş haberlerindeki ,“fahişe dönme Latife”, “kerhaneci kadın” ve “Bızdık Şahine'nin umumhanesi” gibi nitelendirmeler,⁶⁰ 19.yüzyılın sonlarında bu tür işletmelerin Bursa'da legalleştığı izlenimini vermektedir. Gazetede söz konusu kelimenin çoğul olarak kullanılmasından At Pazarı mahallesinde birden fazla umumhanenin olduğu anlaşılıyor. Buralarda çalışan kadınların etrafında gelişen asayiş olaylarıyla bağlantılı kadınların ölüm haberleri gazetede taraflı bir bakış açısıyla, “itlaf”⁶¹ kelimesiyle verilirken bu tür olayların dışında kadınların “ehl-i iffet kadınlar” ya da “İslam ehli kadınlar, Hristiyan ehli kadınlar” gibi dini ve ahlaki referanslarla anıldığı görülmektedir.

Ayrıca Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı sitesinden yapılacak bir taramada 1886 yılından itibaren Beyoğlu gibi Batılı yaşam tarzının hâkim olduğu İstanbul mahallelerinde umumhaneyle ilgili haberleri içeren onlarca belge görülebilir. Belgeye dayalı kesin bir tarih vermek zor olmakla birlikte 19. yüzyılın ortalarından itibaren içerisinde gayrimüslim kadınların çalıştığı işletmelerin büyük şehirlerde görülmeye başlandığı söylenebilir.⁶²

Radikal Batıcı görünen **Selahaddin Asım**, muhtemelen 1910'larda yayımlanan *Türk Kadınlığının Tereddidi yahut Karışmak*'ta, “kibar

⁵⁹ BŞS, C 164/738 6b.

⁶⁰ Özçelik, M. (2022). “Bursa gazetesinde (1891-1892) kadına dair haberlerin analizi”, *Selçuk Ün. Sos. Bil. Ens. Der.* (48): 235-253.

⁶¹ “Bundan kırk gün mukaddem At Pazarı umumhanelerinden Dönme Latife namında bir fahişeyi Aksu karyesinde Kasap Ahmet ve Çerkes Mehmet nam şahıslar kaldıracak şimdiye kadar icray-ı fahişyat etmekte iken şehir-i hal Ruminin altıncı gecesi merhum Ahmet tarafından mezbure suret-i feciada bıçakla itlaf edilmekle katil merhumun derdest edilmiş olduğu istihbar kılınmıştır.” Bursa gazetesi, no:65. Bkz, Özçelik, “Bursa gazetesinde (1891-1892) kadına dair haberlerin analizi”, s. 249.

⁶² 1789 Tarihli belge için bkz, *Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi*, H-29-12-1204

sınıfın” daha çok keyif için; orta ve alt sınıfların ise ihtiyaç güdüsüyle oluşturdukları gizli ve özel Türk kârhanelerinden söz eder. Selahaddin Asım, ailelerin bunlardan kurtulabilmesi için Türklere yönelik ayrı ve resmi umumhanelerin açılmasını önermektedir.⁶³ İlimli Batıcılardan **Celal Nuri** ise 1915 yılında yayınlanan *Kadınlarımız*’da, içerisinde “Müslüman kadınların” da bulunduğu denetimsiz umumhanelerden şikâyet etmektedir. Bu türden şikâyetler, Osmanlıda Müslümanlara yönelik resmi bir umumhanenin olmadığına göstergesi olarak yorumlanabilir.

Gayri meşru cinselliklerle ilgili vakalar, Kepecioğlu’nun belirttiği üzere, “Cemiyetin, temiz ve yüksek ahlakının bu gibi aslı belli olmayan kadınlar tarafından nasıl bozulduğunu gösterir canlı bir vesikadır”.⁶⁴ Oldukça farklı demografik görünüme sahip bir toplumda fuhuş, hırsızlık ve kaçakçılık gibi suç sayılan faaliyetler bazen organize bir karaktere bürünmekteydi. Suçların işleniş sıklığında Hüdavendigar vilayetinin merkezi olarak Bursa’nın, “İstanbul’a yakın olduğu için, başkentten kaçan tüm haydutların barındığı bir yer”⁶⁵ olmasının önemli etkisi olmalıdır. Bursa’nın aynı zamanda İstanbul’da saltanatın istenmeyen kimseler için çok rahatsızlık vermeyen bir sürgün şehri olduğu da bilinmektedir.

Zina İthamları Karşısında Mahalle Cemaati

Şehirde yeterli şahitler olmamasına rağmen zina töhmetiyle karşılaşan kadınlar da görülebiliyordu. Böyle bir olayla karşılaşıldığında mahkeme, olayın gerçekliğini mahalleliye soruyor; kişilerin iyi haline veya kötü haline şahadet etmesini istiyordu. Belgelerde çoğunlukla “**cemm-i gafir ve cem’-i kesir**”, “**ahali-i Bursa**” gibi tabirlerle zikredilen mahalle cemaati, böylesine bir isnatla, töhmetle karşılaşan kadın bireyi çoğunlukla korumakta; onun iyi haline şahadet etmekteydi. Sözgelimi, “İyi ve müstakime kadınlardır, bu miktar zamandır mahallemizde sakinelerdir, asla yaramazlıklarını görmedik”⁶⁶ diyerek tezkiyede bulunuyorlardı.

⁶³ Selahaddin Asım. (1989). *Osmanlıda kadınlığın durumu*, Haz. Metin Martı, İstanbul, Arba Yayınları, s. 157.

⁶⁴ Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, 1/3.

⁶⁵ Günaydın ve Kaplanoğlu, *Seyahatnamelerde Bursa*, s.138, (George Perrot)’den.

⁶⁶ Ergenç, Ö. (2012). *Şehir, toplum, devlet, Osmanlı tarihi yazıları*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 80, 450.

Mahalle cemaatinin tezkiye etmediği kimseleri ise bazen en yakınları bile affetmiyorlardı. Nitekim Bir gayrimüslimle (Bekel Veledi Zekeriya) birlikte yakalandığı için Mahallenin ileri gelenleri tarafından fahişe olduğu iddia edilerek ihracı talep edilen Hani isimli kadının babası Ahmet; “Cemaatim yaramaz deyücek, mezkûre Hani bana dahi gerekmez” diyerek kızının Sevindik mahallesinden ihracını bizzat kendisi de istemişti.⁶⁷

Mahalleli, sosyal konularda olduğu kadar devletin nezdinde de mütesellilen kefil konumundaydı. Böyle bir isnada maruz kalan bireyler çoğunlukla ısrarlı bir şekilde kendilerini savunmakta ve kendilerine karşı atılmak istenen suçu kesinlikle işlemediklerini; aksine bunu söyleyenlerin iftira suçu işlediklerini ifade etmektedirler. Bazen cemaat içinde kendi iyi haline şahadet edecek birilerini bulamasa da ısrarla bu kötü fiili yapmadığını göstermek için her yolu deniyordu.⁶⁸

Bu arada mahalle ahalisinin iyi olduklarına dair şahadette bulunmadığı zanlı şahıslar, yeterli şahitler de bulunmadığı için çoğunlukla bir başka mahalleye ve şehre sürgün cezasıyla karşılaşıyorlardı. Burada şunu da vurgulamak gerekir: Böylesi durumlarda, toplumsal cinsiyet adaletsizliğini çağrıştıracak tarzda sürgün cezası, sadece töhmet altındaki kadınlara değil erkeklere de, bazen karıkoca çiftlerin her ikisine birden, mahalleyi rahatsız ettikleri gerekçesiyle, ayırım yapmadan uygulanmaktaydı.

Cinsel suç izlenimi edinilmekle birlikte yeterli şahit bulunmadığı vakaları mahkeme, genellikle “fiil-i şeni” ifadesiyle damgalıyordu. Fiil-i şeni ifadesi, sadece homoseksüelleri değil, cinsellik konusunda sapkın kabul edilen tüm ilişkileri içermekteydi. Böylesi bir durum, M. Âkif Aydın’ın belirttiği gibi, hukuki zaruretten kaynaklanıyordu. Zina denildiği takdirde ise özel ispat şartları gerekecekti. O ispat şartları olmayınca suça ceza verilemezdi ama fiil-i şeni daha geniş bir kavram olduğu için o özel isnat şartlarından bağımsız olarak tazir kabilinden bir ceza verilebilirdi.⁶⁹

⁶⁷ Maydaer, XVI. yüzyılda Bursa kadınları, s.138-140.

⁶⁸ Yılmaz, B. (Ed). (2015). *Osmanlı’dan günümüze cinsiyet, mahremiyet ve mekan* (Çalıştay, Tebliğ ve Müzakereleri, 2013). Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 28-29.

⁶⁹ *Osmanlı’dan günümüze cinsiyet, mahremiyet ve mekan*, s. 36, 59.

Düşük ahlâklı kadınlarla evlenmeme geleneği⁷⁰, fuhuş yapan erkekleri tahkir etmek ve ailesinin namussuz olduğunu göstermek için kapılarına *katran* sürülmesi veya boynuz asılması⁷¹, bazen merkeplere bindirilerek halka teşhir edilmeleri⁷² veyahut da bulundukları mahalleden sürülmeleri, onlara uygulanan sosyal baskılar arasında zikredilebilir.

Zina davalarında cezaî müeyyidenin uygulanabilmesi için olayın zaman aşımına (**tekadüm-i zaman**) uğramadan bir aylık süre içerisinde mahkemeye intikal ettirilmesi gerekmektedir. Bu süreyi aşan davalarda şahit dinlenmesine bile gerek duyulmamıştır⁷³. Ayrıca, zina suçunun sabit olabilmesi için olayı teferruatıyla gören dört erkek şahidin bulunması ya da suçlunun fiilini dört ayrı mecliste ikrar etmesi gerekmekte⁷⁴, aksi takdirde yapılan ihbarlar iftira muamelesi görmektedir.

Zina eden evli erkek (muhsan) ve kadınları (muhsane) taşlamayı belirten "**recm**"e gelince, Osmanlı tarihi boyunca bizim görebildiğimiz kadarıyla sadece birkaç olaydan söz edebiliriz. Bizim tespitlerimize göre, tarafların ikrarı üzerine recme konu olan ilk vakanın 929/1522 tarihinde Bursa'da o zamanlar "Kıpti" denilen Romanların yaşadığı Kanberler mahallesinde geçtiği anlaşıyor.⁷⁵ İkinci örnek ise 1091/1680 tarihinde İstanbul'da bir Yahudi genciyle zina eden evli bir Müslüman kadınla ilgilidir. Bu davanın sonucunda kadın "recm" edilirken Yahudi öldürülmüştür.⁷⁶ Avcı Sultan

⁷⁰ Su, K. (1937). *XVII ve XVIII. yıllarda Balıkesir şehir hayatı*, İstanbul, Balıkesir Halkevi Yayınları, s.106.

⁷¹Kepecioğlu, *Bursa kütüğü*, III, 69.

⁷² Su, *XVII ve XVIII. yıllarda Balıkesir şehir hayatı*, s. 107-8.

⁷³ BŞS., C 57/620 11b; C 75/638 83a; C 83/648 6b, 11b.

⁷⁴ Çavuşzâde, M. A. (1277/1860). *Dürri's-sükûk*, c. I, İstanbul, Matbaa-ı Amire, s. 106.

⁷⁵ "Kanber'de Kiremtülü Han'da Şahzade nâm avret, Hıdır Ahmed ile bir yerde bulunup meclis-i şer'e gelüp mezkurîn Şahzade ve Hıdır Ahmed, zina ettik deyu ikrar ve itiraf idüp haduruldu". Bkz, BŞS, A 35/599 270a; Akgündüz, A. (1990). *Osmanlı kanunnâmeleri*, c. 1, İstanbul, Fey Vakfı Yayınları, s.109-110.

⁷⁶ Silâhdar Mehmed Ağa, F. (1928). *Silâhdar tarihi*, c.I İstanbul, Devlet Matbaası, s.750; bu olayın sicillerdeki yansıması için bkz, Menekşe, Ö. (2003). Osmanlı'da zina cezası olarak recm, *Marife*, yıl 3, S.2, , s.14-16.

Mehmet, nadirattan olduğu gerekçesiyle yakınındaki bir saraya kadar gelerek bu vakayı bizzat izlemiştir.⁷⁷

Bu iki olayın dışında da recmin mahkemelerde onaylandığına dair başka örnekler de pekâlâ gösterilebilir. Ancak kanaatimizce kısmi tarzda görülen bu mahkeme kararlarının hepsinde müeyyidenin uygulanmış olma ihtimali oldukça düşük olmalıdır. Zina suçunun çok ağır şartlara bağlı olması, şahitlerin birinin bile ifadesinde yetersizlik ve tutarsızlık görülmesi durumunda onun iftira suçuyla (hadd-i kazf) karşılaşılabileceği gibi faktörlerin, konuyla ilgili kararların azlığında etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca fıkıh kitaplarında yer alan “şüpheyle haddler düşer” prensibi, kararın zanlının lehine yorumlanmasını teşvik etmektedir.⁷⁸ Yukarıda bu tür vakalar pek vuku bulmadığı için Avcı Sultan Mehmed’in olayı bizzat gelerek izlediği belirtilmişti.

Haddin uygulanmasını zorlaştıran tüm bu faktörlerin dışında kadı mahkemede her şeye karşı recme karar verse bile hukuki süreç henüz tamamlanmış değildir; zira dava, katl ve kısasa taalluk edecek şekilde pek ağır ise hüküm mahallin valisine (beylerbeyi) arz ediliyordu. Eğer eyalet meclisi hükmü tasdik etmezse evrak merkezdeki kazaskere yollanırdı. Kazasker konuya dair mütalaasını Divan-ı Hümayuna arz edip orada tetkik edildikten sonra ya tasdik edilir veya bozularak yeni hüküm verilirdi. Hukuki davalarda mahkûm veya yakınları verilen hükmü haksız bulurlarsa kazaskere veya şeyhülislama şikâyetle hakları vardı. Böylece dava divanda tekrar tetkik edilirdi. Divan-ı Hümayunun kararı bozduğu takdirde bu durum, kadı ve valinin aleyhine olur; iktidarsızlıklarına veya bir menfaat mukabilinde mahkemeden karar çıktığına hüküm verildiği için onlar zor durumda kalabilirdi.⁷⁹ Nitekim 1266/1849 tarihli Osmanlı Arşivinde⁸⁰, Kadınhanı derbendi sakinlerinden birisinin cariyesiyle zina yaptığı gerekçesiyle recmedilmesine karar veren Konya naibinin bu kararı verirken ihtiyatsız davrandığı gerekçesiyle azledildiği görülmektedir.

⁷⁷ Pakalın, *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, III/20 Recm maddesi.

⁷⁸ Mutaf A. (2008). Teorik ve pratik olarak Osmanlı’da recm cezası: bazı Batı Anadolu şehirlerindeki uygulamalar, *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 3/4 Summer.

⁷⁹ Uzunçarşılı, İ. H. (1965). *Osmanlı devletinin ilmiye teşkilatı*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, s. 110.

⁸⁰ *Devlet Arşivleri Başkanlığı, Osmanlı Arşivi*, H-06-03-1266.

Ancak evlilere yönelik "recm" in veya bekarlara yönelik "celde" nin az sayıda uygulanmış olması, ırza tasallutların, tecavüzlerin cezasız bırakıldığı manasına gelmez. Zira fuhuşla ırza tecavüz ayrı vakalar olarak değerlendirilmiş, ırza tecavüz edenler doğrudan idam edilmiştir.⁸¹ Celâli eşkiyasının zulmünden kaçarak Bursa'ya yerleşen Mehmet kızı Cemile ile ilgili 11 Muharrem 1015/1606 tarihli belge de bunu göstermektedir.⁸² 1255/1839 yılında da bir fahişe ile iki namuslu kadını dağa kaçırarak tecavüz eden firari askerler ise güvenlik güçlerince olay yerinde öldürülmüştür.⁸³

Müslüman toplumun, fuhuş vb. olayların vuku bulmaması için gösterdikleri duyarlılık, gayri meşru ilişkilerin meydana gelmesini tabî ki önleyememiştir. Mamafih, bunun hiçbir zaman İslâm dışı toplumlardaki seviyeye ulaştığı da iddia edilemez. Nitekim **Namık Kemal**, Osmanlılarda fık u fücurun azlığından övgüyle bahsederken⁸⁴ **Ahmed Cevdet Paşa**, Tanzimat öncesinde görülen homoseksüel ilişkilerden bahsetmektedir. Ona göre, Tanzimat sonrasında ilişkilerin türünde bir değişme meydana gelmiş; kavm-i Lût sanki yere batmış, İstanbul'da öteden beri delikanlılara gösterilen alâka kızlara yöneltilmiştir. Küberâ içinde gulâmpârelikle meşhur kimseler pek kalmamıştır⁸⁵. Ahmet Cevdet'in, "Lûtilik azaldı, lâkin zenpârelik de kalksa da âlem düzelse" diyerek fuhşiyatın olmadığı bir âlem özlemini dile getiren bir hoca efendiye, zürefâdan birinin dilinden naklettiği "sen aradığın âlemi şimdi Bursa'da bile bulamazsın"⁸⁶ sözü, İstanbul'a göre Bursa'da fuhuş vb. olayların eskiden daha az vuku bulduğunu gösterdiği gibi artık Bursa'nın da eskisi gibi olmadığına işaret etmektedir.

⁸¹ Öztuna, Y. (1978). *Büyük Türkiye tarihi*, c.XI, İstanbul, Ötüken Yayınevi, s.272.

⁸² BŞS., B 20/209 19a

⁸³ BŞS., C 27/545 138a.

⁸⁴ Namık Kemal. (1289). *Nüfus, İbret*, 19 Rebi'ü'l-Ahir, No: 9.

⁸⁵ İlgili dönem sicillerinde sadece bir livata kaydına rastlanılmış olup o da bir erkek çocuğuna tecavüz edilmesiyle ilgilidir. Bkz., BŞS., C 81/646 16a.

⁸⁶ Ahmed Cevdet Paşa, (1980). *Ma'ruzât*, haz. Yusuf Halacoğlu, İstanbul, Çağrı Yayınları, s. 9 vd.

Sonuç

Çok eski bir yerleşim birimi ve Osmanlı'nın ilk başkenti olan Bursa şehri, sosyo-ekonomik ve politik açıdan stratejik bir konuma sahipti. Şehir, Osmanlıyla birlikte büyük ölçüde Türkmenlerin yerleşim alanı haline gelmekle birlikte çevre vilayet ve dış ülkelerden sürekli göçlere maruz kalmıştı. Göçmenlerin çoğu farklı etnik kökenlerden gelen Müslümanlardı. Bununla birlikte savaşlar ve esir ticareti gibi yollarla sadece etnik değil kültürel olarak da yabancı kimseler topluma karışıyordu. Buna ilâveten, şehrin Bizans bakiyesi Rum ve Hristiyan nüfusu da belirli ölçüde varlığını korumaktaydı. Farklı etnik ve dinsel yapıdan oluşan Bursa halkı, ekonomik açıdan da verimli zirai topraklara ve zenaat ve üretim imkânlarına sahipti.

Özellikle son dönemlere doğru Payitaht'ın kozmopolit semtlerinde yaşanan toplumsal değişimin Bursa halkının muhafazakâr yapısını etkilemediği düşünülemez. Bununla birlikte bir ulema, evliya, umera şehri olmasının yanı sıra, son dönemlerde Sultan Mahmut'un "fes" giyilmesi emrine rağmen ısrarla "sarık" takmaya devam eden erkekler ile ince muslinden yaşmaklı İstanbullu birçok hemcinsinin aksine kalın patiskadan "yaşmak" takmakta ısrarlı kadınlar Bursa'nın yeknesak, dindar ve muhafazakâr yönüne işaret ediyor.

Kadın dindarlığının göstergesi olarak bilinen, ferace ve yaşmak, çarşaf ve peçe, özellikle İstanbul'un üst kesimlerine mensup kadınlarda zamanla dinî işlevini yitirerek metalaşmış; kadın zinetlerini örteceğine onları daha alımlı gösteren bir süs nesnesine dönüşmüştür. Son dönemlerde İstanbul'un üst sınıf kadın kıyafetlerinde görülen başkalaşımın Bursalı kadınları etkilediğini söylemek için elimizde yeterli kanıtlar bulunmamaktadır.

Ancak, kıyafetlerin dışında sosyal ilişkiler açısından soruna bakıldığında, genel olarak Bursa, çok farklı etnisite ve kültürü barındırdığı için de oldukça kozmopolit bir karakterde karşımıza çıkıyor. Şehrin bahsedilen niteliklerinin, demografik açıdan erkekler kadar, ister istemez kadınları da etkilemiş ve oldukça farklı yelpazelerde seyreden sosyal ilişkiler ağı ortaya çıkmıştır.

Göç ve savaşların etkisine ilâveten kültürel farklılıkların ve ekonomik koşulların çok yönlü etkileriyle açıklanabilecek sapkın olayların içerisinde mühtedi olduğu anlaşılan ama belirgin şekilde nesneleştirilmiş Rus kökenli kadınlar da görülmüştür. 16. yüzyıl Bursa şehrinde bazı sapkın olayların varlığı, refah toplumunun bir yansıması olarak da yorumlanabilir.

Burada sadece belirli örneklerle sınırlandırdığımız olaylar, çoğunlukla, Kanuni dönemiyle (1520-1566) başlamakta, Lâle dönemini (1718-1730) müteakiben gerileme dönemini (1699-1792) kapsamaktadır. İşte tüm bunların sosyolojik harmanlanmasından, kendi boyutlarında çeşitli suçların işlendiği kozmopolit bir toplum yapısı ortaya çıkmaktaydı.

Son olarak şunun da altını çizmek durumundayız: Cinsel suçlara ilişkin bu son resim, çoğunlukla toplumsal sorunların çözümlenmek üzere iletildiği bir yer olan mahkemenin tuttuğu kayıtlarından elde edildiği için, hiçbir zaman toplumun genel karakterini göstermez. Patolojik sorunların dışında çoğunluğu oluşturan Bursalı kadınlar, belirli bir ekonomik ve toplumsal özgürlük içinde statüleriyle uyumlu unvanlarını kullanarak toplumun aktif özneleri halinde faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

Kaynakça

Ahmed Cevdet Paşa, (1980). *Ma'ruzât*, haz. Yusuf Halacoğlu, İstanbul, Çağrı Yayınları.

Akgündüz, A. (1990). *Osmanlı kanunnâmeleri*, İstanbul, Fey Vakfı Yayınları.

Altındal, A. (1977). *Türkiye’de kadın*, İstanbul, Havas Yayınları.

Baer, M. D. (2010). *IV. Mehmet döneminde Osmanlı Avrupası’nda ihtida ve fetih*, İstanbul, Hil Yayınları.

BŞS, A 153.

BŞS, A 23/25.

BŞS, A 32/29.

BŞS, A 32/29.

BŞS, A 35/599.

BŞS, B 251.

BŞS, B 20/209.

BŞS, C 164/738.

BŞS, C 27/545.

BŞS., C 57/620.

BŞS., C 81/646.

BŞS, C 75/638.

BŞS, C 83/648

Celal Nuri, (1993). *Kadınlarımız*, Osmanlıcadan Aktaran, Ö. Ozankaya, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.

Çavuşzâde, M. A. (1277/1860). *Dürri’s-sükûk*, İstanbul, Matbaa-ı Amire.

de Amicis, E. (1986). *İstanbul*, çev. B. Akyavaş, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Demirel, Ö. (1991). (Aralık 1990). 1700-1730 Tarihlerinde Ankara’da ailenin niceliksel yapısı, *Belleten*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 947.

Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, H-29-12-1204

Devlet Arşivleri Başkanlığı, Osmanlı Arşivi, H-06-03-1266.

Ergenç, Ö. (2012). *Şehir, toplum, devlet, Osmanlı tarihi yazıları*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Erişçi, L. (1951). *Türkiye’de işçi sınıfının tarihi*, İstanbul, Kutulmuş Basımevi.

Gerber, H. (1980). Social and economic position of women in an Ottoman city, Bursa 1600-1700, *International Journal of Middle East Studies*, 12 (3).

Günaydın, N., Kaplanoğlu R. (2000). *Seyahatnamelerde Bursa*, Bursa Ticaret Borsası Yayınları.

İbn Batuta (1971). *İbn Batuta Seyahatnamesinden Seçmeler*, İsmet Parmaksızozoğlu (Haz). İstanbul, Milli Eğitim Basımevi.

İznikî, M.K. *Mürşidü’l-müteehhil*, istinsah eden: Yahya b. Ahmed, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü, no: 930, 1092/1681.

Karataş, A. İ. (2005). Fethinden XIX yüzyılın sonlarına kadar Bursa’da Ermeniler, *U.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*.

Karataş, A. İ. (2015/1). İsmail Hakkı Bursevî dergâhı şeyhlerinden hikmetî Mehmed Efendi ve hanımı Sâlihâ Hâtûn’un terekeleri, Bursa, *U.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*.

Karay, R. H. (1996). *Üç nesil, üç hayat*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi Yayınları.

Kepecioğlu, K. *Bursa kütüğü*, Bursa Yazma ve Eski Eserler Kütüphanesi, No: 4519-4522; Türkçesi, (2009). Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları.,

Kurt, A. (1999). *Osmanlı’da kadının sosyo-ekonomik konumu*, Osmanlı, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları.

Kurt, A. (2013). *Bursa sicillerine göre Osmanlı ailesi (1839-1876)*, Bursa, Sentez Yayınları.

Kurt, A. (2016) “Sosyo-ekonomik ve dinî açıdan Osmanlı kadınları, Bursa şehri örneği”, *Geçmişten günümüze şehir ve kadın I*, O. Köse (Ed). Samsun, Canik Belediyesi Kültür Yayınları.

Maydaer, S. (2010). *XVI. yüzyılda Bursa kadınları*, Bursa, Emin Yay.

Mehmed Ziya Bey, (1312). *Bursa’dan Konya’ya seyahat*, İstanbul, Tan Matbaası.

- Menekşe, Ö. (2003). Osmanlı'da zina cezası olarak recm, *Marife*, yıl 3, S.2.
- Mutaf A. (2008). Teorik ve pratik olarak Osmanlı'da recm cezası: bazı Batı Anadolu şehirlerindeki uygulamalar, *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 3/4 Summer.
- Namık Kemal (ts). *İntibah, Següzeşt-i Ali Bey*, İstanbul.
- Namık Kemal. (1289). Nüfus, *İbret*, 19 Rebiü'l-Ahir, No: 9.
- Özçelik, M. (2005). 19. yüzyıl sonunda (1890-1893) Bursa sosyal hayatının basındaki yansıması: Bursa gazetesi örneği, Bursa, *U.Ü. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi*.
- Özçelik, M. (2022). "Bursa gazetesinde (1891-1892) kadına dair haberlerin analizi", *Selçuk Ün. Sos. Bil. Ens. Der.* (48).
- Öztuna, Y. (1978). *Büyük Türkiye tarihi*, İstanbul, Ötüken Yayınevi.
- Pakalın, M. Z. (1971). *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*. İstanbul, Milli Eğitim Basımevi.
- Pakalın, M.Z. (1971). (Sermet Muhtar Alus, *Aylık Ansiklopedi*, s.36'dan naklen) *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, c.I, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi.
- Pay, S. (2011). Bursa türbeleri, suları ve kaplıcaları etrafında oluşan bazı halk inançları, *Bursa'da Dinî Kültür*, Mustafa Kara (Ed). Bursa, Emin Yayınları
- Roded, R. M. (1999). Osmanlı tarihine cinsiyet açısından bakılması, *Osmanlı*, c. V, Ankara, *Yeni Türkiye Yayınları*.
- Selahaddin Asım. (1989). *Osmanlıda kadınlığın durumu*, Haz. Metin Martı, İstanbul, Arba Yayınları.
- Sevim, S., Öcalan H. B. (haz). (2010). *Osmanlı kuruluş dönemi Bursa vakfiyeleri*, Bursa Osmangazi Belediyesi Yayınları.
- Silahdar Mehmed Ağa, F. (1928). *Silâhdar tarihi*, c.I İstanbul, Devlet Matbaası.
- Su, K. (1937). *XVII ve XVIII. yıllarda Balıkesir şehir hayatı*, İstanbul, Balıkesir Halkevi Yayınları.
- Şadiye Osmanoğlu, (2011). *Babam Abdülhamid, saray ve sürgün yılları*, İstanbul, Timaş Yayınları.

- Tuncer, Y. (1992). Mahkeme sicillerine göre XV. yüzyıl Bursa vakıfları, Bursa, Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi.
- Türkoğlu, S. "Çarşaf", TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/carsaf> (12.09.2024).
- Uluçay, M. Ç. (1992). *Padişahların kadınları ve kızları*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1965). *Osmanlı devletinin ilmiye teşkilatı*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Yediyıldız, M. A. (1994). Şer'îye sicillerine göre Bursa'nın sosyo-ekonomik yapısı (1656-1658), *Vakıflar Dergisi*, Ankara, XXIII. Sayıdan Ayrı Basım.
- Yılmaz, B.(Ed). (2015). *Osmanlı'dan günümüze cinsiyet, mahremiyet ve mekan* (Çalıştay, Tebliğ ve Müzakereleri, 2013). Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

OSMANLI MODERNLESMESİNİN TASRA YÖNETİMİNE YANSIMALARI: 19. YÜZYIL KİLİS ŞEHİRİ ÖRNEĞİ

Bilgehan PAMUK*

Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'nun yaşadığı modernleşme süreci, sadece siyasi ve ekonomik dönüşümleri değil, aynı zamanda yerel yönetim anlayışında da köklü değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Geleneksel Osmanlı şehir yönetimi, daha çok kadılar, muhtesipler ve esnaf örgütleri gibi yerel kurumlar tarafından yürütülmekteydi. Bu sistemde merkezi otoritenin müdahalesi sınırlı olup, yerel sorunlar genellikle yerel düzeyde çözülmeye çalışılırdı. Ancak, yaşanan iç ve dış baskılar, imparatorluğu modernleşmeye zorlamıştır. Bu süreçte Batı Avrupa devletlerinin merkezileşmiş bürokrasileri ve yerel yönetim modelleri örnek alınarak, Osmanlı'da da benzer bir dönüşümün yaşanması amaçlanmıştır.

Tanzimat Fermanı ile başlayan modernleşme sürecinde, şehir yönetimlerinde merkezi otoritenin etkisi giderek artmıştır. Yeni düzenlemelerle birlikte, şehirlerde belediye teşkilatları kurulmuş ve bu teşkilatların başında merkezi atamalarla gelen kişiler görevlendirilmiştir. Bu durum, yerel halkın yönetim işlerine katılımını sınırlandırsa da, merkezi hükümetin şehirlerin gelişimine daha etkin bir şekilde müdahale etmesini sağlamıştır. Bu çalışma, Osmanlı modernleşme sürecini Kilis şehri özelinde inceleyerek, yerel yöneticilerin rollerindeki değişimleri ve bu dönüşümün taşra yönetimine etkilerini ele almayı amaçlamaktadır. Kilis, coğrafi konumu ve tarihsel süreçteki mevkiî itibarıyla Osmanlı modernleşmesinin yereldeki etkilerini gözlemek için uygun bir örnek teşkil etmektedir.

19. yüzyıl, Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşme çabalarının hem merkezi hem de yerel düzeyde derin etkiler yarattığı bir dönemdir. Tanzimat Fermanı ile başlayan bu süreç, idari, ekonomik ve toplumsal dönüşümleri kapsayarak imparatorluğun taşra yönetim mekanizmalarını yeniden şekillendirmiştir.

Pek çok kadim medeniyete ev sahipliği yapan topraklar üzerinde yer alan Kilis, stratejik konumu dolayısıyla sosyal ve ekonomik açıdan önemli bir yerleşim merkezi olmuştur. Tarihi süreç içerisinde Kilis, Mezopotamya'yı Orta - Kuzey Anadolu ve Akdeniz sahillerine bağlayan güzergâh üzerinde olması münasebetiyle yerleşim ve iskân sahası olarak karşımıza

* Prof. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü, bilgehe@yahoo.com

çıkılmaktadır¹. Güneydoğu Anadolu ile Kuzey Suriye arasında geçiş noktası olan Kilis, 1516 yılında Yavuz Sultan Selim zamanında Osmanlı hâkimiyeti altına girmiştir. Osmanlı idaresine geçtikten sonra önce nahiye, sonra kaza ve nihayetinde sancak statüsü kazanarak sırasıyla Arap/Şam ve Halep eyaletlerine bağlanmıştır. 19. yüzyıldaki idarî yapılanmada Kilis, Halep Vilayetine bağlı bir kaza merkezidir².

Araştırma, Kilis'in Osmanlı taşra sistemindeki idari konumunu ve modernleşme sonrası yöneticilerin görev ve yetkilerindeki değişiklikleri anlamaya odaklanmaktadır. Bu bağlamda, Kilis, Osmanlı modernleşmesinin taşra düzeyinde farklılaşan etkilerini anlamak için özgün bir örnek teşkil etmektedir.

1) Osmanlı Döneminde Kilis'in İdaresi:

Osmanlı idari yapılanmasını daha iyi anlayabilmek adına klasik ve modernleşme (Tanzimat sonrası) dönemleri olarak iki ayrı dönemde ele almak mümkündür. Devletin kuruluşundan hatta 18. yüzyıl sonlarına kadar olan süre zarfındaki yönetim anlayışını Klasik dönem, Tanzimat sonrası ise Modernleşme dönemidir. Kilis'te modernleşme öncesi ve sonrası idari yapıların karşılaştırılması yoluyla, reformların taşra düzeyindeki etkileri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1.1. Klasik Dönemde Kilis'in İdaresi: Osmanlı Devleti'nin idarî yapılanması bağlamında eyaleti teşkil eden sancak; gerek sosyal-ekonomik statünün tespitinde ve gerekse askerî yapılanmanın şekillenmesinde temel idarî üniteydi³. İdari teşkilatlanma kapsamında sancakların birleşmesiyle eyaletler, kazaların ve nahiyelerin birleşmesiyle de sancaklar teşekkül olmuştur. Kilis'te Osmanlı hâkimiyetinin tesisiyle birlikte idari yapılanma da şekillendi. 16. yüzyılın başlarında ilk kayıtlarda Kilis; Suriye, Mısır, Filistin ve Hicaz'ı kapsayan *Vilâyet-i Arap veya Vilayet-i Şam* eyaletinin Halep sancağına bağlı Azaz nahiyesi sınırlarında bir kasabaydı⁴. Merkezi Kilis'te olmak üzere, Halep, Birecik, Urfa, Hısn-ı Mansur, Kâhta, Gerger ve Amik

¹ Sıdika Bebekoğlu-Mehmet Tektuna, *Kilis Kültür Envanteri (Kentsel Mimari, Kırsal Mimari, Yazıt Eserleri)*, Ankara: Kilis Valiliği, 2008, 2.

² Bilgehan Pamuk, *Kilis Kazâsı (1867 – 1908)*, Ankara: Kilis Belediyesi, 2020, 46.

³ Metin Kunt, *Sancaktan Eyâlete 1550-1650 Arasında Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Temel Bilimler Fakültesi, 1978, 17-18; J. Deny, "Sancak", *İslam Ansiklopedisi*, X, 1993, 188.

⁴ Ömer Lütfi Barkan, "Tarihî Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi", *Türkiyat Mecmuası*, X, (1953), 11.

Ovası'nda göçer ekrad cemaatleri, *İzzeddinlü Taifesi* adı altında Mir-i Ekrad olan İzzedin Bey'in uhdesindeydi⁵.

1519, 1522 ve 1523 yıllarında Arap Vilayetine ait kayıtlarda da Kilis, kasabaydı⁶. Kilis, 1526 yılında Halep sancağına bağlı bir nahiye iken bir yıl sonra 1527'de Şam eyaletine tabi müstakil bir sancak konumuna geldi⁷. Şüphesiz idari statüsünün değişmesinde birtakım faktörlerin etkisi vardı. Her şeyden önce sancak olarak teşekkülünde; İzzeddin Bey'e tâbi Ekrâd taifelerinin etkisi göz ardı edilemezdi. Zira Ekrad taifelerinin ekonomik güçleri özellikle büyükbaş ve küçükbaş hayvanları, önemli bir gelir kaynağıydı. Ayrıca Kilis köylerinin vergi gelirleri de kayda değer miktarlara ulaşmıştı. Bu arada altı çizilmesi gerek bir diğer husus ise; Yerel mahalli beylere, sancakbeyliği vermek suretiyle bölgesel nüfuzlarından yararlanılması ve merkezi otoriteyi bunlar eliyle tesis edilmesi merkezi yönetim tarafından benimsemekteydi⁸.

1549 yılına kadar Kilis sancağının idari pozisyonunda herhangi bir değişiklik olmadığı gibi yurtluk-ocaklık statüsündeki pozisyonu devam etmişti⁹. Kanuni Sultan Süleyman'ın İran Seferi sırasında bölgedeki Arap aşiretlerinin sebep olduğu huzursuzlukların ortadan kaldırılması ve istikrarın tesisi için 1549 yılındaki yeni düzenleme sonrası Halep Beylerbeyliği tesis edilmişti. Haliyle yeni idari yapılanma, Kilis'i de etkilemişti. Daha önce Şam Beylerbeyliğine dâhil olan Kilis, yeni

⁵ Mustafa Öztürk, "İzkiye Kazasının Kuruluşu ve Milli Mücadeledeki Yeri", *Ankara Üniversitesi- Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, **37**, 2005, 32.

⁶ *Cumhurbaşkanlık Osmanlı Arşivi* (bundan sonra BOA.) *Tahrir Defteri* (bundan sonra TD). **93**, 205-210; BOA. TD. **146**, 594-600; Enver Çakar, *XVI. Yüzyılda Halep Sancağı (1516-1566)*, Elazığ: Fırat Üniversitesi Orta-Doğu Araştırmaları Merkezi Tarih Şubesi, 2003, 24-26; Enver Çakar, "Kanuni Sultan Süleyman Kanun-Nâmesine Göre 1522 Yılında Osmanlı İmparatorluğu'nun İdarî Taksimatı", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, **12/1**, 2002, 277.

⁷ Enver Çakar, "XVI. Yüzyılda Şam Beylerbeyliğinin İdari Taksimatı", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, **13/1**, 2003, 359.

⁸ Enver Çakar, "XVI. Yüzyılda Suriye Coğrafyasının İdari Taksimatı", *Altıncı Uluslararası Orta Doğu Semineri*, Elazığ 11-13 Ekim 2012, (Editör. Mustafa Öztürk-Enver Çakar), 2017, 137-138.

⁹ Metin Akis, "İslami Dönemlerden Cumhuriyet'e Kadar Kilis", *Belgelerle Kilis*, (Editör: M. Elif Özmen), 2012, 120.

düzenlemeyle Halep Beylerbeyliğine bağlanmıştı. Keza 1568 - 1574 yılları arasında Halep eyaletinin sancakları arasında Kilis vardı¹⁰.

17. yüzyılın başlarına kadar Kilis, yurtluk-ocaklık statüsü ile Halep Eyaleti'ne bağlı sancaktı¹¹. Yüzyılın başlarında ortaya çıkan Canboladoğlu Ali İsyanı 1607 yılında Oruç ovasında yapılan muharebede sonlandırılmış ve akabinde Kilis, sancak olmasına karşın yurtluk-ocaklık statüsü kaldırılmıştı. Nitekim 1609 yılında Ayn Ali, Kilis'in Halep eyaletine bağlı sancak olduğunu açıkça belirtmekteydi¹². İlerleyen süreçte sırasıyla Koçi Bey, Kâtip Çelebi, Sofyalı Ali Çavuş ve Evliya Çelebi'de Kilis'in sancak olduğu yönünde bilgiler vermektedirler¹³. Kilis'in sancak olmasının yanı sıra valide sultanın hassı hümayunları arasında olduğu da dikkat çekmekteydi¹⁴.

18. yüzyılda Kilis'in taşra idaresindeki pozisyonu değişmemiştir. 1700-1740 yılları arasında Halep Eyaleti'ne bağlı sancaklar arasında yer alan Kilis'te malikâne sistemi tatbik edilmiştir¹⁵. Hatta Kilis sancağını tasarruf edecek beyin atama kararında; “*himâyet ve siyanet eylemek ve Valide Sultan hazretlerinin hasları malını ve iki kat kalemiyyesini ve iktizâ iden yigirmi bin guruh mu'amelesini virmek şartıyla Azaz Nahiyesi'yle beraber ve malikânelik suretiyle tevcih edilmiştir*” denilerek idari pozisyonu konusunda hayli ilgi

¹⁰ Bilgehan Pamuk, “Kilis'in Sosyal ve İdari Yapısı (Nüfus Yerleşme ve İdari Yapı)”, *Geçmişten Günümüze Bilge Şehir: Kilis*, 1, (Editör: Mehmet Ali Yıldırım), Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Kitap, 2023, 154.

¹¹ Pamuk, Kilis Kazâsı (1867 – 1908), 109.

¹² Ayn Ali Efendi, *Kavânîn-i Âl-i Osman der Hülâsa-ı Mezâmin-i Defter-i Divân*, İstanbul: [Tasvir-i Efkâr Matbaası](#), 1260, 26.

¹³ Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, (Hazırlayan: Ali Kemali Aksüt), İstanbul: Vakıf, 1939, 101; Kâtip Çelebi, *Kitab-ı Cihannüma*, Kostantiniye: Daru't-Tıbaatu'l-Amire, 1145, 593; Sofyalı Ali Çavuş, *Sofyalı Ali Çavuş Kanunnamesi*, (Hazırlayan: Midhat Sertoğlu), İstanbul: Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 1992, 35-36; Evliya Çelebi, Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, IX, (Hazırlayan: Yücel Dağlı, Seyyit Ali Kahraman, Robert Dankoff), İstanbul: Yapı Kredi, 2005, 169.

¹⁴ Kâtip Çelebi, *Kitab-ı Cihannüma*, 593; Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, IX, 169.

¹⁵ Orhan Kılıç, “18. Yüzyılda Arap Coğrafyasının İdarî Taksimatı”, *Altıncı Uluslararası Orta Doğu Semineri*, Elazığ 11-13 Ekim 2012, (Editör: Mustafa Öztürk-Enver Çakar), 2017, 282-283.

çekici bilgiler verilmektedir¹⁶. İlerleyen süreçte Kilis, Halep eyaletinin sancakları arasında olduğu gibi kimi zaman bürokratlara *ber vech-i arpalık* olarak da tahsis edilmişti¹⁷.

1.2. Modernleşme Sürecinde Kilis'in İdaresi: Kilis, 19. yüzyıla kadar Halep Eyaletinin sancağı olarak statüsünü devam ettirdi. Sultan II. Mahmud devrinde başlayan değişim, her alanda olduğu gibi idari yapıyı etkilemiş özellikle ortaya çıkan siyasi ve askeri gelişmeler, sürece ciddi katkı sağlamıştı.

1832 yılından itibaren Kilis ve havalisi, asi Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa'nın işgaline uğramıştı. 5/6 Mayıs 1833 tarihinde Sultan II. Mahmud ile Mehmed Ali Paşa arasında Kütahya Antlaşması imzalandı. Antlaşmaya göre; Mehmed Ali Paşa'ya Mısır'a ilaveten Girit, Cidde, Sayda, Şam, Halep ve Adana valilikleri verildi. Mehmed Ali Paşa, Adana Eyaleti'nin, Osmanlıların kabul ettikleri hudutlarına çekilmemişti; Maraş Eyaleti'ne tabi olan mıntıkaları, Halep'in mülhakatı bahanesiyle askeri işgal altına almıştı¹⁸. Dolayısıyla Kilis'te Mehmed Ali Paşa'nın egemenliği söz konusu olmuş ve oğlu İbrahim Paşa, yaklaşık sekiz yıl boyunca bölgeyi idare etmişti. Ancak Kilis ahalisi, Mısır yönetimini benimsemedikleri gibi zaman zaman hoşnutsuzluklarını sergilemekten çekinmemişlerdi. 1839 yılında Tanzimat Fermanı'nın ilanını müteakip ertesi yıl Londra'da yapılan antlaşmayla; Mehmed Ali Paşa, Mısır'ın dışındaki bütün topraklardan çekilmişti.¹⁹

1840 yılında *Biladu's-Şam*'ı yeniden idaresi altına alan Osmanlı Devleti, Mehmed Ali Paşa'nın burada tesis ettiği idari taksimatı lağvederek, yerine daha önceki dönemde mevcut olan idari taksimatı tatbik etmişti²⁰. Dolayısıyla Kilis, yeniden Halep eyaletine bağlanmıştı.

¹⁶ Orhan Kılıç, *18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin İdari Taksimatı - Eyalet ve Sancak Tevcihatı*, Elazığ: Şark Pazarlama, 1997, 138-139.

¹⁷ *XVIII. Yüzyılda Osmanlı Bürokrasisi Merkez ve Taşra Yöneticileri 1756-1792*, 16 Numaralı Tahvil Defteri (Çeviri Yazı, Görüntü), Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, 2019, 239-243.

¹⁸ Şinasi Altundağ, *Kavalalı Mehmed Ali Paşa İsyanı Mısır Meselesi 1831-1841, I. Kısım*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1945, 139.

¹⁹ Bruce Master, "Halep: Osmanlı İmparatorluğu'nun Kervan Kenti", *Doğu ile Batı Arasında Osmanlı Kenti, (Halep, İzmir, İstanbul)*, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1997, 75.

²⁰ Sabahattin Samur, *Suriye Vilayeti'nin İdari ve Sosyal Yapısı: 1840-1908*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, (1989), 16.

Tanzimat ile birlikte başlayan süreçte modernleşme çabaları sonucunda Osmanlı idari bünyesinde köklü değişiklikler yaşanmıştı. Haliyle Tanzimat öncesi kullanılan terminoloji ve kavramlar, Tanzimat sonrası için farklı içerik ve kullanım alanına sahipti. Bu bağlamda döneme damgasını vuran “kaza” tabiri en çarpıcı örneklerdendi. Tanzimat öncesi idari sistemde daha çok adlî bir birimdi. Mahkemenin, kadının ve naibin olduğu eyalet merkezi, sancak merkezi ve kasaba gibi yerleşim bölgelerinin tamamı kaza olarak tanımlanmıştı. Ancak Tanzimat sonrası 1842 yılında yürürlüğe giren yeni düzenlemeyle birlikte kaza; sancaktan daha küçük bir birim olarak idarî yapılanmada yerini almış, kazanın ileri gelenleri tarafından seçilen müdürler de yönetici olarak tayin edilmişti²¹.

1842 yılındaki düzenleme sonrası taşra teşkilâtında yeni bir organizasyona gidildi. Birkaç köy birleştirilerek ilk defa idari bir birim olarak “kaza” oluşturuldu ve başlarına birer müdür getirildi. Bu tarihe kadar mahkemelerin olduğu adlî birimleri ifade etmekte olan kaza terimi, artık bir idari kurum olarak taşra teşkilâtındaki yerini aldı. Kaza müdürleri, mahallî ileri gelenler tarafından seçilir ve hükümetin onayıyla göreve başlardı. Ancak daha sonra yapılan düzenlemeyle kazaların yönetimi müdürlerden alınarak kaymakamlara verildi²². Köy idaresinde ise önemli bir değişiklik yapılmadı.

1864 yılında yürürlüğe giren vilâyet nizamnamesiyle birlikte Osmanlı idarî teşkilâtı kökten değişmiş ve yeni esaslara bağlanmıştı. Beylerbeyliği ve eyalet sistemi tamamıyla kaldırılmıştı. Vilâyet Nizamnâmesine göre; Osmanlı toprakları vilâyetlere, vilâyetler livalara, livalar kazalara, kazalar nahiyelere, nahiyeler de köylere taksim edilmişti²³. Ayrıca yöneticilerin unvanlarında ve atanmalarında birtakım değişiklikler yapılmıştı. Eyalet adı, vilâyet olarak değiştirilmiş, vali ise yönetici olarak eski statüsünü muhafaza etmişti. Sancak yerine liva tabiri kullanılmaya başlanmakla birlikte sancak da yer yer kullanılmıştı. Liva yöneticisi kaymakamın yerine mutasarrıf tayin edilmişti²⁴.

19. yüzyılda yeni düzenlemelerin akabinde Kilis, Halep eyaletinin merkez sancağına bağlı bir kazaydı. 1867 ile 1908 yılları arasında kaza bünyesinde

²¹ Musa Çadırcı, “Türkiye’de Kaza Yönetimi (1840–1876)”, *Belleten*, **LIII/206**, (1989), 237-240.

²² Ali Akyıldız, *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*, İstanbul: İletişim, 2012, 76.

²³ *Düstûr*, “İdâre-i Umumiye-i Vilâyât Nizamnâmesi”, *Tertip-i Evvel*, **I**, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289, 625.

²⁴ Musa Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri’nin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991, 252.

sayısal olarak değişkenlik gösteren nahiyeler vardı. Keza; 1867²⁵ yılında 7; 1868 - 1874 yılları arasında 6²⁶; 1890 - 1898 yılları arasında 2²⁷; 1899 - 1902'da 7²⁸; 1903 - 1908 yılları arasında 9²⁹ nahiye vardı. Gerçi 1864 yılındaki vilâyet nizamnâmesi nahiyeden söz etmekteyse de kuruluşu, organları ve yönetim usulü hakkında herhangi bir açıklama getirmemişti³⁰. Nahiye idaresinin statüsünü etraflı bir biçimde düzenleyen ve bir idari birim haline getiren 1871 tarihli nizamname göre; bir yerleşim biriminin nahiye olabilmesi için en az 500 erkek nüfusa sahip olması gerekmektedir³¹. Kilis kazasına bağlı nahiyeler; Azaz-ı Fellah/Fellah, Azaz-ı Türkman/Türkman, Com, Şukağı, Musabeyli, Menbic-i Fevkani/Menbic, Amiki, Okcu İzzeddin ve Şeyhler'di³².

Tanzimat öncesinde geleneksel yöntemlerle işleyen Kilis'in idari yapısı, Tanzimat sonrası reformlarla köklü bir dönüşüm yaşamış ve daha merkeziyetçi bir yapıya evrilmiştir. Tanzimat sonrası dönüşüm, sadece yöneticilerin görev ve yetkilerini değiştirmekle kalmamış, aynı zamanda halk ile yöneticiler arasındaki ilişkilere de yansımıştır.

²⁵ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* **1284**, 128.

²⁶ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* **1285**, 170; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* **1286**, 135; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* **1287**, 117; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* **1288**, 116; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* **1289**, 113; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* **1290**, 116; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* **1291**, 113.

²⁷ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* **1307**, 187; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* **1308**, 246; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* **1309**, 124; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* **1310**, 164; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* **1312**, 180; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* **1313**, 189; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* **1314**, 193; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* **1315**, 197; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* **1316**, 205.

²⁸ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* **1317**, 211; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* **1318**, 226; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* **1319**, 236; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* **1320**, 239.

²⁹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* **1321**, 256; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* **1322**, 281; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* **1323**, 278; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* **1324**, 265; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* **1326**, 262.

³⁰ *Düstûr*, "İdâre-i Umumiye-i Vilâyât Nizamnâmesi", 608.

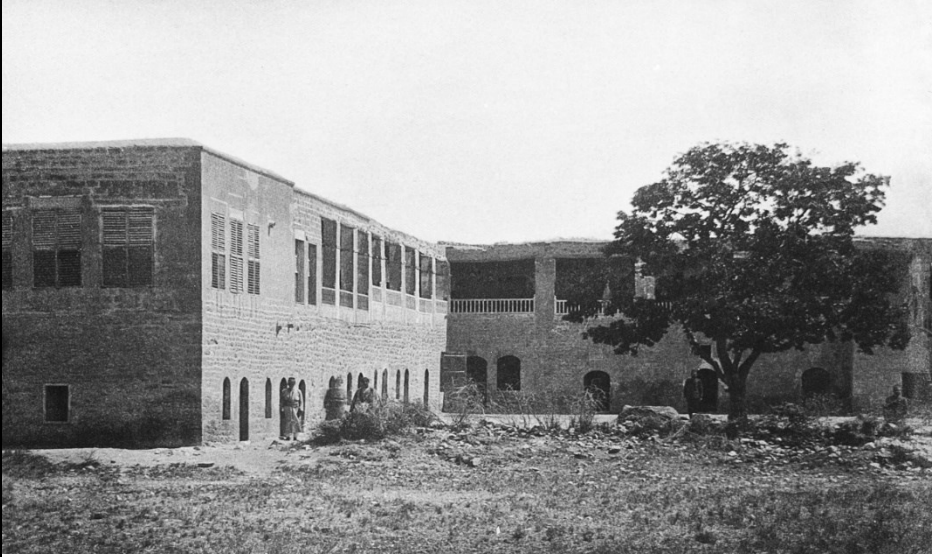
³¹ *Düstûr*, "İdâre-i Umumiye-i Vilâyât Nizamnâmesi", 636.

³² Pamuk, *Kilis Kazâsı (1867 – 1908)*, 112.

2 - Modernleşme Sürecinde Kilis Şehri'nde Yönetim ve Yöneticiler:

Osmanlılarda şehir yönetimi, oldukça karmaşık ve dinamik bir yapıydı. Bu yapı, hem geleneksel yönetim anlayışının hem de modernleşme sürecindeki değişimlerin bir ürünüydü. 19. yüzyılda idari yapı, köklü bir değişime uğradı. Hükümetin sorumlulukları, hayatın bütün alanlarını kapsayacak kadar genişletildi. Adem-i merkezîyetçi Osmanlı bürokrasisinin yerine merkezileşmiş kamu görevlileri hiyerarşisine dayalı bir yapı getirildi.

Tanzimat öncesinde Kilis, geleneksel Osmanlı taşra yönetiminde hem şer'î hem de örfî yöneticilerin görev aldığı karma bir yapıda iken, reformlar sonrası bu yapının daha merkezîyetçi ve bürokratik bir düzene evrildi. 19. yüzyıldaki bu köklü değişimler, Kilis'te kendisini hissettirdi. İdarî teşkilâtta, şehirdeki en üst yönetici kaymakamdı. Naip, müftü, sandık emini, mal müdürü ve tahrirat kâtibi de şehirdeki diğer önemli memurlardandı. Önceki idari yapıdan farklı olarak idare meclisi, maarif meclisi, belediye meclisi, mahkemeler ve emniyet teşkilâtı da şehir yönetiminde etkili diğer organlardı. Şehir bünyesindeki bürokrasi; işlevsellikleri göz önüne alınarak muhtelif başlıklar altında tasnif edildi.



Resim: Kilis Hükümet Konağı³³

³³ İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Kilis Fotoğrafları – 90435.

2.1. Ümera - Örfî İdareciler:

Padişah otoritesinin temsilcileri konumundaki örfî idareciler, sosyal statü olarak toplumsal piramidinin en üst grubuydu. Sosyal mevkileri, özellikle devletten aldıkları güce dayalıydı. Kilis'in mülkî işleri, malî işleri, güvenlik ve asayiş işlerinin tamamı örfî idarecilerin sorumluluğundaydı.

2.1.1. Kaymakam: Tanzimat Fermanı'ndan sonraki düzenlemelerle idarî yapılanma içerisindeki yeri şekillenen “kaza”, önceleri o yerin ileri gelenleri tarafından seçilen kaza müdürleri vasıtasıyla yönetilirken, 1864 yılındaki vilâyet nizamnamesinden sonra merkezden atanan kaymakamlar tarafından idare edildi³⁴. Taşra teşkilatı bünyesinde istihdam edilen kaymakamlar, doğrudan Dâhiliye Nezareti'ne bağlıydılar. Atanma ve sair özlük işleri nezaret tarafından yürütülürdü³⁵.

Kaymakam, şehirdeki en yetkin mülkî idare âmiriydi. Mülkî işlerinden sorumlu oldukları gibi malî, güvenlik ve asayiş işlerinden de birinci dereceden mesullerdi. Gerek devlet merkezinden ve gerekse bağlı olduğu mutasarrıf ve vali tarafından gönderilen emirleri, sorumlulukları altındaki mıntikalarda uygulamakla yükümlüydüler. Kaza genelinde gelirleri tahsil ederek ilgili makamlara gönderirlerdi. Kaymakam, aynı zamanda idare meclisinin başkanı ve emniyet kuvvetlerinin amiriydi³⁶. Kaymakamın maiyetinde yazışmaları yürütmek üzere tahrirat kâtibi ile mali işleri takip etmesi için mal müdürü bulunurdu.

1867 ile 1908 yılları arasında Kilis kaymakamları, İdare Meclisi reisliğinin³⁷ yanı sıra Nafia Komisyonu³⁸ reisliğini de yürütmüşlerdi. Görevli idareciler

³⁴ Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, 252.

³⁵ Abdülhamit Kırmızı, *Abdülhamid'in Valileri Osmanlı Vilâyet İdaresi 1895-1908*, İstanbul: Klasik, 2007, 31.

³⁶ *Düstûr*, “İdâre-i Umumiye-i Vilâyât Nizamnâmesi”, 635.

³⁷ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1284*, 48; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1285*, 52; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1286*, 48; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1287*, 47; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1288*, 47; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1289*, 46; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1290*, 58; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1291*, 55; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1293*, 60; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1295*, 76; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1299*, 76; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1300*, 66; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1302*, 143; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1303*, 145; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1305*, 144; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1306*, 144; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1307*, 115; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1308*, 129; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1309*, 93; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1310*, 162;

arasında sadece Sadık Efendi, 1867 yılında “Kaza Müdürü” olarak kayıtlarda yer almıştı³⁹. Ertesi yıl yani 1868’de Osman Efendi, Râbi’a rütbesi ile Kilis kaymakamı unvanını taşıyan ilk bürokrattı⁴⁰. Birinci derecede bürokrat statüsünde olan kaymakamlar, 1873 yılına kadar 2.790 kuruş maaş almaktaydılar. Ancak ekonomik sıkıntılardan kaynaklı olarak kaymakam maaşlarının yetersiz olduğu gündeme gelerek zam yapılması uygun görülmüştü⁴¹. Nitekim 1873 yılında kaymakam maaşı 3.150 kuruşa yükseltilmişti⁴². 1890’da ise Şakir Efendi’ye 3.250 kuruş maaş ödemesi yapılmıştı⁴³.

Kaymakamlar, ahalinin selametini temin etme ve beldenin ihtiyaçlarının karşılanması noktasında ellerinden gelen gayreti sergilemişlerdi. Uzun zamandır kullanılmadığı için harabe hale gelen şehirdeki Cilcime Ağa Cami’nin yeniden faal hale gelmesi noktasında 1887 yılında Kilis kaymakamına talimat gönderildi⁴⁴. Haffaf çeşmesinin karşısında yer alan harap yapı, Kaymakam Aziz Sabri Bey gayretli girişimleri neticesinde onarılarak yeniden hizmete geçmişti. İlgi çeken husus ise ilerleyen süreç içerisinde yapının Kaymakam Sabri Bey Cami olarak anılmasıdır⁴⁵. 1888 yılında Abdülkadir Efendi, tavır ve tutumları ile kısa zamanda kendini şehir ahalisine sevdirmişti. Öyle ki Kilis Ma’arif hisselerinin toplanması sırasında

Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1312, 178; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1313, 188; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1314, 191; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1315, 195; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1316, 203; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1317, 208; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1318, 223; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1319, 233; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1320, 236; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1321, 244; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1322, 268; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1323, 264; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1324, 251; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1326, 244.

³⁸ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1326, 247.

³⁹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1284, 48.

⁴⁰ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1285, 53.

⁴¹ BOA. *İrade-i Meclis-i Vâlâ* (bundan sonra İ. MVL.) 770/70.

⁴² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1290, 81.

⁴³ BOA. *Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi* (bundan sonra DH. MKT.)1686/71.

⁴⁴ BOA. DH. MKT. 1436/96.

⁴⁵ İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Kilis Tarihi*, İstanbul: Fatih Matbaası, 1968, 361.

gösterdiği üstün çabalar gözlerden kaçmamıştı. Devrin Halep Maarif Müdürü tarafından payitahta üstün hizmetleri açık bir dille bildirilmişti⁴⁶.

Kaymakamlar da zaman zaman bazı sorunlar yaşamışlardı. 1885 yılının sonlarına doğru Ahmed Sedad Efendi ile ilgili iddialar o denli artmıştı ki konunun aydınlatılması noktasında tahkikat yapılmasına hüküm verilmişti. Ahmed Sedad Efendi hakkında tahkikatın açılmasına sebep olan iddia, kaymakamın bütün kaçakçılarıyla dostluk tesis etmesiydi. Hatta kaymakamın reji idaresini kapatması yönünde talimat verdiği yönünde de iddialar söz konusuydu. Merkezi idare, Halep Reji İdaresi'nin olayı aydınlatması yönünde karar verdi⁴⁷. Ancak bu karara rağmen Kilis'te sular durulmadı. Kaymakam, bu defa da Halep Valisine şikâyet edildi. Reji acentesine yardımcı olmadığı gibi bütün kaçakçılarına müsamaha gösterdiği yönünde ithamlar ve baskılar yoğunlaşmıştı. Nihayetinde olayların giderek büyümesi üzerine valilik tahkikat başlatmıştı⁴⁸.

Soruşturma devam ederken Ahmed Sedad Bey'in İskenderun kaymakamlığına tayini çıkmıştı. Ahmed Sedad Bey'in yerine ise Antakya kaymakamı Aziz Sabri Efendi'nin atanmıştı⁴⁹. Her ne kadar kaymakam değişikliği olsa soruşturma devam etmişti. Nihayetinde tahkikat tamamlanmış ve Kilis kaymakamlığı hakkında yapılan ithamların gerçeği yansıtmadığı ortaya çıkmıştı⁵⁰. Ancak verilen karar rağmen Kilis kaymakamının reji idaresi işlerine kolaylık göstermediği, bütün kaçakçılığını önlemediği ve hatta reji şirketine yardımcı olmadığı yeniden gündeme getirilmişti⁵¹.

Kilis kaymakamı Abdülkadir Efendi de reji idaresi ile sorunlar yaşamıştı. Önceki dönemde süregelen anlaşmazlıklar, Abdülkadir Efendi zamanında zirve noktasına ulaşmıştı. İki tarafın birbirini suçlayıcı ithamları artık fiili müdahaleye dönüşmüştü. Konumu itibarıyla daha avantajlı pozisyonundaki Abdülkadir Efendi, orantısız güç kullanmaktan çekinmemişti. Reji idaresi personellerini hırsızlıkla suçlayarak evlerine dahi baskınlar yaptırmıştı. Ancak hakikatin ortaya çıkması sonucunda Abdülkadir Efendi, görevinde

⁴⁶ BOA. Maarif Nezâreti Mektubi Kalemi (bundan sonra MF. MKT.) 108/129.

⁴⁷ BOA. DH. MKT. 1366/88.

⁴⁸ BOA. DH. MKT. 1377/102.

⁴⁹ BOA. DH. MKT. 1389/38; BOA. İrade Dâhiliye (bundan sonra İ. DH.) 1017/80258.

⁵⁰ BOA. DH. MKT. 1406/99.

⁵¹ BOA. DH. MKT. 1433/62.

azledilmişti⁵². 1890 yılında Abdülkadir Efendi'nin yerine Harim kazası kaymakamı Şakir Efendi tayin edilmişti. Her iki kaymakam atamaları telgraf ile bildirilmesine karşın Abdülkadir Efendi işi ağırdan alması, hakkında daha olumsuz bir kanaatin oluşmasına ve gözden düşmesine sebebiyet vermişti⁵³.

Kanuna aykırı yaptığı muameleler nedeniyle Kilis kaymakamı, Halep Valisine şikâyet edildi ve olayın net bir şekilde ortaya çıkması için tahkikat açılmasına karar verildi⁵⁴. Keza, 1891 yılında emval-ı umumiye tahsilatına gereken özeni göstermediği ve dolayısıyla mağduriyetlere neden olduğu gerekçesiyle kaymakam, Halep Valisine şikâyet edildi⁵⁵.

Kilis kaymakamları koşulların uygun olması durumunda görev yerlerini becaiş yapabilmişlerdi. 1888 yılında Kilis Kaymakamı Aziz Sabri Efendi ile Aynâtâb Kaymakamı Abdülkadir Efendi, görev yerlerini karşılıklı değiştirmişlerdi⁵⁶. Yaklaşık beş yıl sonra Aziz Sabri Efendi, yeniden Kilis kaymakamlığı için müracaat etmişti. Sabri Efendi'nin başvurusu değerlendirilirken daha önce Kilis kaymakamlığından azledildiği için yeniden atanmasının mümkün olmadığı yönünde karar çıkmış ve Osman Efendi kaymakam olarak tayin edilmişti⁵⁷. Osman Efendi açısından Kilis'e atanması kendisi açısından fevkalade olumlu olmuş ve görev mahalline henüz gelmeden kaymakam sıfatı ile terfi almıştı⁵⁸. 1894 yılında Kilis kaymakamı Osman Efendi ile Adalar kazası kaymakamı Mahmud Bey, görev yerlerini karşılıklı değiştirmişlerdi. 1900'da Kilis kaymakamı Sâlih Hulûsî Paşa ile Tarsus kaymakamı Mustafa Reşid Bey becaiş yapmışlardı⁵⁹.

Kilis kaymakamlarından Ahmed Efendi, Kûfî Efendi, Ahmed Bey, Hıfzî Efendi ve Mustafa Reşid Bey Efendi dışındakiler, Mîrû'l-ümerâ, Ula, Saniye, Salise, Rabî'a ve Mütamayız gibi rütbelere sahiplerdi.

⁵² BOA. DH. MKT. 1654/96; BOA. DH. MKT. 1675/107; BOA. Şûra-yı Devlet (bundan sonra ŞD.) 2222/1.

⁵³ BOA. İ. DH. 1162/90829.

⁵⁴ BOA. DH. MKT. 1720/120.

⁵⁵ BOA. DH. MKT. 1773/72.

⁵⁶ BOA. DH. MKT. 1520/40; BOA. DH. MKT. 1532/47; BOA. İ. DH. 1089/85401

⁵⁷ BOA. DH. MKT. 1802/65; BOA. DH. MKT. 1803/117.

⁵⁸ BOA. Yıldız Tasnifi Perakende Evrakı Mabeyn Başkıtabeti (bundan sonra Y. PRK. BŞK.) 20/40.

⁵⁹ BOA. İ. DH. 1376/16.

2.1.2. Mal Müdürü: 1871 yılında yürürlüğe giren vilâyet nizamnamesiyle birlikte kaza bünyesindeki mali işler, mal müdürlerine tevdi edilmişti. Mal müdürlerinin, Maliye Nizamnamesinde yer alan hükümlere göre çalışmalarına karar verilmişti⁶⁰. 1889 yılından itibaren mal müdürleri, mal kaleminin başındaki görevlilerdi⁶¹.

1868 ile 1908 yılları arasında Kilis şehrinde on yedi tane mal müdürü tespit edildi⁶². İlgili zaman dilimi içerisinde tespit edilen ilk mal müdürü Ali Efendi'ydi⁶³. Mal müdürleri arasında sadece Arif Efendi, iftihar madalyası sahibiydi⁶⁴. Mal müdürlerinin görev sürelerine bakıldığında Mehmed Emin Efendi, en uzun süre vazifesinin başında kalandı⁶⁵. 1890 yılında Müdür Hasan Hilmi Efendi, kaymakam ile birlikte mugayir-i kanun yani kanuna aykırı işlemler gerçekleştirdiği gerekçesiyle Halep Valisi'ne şikâyet edilmiş ve olayın aydınlatılması noktasında tahkikat açılmasına karar verilmişti⁶⁶.

⁶⁰ Çadircı, "Türkiye'de Kaza Yönetimi (1840–1876)", 253.

⁶¹ Pamuk, Kilis Kazâsı (1867 – 1908), 120.

⁶² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1285, 52; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1286, 48; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1287, 47; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1288, 46; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1289, 46; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1290, 58; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1291, 55; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1293, 60; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1295, 76; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1299, 76; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1300, 66; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1302, 143; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1303, 145; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1305, 144; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1305, 145; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1307, 115; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1308, 129; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1309, 93; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1310, 162; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1312, 178; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1313, 188; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1314, 191; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1315, 195; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1316, 203; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1317, 208; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1318, 223; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1319, 233; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1320, 236; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1321, 244; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1322, 268; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1323, 264; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1324, 251; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1326, 244.

⁶³ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1285, 52.

⁶⁴ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1319, 233; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1320, 236.

⁶⁵ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1321, 244; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1322, 268; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1323, 264; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1324, 251; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1326, 244.

⁶⁶ BOA. DH. MKT. 1720/120.

2.1.3. Tahrirat Kâtibi: Hesap ve yazı işlerini yürüten görevliydi. 1871 yılındaki nizamnâmede; kaza bünyesinde tahrirat kâtiplerinin sayısının bir tane ancak yeterli olmadığı takdirde iki tane olabileceği belirtilmişti⁶⁷. Kilis'teki tahrirat kâtibi mevcudu bir taneydi. 1873 ile 1908 yılları arasında dokuz tahrirat kâtibi, vazife yapmıştı⁶⁸. İlk tahrirat kâtibi Salih Efendi'ydi⁶⁹. 1874 yılında kayıtlarda kimin görevli olduğu belli değildi⁷⁰. Otuz beş yıllık zaman dilimi içerisinde 1899 ile 1906 yılları arasında en uzun süre görevde kalan Cevdet Efendi'ydi⁷¹. Cevdet Efendi, 16 Mayıs 1900 tarihinde sergilediği olumlu performans neticesinde salise rütbesine yükseltildi⁷².

Kilis'teki kâtipler arasında Cevdet Efendi⁷³'nin yanı sıra Hüseyin Hilmi Efendi⁷⁴ de salise rütbesindeydi. 1891 yılında tahrirat kâtipliğinden ayrılan

⁶⁷ *Düstûr, "İdâre-i Umumiye-i Vilâyât Nizamnâmesi"*, 616

⁶⁸ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1290, 58; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1291, 55; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1293, 60; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1295, 76; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1299, 76; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1300, 66; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1302, 143; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1303, 145; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1305, 144; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1306, 145; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1307, 115; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1308, 129; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1309, 93; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1310, 162; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1312, 178; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1313, 188; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1314, 191; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1315, 195; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1316, 203; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1317, 208; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1318, 223; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1319, 233; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1320, 236; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1321, 244; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1322, 268; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1323, 264; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1324, 251; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1326, 244.

⁶⁹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1290, 58.

⁷⁰ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1291, 55.

⁷¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1317, 208; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1318, 223; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1319, 233; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1320, 236; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1321, 244; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1322, 268; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1323, 264; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1324, 251.

⁷² BOA. DH. MKT. 2345/139.

⁷³ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1317, 208; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1318, 223; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1319, 233; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1320, 236; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1321, 244; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1322, 268; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1323, 264; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1324, 251.

Mustafa Vasıf Efendi, şehrameti makamına müracaat ederek daha uygun bir pozisyonda bir vazife talebinde bulundu⁷⁵. 1898 yılında Antakya Tahrirat Kâtibi Cevdet Efendi'nin tayini Kilis'e çıktı. Halep valiliğine tayini bildirilen Cevdet Efendi'ye aylık 350 kuruş maaş tahsis edildi⁷⁶. Aynı dönemde ise Kilis Tahrirat Kâtibi Hüseyin Hilmi Efendi, Ayntâb Tahrirat Katibliği'ne görevlendirildi⁷⁷.

2.1.4. Sandık Emîni: II. Mahmud döneminde, giderlerin tek elden karşılanması amacıyla oluşturulan memleket sandıklarının sorumlusu sandık eminiydi. Sandık emini, tahsil edilen hazine gelirlerini teslim almakla birlikte muhtelif harcamaları gerçekleştirmekteydi. Hatta resmi görevli askerlerin ve memurların maaşlarını öderlerdi⁷⁸. 1867 ile 1908 yılları arasında Kilis'te sandık emînleri istihdam edilmişti⁷⁹. Hatta sandık

⁷⁴ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1310, 162; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1312, 178; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1313, 188; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1314, 191; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1315, 195; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1316, 203

⁷⁵ BOA. DH. MKT. 1802/107.

⁷⁶ BOA. DH. MKT. 2910/41.

⁷⁷ BOA. DH. MKT. 2191/6.

⁷⁸ Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, 230

⁷⁹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1285, 53; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1286, 47; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1287, 48; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1288, 47; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1289, 47; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1290, 58; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1291, 56; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1293, 59; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1295, 35; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1299, 75; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1300, 75; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1302, 142; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1303, 143; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1305, 142; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1307, 113; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1308, 126; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1309, 91; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1310, 159; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1312, 174; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1313, 180; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1314, 182; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1315, 186; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1316, 194; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1317, 199; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1318, 213; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1319, 223; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1320, 226; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1321, 227; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1322, 232; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1323, 244; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1324, 232; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1326, 227.

eminleri arasında Corci⁸⁰ isminde gayrimüslimde mevcuttu. 1876 yılında sandık eminliği vazifesi kayıtlarda yer almasına karşın kimin görevli olduğu yönünde herhangi bir malumata rastlanmaması ilgisi çekici bir husustu⁸¹. Sürec içerisinde Mehmed Vakıf Efendi, en uzun süre sandık emini olarak vazifesinin başında kalmıştı⁸².

2.1.5. Aşar Müdürü: Umumiyetle öşür adı altında toplanan ziraî vergiydi. Beşte birden (humus) onda bire (öşür) kadar değişen çeşitli oranlarda tahsil edilmekteydi. Vergiler, tahıl ve bakliyatla mal olarak tahsil edilirdi. Tanzimat'tan sonra aşar vergisinin tahsili birçok aşamadan geçti. Öncelikle aşar vergilerini ıslah etmek gerekçesiyle büyük yolsuzluklara sebep olan eski cibâyet yöntemleri değiştirildi. Tahsilâtı kısa bir süre sonra muhassıl denen resmî memurlar tarafından yapıldı. Muhassılların yetersizliği ve müteşebbis anlayışından çok memur zihniyetinin hâkim oluşu gibi sebepler yüzünden hazinenin büyük zararlara uğradığı ve köylü için şikâyet konusu olan hususların giderilemedi. Ayrıca devletin peşin ödenecek nakit paraya şiddetli ihtiyacı vardı. Bu sebeple birkaç yıllık bir tecrübeden sonra tekrar iltizam yöntemine dönüldü. Böylece Tanzimat'ın ilk üç yılı hariç hemen hemen bütün dönem boyunca aşar vergileri, iltizam yöntemiyle toplandı⁸³.

19. yüzyılda Kilis'teki aşarın taksimi ve tahsili işlerinin sorumlusu aşar müdürüydü. 1883 yılında aşar müdürü Hüseyin Hilmi Efendi'ydi. Müdürlüğün bünyesinde Baş Kâtip Hulusi Efendi ile İkinci Kâtip Mehmed Refet Efendi görevli personellerdendi⁸⁴.

2.1.6. Telgraf ve Posta Müdürü: Sultan II. Mahmud döneminde kurulan posta teşkilâtı, özellikle Tanzimat döneminde yaygınlaştırılmıştı. Ülke genelinde birçok vilâyet merkezinde postaneler açılarak posta müdürleri ile memurlar atanmıştı. Kazalara dahi posta memuru gönderilerek aylık ücret tahsis edilmişti.

⁸⁰ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1288*, 46; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1289*, 46; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1299*, 76; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1300*, 67.

⁸¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1293*, 59.

⁸² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1315*, 195; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1316*, 203; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1317*, 208; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1322*, 268; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1323*, 264; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1324*, 251; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1326*, 244.

⁸³ Ahmet Tabakoğlu, "Öşür-Osmanlılar", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXXIV, (2007), 101.

⁸⁴ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1300*, 67.

1853 ile 1856 yılları arasında cereyan gelen Kırım Savaşı sırasında ilk defa telgrafla tanışılmıştı. İletişime kayda değer bir hız katan bu yenilik, kısa zamanda hayli rağbet görmüştü. 19. yüzyılın son çeyreğinde ülkenin hemen her tarafından telgrafla haberleşmek mümkündü. Osmanlı yönetimi, iletişimi daha verimli hale getirmek gayesiyle posta ve telgraf örgütleri birleştirilerek 1872 yılında Telgraf ve Posta İdaresi'ni kurmuştu. Böylelikle iletişim ve haberleşme, Telgraf ve Posta İdaresi tarafından yürütülmüştü⁸⁵.

Kilis'teki Telgraf ve Posta İdaresi hakkında kayıtlarda hayli dikkat çekici bilgiler mevcuttu. Gerek posta ve gerekse telgraf gibi iki önemli iletişim unsurunu idare eden kurumun şehirdeki varlığı 1868 yılına kadar uzanmaktaydı. Bu tarihte, Ziya Efendi, Kilis Telgraf Müdürlüğü'ne tayin edilmişti⁸⁶. 1869'da kurumun müdürü, Rıza Efendi'ydi⁸⁷. 1870 ile 1871 yıllarında ise müdür Refet Efendi'ydi⁸⁸. 1872 yılında Kilis Telgraf ve Posta Müdürü Mehmed Efendi'ydi⁸⁹. Osmanlı ülkesinde hızlı bir şekilde yayılan telgraf şebekesinin 1872'den itibaren Kilis'te de yeniden bir yapılanma içerisinde girdi. 1873 yılında Telgraf ve Posta Müdürü Ali Efendi'ydi⁹⁰. 1874 ile 1876 yıllarında ise kurumun müdürü Mehmed Ali Efendi'ydi⁹¹. 1878 yılında Kilis'te Telgraf ve Posta Memuru Ali Efendi'ydi⁹². 1882 senesinde Telgraf ve Posta Müdürü Esad Efendi⁹³; 1883'te Aziz Efendi⁹⁴; 1885-1890 yıllarında Abdullah Efendi'ydi⁹⁵.

⁸⁵ Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, 298.

⁸⁶ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1285, 306.

⁸⁷ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1286, 90

⁸⁸ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1287, 74; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1288, 72.

⁸⁹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1289, 70.

⁹⁰ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1290, 58.

⁹¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1291, 55; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1293, 97.

⁹² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1295, 108.

⁹³ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1299, 76.

⁹⁴ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1300, 67.

⁹⁵ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1301, 144; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1302, 145; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1303, 145; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1307, 116.

1900 yılından Kilis Telgraf ve Posta İdaresi Müdürü Sabri Efendi'ydi⁹⁶. 1901'de Posta ve Telgraf Müdür İdaresinin Müdür Vekili Ahmed Şükrü Efendi'ydi⁹⁷. 1902 ile 1905 yıllarında kurum Müdürü Kadri Efendi'ydi⁹⁸. 1906 ile 1908 yıllarında ise Müdür Ahmed Kâşif Efendi'ydi⁹⁹.

Sonuç olarak 19. yüzyılın sonlarına doğru özellikle 1890'lı yıllardan itibaren Kilis Telgraf ve Posta İdaresi, iletişim sağlanması noktasında sorumluluğu üzerine alan hayati bir kurumdu. Bu noktada altı çizilmesi gereken bir husus ise istihdam edilen personelin Müslüman olmasıydı.

2.1.7. Reji Müdürü: 27 Mayıs 1883 tarihinde Düyun-ı Umumiye İdaresi uhdesindeki tütün tekeli, *Tütün Rejisi* namıyla kurulan şirkete devretmişti¹⁰⁰. Fransız sermayesi ağırlıklı yabancı bir şirket olan Reji, Osmanlı Devleti'nin sınırları içerisindeki tütün ekimini denetleme, satın alma ve satılan tütünü işleme gibi bilumum haklarını otuz yıllığına uhdesine almıştı¹⁰¹. Reji idaresi, imtiyaz hakkını elde ettikten sonra hızlı bir şekilde ülke genelinde teşkilatlanmıştı. İdare, köylünün yetiştirdiği tütünü düşük fiyattan almaya çalışmıştı. Üretici de ürününe daha fazla fiyat veren yabancı alıcılara satmak için çabalamıştı. Bu nedenle zaman zaman kolcular ile tütün yetiştiricileri arasında ciddi arbedeler yaşanmıştı¹⁰².

Reji idaresinin resmen kuruluşundan yaklaşık yedi yıl sonra yani 1890 yılında ilk defa Kilis'teki varlığından kayıtlar bahsetmekteydi¹⁰³. On sekiz yıllık zaman dilimde Müslüman olanlar ile olmayanların görev aldığı kuruluştaki farklı dönemlerde Agob ve Ayad gibi gayrimüslimler de istihdam edildiler. 1890 senesinde reji idaresi bünyesinde Müdür Habib

⁹⁶ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1318*, 214.

⁹⁷ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1319*, 234.

⁹⁸ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1320*, 237; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1321*, 245; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1322*, 269; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1323*, 266.

⁹⁹ ; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1324*, 253; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1326*, 248.

¹⁰⁰ Tiğınçe Özkiper Oktar, "Tütün Reji Şirketi Memalik-i Şâhâne Duhanları Müşterekü'l Menfaa Reji İdaresi, Reji Şirketinin Kuruluşundan Önceki Gelişmeler", *Osmanlı*, 3, Ankara: Yeni Türkiye, (1999), 459-464.

¹⁰¹ François Georgeon, "Tütün Rejisi'nden Tekel'e, Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Tütün Sorunu", *Osmanlı - Türk Modernleşmesi 1900-1930 (Seçilmiş Makaleler)*, (Çeviren: Ali Berktaş), İstanbul: Yapı Kredi, 2005, 179.

¹⁰² Küçük-Ertüzün, "Düyûn-ı Umûmiye", 60.

¹⁰³ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1307*, 117.

Efendi ve Kâtip Agob Efendi vardı¹⁰⁴. 1899'da Memur İlyas Efendi ve Kâtip Muhtar Efendi görevli personeldi¹⁰⁵.

1900 yılında Memur Abdo Efendi ve Kâtip Muhtar Efendi'ydi¹⁰⁶. 1901'de Memur Selim Nuri Efendi ve Kâtip Muhtar Efendi'ydi¹⁰⁷. 1902 ile 1903 yıllarında Memur Mustafa Efendi ve Kâtip Muhtar Efendi kurumdaki görevli personeldi¹⁰⁸. 1904 ile 1906 yıllarında kurumdaki görevli personel arasında Memur Muhtar Efendi ve Kâtip Ayad Efendi vardı¹⁰⁹. 1908'de ise kurumda Memur Muhtar Efendi ve Ambarcı Ahmed Serverî Efendi vazifeliydi¹¹⁰.

2.1.8. Nüfus Memuru: 1881 yılında yürürlüğe giren *Sicill-i Nüfus Nizamnâmesi*; her kazada nüfus memurunun ve kâtibinin istihdam edilmesini zorunlu kıldı. Nüfus memurları talimatına göre; doğumlar, ölümler, göçler ve evlilikler muhtarlar tarafından ilmühaberlere kaydedilirdi. Nüfus memurları, her yıl için köylerin ve mahallelerin nüfus kayıt icmallerini hazırlayarak kazadaki idare meclisine gönderirlerdi. Meclis onayından geçen nüfus icmalleri, her yıl nisan ayından önce, nüfus memurlarınca üst makamlara teslim edilirdi. Nüfus memurları, nüfus kayıt sisteminin işleyişinden birinci dereceden sorumluydular¹¹¹.

1890 yılından itibaren Kilis Nüfus İdaresi, nüfus memuru ve kâtipten müteşekkildi. Kurum bünyesinde nüfus memuru Ahmed Efendi ve nüfus kâtibi Mehmed Said Efendi istihdam edilmişlerdi¹¹². 1894 ile 1901 yılları arasında nüfus memuru Ahmed Ataullah Efendi ve nüfus kâtibi Hasan

¹⁰⁴ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1307, 117.

¹⁰⁵ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1317, 210.

¹⁰⁶ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1318, 225.

¹⁰⁷ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1319, 235.

¹⁰⁸ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1320, 238; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1321, 247.

¹⁰⁹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1322, 271; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1323, 267; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1324, 254.

¹¹⁰ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1326, 249.

¹¹¹ Kemal H. Karpat, *Osmanlı Nüfusu (1830-1914); Demografik ve Sosyal Özellikleri*, (Çeviren: Bahar Tırnakçı), İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2003, 70,72.

¹¹² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1307, 116.

Efendi'ydi.¹¹³. 1902 ile 1908 yılları arasında kurumdaki vazifeliler; nüfus memuru Hacı Hasan Bey ve nüfus kâtibi Hasan Efendi'ydi¹¹⁴.

2.1.9. Düyun-ı Umumiye Memuru: 1850'li yıllarda ortaya çıkan mali sıkıntıları çözebilme adına Osmanlı Devleti dış borç arayışına girdiğinde başta Fransa ve İngiltere olmak üzere Avrupalı tasarruf sahipleri de yeni yatırım alanları aramaktaydılar. Dolayısıyla Osmanlı hükümeti, borç bulmakta çok fazla zorlanmamıştı. 1854 yılında Kırım Savaşı devam ederken, İngiltere ve Fransa'dan para alarak ilk defa dış borç yapılmıştı. Çoğu kısa vadeli, pahalı, üretime yönelik olmayan borçlanmalar, devleti oldukça zor durumda bırakmıştı. Plansız-programsız yapılan aşırı borçlanmanın kaçınılmaz bir sonucu olarak 6 Ekim 1875 tarihli kararname ile Osmanlı Devleti iflas ettiğini resmen ilan etmişti¹¹⁵.

1876 yılına gelindiğinde, müflis Osmanlı ekonomisi, borçlarının geri ödemesini gerçekleştiremedi. Bunun üzerine başta Fransa, İngiltere, Avusturya ve Almanya olmak üzere alacaklı devletler ile Osmanlı Devleti arasında birtakım görüşmeler gerçekleşmişti. Müzakereler neticesinde 20 Aralık 1881 tarihli kararnameyle Düyun-ı Umumiye İdaresi kurulmuştu¹¹⁶. Muharrem Kararnamesi adı da verilen bu düzenlemeyle birlikte tuz ve tütün tekelleri, damga resmi, müskirat, İstanbul ve civarının balık vergisiyle İstanbul, Edirne, Bursa ve Samsun'un ipek öşrü geliri, "... mutlak olarak ve kaldırılamaz bir biçimde borçların tümüyle tasfiyesine kadar..." Düyun-ı Umumiye İdaresi'ne bırakılmıştı. Osmanlı gelirlerinin yaklaşık % 20'sine el konulmuştu. İlerleyen yıllarda bu oran % 30-35 seviyelerine kadar ulaşmıştı¹¹⁷.

¹¹³ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1312, 179; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1314, 192; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1315, 196; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1316, 204; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1317, 209; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1318, 224; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1319, 234,

¹¹⁴ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1320, 237; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1321, 245; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1322, 269; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1323, 265; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1324, 252; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1326, 247.

¹¹⁵ Emine Kıray, *Osmanlı'da Ekonomik Yapı ve Dış Borçlar*, İstanbul: İletişim, 2008, 211-221.

¹¹⁶ Biltekin Özdemir, *Osmanlı Devleti Dış Borçları*, Ankara: Ankara Ticaret Odası, 2009, 74-84.

¹¹⁷ Stefanos Yerasimos, *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye- Tanzimat'ta I. Dünya Savaşı'na, II*, (Çeviren: Babür Kuzucu), İstanbul: Gözlem, 1977, 972-997.

19. yüzyılın son çeyreği, dünya ekonomisinin biçimlenişi mali açıdan kırılma noktalarını da beraberinde getirmişti. Uluslararası mali sermaye, Düyun-ı Umumiye İdaresi aracılığıyla Osmanlı maliyesinin ve önemli üretim alanlarının çoğunu doğrudan kendi denetimine almıştı¹¹⁸. Düyun-ı Umumiye İdaresi, eski ve yeni bankalar ve tekellerin yardımıyla tahsilât işlemleri için ülkenin dört bir tarafına şubeler açmıştı. Düyun-ı Umumiye'nin nüfuzu hemen hemen bütün Osmanlı topraklarına yayılmıştı¹¹⁹.

Kilis'teki Düyun-ı Umumiye İdaresi, ilk defa 1899 yılında kayıtlarda geçmektedir. Haliyle daha önce yani 1886 yılından 1899 yılına kadar olan süreç içerisinde Düyun-ı Umumiye ile ilgili işlemler, memur kanalıyla yürütülmüştü¹²⁰. 1899 yılında Düyun-ı Umumiye bünyesinde Ahmed Hamdi Efendi memur olarak istihdam edilmişti¹²¹. 1904 yılına kadar Ahmed Hamdi Efendi, Kilis'teki Düyun-ı Umumiye İdaresi'nin memuru olarak işleri yürütmüştür¹²².

1904 senesinde Kilis'teki Düyun-ı Umumiye İdaresi'nde memur kadrosunun yanı sıra kâtip, sandık emini, kâtip-i sâni ve tahsildar gibi kadrolar da ihdas edilmişti. Düyun-ı Umumiye İdaresi'nde Memur Ahmed Efendi, Baş Kâtip ve Sandık Emni Basil Efendi, Kâtip-i Sâni Mehmed Said Efendi ile Tahsildar Hüseyin Efendi vardı¹²³. 1905 yılında Memur Mardiros Efendi, Baş Kâtip ve Sandık Emni Yuvan Efendi, Kâtip-i Sâni Mehmed Said Efendi ve Tahsildar Hüseyin Efendi, görev almışlardı¹²⁴. 1906'da Memur Mardiros Efendi, Baş Kâtip ve Sandık Emni Lütfü Efendi, Kâtip-i Sâni

¹¹⁸ Reşat Kasaba, "İzmir", *Doğu Akdeniz Liman Kentleri 1800-1914*, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, (1994), 19.

¹¹⁹ Cevdet Küçük - Tevfik Ertüzün, "Düyun-ı Umûmiye", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedi*, X, (1994), 59-60.

¹²⁰ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1303, 146; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1305, 145; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1307, 116; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1308, 131; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1309, 95; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1310, 164; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1312, 180; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1313, 189; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1314, 192; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1315, 196; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1316, 204,

¹²¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1317, 210.

¹²² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1318, 225; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1319, 235; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1320, 238; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1321, 246.

¹²³ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1322, 271.

¹²⁴ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1323, 266.

Mehmed Said Efendi ile Tahsildar Kadri Efendi vazifeli personeldi¹²⁵. 1908 senesinde kâtip-i sâni kadrosu lağvedilmişti. Kurumdaki personel arasında Memur Mardiros Efendi, Baş Kâtip ve Sandık Emni Lütfü Efendi ile Tahsildar Kadri Efendi görevliyidiler¹²⁶.

2.1.10. Baş Gardiyanı: Modern hapishane kavramı, 19. yüzyılla birlikte gerçekleşen batılılaşma içerisinde yer almıştı. Batılılaşma, toplum düzeninde, sosyal hayatta ve yasalarda kendini göstermişti. Tanzimat'la birlikte imparatorluk genelinde idarî, sosyal, ekonomik ve kültürel alanda gerçekleştirilen düzenlemeler hukuk alanına da yansımıştı. Tanzimat dönemi hükümetleri, zikredilen alanlarda Batı'ya uyum sağlamaya çalışırken, Batı'nın hukuk kurum ve kurallarını da imparatorluğa yerleştirme çabası içerisindeydiler. Batılılaşma ve devletin büyük güçlere karşı durma stratejileri, yeni yasaları ve adli mekanizmada yeni düzenlemeleri beraberinde getirmişti. Adli sistemde savcılık, noterlik, adliye müfettişliği gibi birçok yeni birim yerini almıştı. Bunun yanında Kanun-ı Esasi ile birlikte zindan anlayışından hapishane anlayışına bir geçiş başlamıştı¹²⁷. 1908 yılında Kilis'te Hapishane İdaresi teşekkül etmişti. Yapılanma içerisinde Baş Gardiyan konumundaki görevli Ahmed Ağa'ydı. Hapishane idaresinde başgardiyanın dışında Hacı Mehmed Efendi ve Hasan Efendi, gardiyan olarak istihdam edilmişlerdi¹²⁸.

2.2. Ulema - Şer'i İdareciler:

Kilis şehrindeki yönetici sınıfının bir diğer unsuru ulema ya da şer'i idarecilerdi. Bunlar özellikle adli ve dini konulardan kaynaklanan mevzulardan mesullerdi. Önceki devirlere kıyasla eskisi kadar nüfuz ve güç sahibi değillerdi. Özellikle bürokrasi alanındaki reformlar, bu sınıfın giderek güç ve nüfuz kaybetmesine yol açmıştı.

2.2.1. Naip: Adli sorumluluklarının yanı sıra mahallî, mülkî, idarî, esnafî denetleme ve narh tayini gibi beledî işleri de yürütmekteydi¹²⁹. Uzak bir kaza bölgesine tayin edilen kadı, kendisinin gitmediği görev mahalline vekili olarak naip gönderebilirdi. Ayrıca kaza sınırları içerisinde daha küçük

¹²⁵ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1324*, 253.

¹²⁶ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1326*, 249.

¹²⁷ Özgür Yıldız, "Osmanlı Hapishaneleri Üzerine Bir Değerlendirme: Karesi Hapishanesi Örneği", *Gazi Akademik Bakış*, 9/17, (2015), 94-95.

¹²⁸ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1326*, 249.

¹²⁹ Ebul'ulâ Mardin, "Kadı", *İslam Ansiklopedisi*, VI, (1967), 44.

verleşim birimlerine de naip tayin edilirdi¹³⁰. Naibin geniş yetkilere sahip olması, onu şehrin ve şehir yönetiminin önde gelen yöneticisi konumuna getirirdi¹³¹.

Kadı, genellikle medreseden icazetli ulema arasından naip tayin ederdi. Naibin mahkemeye intikal eden davalara bakmak ve gerektiğinde keşfe çıkmak gibi mühim sorumlulukları vardı¹³². Naiblerin atama kararları, şeyhülislam tarafından onaylanırdı. Ataması onaylanan naip, şer'i meselelerin çözümü yanında, sultan ve diğer üst yöneticiler tarafından emredilen işleri de yürütmekle mükelleftiler¹³³. Naibin öncelikli olarak yükümlükleri atandıkları zaman *beyne'l-ahâli icrâ-yı ahkâm-ı ser'-i âlîye sa'y ve gayret-i vuku'ayâ feth olan muhallefât-ı mevta-yı askerîyenin mûceb-i tahrir olunanlarını tahrir ve terkîm ve beyne'l-verese bi'l-farizatü's-ser'îyye tevzi' ve taksimi hususu* denilerek kendilerine hatırlatılırdı¹³⁴.

1867 ile 1908 yılları arasında Kilis'teki hukuki işler, naip tarafından yerine getirilmişti. Naip, İdare Meclisi üyesi olduğu gibi Deâvî Meclisi, Bidayet ve Şer'îye mahkemelerin de reisiydi. Kilis'te yirmi iki tane naip¹³⁵ arasında

¹³⁰ Mehmet Akman, *Osmanlı Devleti'nde Ceza Yargılaması*, İstanbul: Eren, 2004, 42-43.

¹³¹ Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, 79.

¹³² İlber Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*, İstanbul: Turhan Kitabevi, 1994, 31.

¹³³ Rıfat Özdemir, *XIX. Yüzyılın İlk yarısında Ankara*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1998, 179.

¹³⁴ *Gaziantep Şer'iyye Sicili* 152, 1.

¹³⁵ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1284, 48; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1285, 52; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1286, 48; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1287, 47; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1288, 46; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1289, 46; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1290, 58; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1291, 55; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1293, 60; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1295, 76; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1299, 76; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1300, 66; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1302, 143; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1303, 145; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1305, 144; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1306, 145; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1307, 115; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1308, 129; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1309, 93; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1310, 162; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1312, 178; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1313, 188; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1314, 191; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1315, 195; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1316, 203; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1317, 208;

Ataullah Efendi, Yahya Efendi, Mehmed Fevzi Efendi ve Ali Cevad Efendi, müderrislikten gelmişlerdi¹³⁶. Mustafa Efendi ise kadılıktan naipliğe getirilmişti¹³⁷. Osmanlı eğitim sisteminde yüksek tahsile hazırlayan Süleymaniye Medresesi'nin ilk derecesi olan "Mûsile-i Sahn" rütbesine haiz tek naip ise Mehmed Münir Efendi'ydi. 1896 yılında Mustafa Kamil Bey, naip olarak zikredilse de asıl naibin Hüseyin Hüsnî Efendi olduğu tespit edilmişti¹³⁸.

2.2.2. Müftü: İslâm dini hükmünce Hanefî fıkına göre kendisinden sorulan her türlü meseleye dair fetva yani karar veren vazifeliydi¹³⁹. Müftü aslında yönetici sınıfından olmamakla birlikte, toplum içerisinde sözü geçen saygın kişilerdendi. Kadı dahi bazı durumlarda karşılaştıkları sorunları çözmekte zorlandıklarında müftünün görüşünü alabilirlerdi. Müftü, mahkemede şuhûdülhâl arasında yer aldığından görüşünden ve tecrübesinden istifade edilirdi. Taşradaki müftülük makamı için kadı ve üst düzey yöneticiler, bizzat şeyhülislama başvurarak önerdikleri kişinin müftü olarak atanmasını ya da mevcut müftünün değiştirilmesini talep edebilirlerdi. Şeyhülislâm, talebi değerlendirdikten sonra Padişah'a teklifte bulunur ve uygun olduğu takdirde ise atama gerçekleşirdi¹⁴⁰.

1867 ile 1908 yılları arasında Kilis'te müftülük yapanlar, uzun yıllar vazifelerinin başında kalmışlardı¹⁴¹. 1867 ile 1878 yılları arasında, en uzun

Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1318, 223; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1319, 233; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1320, 236; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1321, 244; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1322, 268; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1323, 264; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1324, 251; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1326, 244.

¹³⁶ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1284, 48; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1285, 52; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1310, 162; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1320, 236; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1321, 244.

¹³⁷ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1307, 115; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1308, 129.

¹³⁸ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1314, 323.

¹³⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988, 173.

¹⁴⁰ Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, 92.

¹⁴¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1284, 48; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1285, 52; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1286, 48; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1287, 47; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1288, 46; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1289, 46; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1290, 58; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1291, 55; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1293, 60; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1295, 76;

süre mevkiinin başında kalan Abdürrahim Efendi'ydi¹⁴². 1897 ile 1906 yılları arasında müftülük yapan Hakî Efendi, 6 Mart 1882 tarihinde Edirne paye-i mücerridi derecesine sahip iken 4 Mayıs 1906 tarihinde İzmir paye-i mücerridi derecesine yükselmişti¹⁴³. Fetva makamındaki müftü, vakıf işlerinden de sorumluydu. 1892 yılından itibaren Evkaf Komisyonu'na bizzat başkanlık yapmıştı¹⁴⁴.

Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1299, 76; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1300, 66; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1302, 143; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1303, 145; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1305, 144; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1306, 145; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1307, 115; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1308, 129; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1309, 93; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1310, 162; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1312, 178; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1313, 188; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1314, 191; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1315, 195; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1316, 203; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1317, 208; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1318, 223; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1319, 233; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1320, 236; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1321, 244; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1322, 268; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1323, 264; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1324, 251; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1326, 244.

¹⁴² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1284, 48; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1285, 52; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1286, 48; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1287, 47; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1288, 46; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1289, 46; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1290, 58; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1291, 55; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1293, 60; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1295, 76.

¹⁴³ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1290, 58; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1291, 55; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1293, 60; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1295, 76; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1299, 76; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1300, 66; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1302, 143; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1303, 145; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1305, 144; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1306, 145; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1307, 115; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1308, 129; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1309, 93; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1310, 162; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1312, 178; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1313, 188; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1314, 191; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1315, 195.

¹⁴⁴ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1315, 195; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1316, 203; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1317, 208; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1318, 223; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1319, 233; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1320, 236; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1321, 244; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1322, 268; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1323, 264; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1324, 251; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1326, 244.

2.3. Yargı - Mahkeme:

Tanzimat'tan önce Osmanlı Devleti'nde üç tip mahkeme vardı. Bunlar; şer'i mahkeme, cemaat mahkemeleri ve konsolosluk mahkemeleriydi. Tanzimat'la birlikte başlayan değişim ve dönüşüm neticesinde yeni mahkemelere ihtiyaç duyuldu. Nihayetinde toplumsal düzeni sağlamak noktasında nizamiye mahkemeleri, ticaret mahkemeleri ve bidayet mahkemeleri adıyla yeni yargı kurumları faaliyete geçti¹⁴⁵.

2.3.1. Bidâyet Mahkemesi: 1864 yılında vilâyet nizamnâmesiyle birlikte başlayan yeni dönemde tesis edilen nizamiye mahkemeleri kendi içerisinde; sulh, bidayet, istinaf ve temyiz olmak üzere farklı derecelere ayrılmıştı¹⁴⁶. 1879 yılında *Mehâkim-i Nizâmiyye'nin Teşkilâtı Kanûn-ı Muvakkati* ile nizamiye mahkemelerinin teşkilâtı yeniden düzenlenmişti. Yeni kanuna göre; nizamiye mahkemeleri ceza ve hukuk mahkemeleri olarak ikiye, bidayet ve istinaf olarak da iki dereceye ayrılmıştı. Kanuna göre; her kazada bidayet mahkemesi olmalıydı¹⁴⁷. Bidayet mahkemeleri, kazalarda ceza hukuku sahasına giren kabahat ve cünha (küçük suç) derecesindeki suçların görüldüğü ve karara bağlandığı kurumlardı. Başkanlığını naibin yaptığı bidayet mahkemelerinin kadrosunda; başkâtip, *mustantık* (sorgu hâkimi) ve ikinci kâtip mevcuttu. Gerekli görüldüğü takdirde kâtip sayısı arttırılmakta, *mukayyid* ve *mukâvelât muharriri* de görevlendirilebilmekteydi¹⁴⁸.

1882 yılında Kilis Bidayet Mahkemesi'nde Naip Kamil Efendi başkan olup üyeleri; Abdurrahim Efendi, Kiğork Efendi, Baş Kâtip Sezai ve İkinci Kâtip Hacı Mahmud Efendi'ydi¹⁴⁹. 1883 senesinde mahkeme başkanı, Naip Osman Efendi olmakla birlikte Üyeler; Muhlis Efendi ile Kiğork Efendi, Baş Kâtip Sezai Efendi ve İkinci Kâtip Hacı Mahmud Efendi'ydi¹⁵⁰.

¹⁴⁵ Bülent Tahiröğlu, "Tanzimat'tan Sonra Kanunlaştırma Hareketleri", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, V, İstanbul: İletişim, (1985), 595-598.

¹⁴⁶ Halil Cin - Ahmet Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, I, İstanbul: Timaş, 1990, 432.

¹⁴⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Maruzat*, (Hazırlayan: Yusuf Halaçoğlu), İstanbul: Çağrı, 1980, 199; M. Macit Kenanoğlu, "Nizamiye Mahkemesi", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedi*, XXXIII, 2007, 187.

¹⁴⁸ Ekrem Buğra Ekinci, *Osmanlı Mahkemeleri (Tanzimat ve Sonrası)*, İstanbul: Arı Sanat, 2004, 112-113.

¹⁴⁹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1299*, 76.

¹⁵⁰ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1300*, 66-67.

1885 senesinde mahkemede başkan, Naip Yahya Remzi Efendi, Üyeler; Müderris Muhlis Efendi ile Kiğork Efendi, Kâtip Mehmed Sezai Efendi ve İkinci Kâtip Hacı Mahmud Efendi'ydi¹⁵¹. 1886 yılında Kilis Bidayet Mahkemesi'ndeki personel sayısındaki artış yaşanmıştı. Mahkeme başkanı, Naip Yahya Remzi Efendi, Üyeler; Müderris Muhlis Efendi ile Ohannes Efendi, Baş Kâtip Mehmed Sezai Efendi, İkinci Kâtip Hacı Mahmud Efendi ve Müstantik Muavini Kadri Efendi'ydi¹⁵².

1888 senesinde bidayet mahkemesinde başkanı Naip Halid Hıfzı Efendi, Üyeler; Müderris Muhlis Efendi ile Ohannes Efendi, Baş Kâtip Mehmed Sezai Efendi, İkinci Kâtip Hacı Mahmud Efendi ve Müstantik Muavini Kadri Efendi görev yapmışlardı¹⁵³. 1889'da Başkan Halid Hıfzı Efendi, Üyeler; Müderris Muhlis Efendi ile Ohannes Efendi, Kâtip Mehmed Sezai Efendi, İkinci Kâtip Ali Efendi ve Müstantik Muavini Kadri Efendi'ydi¹⁵⁴. 1890'da Başkan Naip Mustafa Efendi, Üyeler; Müderris Muhlis Efendi ile Ohannes Efendi, Baş Kâtip Mehmed Sezai Efendi, İkinci Kâtip Yorgaki Efendi, Müstantik Muavini Kadri Efendi ve Mukavelât Muharriri İzzet Efendi'ydi¹⁵⁵. Mahkeme heyeti mukavelât muharriri kadrosunun ihdas edildiği görülmektedir.

Bidayet mahkemesinde; hukuki davalara ve cezai dâvalara tek bir dairede bakılırdı. 1891 yılında "Bidayet Mahkemesi" ile "Bidayet Kalemi", iki ayrı başlık altında kayıtlarda yer almışlardı. Mahkeme başkanı ve üyeler, bidayet mahkemesi başlığı altında yer alırken mahkeme görevlileri bidayet kalemi başlığı altında yazılmışlardı. Mahkeme heyeti başkan ve iki üyeden oluşurken kalemde beş görevli istihdam olunmuştu. Bidayet mahkemesi başkanı Naip Mustafa Efendi, Üyeler; Haki Efendi ve Ohannes Efendi'ydi. Bidayet kaleminde; Baş Kâtip Mehmed Sezai Efendi, İkinci Kâtip Yorgaki Efendi, Müstantik Muavini Kadri Efendi, Müdde'i Umumi Vekili Mehmed Efendi ve Mahkeme-i Şer'îyye Kâtibi Süleyman Efendi görevliyidiler¹⁵⁶.

1892 yılında Kilis Bidayet Mahkemesi Başkanı Naip Mustafa Pertev Efendi, Üyeleri; Müderris Haki Efendi ve Ohannes Efendi'lerdi. Bidayet Kaleminde; Baş Kâtip Mehmed Sezai Efendi, İkinci Kâtip Yorgaki Efendi,

¹⁵¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1302*, 143.

¹⁵² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1303*, 145.

¹⁵³ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1305*, 144.

¹⁵⁴ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1306*, 145.

¹⁵⁵ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1307*, 115.

¹⁵⁶ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1308*, 129.

Müstantik Muavini Kadri Efendi, Mukavelât Muharriri Mehmed İzzet Efendi ve Mahkeme-i Şer'îyye Kâtibi Süleyman Efendi vazifeliydiler¹⁵⁷. 1893 senesinde Başkan Naip Mustafa Kamil Efendi, Üyeler; Muhlis Efendi ve Kevork Efendi'ydi. Bidayet Kalemünde; Baş Kâtip Sezai Efendi, Baş Kâtip Yardımcısı Yorgaki Efendi, Müstantik Muavini Kadri Efendi, Mukavelât Muharriri İzzet Efendi, Müdde'î Umumi Vekili Mehmed Efendi ve Mahkeme-i Şer'îyye Kâtibi Süleyman Efendi görevli personeldi¹⁵⁸. 1894 yılında Bidayet Mahkemesi Başkanı Naip Mustafa Kamil Efendi, Üyeler; Muhlis Efendi ve Kevork Efendi'ydi. Bidayet Kalemünde; Baş Kâtip Sezai Efendi, Baş Kâtip Yardımcısı Yorgaki Efendi, Müstantik Muavini Kadri Efendi, Mukavelât Muharriri İzzet Efendi, Müdde'î Umumi Vekili Mehmed Efendi ve Mahkeme-i Şer'îyye Kâtibi Haki Efendi görevlilerdi¹⁵⁹.

1895 yılında Bidayet Mahkemesi'ne bağlı olarak Bidayet Kalemi lağvedilmişti. Mahkeme bünyesinde hizmet veren memurlar “*Bidâyet Mahkemesi Refâkatindeki Memurin*” başlığı altında ayrı ayrı yazılmışlardı. Mahkeme Başkanı Naip Mustafa Kamil Efendi, Baş Kâtip Sezai Efendi, Baş Kâtip Yardımcısı Yorgaki Efendi, Üyeler; Muhlis Efendi ve Kevork Efendi'ydi. Mahkemede görevli memurlar; Müstantik Muavini Kadri Efendi, Mukavelât Muharriri İzzet Efendi ve Müddei Umumi Vekili (Münhal)'di¹⁶⁰. 1896 senesinde Mahkeme Başkanı Naip Mustafa Kamil Efendi, Baş Kâtip Sezai Efendi, Baş Kâtip Yardımcısı Yorgaki Efendi, Üyeler; Haki Efendi ve Yusuf Efendi'ydi. Mahkemedeki görevli memurlar; Müstantik Muavini Kadri Efendi ile Mukavelât Muharriri İzzet Efendi'ydi¹⁶¹. 1897'de Başkan Naip Derviş Efendi, Baş Kâtip Ahmed Efendi, Baş Kâtip Yardımcısı (Münhal), Üyeler; (Münhal) ile Yusuf Efendi'ydi. Mahkeme bünyesinde istihdam edilen memurlar arasında Müstantik Muavini Kadri Efendi ile Mukavelât Muharriri Ahmed Beşir Efendi vazifeli personeldi¹⁶².

1898 yılında Bidayet Mahkemesi Başkanı Naip Mehmed Derviş Efendi, Baş Kâtip Ali Avni Efendi, Baş Kâtip Yardımcısı Mustafa Sami Efendi, Üyeler; Abdullah Efendi ile Azar Efendi'lerdi. Mahkemenin memurları ise Müstantik Muavini Kadri Efendi ile Mukavelât Muharriri Mustafa Kamil

¹⁵⁷ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1309*, 93-94.

¹⁵⁸ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1310*, 178-179.

¹⁵⁹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1312*, 178-179.

¹⁶⁰ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1313*, 188-189.

¹⁶¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1314*, 191.

¹⁶² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1315*, 195.

Efendi'ydi¹⁶³. 1899'da Mahkeme Başkanı Naip Mehmed Derviş Efendi, Baş Kâtip Ali Avni Efendi, Baş Kâtip Yardımcısı Mustafa Sami Efendi, Üyeler; Hacı İbiş Hacı Efendi ile Azar Efendi'ydi. Mahkemedeki memurlar arasında Müstantik Muavini Kadri Efendi ile Mukavelât Muharriri Mustafa Efendi vardı¹⁶⁴.

1900 senesinde Kilis Bidayet Mahkemesi Başkanı Naip Mehmed Derviş Efendi, Baş Kâtip Ali Avni Efendi, Baş Kâtip Yardımcısı Reşid Efendi, Üyeler; Hacı İbiş Efendi ile Hanuş Ağa'ydı. İstihdam edilen memurlar; Müstantik Muavini Kadri Efendi ile Mukavelât Muharriri Mustafa Kamil Efendi'lerdi¹⁶⁵. 1901 yılında Başkan Naip Mehmed Fevzi Efendi, Baş Kâtip Yorgaki Efendi, Baş Kâtip Yardımcısı Mustafa Efendi, Üyeler; Subuhi Mehmed Efendi ile Hanuş Ağa'ydı. Mahkeme bünyesindeki memurlar arasında Müstantik Muavini Kadri Efendi ile Mukavelât Muharriri Mustafa Kamil Efendi vardı¹⁶⁶. 1902'da Mahkeme Başkanı Naip Mehmed Fevzi Efendi, Baş Kâtip Avni Efendi, Baş Kâtip Yardımcısı Mustafa Efendi, Üyeler; Subuhi Mehmed Efendi ile Yusuf İbiz Efendi'ydi. Müstantik Muavini Kadri Efendi ile Mukavelât Muharriri Mustafa Kamil Efendi, mahkemede görevli memurlardı¹⁶⁷.

1903 yılında Kilis Bidayet Mahkemesi'nin başkanı olarak Naip Mehmed Münir Efendi, Baş Kâtip Ali Avni Efendi, Baş Kâtip Yardımcısı Mustafa Efendi, Üyeler; Hacı Ahmed Bey ile Yusuf İbiz Efendi bulunmaktaydı. Mahkeme görevlileri; Müstantik Muavini Kadri Efendi ile Mukavelât Muharriri Mustafa Kamil Efendi'ydi¹⁶⁸. 1904 yılında Başkan Naip Mustafa Şükrü Efendi, Baş Kâtip Ali Efendi, İkinci Kâtip İbrahim Efendi, Üyeler; Hacı Ahmed Bey ile Ağık Efendi'ydi. Mahkeme bünyesindeki memurlar; Müstantik Muavini Kadri Efendi ile Mukavelât Muharriri Mustafa Kamil Efendi'ydi¹⁶⁹. 1905 senesinde Mahkeme Başkanı Naip Mustafa Şükrü Efendi, Baş Kâtip Ali Efendi, İkinci Kâtip İbrahim Efendi, Üyeler; Muhlis Efendi ile Ağık Efendi'ydi. Müstantik Muavini Kadri Efendi ile Mukavelât

¹⁶³ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1316, 203.

¹⁶⁴ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1317, 208-209.

¹⁶⁵ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1318, 223.

¹⁶⁶ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1319, 233.

¹⁶⁷ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1320, 236.

¹⁶⁸ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1321, 244-245.

¹⁶⁹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1322, 268-269.

Muharriri Mustafa Kamil Efendi, mahkeme bünyesinde hizmet eden memurlardı¹⁷⁰.

1906 yılında Bidayet Mahkemesi Başkanı Naip Mustafa Şükrü Efendi, Baş Kâtip Ali Efendi, İkinci Kâtip Hamdi Efendi, Üyeler; Muhlis Efendi ile Abud Efendi'ydi. Mahkemede görevli memurlar; Müstantik Muavini Kadri Efendi ile Mukavelât Muharriri Mustafa Kamil Efendi'ydi¹⁷¹. 1908 senesinde Başkan Naip Mustafa Sabri Efendi, Baş Kâtip Mustafa Naim Efendi, İkinci Kâtip Hamdi Efendi, Üyeler; Neşet Efendi ile Nersis Efendi'ydi. Mahkemedeki vazifeli memurlar; Müstantik Muavini Ohannes Avni Efendi ile Mukavelât Muharriri Mustafa Kamil Efendi'lerdi¹⁷².

2.3.2. Nizamiye Mahkemesi (Meclis-i Deâvî): 1864 yılında yürürlüğe giren vilâyet nizamnâmesiyle birlikte nizamiye mahkemeleri açılmıştı. Şer'i mahkemeler, uhdelerindeki yargılama yetkilerinin çoğunu nizamiye mahkemelerine devretmişlerdi. Nizamiye mahkemeleri, kendi içerisinde yapılanmıştı. Kazalarda; "Dava Meclisi" (Meclis-i Deâvî), sancaklarda; "Temyiz Meclisi" ve vilâyetlerde de "Temyiz Divanı" isimleri altında hukuk ve ceza mahkemeleri tesis edilmişti¹⁷³.

Nahiye merkezinde basit anlaşmazlıkları çözmek amacıyla sulh mahkemesi, kaza merkezlerinde nizamiye mahkemesi, sancak merkezlerinde ise meclis-i temyiz vasıtasıyla hukuki düzen sağlanmaya çalışılmıştı. Kazalardaki nizamiye mahkemesi; kadının/naibin başkanlığında olup altı üyesi bulunmakta idi ki üyelerden üçü Müslüman, üçü gayrimüslimdi. Üyelerin belirlenmesinde seçim usulü esas alındı¹⁷⁴.

Nizamiye mahkemeleri, ister Müslüman olsun ister Müslüman olmasın, Osmanlı tebaasının müşterek mahkemesiydi. Nizamiye mahkemesinde, şariat ve ticaret mahkemelerinin çözmekle mükellef oldukları evlenme, boşanma, miras ve tapu gibi anlaşmazlıklar dışındaki hukuk ve cinayet davaları görüşülerek karara bağlanırdı. Meclis adıyla oluşturulan nizamiye mahkemeleri, kuruluşları ve işleyişleri yönünden, dönemin Avrupa

¹⁷⁰ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1323*, 264-265.

¹⁷¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1324*, 251-252.

¹⁷² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1326*, 246.

¹⁷³ M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul: Beta, 2001, 426-427.

¹⁷⁴ Mustafa Reşit Belgesay, "Tanzimat ve Adlîye Teşkilatı", *Tanzimat*, I, Ankara: Maarif Matbaası, (1940), 215.

mahkemelerine benzerlik gösterirdi¹⁷⁵. 1868 yılındaki Mehakim Nizâmnâmesi'yle birlikte yapılan düzenleme sonucu nizamiye mahkemesi; kazalarda, kadının başkanlığında toplanacak olup üç tanesi Müslüman, üç tanesi de Gayrimüslim üyeden oluşmak mecburiyetindeydi¹⁷⁶.

18 Haziran 1879 tarihinde *Mehâkim-i Nizâmiyyenin Teşkilâtı Kanûn-ı Muvakkati* ile nizamiye mahkemelerinin teşkilatlanması yeniden tertip edilmişti. Yeni kanuna göre nizamiye mahkemeleri; ceza ve hukuk mahkemeleri olmak üzere ikiye, bidayet ve istinaf olmak üzere de ikiye ayrılmıştı. Kanuna göre; her kazada bidayet mahkemesi ve Adliye Nezareti'nin uygun göreceği yerlerde bir ticaret mahkemesi olmak durumundaydı¹⁷⁷. Dolayısıyla nizamiye mahkemesi yani *Meclis-i Deâvî*, ilerleyen dönemde mevcudiyetini devam ettiremedi. 1867 ile 1878 yılları arasında Kilis Nizamiye Mahkemesi'nin mevcut olmakla birlikte ilerleyen zaman içerisinde varlığının sona erdiği salname kayıtlarında görülmektedir.

1867 yılında Kilis Nizamiye Mahkemesi (*Meclis-i Deâvî*) hakkında kayıtlar mevcuttu. Nizamiye Mahkemesi Başkanı Naib Ataullah Efendi'ydi. Seçilmiş Üyeler; Selim Ağa, Mahmud Ağa, Mustafa Ağa ve Hacı Mihail'di. Mahkeme bünyesinde Deâvî Kâtibi Sezai Efendi'ydi¹⁷⁸. Kilis'te mahkeme başkanlığını naip yapmıştı. Ayrıca seçilmiş üyelerin üçü Müslüman ve bir tanesi de gayrimüslimdi. 1868 senesinde mahkeme başkanı Naip Yahya Efendi'ydi. Mahkemenin seçilmiş üyeleri; Selim Ağa, Mahmud Ağa, Mustafa Ağa ve Hacı Mihail'di. Deâvî Kâtibi ise Mehmed Sezai Efendi'ydi¹⁷⁹.

1869 yılında Kilis Nizamiye Mahkemesi (*Meclis-i Deâvî*) Başkanı Naip Necib Efendi, Üyeleri; Ahmed Nuri Efendi, Asım Efendi, Yusuf Ağa ve Mihail Ağa'ydı. Deâvî Kâtibi vazifesinde Mehmed Sezai Efendi vardı¹⁸⁰. Dikkat çeken hususlar, öncelikli olarak üyeler için “mümeyyizan” yani “seçilmiş” oldukları belirtilmediği gibi üyelerin çoğunluğu Müslümandı. 1870 senesinde mahkeme başkanı Naip Behçet Efendi, Üyeler; Mehmed Efendi,

¹⁷⁵ Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, 281.

¹⁷⁶ Ekinci, *Osmanlı Mahkemeleri (Tanzimat ve Sonrası)*, 175-176.

¹⁷⁷ Kenanoğlu, “Nizamiye Mahkemesi”, 187.

¹⁷⁸ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1284*, 48.

¹⁷⁹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1285*, 52.

¹⁸⁰ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1286*, 48.

Asım Efendi, Yusuf Ağa ve Mihail Ağa'ydı. Deâvî Kâtibi ise Mehmed Sezai Efendi'ydi¹⁸¹.

1871 yılında Kilis Nizamiye Mahkemesi Başkanı Naip Mehmed Tevfik Efendi, Üyeler; Mehmed Efendi, Asım Efendi, Yusuf Ağa ve Magar Efendi'ydi. Deâvî kâtibi olarak Mehmed Sezai Efendi istihdam edilmişti¹⁸². 1872 senesinde Başkan Naip Mehmed Tevfik Efendi, Üyeler; Ali Rıza Efendi, Ali Efendi, Yusuf Ağa ve Magar Efendi'ydi. Deâvî Kâtibi ise Mehmed Sezai Efendi'ydi¹⁸³. 1873 yılında mahkeme başkanı naip değildi. Başkan Kapıcıbaşı rütbesindeki Ali Rıza Efendi'ydi. Mahkeme üyeleri; Ali Efendi, Yusuf Ağa ve Magar Efendi'ydi. Deâvî Kâtibi, Mehmed Efendi'ydi¹⁸⁴. Dikkat çeken husus ise yaklaşık beş yıl sonra mahkeme üyelerin seçilmiş üye olduklarının hassaten belirtilmesiydi.

1874 yılında Kilis Nizamiye Mahkemesi (Meclis-i Deâvî) Başkanı Naip Seyyid Mustafa Asım Efendi, Seçilmiş Üyeler; Yusuf Ağa, Muhyiddin Ağa ve Şebab Ağa'ydı. Deâvî Kâtibi ise Sezai Efendi'ydi¹⁸⁵. 1876 senesinde mahkeme başkanı Naip Şemseddin Efendi, Seçilmiş Üyeler; İbrahim Efendi, Hakkı Efendi, Anton Harestevli ve Kiğork Ağa'ydı. Deâvî Kâtibi ise Sezai Efendi'ydi¹⁸⁶. 1878 yılında mahkeme başkanı Naib Ali Rıza Efendi, Seçilmiş Üyeler; İbrahim Efendi, Hakkı Efendi, Anton Efendi ve Kiğork Ağa'ydı. Deâvî Kâtibi ise Sezai Efendi'ydi¹⁸⁷.

2.3.3. Şer'i Mahkeme (Mahkeme-i Şer'iyye): İslâm hukukunun kurallarına göre yargılama işlevinin yürütüldüğü yegâne kurumdu. Adaleti tesis etme görevi, kurumların başında hâkim sıfatıyla yer alan kadının ve naibin öncelikli vazifesiydi¹⁸⁸. Tanzimat'ın ilanıyla beraber ülkede adaleti tesis edecek bir dizi kanunlar hazırlandı. Ülkede geçerli şer'i hukukun düzenlemediği veya düzenlemesini hükümete bıraktığı alanlarda, şer'i hukukun prensiplerine aykırı düşmemek üzere tertip edilen kanunları tatbik için Avrupa'dan ilhamla nizamiye ve ticaret mahkemelerinin tesisi

¹⁸¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1287, 47.

¹⁸² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1288, 46.

¹⁸³ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1289, 46.

¹⁸⁴ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1290, 58.

¹⁸⁵ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1291, 55.

¹⁸⁶ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1293, 60.

¹⁸⁷ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1295, 35.

¹⁸⁸ Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, 87.

ile birlikte yeni yargı sistemi oluşturuldu. Yeni yapılanma içerisinde şer'i mahkemelerin görev alanları kısıtlandı¹⁸⁹.

Şer'iyye mahkemeleri; nikâh, talâk, nafaka, hıdâne, hürriyet, rıkk, kısas, diyet, erş, gurre, hükûmet-i adi, kassâme, gâib, mefkud, vasiyet ve miras davalarına, nizamiye mahkemeleri ise ticaret, ceza ve bilâdevr güzeşte ve nizamen lâzım gelen zarar-zıyan ve iltizam bedelleriyle iflas davalarına bakmakla mükellefti. Bunların dışında kalan davaların tarafların anlaşmaları halinde şer'iyye, aksi halde nizamiye mahkemelerinde görülmesi esastı¹⁹⁰.

1899 yılında Kilis'teki Şer'iyye Mahkemesi hakkında malumat veren kayıtlara tesadüf olundu. Naip Mehmed Derviş Efendi'nin başkan olduğu "mahkeme-i şer'iyye"nin Başkâtibi Süleyman Efendi ve İkinci Kâtibi Abdullah Efendi'ydi¹⁹¹. 1900 senesinde Şer'iyye Mahkemesi Başkanı Naip Mehmed Derviş Efendi'ydi. Mahkeme kadrosunda Baş Kâtip Süleyman Efendi ve İkinci Kâtip Abdullah Efendi vazifeli personeldi¹⁹².

1901 yılında Kilis Şer'iyye Mahkemesi Başkanı Naip Mehmed Fevzi Efendi olmakla birlikte mahkeme görevliler arasında Baş Kâtip Süleyman Efendi ile İkinci Kâtip Abdullah Efendi vardı¹⁹³. 1902 senesinde mahkeme başkanı Naip Mehmed Fevzi Efendi ve Baş Kâtip Süleyman Efendi'ydi. İkinci Kâtip kadrosu ise (Münhal)'di¹⁹⁴. 1903'de Şer'iyye Mahkemesi Başkanı Naip Mehmed Münir Efendi'ydi. Mahkemedeki Baş Kâtip ile İkinci Kâtip kadrosuna henüz atama yapılmadığı için münhaldı¹⁹⁵. 1904 yılında Başkan Naip Mehmed Şükrü Efendi'ydi. Ancak hala hem Baş Kâtip hem de İkinci Kâtip kadrosuna atama yapılmamıştı¹⁹⁶.

1905-1906 yıllarında Kilis Şer'iyye Mahkemesi Başkanı Naip Mustafa Şükrü Efendi, Baş Kâtip Ahmed Efendi ve İkinci Kâtip Yusuf Efendi'ydi¹⁹⁷. 1908

¹⁸⁹ Ekinci, *Osmanlı Mahkemeleri (Tanzimat ve Sonrası)*, 253-254.

¹⁹⁰ Ekinci, *Osmanlı Mahkemeleri (Tanzimat ve Sonrası)*, 267-268.

¹⁹¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1317*, 209.

¹⁹² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1318*, 224.

¹⁹³ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1319*, 224.

¹⁹⁴ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1320*, 237.

¹⁹⁵ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1321*, 245.

¹⁹⁶ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1322*, 269.

¹⁹⁷ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1323*, 265; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1324*, 252.

senesinde Mahkeme Başkanı Naip Mustafa Sabri Efendi, Baş Kâtip Yusuf Efendi, İkinci Kâtip Hafız Efendi ve Mukayyid Mustafa Efendi'ydi¹⁹⁸.

2.4. Kolluk – Asayiş:

2.4.1. Ordu: 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'ndeki askerlik sistemi baştanbaşa değiştirilmişti¹⁹⁹. Çağın gereklerine göre; Prusya ve Fransa ordu teşkilatları göz önüne alınarak, köklü bir şekilde düzenlemelere gidilmişti²⁰⁰. 1843 ve 1869 yılındaki düzenlemelerle; ordu teşkilâtı yeni baştan yapılandırılmıştı. Ülke topraklarının genişliği ve coğrafi konumu göz önüne alınarak ordunun savaş gücünü teşkil eden birlikler, birbirinden ayrı ve müstakil merkezleri olan beş orduya ayrılmıştı. Askerlik süresi; beş yılı nizamiye ve yedi yılı redif olmak üzere on iki yıl olarak belirlenmişti²⁰¹.

Kilis, Arabistan Ordusu denilen 5. Ordu'nun ihtiva ettiği alandaydı²⁰². Merkezi Şam olan 5. Ordu; Halep, Beyrut ve Adana Vilâyetleri ile Kudüs ve Deyr-i Zor Mutasarrıflıklarını kapsamaktaydı²⁰³. 5. Ordu; altışar piyade alayı, altışar tali taburu, dörder süvari alayı, birer topçu alayına sahipti. Piyade alayları; üçer taburlu, süvari alayları altışar bölüklü, topçu alayları on ikişer bataryalı ve bataryaların da on biri altışar toplu sahra, biri dört toplu dağ bataryasıydı. Piyade alayı kadar redif dairesine ayrıldı ve bunlardan da birer redif alayı teşkil edildi²⁰⁴.

1870 yılında yürürlüğe konulan bir dizi yenilik, ordu dairelerinde ve bunların kapsamakta olduğu düzenli askeri birliklerin sayısına ve teşkilatına dokunmamış, bir önceki konumunda bırakmıştır. Önemli bir

¹⁹⁸ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1326*, 246.

¹⁹⁹ Musa Çadırcı, "II. Abdülhamit Döneminde Osmanlı Ordusu", *Dördüncü Askeri Tarih Semineri Bildiriler*, Ankara: Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı, (1989), 37.

²⁰⁰ Edouard-Philippe Engelhardt, *Tanzimat ve Türkiye*, (Çeviren: Ali Reşat), İstanbul: Mürettibin-i Osmaniye Matbaası, 1912, 69-70.

²⁰¹ Ali Reşat, *Devlet-i Osmaniye Asr-ı Hazır Tarihi*, Dersaadet: Matbaa-i Kader, 1328, 290.

²⁰² Sati' el-Husri, *el-Bilâdu'l-Arabiyye ve'd-Devletu'l-Osmaniyye*, Beyrut: Dar Şadir, 1960, 151-152.

²⁰³ Ali Reşat, *Devlet-i Osmaniye Asr-ı Hazır Tarihi*, 290.

²⁰⁴ Necati Tacan, "Tanzimat ve Ordu", *Tanzimat*, I, Ankara: Maarif Matbaası, (1940), 133.

değişiklik ise on iki sene olan askerlik süresinin yirmi yıla çıkarılmasıdır. Yirmi yaşından kırk yaşına kadar olan Müslüman erkekler, askerlik hizmeti yapmaya mecbur tutulmuşlardır²⁰⁵.

Kilis'teki askeri yapılanma hakkında dikkati çeken bilgilere rastlanmakla birlikte bunlar sadece görev alanlarıyla ilgiliydi. Askeri birliklerin mevcudu ve potansiyeli hakkında herhangi bir malumata yer verilmemişti. Tespit edilen bilgilerin yıllara göre farklılık göstermesi, ordu yapılanmasında devam eden değişikliklerin doğal bir yansımasıydı. 5. Ordu kapsamındaki Kilis ile ilgili ilk kayıtlar, 1876 yılına aitti. Buna göre; askeri görevliler; Redif Beşinci Alay İkinci Tabur Binbaşı Raşid Efendi, Asâkir-i Zabitin Alayı Birinci Piyade Taburu Üçüncü Bölük Ağası Mahmud Ağa, Asâkir-i Zabitin Alayı Süvari-yi Belediye Taburu Yedinci Bölük Jurnal Emini Bekir Efendi ve Sekizinci Bölük Muavini Süleyman Ağa'ydı²⁰⁶.

1880'li yıllarda askerlik hizmeti konusunda birtakım yeni düzenlemeler yapılarak görev süresi beş seneden dört seneye indirilmişti. Redif sınıfları ise mukaddem ve tali olmak üzere ikiye ayrılmıştı²⁰⁷. Nitekim 1882 senesinde Kilis'te Mukaddem Redif Taburu ki 5 Ordu, 12. Kolordu, 24. Fırka, 48. Liva, 95. Alay'ın 2. Taburu bağlı olup Binbaşı Mustafa Efendi görevliydi²⁰⁸. Diğer taraftan Mukaddem Redif Taburu ki 5 Ordu, 18. Kolordu, 35. Fırka, 71. Liva, 141. Alay'ın 2. Taburu Binbaşı kadrosuna henüz atama yapılmamıştı²⁰⁹.

1883 yılındaki yeni düzenlemeler sonucunda Kilis'te iki askeri tabura ait bazı bilgiler tespit edildi. 1883 ile 1886 yıllarında Vilâyet Redif Taburları Doksan Üçüncü Halep Alayı İkinci Kilis Taburu Binbaşı Dördüncü Dereceden Mecidi nişan sahibi Mustafa Efendi iken Yüz Kırk Birinci Halep Alayı İkinci Kilis Taburu Binbaşı Hilmi Efendi'yd²¹⁰.

1886 yılında mukaddem ve tali redif sınıfları birleştirilerek her redif dairesi bir tabur çıkaracak şekilde yeniden tanzim edilmişti. Görev süresi on iki

²⁰⁵ Ayşe Can Tunalı, *Tanzimat Döneminde Osmanlı Kara Ordusunda Yapılanma*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, (2003), 127.

²⁰⁶ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1293*, 86-87,89-90.

²⁰⁷ Engelhardt, *Tanzimat ve Türkiye*, 247.

²⁰⁸ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1299*, 71.

²⁰⁹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1299*, 72.

²¹⁰ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1300*, 61-62; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1302*, 136-137; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1303*, 137-138.

yıldan yirmi yıla çıkarılmıştı. Askerlik süresinin ilk altı yılı muvazzaf ve ihtiyat sınıfında, sekiz yılı redif sınıfında ve kalan altı yılı da kanunla öngörülen mustahfız sınıfındaydı. Redif askerlerinin silâh altına alınmaları halinde, içlerinde hâli vakti yerinde olanlar, yerlerine başka birini bedeli mukabilinde askerlik hizmetini ifa etmek için gönderebilirdi²¹¹.

1888 yılında Kilis'te Vilâyet Redif Taburları Doksan Üçüncü Halep Alayı İkinci Kilis Taburu Binbaşı kadrosu münhaldı. Yüz Kırk Birinci Halep Alayı İkinci Kilis Taburu Binbaşı Mehmed Hilmi Efendi'ydi²¹². 1889 senesinde Kilis'teki askeri görevliler ve görev alanları mevcut olmakla birlikte bir önceki yıla göre daha farklı bir statüleri vardı. Taburlardan birisi, Beşinci Ordu-yı Hümâyuna Mensup Doksan Üçüncü Halep Alayı İkinci Kilis Taburu Binbaşı Mehmed Hilmi Efendi'ydi. Diğerleri ise Beşinci Kol Ordu-yı Hümâyuna Mensup Redif-i Tali İkinci Tabur Binbaşı Mehmed Nazif Efendi'ydi²¹³.



Resim: Kilis Kolluk Kuvvetleri²¹⁴

²¹¹ Piyade Kolağası Hakkı, *Osmanlı Ordusu Ahval ve Teşkilat-ı Askeriyesi*, İstanbul: Mekteb-i Harbiye Matbaası, 1320, 65.

²¹² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1305*, 139-140.

²¹³ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1306*, 131,134.

²¹⁴ Osman Nuri Karabıyık Arşivi, www.muallimnurikutuphanesi.com/TAR%DDH%DD%20fOTO%D0RAFLAR.htm.

1890 - 1893 yılları arasında yılında Vilâyet Redif Taburları Beşinci Ordu-yı Hümâyuna Halep Redif-i Mukaddem Fırkasına Yirmi Dördüncü Halep Redif-i Mukaddem Fırkasına Mensup Doksan Üçüncü Halep Mukaddem Alayı İkinci Taburu Binbaşısı Kırım, Karadağ, Silistre madalyalarına sahip Rıza Efendi'ydi. Beşinci Kol Ordu-yı Hümâyuna Mensup Redif-i Tali Yüz Kırk Birinci Halep Tali Alayı İkinci Tabur Binbaşısı Mehmed Hilmi Efendi'ydi²¹⁵.

1894 yılında Kilis'te tek bir tabur görevlisi hakkında bilgiler mevcuttu. Bu da Vilâyet Redif Taburları Beşinci Ordu-yı Hümâyuna Halep Redif-i Mukaddem Fırkasına Yirmi Dördüncü Halep Redif-i Mukaddem Fırkasına Mensup Doksan Üçüncü Halep Mukaddem Alayı İkinci Taburu Binbaşısı Kırım, Karadağ, Silistre madalyalarına sahip Rıza Efendi'ydi²¹⁶.

1895 yılında askeri görev tanımlanmasında ciddi bir değişim gerçekleşmişti. Alaya mensup taburlar ise kaza sınırları içerisinde yer alan ve almayan mıntikalara dağıtılmıştı. Yeni yapılanmaya göre; Beşinci Ordu-yı Hümâyuna Mensup On Dokuzuncu Halep Redif Fırkası Yetmiş Altıncı Ayntâb Alayı kumandanı Kaymakam Mehmed Hâlis Bey (Ayntâb); Birinci Tabur kumandanı Binbaşısı Süleyman Bey (Ayntâb); İkinci Tabur kumandanı Binbaşısı Neşet Efendi (Kızılhisâr); Üçüncü Tabur kumandanı Binbaşısı Rıza Efendi (Kilis); Dördüncü Tabur kumandanı Binbaşısı Hilmi Efendi (A'zaz)'daydılar. 76.042 nüfus mevcudu olan Kilis kazasında Beşinci Ordu-yı Hümâyuna Mensup Yirmi Dördüncü Halep Redif Fırkası Üçüncü Tabur Binbaşısı Rıza Efendi görevli subaydı²¹⁷.

1896 ile 1898 yıllarında Beşinci Ordu-yı Hümâyuna Mensup Yirmi Dördüncü Halep Redif Fırkası Yetmiş Altıncı Ayntâb Alayı Üçüncü Tabur Binbaşısı Tahsin Efendi, Kilis'te görevdeydi²¹⁸.

1898 senesinde Beşinci Ordu-yı Hümâyuna Mensup On Dokuzuncu Halep Redif Fırkası Yetmiş Altıncı Ayntâb Alayı Kumandanı Kaymakam İzzet Bey (Ayntâb)'da; Birinci Tabur Binbaşısı Emin Efendi (Ayntâb)'da; İkinci Tabur Binbaşısı Süleyman Efendi (Kızılhisâr)'da; Üçüncü Tabur Binbaşısı Tahsin Efendi (Kilis)'de; Dördüncü Tabur Binbaşısı Recep (Azaz)'da görev

²¹⁵ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1307*, 100,102; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1308*, 112,115; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1309*, 81,83; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1310*, 149,151.

²¹⁶ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1312*, 165.

²¹⁷ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1313*, 142.

²¹⁸ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1314*, 144; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1315*, 145; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1316*, 151.

yapmaktaydılar²¹⁹. 1899 yılında Kilis'te Beşinci Ordu-yı Hümâyuna Mensup On Dokuzuncu Halep Redif Fırkası Yetmiş Altıncı Ayntâb Alayı Üçüncü Tabur Binbaşısı Dördüncü Derece Osmani ve Dördüncü Derece Mecidi Nişan sahibi olması yanı sıra Karadağ, Girit ile Kars madalyaları olan Hacı Hüseyin Tahsin Efendi'ydi²²⁰.

1900 – 1906 yıllarında Beşinci Ordu-yı Hümâyuna Mensup On Dokuzuncu Halep Redif Fırkası Yetmiş Altıncı Ayntâb Alayı Kumandanlığına atama yapılmamıştı. Kilis'te ise Üçüncü Tabur Binbaşısı Dördüncü Dereceden Osmani ve Mecidi nişan sahibi olması yanı sıra Karadağ, Girit ile Kars madalyaları olan Hacı Hüseyin Tahsin Efendi vazifeliydi²²¹. Ayrıca Redif mülazımı Hilmi Efendi, Kilis Kazası Maarif Komisyonu'nda üye olarak sorumluluk almıştı²²².

Müslüman Bey Mahallesi'nde Debbo Meydanı olarak anılan mahalde olduğu düşünülen Kilis redif taburuna ait askerî depo, aynı zamanda cephanelik olarak kullanılmıştı. 1876 yılında ilk defa kayıtlarda²²³ yer alan bina, uzun yıllar askeri amaçlı hizmet vermişti.

2.4.2. Zaptiye: 19. yüzyıldan önce taşra teşkilatı bünyesinde kamu güvenliğinden ve kolluk işlerinden; beylerbeyi, sancakbeyi ve mütesellim sorumluydu. 1826 yılında yeniçeri ocağının kaldırılmasından sonra teşkil edilen seraskerlik; kamu güvenliği ve kolluk işlerini kendi uhdesine almıştı. 1845 senesinde ise kamu güvenliği ve kolluk işleri, seraskerlikten alınarak zaptiye müşirliğine devredilmişti²²⁴.

Osmanlı yerleşim birimlerindeki asayiş işleri zaptiye müşirliğinin mesuliyetindeydi. Başlangıçta nizamiye askerinin usul ve kaidelerine göre teşkilâtlandırılan zaptiye kuvvetleri, 1869 yılındaki *Asakir-i Zaptiye Teşkilat*

²¹⁹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1316, 151.

²²⁰ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1317, 154.

²²¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1318, 165; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1319, 172; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1320, 174; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1321, 176; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1322, 180; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1323, 189; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1324, 177; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1326, 173.

²²² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1320, 237; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1321, 246; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1322, 270; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1323, 265; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1324, 252.

²²³ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1293, 117.

²²⁴ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Çeviren: Metin Kırıtlı), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993, 81.

Nizâmnâmesi ve 1870'teki *Asakir-i Zaptiye*nin Görev-i Mülkiyeleri ve Görev-i Askeriyesi nizamnâmeleriyle birlikte kendine özgü bir yapıya kavuşturulmuştu²²⁵.

Zaptiye'nin temel görevleri; emniyetin ve asayişin temini, eşkıya takibi, kaçakçılığın önlenmesi, kritik geçit noktaların korunması, idarî ve adlî organların tezkirelerinin tebliği ile vergilerin tahsil edilmesinde resmi görevlilere yardımcı olmaktı²²⁶. Zaptiye örgütü, günümüzdeki hem polisin hem de jandarmanın görevini üstlenmişti. Her bölge ihtiyaç duyduğu zaptiye erini, kendi mıntikasından sağladığı için gerektiğinde ailelerinin işlerini görmeleri için bunlara izin verilmişti²²⁷.

İlerleyen süreçte zaptiye teşkilâtının jandarmaya dönüştürülmesinden sonra ülke genelindeki kamu güvenliği ve kolluk işlerini, jandarma teşkilatı üstlenmişti. 1877-1878 yılındaki Osmanlı-Rus Savaşı'nın kaybedilmesi ve akabinde yaşanan değişim özellikle önemli etken olmuştu. Ordudaki ıslahat faaliyetlerine; zaptiye teşkilâtıyla başlanmıştı. 1878 senesinde zaptiye teşkilâtı tamamen kaldırılarak Avrupa devletlerindeki jandarma teşkilatının benzeri tesis edilmeye çalışıldı. Nitekim güvenlik birimini oluşturmak için İngiltere ve Fransa'dan çok sayıda subay getirildi. Heyetin çalışmaları neticesinde Fransa Jandarma Nizamnamesi esas alınarak Osmanlı Jandarma Nizamnamesi hazırlandı. 15 Nisan 1880 tarihinde yürürlüğe giren nizamnameyle birlikte zaptiye teşkilâtı, jandarma olarak değiştirildi ve doğrudan seraskerlik makamına bağlandı²²⁸.

Osmanlı Jandarma Nizamnamesi'nin yayınlanmasından yaklaşık iki yıl sonra 1882 yılında Kilis'te asayiş sağlayan jandarma hakkında çok kapsamlı olmasa da birtakım bilgiler mevcuttu²²⁹. Kilis Jandarma Yüzbaşısı Hacı Ahmed Efendi'ydi²³⁰. 1883 senesinde Jandarma Yüzbaşısı Hacı

²²⁵ Zafer Toprak, "Tanzimat'tan Sonra Osmanlı Kolluk Kuvvetleri", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, V, İstanbul: İletişim, (1985), 1270.

²²⁶ Ahmed Cevdet Paşa, *Tezakir* (21-29), (Hazırlayan: Cavid Baysun), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1986, 217-218.

²²⁷ Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, 319.

²²⁸ Süheyl İzzet, *Jandarma Teşkilatının Elli Altıncı Sene-i Devriyesi* (22 Haziran 1868/1285-22 Haziran 1925/1341), İstanbul: Amedi Matbaası, 1341, 12.

²²⁹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1299, 76.

²³⁰ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1299, 76.

Mahmud Ağa ve mülazimi Mehmed Efendi'ydi²³¹. 1885 yılında sadece Jandarma Mülazimi Mehmed Efendi, vazifeliydi²³². 1886 yılında Jandarma Mülazimi Mehmed Efendi, Beşinci dereceden Mecidi nişanıyla yüzbaşı vekili olarak görevlendirilmişti²³³. 1888'de ise Jandarma Yüzbaşı Mehmed Tevfik Efendi ve Mülazimi Mehmed Ağa'ydı²³⁴.

1888 yılından itibaren özellikle kara ordusunun silahlandırılmasına büyük ehemmiyet verilmişti. Bunun yanında iç güvenliğin sağlanmasında etkin olan zaptiye teşkilâtının iyileştirilme çalışmaları sürdürülmüştü. Nitekim Kilis'te müstakil bir jandarma alayı teşkil edilmişti²³⁵. 1889 ile 1896 yıllarında Vilayet Jandarma Alayı'nın Altıncı Bölük Yüzbaşı Beşinci Dereceden Mecidi nişan sahibi Mehmed Efendi ve Mülazım-i Sanisi Mehmed Ağa'ydı²³⁶.

1897 senesinde Vilayet Jandarma Alayı İkinci Bölük Yüzbaşı Hacı Mehmed Ağa, Mülazım-i Evveli Mehmed Ağa ve Mülazım-i Sanisi Emin Ağa'ydı²³⁷. 1898 ile 1899 yıllarında Vilayet Jandarma Alayı, piyade ve süvari olmak üzere iki tabur haline getirilmişti. Kilis Jandarma Alayı Merkez Süvari İkinci Taburu Üçüncü Bölükte Beşinci Dereceden Mecidi nişan Sahibi Yüzbaşı Ömer Fevzi Efendi ve Mülazım-i Evveli Abdülhalim Efendi'ydı²³⁸.

1900-1901 yıllarında Vilayet Jandarma Alayı bünyesinde Jandarma Alayı Merkez Süvari İkinci Taburu Üçüncü Bölükte Beşinci Dereceden Mecidi nişan Sahibi Yüzbaşı Ömer Fevzi Efendi ve Jandarma Alayı Merkez Süvari

²³¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1300, 67.

²³² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1302, 144.

²³³ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1303, 146.

²³⁴ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1305, 145.

²³⁵ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1306, 126.

²³⁶ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1306, 126; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1307, 94-95; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1308, 97; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1309, 70; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1310, 137; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1312, 149; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1313, 133; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1314, 135.

²³⁷ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1315, 135-136.

²³⁸ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1316, 140; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1317, 142.

İkinci Taburu Dördüncü Bölük Mülazım-ı Evveli Mustafa Ağa vazifeliydiler²³⁹.

1902 yılında Jandarma Alayı Merkez Süvari İkinci Taburu Üçüncü Bölükteki yüzbaşı kadrosu münhal olup Mülazım-ı Sanisi Mustafa Ağa'ydi²⁴⁰. 1903 yılında Jandarma Alayı Birinci Merkez Piyade Taburu Üçüncü Bölük Mülazım-ı Sanisi Eyyüb Efendi iken Jandarma Alayı Birinci Merkez Piyade Taburu Dördüncü Bölük Yüzbaşı Hacı Bekir Efendi, Mülazım-ı Sanisi Mustafa Ağa olup Mülazım-ı Evveli kadrosu boştaydı²⁴¹. 1904'te Jandarma Alayı Birinci Merkez Piyade Taburu Üçüncü Bölük Mülazım-ı Sanisi Eyyüb Efendi; Jandarma Alayı Birinci Merkez Piyade Taburu Dördüncü Bölük Yüzbaşı Hacı Bekir Efendi, Mülazım-ı Evveli Osman Ağa ve Mülazım-ı Sanisi Mustafa Ağa'ydi²⁴².

1905 yılında Jandarma Alayı Birinci Merkez Piyade Taburu Üçüncü Bölük Mülazım-ı Sanisi Eyyüb Efendi'ydi²⁴³. 1906 yılında Kilis'te Vilayet Jandarma Alayı'na bağlı olarak Birinci Merkez Piyade Taburu Mülazım-ı Evveli Reyhan Ağa, Mülazım-ı Sanisi Eyyüb Efendi ile Dördüncü Bölük Kumandanı Yüzbaşı Hacı Halil Efendi görev yapmaktaydılar. Süvari olarak hizmet verenler arasında Merkez İkinci Süvari Taburu Dördüncü Bölük Mülazım-ı Sanisi Mustafa Ağa olup Beşinci Bölük Yüzbaşı kadrosuna henüz atama yapılmamıştı²⁴⁴.

1908 yılında Birinci Merkez Piyade Taburu Beşinci Bölük Kumandanı Dördüncü Dereceden Mecidi nişan sahibi Yüzbaşı Abdurrahman Efendi ve Mülazım-ı Evveli Mehmed Ali Efendi'ydi. Merkez İkinci Süvari Taburu Dördüncü Bölük Mülazım-ı Sanisi Mustafa Ağa olup Beşinci Bölük Yüzbaşı kadrosu münhaldı²⁴⁵.

2.4.3. Polis: Kilis'te güvenlik ve asayişten sorumlu jandarma teşkilâtının yanı sıra bir de polis teşkilâtı vardı. Polis teşkilâtı, ilk olarak 1845 yılında İstanbul'da tesis edilmişti. 10 Nisan 1845 tarihinde yürürlüğe giren nizamnamede; payitahtta halkın güvenliğini ve kentin düzenini temin

²³⁹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1318*, 153-154; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1319*, 158-159.

²⁴⁰ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1320*, 160.

²⁴¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1321*, 161,163.

²⁴² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1322*, 164,166.

²⁴³ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1323*, 173.

²⁴⁴ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1324*, 160,163.

²⁴⁵ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1326*, 161-162.

amacıyla “polis” tabir olunan kolluk kuvvetinin oluşturulduğu açıkça belirtilmişti. 1881 yılına kadar fiilen varlığını sürdüren polis teşkilatının görev alanları ve yetkileri açıkça belirlenmişti. Teşkilât, İstanbul’dan sonra hızla ülke geneline yayılarak kısa zaman içerisinde örgütlenmişti²⁴⁶. Polisin temel görevi; hükümet yetkililerinin bilmesi gereken; devlete, halka ve yabancılara ilişkin her türlü konunun açık veya gizli yollarla araştırılıp öğrenilmesi ve ilgili mercilere bildirilmesiydi. Ayrıca ihtilâfların tahkik edilmesi, çarşı ve pazarda kanunlara aykırı hallerin engellenmesi de polisin sorumlulukları arasındaydı²⁴⁷.

Polis teşkilatının görev ve yetkilerini düzenleyen ilk hukuki metin, 1896 yılında “*Asayiş Vazifesiyle Mükellef Olanların, Nizamiye ve Jandarma Asakir-i Şahanesiyle, Polis Memurlarının Suret-i Hareketine Dair Talimat*” adıyla yayımlanmış ve bununla birlikte polisin görev ve yetkileriyle jandarma ile olan ilişkileri net bir şekilde düzenlenmişti²⁴⁸.

Polis idari yapılanması ile birlikte Kilis’teki polis idaresi de kendini göstermişti. Kayıtlarda Kilis Kazası Polis İdaresi kapsamında tespit edilen ilk polis, 1898 yılında olup ismi Kilisli Abdülkadir Efendi’ydi²⁴⁹. 1899 – 1901 yıllarında polis memuru Arabgirli Ömer Reşîd Efendi, Polis İdaresi’nde görevli personeldi²⁵⁰.

1902 yılında Polis İdaresi görevli personel Üçüncü Komiser Necati Efendi’ydi²⁵¹. 1903 ile 1904 yıllarında *rabia* rütbeli ve Beşinci Dereceden *Mecidi* nişanı sahibi Ahmed Râgıb Efendi, *Komiser-i Sâni* olarak Kilis Polis İdaresine görevlendirilmişti²⁵².

1905 senesinde Açıktan Baş Komiser Nuri Efendi (*Rabia* rütbeli ve Beşinci Dereceden *Mecidi* nişan Sahibi) ile Polis Abdülkadir kurum bünyesinde

²⁴⁶ Necla Arslan Sevin, “XIX. Yüzyıl Osmanlı Başkentinde Polis Teşkilatı ve Karakol Binaları”, *Türkler Ansiklopedisi*, **15**, Ankara: Yeni Türkiye, (2002), 395-397.

²⁴⁷ Sebahattin Samur, *Tanzimat’tan II. Meşrutiyet’e Şam*, Kayseri: Laçın, 1999, 79.

²⁴⁸ Veysel K. Bilgiç - Muhittin Karakaya, “Türk Polis Teşkilatının Tarihi Gelişimi”, *Polis Bilimleri Dergisi*, **4/1-2**, (2002), 178.

²⁴⁹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1316*, 137.

²⁵⁰ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1317*, 139; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1318*, 150; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1319*, 154.

²⁵¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1320*, 155.

²⁵² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1321*, 157; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1322*, 161.

görev yapmışlardı²⁵³. 1906 yılında Kilis Polis İdaresi; Açıkta Baş Komiser Hacı Mustafa Fahrî Efendi (*Rabia* rütbeli ve Beşinci Dereceden Mecidi nişan Sahibi) ile Polis Emin Efendi'den ibaretti²⁵⁴. 1908'de ise Komiser-i Salis Esad Efendi ve Polis Hafız Efendi, Polis İdaresi'nde görevli memurlardı²⁵⁵.

2.5. Belediye:

Yerel yönetim birimi ve temsil aygıtı olarak “belediye”, Osmanlı devlet ve toplum yapısı içerisinde köklü bir geçmişe sahip değildir. Ancak bu yargıya varılmasının altında yatan ana etken, “belediye” kavramına yüklenilen anlam ve içeriğinin “batılı” olmasından dolayıdır²⁵⁶. Belediye; belde ve *bilâd* kelimeleriyle ilintili olup, günümüzdeki anlamıyla Tanzimat dönemi Türk aydınlarının Arapça ve Şark dillerine yaptığı katkının sonucu olarak; 19. yüzyıldan itibaren şehir idaresini belirtmek için kullanılan bir terimdir²⁵⁷. Osmanlı Devleti'nde belediye teşkilatlanmaları, ilk olarak Tanzimat'tan sonra Fransa model alınarak oluşturulmuştur. Kırım Savaşı sırasında İstanbul'daki yoğunluğu ve hareketliliği düzene koymak gayesiyle 13 Haziran 1854 tarihinde *Meclis-i Âli-i Tanzimat* kararıyla *İhtisap Nezareti* kaldırılmış yerine *İstanbul Şehremaneti* adıyla ilk belediye müessesesi kurulmuştur²⁵⁸. Şehremaneti, şehremini namıyla atanan bir memur ve ona bağlı olarak şehir meclisi tarafından teşkil edilmiştir. Şehir meclisi, ahali ve muteber esnaf arasından seçilmiştir. Şehremaneti; temel ihtiyaçların karşılanması, vergilerin tahsil edilmesi, yol yapımı ve tamiri, temizlik ve tezyin, loncaların ve çarşıların denetiminden sorumludur²⁵⁹. İstanbul'da ilk belediye teşkilâtın tesis edilmesinin ardından taşra şehirlerinde de yavaş yavaş örgütlenmeye geçilmiştir²⁶⁰.

²⁵³ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1323, 169.

²⁵⁴ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1324, 156.

²⁵⁵ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1326, 156.

²⁵⁶ Erkan Serçe, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İzmir'de Belediye (1868-1945)*, İzmir: Dokuz Eylül, 1998, 21.

²⁵⁷ Ortaylı, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahallî İdareleri*, 120.

²⁵⁸ Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umur-ı Belediye*, I, İstanbul: Arşak Garoyan Matbaası, 1330-1338, 1369.

²⁵⁹ Ergin, *Mecelle-i Umur-ı Belediye* I, 1374-1376.

²⁶⁰ Erdoğan Öner, *İstanbul Şehremaneti (Belediyesi)'nin Kuruluşu ve 1917 Yılı Bütçesi*, Ankara: T.C. Maliye Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı, 2008, 11.

1857 yılında yürürlüğe giren “Nizâm-nâme-i Umûmî” ile şehrin temizliği, ışıklandırılması, gıda maddelerinin tedariki, esnafın düzenlenmesi ve narhın belirlenmesi gibi hizmetler, şehremânetinin yürütmekle mükellef olduğu görevleriydi. 1864 yılındaki vilâyet nizam-nâmesiyle her livadaki ve kazadaki vilâyetlerde belediyeler kurulmuştur²⁶¹. 1867 senesinde “Vilayet dâhilinde olan şehir ve kasabalarda teşkil olunacak daire-i belediye meclislerinin suret-ı tertibi ve memurinin vezaif-i hakkında talimiyattır” ve “daire-i belediye meclisinin vezaif-i umumiyesi hakkında talimiyattır” ile vilayet merkezlerinde seçilen üyelerden teşekkül olunan belediye meclisinin statüsü ve fonksiyonları net bir şekilde belirlenmiştir²⁶².

1871 yılındaki vilâyet nizamnamesinde belediyeciliğin ana hatları belirlenmişti. Şehirlerde ve kasabalarda belediye dairelerinin kurulması, yetkileri ve çalışma usulleri tertip edilmişti. Belediye meclisinin, başkanın ve diğer vazifelilerinin, görevleri ve sorumlulukları açıkça belirlenmişti. Vali, mutasarrıf ve kaymakamın aktif olarak görev aldığı her mahalde belediye meclisinin mevcut olmasına karar verilmişti. Belediye meclisinin başkanı, önceden olduğu gibi devlet memurları arasından seçilecek, mutasarrıf tarafından tayin edilecek ve valinin onayından sonra görevine başlayabilecekti. Belediye meclisi ise başkanın dışında başkan yardımcısı ve altı üyeden oluşacaktı. Ayrıca bir tane mühendis ile bir tane doktor, müşavir üye sıfatıyla mecliste yer alacaklardı. Bundan başka meclisin bünyesinde bir tane kâtip ve bir tane sandık emini olacak ve lüzumu kadar da hizmetli istihdam edilecekti. Üyeler, iki yılda bir seçimle iş başına geleceklerdi. Üyelerin yarısı, her yıl kurayla değiştirilecekti. Belediye meclis üyesi seçilebilmek için gerekli şartlar ise cinayetle mahkûm olmamak, medenî haklara sahip ve Osmanlı uyruğu olmak, memur ya da subay olmamak ve en az 25 yaşında olmaktı. Belediye meclis başkanı ve üyeleri, görevlerini fahrî olarak yapacaklar ve herhangi bir ücret almayacaklardı. Ancak belediyede sandık emini, doktor ve hizmetliler aylık maaş alacaklardı. Meclis haftada iki gün toplanacak ve toplantı için üyelerin üçte ikisinin hazır olması yeterli olacaktı²⁶³.

²⁶¹ İlber Ortaylı, “Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Yerel Yönetimler”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, I, İstanbul: İletişim, (1985), 242.

²⁶² *Düstûr*, “Vilâyet Dâhilinde Şehir ve Kasabalarda Teşkil Olunacak Daire-i Belediye Meclislerinin Sûret-i Tertibi ve Memurlarının Vezaifi Hakkında Talimâtıdır” ve “Daire-i Belediye Meclisinin Vezaifi Umûmiyyesi Hakkında Talimâtıdır”, *Tertip-i Evvel*, II, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289, 491-498.

²⁶³ *Düstûr*, “İdâre-i Umumiye-i Vilâyât Nizam-nâmesi”, 648-651.

1877 yılında belediyeçilik konusunda talimatnamelerin ile nizamnamelerin son hali, Meclis-i Mebusan'ın “*Vilâyât Belediye Kanunu*” ile kabul edilmiştir²⁶⁴. “*Mevkiinin icap ve vüsatına göre*” vilayet idare meclisi kararıyla, her 40.000 nüfus için bir belediye tesisi öngörülmüştür. Kanunla; Osmanlı ülkesinde belediyeler, tüzel bir kişilik kazanmıştır²⁶⁵. Ayrıca yolların yapımı ve onarımı, kaldırım yapımı, atık suların tesviyesi, su-yollarının yapımı ve bakımı, imar işlerini düzeni ve kontrolü, bayındırlık hizmetleri, tenvirat ve tanzifat hizmetleri, belediye mallarının emlâk ve akarın yönetimi, çevre temizlik işlerinin tertibi, aydınlatma işleri, nüfus sayımı, pazar ve alışveriş yerlerinin oluşturulması ve denetimi, mezbaha hizmetleri, okul açılması, itfaiye hizmetleri, kurumun hak ve hukukunun gözetilmesi ve kurum gelirlerinin tahsili gibi hizmetlerden belediye mesul tutulmuştur²⁶⁶. Öncekinden farklı olarak belediye meclisi üyeliğine seçilecekler için Türkçe bilme zorunluluğu getirilmiştir. Ayrıca belediyeler için doktor, veteriner, mühendis, kâtip, sandık emini ve lüzumu kadar zabıta kadroları tahsis edilmiştir. Belediye başkanına dahi maaş bağlanmıştır²⁶⁷.

Kilis, Osmanlı Devleti'nin diğer şehirleriyle mukayese edildiğinde belediye örgütlenmesinin olduğu ilk yerleşim ünitelerindendir. Bu nokta belirtilmesi gereken bir husus ise Kilis belediye teşkilâtının ilk olarak ne zaman kurulduğuyla ilgili kaynaklarda sarıh bir bilgi mevcut değildir. İstanbul dışındaki Osmanlı şehirlerinde belediye örgütlenmeleri konusundaki ilk düzenlemeler, 1860'lı yıllarda gündeme gelmiştir. Hatta 26 Haziran 1867 tarihli belediye ile ilgili talimatlar, ülke genelinde yaygınlaştırılmıştır²⁶⁸ ki 1869 tarihli salnamede kaydında Kilis'te belediyenin mevcut olduğu görülmektedir²⁶⁹.

1869 yılında Kilis belediyesin ilk teşkilat yapılanması kapsamında başkan, iki tanesi Müslüman dört tanesi Gayrimüslim olmak üzere altı üye, kâtip ve sandık emini vardı. Belediye Başkanı Ahmed Nuri Efendi, Üyeler; Sadık Bey, Hacı Ahmed Ağa, Artin Ağa, Hanna Ağa, Kevork Ağa, Şebab Ağa;

²⁶⁴ Öner, *İstanbul Şehremâneti (Belediyesi)'nin Kuruluşu ve 1917 Yılı Bütçesi*, 24.

²⁶⁵ Ortaylı, “Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Yerel Yönetimler”, 243.

²⁶⁶ İlber Ortaylı, “Belediye”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedi*, V, (1992), 400.

²⁶⁷ Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umur-ı Belediye*, II, İstanbul: Arşak Garoyan Matbaası, 1330, 79.

²⁶⁸ Serçe, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İzmir'de Belediye (1868-1945)*, 36.

²⁶⁹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1286*, 48.

Kâtip Besim Efendi, Sandık Emîni Halil Efendi'ydi²⁷⁰. 1870 yılında belediye bünyesinde sorumluluk alan dokuz kişilik ekip içerisinde bir iki görevlinin dışında eski kadro görevine devam etmişti. Başkan Mehmed Şerif Ağa, Üyeler; Sadık Bey, Ahmed Ağa, Artin Ağa, Hanna Ağa, Kevork Ağa, Şebab Ağa; Kâtip Abdülmennan Bey ve Sandık Emîni Halil Efendi'ydi²⁷¹. 1871 yılında belediye başkanı değişmişti. Önceki yıllarda meclis üyesi olan Gayrimüslimler, meclis üyeliğinde çıkartılmış sadece Müslüman üyelere yer verilmişti. Belediye Başkanı Nafi Efendi, Meclis Üyeleri; Ahmed Ağa, Şerif Efendi, Zekeriya Ağa; Kâtip Abdülmennan Efendi ve Sandık Emîni İbrahim Efendi'ydi²⁷².

Belediye kurumu ile ilgili olarak hükümetin hayata geçirdiği düzenlemelerde; belediye meclisinde başkan, başkan yardımcısı, altı üye ve varsa müşavir üye olarak doktor ve mühendisin dâhil edilmesi yönünde karar verilmişti. Belediye meclis üyeleri; “*memleketin erbab-ı kadr ve haysiyetinden olarak emlak ve arazi sahibi*” olmak zorunluğu getirilmişti²⁷³. 1872 yılında Kilis Belediyesi'nde meclis üyeleri arasında Gayrimüslimler olmakla birlikte hükümetin hayata geçirdiği yeni düzenlemeler henüz tatbik sahasına girmemişti. Kilis Belediye Başkanı Nafi Efendi, Meclis Üyeleri; Ahmed Ağa, Hanna Ağa, Şebab Ağa; Kâtip Abdülmennan Efendi ve Sandık Emîni İbrahim Efendi'ydi²⁷⁴. 1873 senesinde belediye bünyesindeki üye sayısında artış yaşanmıştı. Belediye Meclis Başkanı Hacı Yasin Bey, Üyeler; Hacı Süleyman Ağa, İbrahim Ağa, Mehmed Ağa, Kiğork Ağa, Hanna Ağa, Şebab Ağa, Kiğork Ağa, Kâtip ve Sandık İbrahim Efendi'ydi²⁷⁵.

1874 yılında Kilis Belediyesi Meclis Başkanı Hacı Süleyman Ağa, Üyeleri; İbrahim Halil Ağa, Hacı Sadık Bey, Keşzâde Mehmed Ağa, Kiğork Ağa ve Kâtip Şükran Efendi'ydi²⁷⁶. 1876 senesinde Belediye Başkanı Yasin Bey, Üyeler; Sadık Bey, Asım Efendi, Ali Efendi, Kiğork Ağa ve Kâtip Abdi Efendi'ydi²⁷⁷.

²⁷⁰ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1286, 48.

²⁷¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1287, 47.

²⁷² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1288, 46.

²⁷³ Serçe, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İzmir'de Belediye (1868-1945)*, 42-43.

²⁷⁴ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1289, 46.

²⁷⁵ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1290, 58.

²⁷⁶ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1291, 55.

²⁷⁷ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1293, 60.

1877 yılında onaylanan “Vilâyât Belediye Kanunu” ile belediye bünyesindeki yazışmalar için “kâtip”, muhasebe işleri için “sandık emini”, imar faaliyetleri için “mühendis”, zabıta işleri için de yeterli belediye çavuşları tayini yapılması uygun görülmüştü. 1878 yılına gelindiğinde yeni düzenleme sonrası Belediye Başkan Yasin Bey, Üyeler; Sadık Bey, Asım Efendi, Ali Efendi, Kiğork Ağa ve Kâtip Abdi Efendi’ydi²⁷⁸.

1880 yılından itibaren belediye idareleri bulundukları şehirlerde varlıklarını daha fazla hissettirdiler. Belediye başkanı protokolde yerini almakta, belediye hizmetleri az da olsa yerine getirilmekte ve toplum bu noktada da kendisine düşen görevi yapma bilincine erişmekteydi²⁷⁹. 1881 yılında Belediye kanununun onaylandığı tarihlerde, Hükûmet konağının içerisinde yer alan Kilis Belediye’sinde; başkan, üç tane Müslüman, iki tane Gayrimüslim üye ve kâtip vardı. 1882 yılına ait kayıtlarda; Belediye Başkanı Hacı Süleyman Ağa, Üyeler; İbrahim Halil Ağa, Mehmed Ağa, Hacı Mehmed Ağa, Kiğork Ağa, Artin Ağa ve Kâtip İzzet Efendi’ydi²⁸⁰.

1883 yılında Kilis Belediyesi Meclis Başkanı Hacı Süleyman Ağa, Üyeler; İbrahim Halil Ağa, Mehmed Ağa, Hacı Mehmed Ağa, Kiğork Ağa, Artin Ağa ve Kâtip İzzet Efendi’ydi²⁸¹. 1885 senesinde belediye bünyesinde görev alan personel sayısında artış yaşanmıştı. Belediye Başkanı Yusuf Ağa, Üyeleri; Hüseyin Efendi, Mehmed Ağa, Hacı Mahli Ağa, Mehmed Ağa, Hacı Sabit Efendi, Oseb Ağa, Kâtip Mehmed Efendi ve Sandık Emni İzzet Efendi’ydi²⁸². 1886’da Meclis Başkanı Yusuf Ağa, Üyeler; Hüseyin Efendi, Mehmed Ağa, Hacı Mahli Ağa, Mehmed Ağa, Hacı Sabit Efendi ve Sandık Emni Mehmed Efendi’ydi²⁸³.

1888 yılında kurum bünyesinde kâtip, sandık emini gibi hizmet verenlerin yanı sıra ilk defa doktor görevlendirilmişti. Belediye Başkanı Yusuf Ağa, Üyeler; Hüseyin Efendi, Mehmed Ağa, Hacı Mahli Ağa, Hacı Mehmed Ağa, Hacı Sabit Efendi, Oseb Ağa, Kâtip Cevdet Efendi, Sandık Emni Mehmed Efendi ve Doktor Karabet Efendi’ydi²⁸⁴. 1889 ile 1890 yıllarında Başkan Yusuf Ağa, Üyeler; Hüseyin Efendi, Mehmed Ağa, Hacı Mahli Ağa, Hacı

²⁷⁸ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1295, 76.

²⁷⁹ Ortaylı, “Belediye”, 401

²⁸⁰ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1299, 76.

²⁸¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1300, 67.

²⁸² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1302, 144.

²⁸³ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1303, 145.

²⁸⁴ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1305, 144.

Mehmed Ağa, Hacı Sabit Efendi, Oseb Ağa, Kâtip Cevdet Efendi, Sandık Emîni Mehmed Efendi ve Doktor Dikran Efendi'ydi²⁸⁵. 1891 senesinde Meclis Başkanı Yusuf Ağa, Üyeler; Hüseyin Efendi, Mehmed Ağa, Hacı Mahli Ağa, Hacı Mehmed Ağa, Hacı Sabit Efendi, Oseb Ağa, Kâtip Ahmed Cevdet Efendi, Sandık Emîni Mehmed Nuri Efendi ve Doktor Dikran Efendi'ydi²⁸⁶. 1892 yılında Kilis Belediyesi Meclis Başkanı Yusuf Ağa, Üyeler; Hüseyin Efendi, Hacı Mehmed Ağa, Ali Efendi, Mehmed Ağa, Hacı Mahli Ağa, Oseb Efendi, Kâtip Ahmed Cevdet Efendi, Sandık Emîni Mehmed Nuri Efendi ve Doktor Dikran Efendi'ydi²⁸⁷.

1893 yılına kadar “Belediye Meclisi” olarak tanımlanan kurum, artık “Belediye Dairesi” olarak kayıtlarda yer almaktaydı. Kurumun yıllık geliri 25.000 kuruştı. Masraflara bakıldığında ise maaş, cenaze ve kiralama kalemleri dikkat çekmektedir²⁸⁸. Belediye Başkanı Yusuf Ağa, Üyeler; Hüseyin Efendi, Hacı Mehmed Ağa, Ali Efendi, Mehmed Ağa, Hacı Mahli Ağa, Oseb Efendi, Kâtip ve Sandık Emîni Ahmed Cevdet Efendi ve Doktor Dikran Efendi'ydi²⁸⁹. 1894'de belediyenin yıllık geliri 30.000 kuruştı. Kurumun gider kalemleri arasında cenaze ve kiralama kalemleri vardı²⁹⁰. Başkan Yusuf Ağa, Üyeler; Hüseyin Sabit Efendi, Hacı Mehmed Ağa, Ali Efendi, Mehmed Ağa, Hacı Ali Ağa, Oseb Efendi, Kâtip ve Sandık Emîni Ahmed Cevdet Efendi'ydi. Bir meclis üyesi ile doktor kadrosu ise boştu²⁹¹.

1895 senesinde yaklaşık on yıldır Kilis Belediye Başkanlığı yapan Yusuf Ağa'nın yerine Yusuf Ziya Efendi getirilmişti. Belediyenin yıllık geliri önceki yıla nazaran artarak 40.000 kuruş olmuştu. Kurumun gider meblağı bilinmemekle birlikte masraf kalemleri arasında cenaze ve kiralama kalemleri vardı²⁹². Meclis Üyeleri; Hacı Mehmed Ağa, Hacı Mahli Ağa, Hacı Kazım Ağa, Dede Ağa, Şecud Ağa ve Kâtip Ahmed Cevdet Efendi'ydi²⁹³. 1896 ile 1897 yıllarında belediyenin yıllık geliri, 40.000 kuruştı. Kurumun

²⁸⁵ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1306*, 145-146; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1307*, 116.

²⁸⁶ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1308*, 131.

²⁸⁷ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1309*, 95.

²⁸⁸ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1310*, 196.

²⁸⁹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1310*, 164.

²⁹⁰ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1312*, 228.

²⁹¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1312*, 180.

²⁹² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1313*, 192.

²⁹³ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1313*, 189.

gider kalemleri arasında cenaze ve kiralama kalemleri vardı²⁹⁴. Kilis Belediye Dairesi Başkanı Yusuf Ziya Efendi, Meclis Üyeleri; Hacı Mehmed Ağa, Hacı Mahli Ağa, Hacı Kazım Ağa, Dede Ağa, Şecud Ağa ve Kâtip Ahmed Cevdet Efendi'ydi²⁹⁵. 1898 senesinde belediyenin yıllık geliri önceki yıla oranla artarak 45.000 kuruşa çıkmıştı. Masraflara bakıldığında cenaze ve kiralama kalemleri dikkat çekmektedir²⁹⁶. Belediye Başkanı Yusuf Ziya Efendi, Meclis Üyeleri; Hacı Mehmed Ağa, Hacı Mahli Ağa, Dede Ağa, Şecud Ağa, Kâtip Abdülmennan Efendi ve Sandık Emni Mehmed Nuri Efendi'ydi²⁹⁷.

1899 yılında belediyenin yıllık geliri önceki yıla aynı olup 45.000 kuruştı. Kurumun gider meblağı bilinmemekle birlikte masraf kalemleri arasında cenaze ve kiralama kalemleri vardı²⁹⁸. Kilis Belediye Başkanı Hacı Yusuf Ağa, Meclis Üyeleri; Hacı Mehmed Ağa, Hacı Mahli Ağa, Hacı Reşid Ağa, Kiğork Ağa, Kiğork Ağa, Sandık Emni Mehmed Efendi, Kâtip Abdülmennan Efendi, Doktor Yusuf Efendi ve Müfettiş Mehmed Şefik Ağa'ydı²⁹⁹. 1900 senesinde Başkan Hacı Mehmed Ağa, Meclis Üyeleri; Dede Ağa, Hacı Reşid Ağa, Mehmed Efendi, Kiğork Efendi, Şecud Şerim Efendi, Sandık Emni Abdülmennan Efendi, Kâtip Mehmed Efendi, Doktor Keyork Efendi ve Müfettiş Mehmed Şefik Ağa'ydı³⁰⁰. 1901'de Belediye Başkanı Hacı Yusuf Ağa, Meclis Üyeleri; (Münhal), (Münhal), (Münhal), Hacı Reşid Ağa, Hacı Mehmed Efendi, Sandık Emni Mennan Efendi, Kâtip Mehmed Efendi, Doktor Kiğork Efendi ve Müfettiş Hacı Mehmed Efendi'ydi³⁰¹.

1902 ile 1903 yıllarında Kilis Belediye Başkanı Hacı Yusuf Ağa, Meclis Üyeleri; Hacı Reşid Ağa, Hacı Mehmed Ağa, Hacı Mahli Ağa, Hacı Mehmed Efendi, Abud Şerim Efendi, Sandık Emni Vakıf Efendi, Kâtip Mehmed Efendi ve Tabip Sadık Efendi'ydi³⁰². 1904 senesinde Başkan Hacı Yusuf Ağa, Meclis Üyeleri; Hacı Reşid Ağa, Hacı Mehmed Efendi, Hacı Mahli Ağa,

²⁹⁴ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1314*, 196; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1315*, 200.

²⁹⁵ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1314*, 192; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1315*, 196.

²⁹⁶ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1316*, 208.

²⁹⁷ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1316*, 204.

²⁹⁸ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1317*, 214.

²⁹⁹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1317*, 210.

³⁰⁰ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1318*, 225.

³⁰¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1319*, 235.

³⁰² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1320*, 238; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1321*, 246.

(Münhal), Abud Şerim Efendi, Sandık Emmini Ali Rıza Efendi, Kâtip Mehmed Efendi ve Tabip Sadık Efendi'ydi³⁰³.

1905 yılında Kilis Belediye Başkanı Hacı Yusuf Ağa, Meclis Üyeleri Hacı Reşid Ağa, Hacı Mehmed Ağa, Hacı Mahli Ağa, (Münhal), Abud Şerim Efendi, Sandık Emmini Ali Rıza Efendi, Kâtip Mehmed Efendi ve Tabip Sadık Efendi'ydi³⁰⁴. 1906'da Başkan Vekili Akif Efendi, Meclis Üyeleri; Hacı Reşid Ağa, Hacı Mehmed Ağa, Hacı Mahli Ağa, (Münhal), Sandık Emmini Ali Rıza Efendi, Kâtip Mehmed Efendi ve Tabip Matos Fuad Efendi'ydi³⁰⁵.

1908 yılında Kilis Belediye Başkanı Muhlis Efendi, Meclis Üyeleri; Burhan Efendi, Hacı Ahmed Ağa, İhsânu'llah Efendi, Faik Efendi, Hanuş Ağa, Sandık Emmini Mehmed Efendi, Kâtip Ali Rıza Efendi, Tabip Matyos Efendi, Mimarbaşı Hanna Ağa'ydı³⁰⁶.

Kilis Belediyesi'nin 1869 yılında teşekkül ettiği bir başkan, altı tane meclis üyesi, kâtip ve sandık emini olmak üzere toplam dokuz kişiden oluşmaktaydı. Zaman içerisindeki şartlar ve koşulların kurum tekamüllemeye ve gelişmeye çalışmıştı. 1908 yılına gelindiğinde belediye bünyesinde bir tane başkan, beş tane meclis üyesi, kâtip, sandık emini, doktor ve mimarbaşidan müteşekkil bir kadro bulunmaktaydı.

Kilis Belediye Meclisleri'nde dikkati çeken bir diğer nokta da meclisin yapılandırılmasında farklı etnik unsurun meclis üyesi olarak rağbet görmemesidir. Özellikle ya iki yılda bir yenilenen aza değişikliklerinde, ya da istifa sonucu meydana gelen boşluklarda kendini göstermektedir. 1869 ile 1908 yılları arasında belediye meclisinin çoğunluğunu Müslüman üyeler teşkil etmesine karşılık Gayrimüslim üyelerin az da olsa varlığı görülmektedir. 19. yüzyılın sonlarına doğru özellikle Ermenilerin ülke genelinde çıkardıkları ayaklanmalar ve akabinde ortaya çıkan karışıklıklardan kaynaklı olarak gayrimüslim unsurlara karşı temkinli ve ihtiyatlı yaklaşım sergilenmişti. Bu durum 20. yüzyılın başlarına kadar devam etmiş, mümkün olduğu kadar meclis üyeliği verilmemiştir.

Kilis Belediye Başkanı; belediye meclisi kararlarını uygulayan meclise başkanlık eden, vilayet ile belediye meclisi arasındaki ilişkileri yürüten en yetkin görevliydi. Sorumluluklarını aksatmadığı sürece ya da yüksek makamlarla olan ilişkileri sayesinde uzun bir süre başkanlık makamında

³⁰³ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1322, 270.

³⁰⁴ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1323, 266.

³⁰⁵ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1324, 253.

³⁰⁶ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1326, 248.

kalabilirdi³⁰⁷. Kilis'te, 1869 ile 1908 yılları arasında toplam on dört belediye başkanı görev yapmıştı. Süreç içerisinde genellikle tek dönem başkanlık yapılırken Hacı Süleyman Ağa iki dönem ve Hacı Yusuf Ağa üç dönem başkanlık yapmışlardı. Hacı Yusuf Ağa, on dört yıl başkanlık yaparak belediye başkanları içerisinde en uzun süre görevde kalan başkandı. Başkanlar arasında Yusuf Ziya Efendi ve Hacı Yusuf Ağa *rabia* rütbesine sahip olup Muhlis Efendi, İzmir *Paye-i Mücerredî* unvanı taşımaktaydı. On dört belediye başkanı içerisinde sadece Akif Efendi, vekâleten başkanlık vazifesini yürütmüştü.

2.6. Kurum ve Kuruluşlar:

2.6.1. İdare Meclisi: 1864 yılında yürürlüğe giren vilâyet nizamnamesiyle kaza idare meclisleri; kaza müdürünün başkanlığında mal müdürü, kaza naibi, kaza müftüsü, tahrirat kâtibi, Gayrimüslim cemaatlerin ruhani reisleri ve ikisi Müslüman ve ikisi Gayrimüslim olmak üzere dört seçilmiş üyeden oluşmaktaydı³⁰⁸. 1871 senesindeki “*İdâre-i Umûmiye-i Vilâyet Nizamnâmesi*” ile kaza idare meclisin yapısı ve görevleri daha kapsamlı ve işlevsel bir hale getirilmişti³⁰⁹.

Kaza idare meclisinin; idarî davalara bakmak, kazanın gelirlerini ve giderlerini incelemek, kamu malların yönetimiyle ilgilenmek ve muhafazasını sağlamak, halk sağlığı konusunda icap eden tedbirleri almak, beledî tesislerin, köy yollarının yapımıyla ve onarımıyla ilgilenmek, vergi tahsili ile ilgili itirazları değerlendirmek gibi çok mühim görevleri vardı. Ayrıca kaza idare meclisi; kaymakamın gerçekleştirdiği mukaveleler ve alım satım işlemlerinin usulüne uygun olup olmadığını inceleyerek gerekli görürse itirazını liva idare meclisine yapmakla yükümlüydü³¹⁰.

Kilis Kaza İdare Meclisi; kazayla ilgili yönetim, yargı ve maliye işlerinde yöneticilere yardımcı olmak ve gerekli kararları alarak uygulamaya koymakla yükümlüydü. Mecliste, mevzuat gereği kaymakamın başkanlığında müftü, naip, tahrirat kâtibi ve mal müdürünün yanı sıra ikisi

³⁰⁷ *Düstûr*, “Vilâyet Dâhilinde Şehir ve Kasabalarda Teşkil Olunacak Daire-i Belediye Meclislerinin Sûret-i Tertibi ve Memurlarının Vezaifi Hakkında Talimâtı” ve “Daire-i Belediye Meclisinin Vezaifi Umûmiyyesi Hakkında Talimâtı”, *Tertip-i Evvel*, II, 491.

³⁰⁸ *Düstûr*, “*İdâre-i Umumiye-i Vilâyât Nizamnâmesi*”, 616-617, 644-645.

³⁰⁹ İlber Ortaylı, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahallî İdareleri (1840-1880)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000, 82.

³¹⁰ Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, 260.

Müslüman ikisi de Gayrimüslim olmak üzere dört tane seçilmiş üye görev yapmaktaydı³¹¹.

Kaza idare meclisi, doğal ve seçilmiş üyelerden oluşan iki gruptan meydana gelmekteydi. Gerek doğal ve gerekse seçilmiş üyeler, kaymakamın nezdinde sorumluluklarını yerine getirirlerdi. Meclis başkanı ve tabi üyeler; meclisin idaresine, davalarının görülmesine ve diğer dairelerin kalem işlerine yardım ederlerdi³¹². Kaza idare meclisinin ikisi Müslüman ve ikisi de Gayrimüslim olmak üzere dört üyesi seçimle belirlenirdi. Seçim usulüne göre; adaylar önce köy ihtiyar meclislerine gönderilir, orada seçilenlerin adları kaza merkezine bildirilirdi. Meclis-i tefrik, iki katı adayı seçerek kaymakama takdim ederdi. Kaymakamda seçilenleri, mutasarrıfa sunardı. Mutasarrıf, seçilen dört üyenin memuriyetleri onaylanıp buyrultuyla birlikte kaymakama bildirilirdi. Üyelerin, diğer Osmanlı beldelerinde olduğu şehrin ileri gelenleri arasından seçimle iş başına getirilmesine dikkat edilirdi³¹³. 1869 ile 1872 yılları arasında meclis üyesi olarak vazife yapan Selim Ağa, belde halkı tarafından şikâyet edilmişti³¹⁴. Özellikle meclis üyesi olması ile birlikte ciddi anlamda servet sahibi olduğuna vurgu yapılan Selim Ağa'nın 1873

³¹¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1284, 48; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1285, 52; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1286, 48; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1287, 47; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1288, 46; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1289, 46; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1290, 58; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1291, 55; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1293, 60; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1295, 76; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1299, 76; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1300, 66; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1302, 143; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1303, 145; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1305, 144; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1306, 145; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1307, 115; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1308, 129; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1309, 93; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1310, 162; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1312, 178; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1313, 188; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1314, 191; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1315, 195; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1316, 203; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1317, 208; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1318, 223; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1319, 233; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1320, 236; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1321, 244; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1322, 268; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1323, 264; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1324, 251; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1326, 244.

³¹² Mutullah Sungur, "XIX. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Taşra İdaresi ve Vilâyet Yönetimi", *Türkler Ansiklopedisi*, 13, Ankara: Yeni Türkiye, (2002), 756.

³¹³ Ortaylı, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahallî İdareleri (1840-1880)*, 82-83

³¹⁴ BOA. ŞD. 2213/37.

yılındaki meclis üyesi listesinde ismi geçmemektedir³¹⁵. Ancak bir yıl sonra tekrar meclis üyesi olarak vazife aldığı dikkat çekmektedir³¹⁶. Kaderin cilvesi olarak aynı Selim Ağa, 1889 yılında ise aşar müzayedesı ve ihalesi esnasında *hüsn-ı hizmet* ve *sadakat* gösterdiği gerekçesiyle üçüncü dereceden *Mecidi* nişanıyla taltif edilmiştir³¹⁷. 1891 yılında meclis üyesi Asım Efendi, hazineyi zarara uğratmakla itham edilmiştir³¹⁸. 1899 senesinde meclis üyesi Hacı Yusuf Bey, aşar müzayedesı ve ihalesi esnasında *hüsn-ı hizmet* gösterdiğinden ötürü salise rütbesine yükseltilmiştir³¹⁹.

1867 yılında Kilis Kazası İdare Meclisi'nde başkan müdür Sadık Efendi'ydi. Meclisin üyeleri; Ahmed Nazif Efendi, Ali Rıza Bey, Eyyüb Ağa ve Hacı Karabet'ti³²⁰. 1867 yılında üye sayısı dört olan meclis, 1882 yılına kadar mevcut sayısal durumunu muhafaza etmişti³²¹. 1875 yılında Kilis kaza meclisinde Gayrimüslim unsurlardan Ermenilere ve hatta Protestanlara yer verilmesi noktasında hükümet tarafından talimat gönderilmişti³²². 1882 yılında meclisin yapısında değişiklik yapılarak üye sayısı yediye çıkmıştı. 1882'de Meclis Reisi; Kaymakam, Üyeler; Naip, Müftü, Mal Müdürü ve seçilmiş dört üye vardı³²³. 1886 yılına kadar meclisin üye sayısı yedi³²⁴ iken yapılan düzenlemeyle birlikte tahrirat kâtibinin dâhil edilmesiyle meclisteki üye sayısı sekize çıkmıştı³²⁵. 1890 yılına kadar meclis

³¹⁵ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1290, 58.

³¹⁶ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1291, 55.

³¹⁷ BOA. İ.DH. 1113/87065.

³¹⁸ BOA. DH. MKT. 1742/22.

³¹⁹ BOA. DH. MKT. 2259/89.

³²⁰ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1284, 48.

³²¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1284, 48; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1285, 52; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1286, 48; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1287, 47; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1288, 46; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1289, 46; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1290, 58; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1291, 55; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1293, 60; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1295, 76.

³²² BOA. ŞD. 2411/16.

³²³ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1299, 76.

³²⁴ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1299, 76; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1300, 66; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1302, 143.

³²⁵ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1303, 145.

sekiz üyeyle mevcudiyetini sürdürmüştü³²⁶. Ancak 1890 yılında üye sayısında herhangi bir artış ya da düşüş olmamakla birlikte üyelerin hangisinin doğal üye hangisinin seçilmiş üye olduğu yönünde açıklık getirilmmişti. 1890 yılında Reis; Kaymakam, Doğal Üyeler; Naip, Müftü, Mal Müdürü, Tahrirat kâtibi iken Seçilmiş Üyeler; dört kişiydi³²⁷. 1908 yılına kadar doğal dört ve seçilmiş dört olmak üzere toplam dokuz üyeli meclis varlığını sürdürmüştü³²⁸. 1908 yılında Kaza İdare Meclisi'nde Reis; Kaymakam Ali Nesib Bey, Doğal Üyeler; Naip Mustafa Sabri Efendi, Müftü Abdullah Efendi, Mal Müdürü Mehmed Emin Efendi, Tahrirat Kâtibi Kâzım Efendi ve Seçilmiş Üyeler; Mehmed Münif Efendi, Hacı İsmet Efendi, Toros Efendi ve Ohannes Efendi'ydi³²⁹.

2.6.2. Evkaf Komisyonu: Evkaf, vakfın çoğulu olarak kullanılan bir terimdir. Vakıflar, şehirleri geliştiren ve onlara hizmet veren kurumlar olarak faaliyet göstermişlerdi³³⁰. Osmanlı şehir yaşamında belirleyici bir role sahip olmakla birlikte imar ve iskân faaliyetlerine ciddi katkılar sağlamışlardı. Vakıf müessesesi, genellikle merkezde cami ve çevresinde dinî, sosyal ve ticarî binaların oluşturduğu imaretler (külliye), imar ve iskân ile özdeşleşmişti³³¹.

³²⁶ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1305*, 144; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1306*, 145.

³²⁷ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1307*, 115.

³²⁸ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1308*, 129; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1309*, 93; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1310*, 162; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1312*, 178; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1313*, 188; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1314*, 191; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1315*, 195; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1316*, 203; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1317*, 208; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1318*, 223; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1319*, 233; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1320*, 236; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1321*, 244; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1322*, 268; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1323*, 264; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1324*, 251; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1326*, 244.

³²⁹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1326*, 244.

³³⁰ Bilgehan Pamuk, "Erzurum Şehir Hayatı'nda Vakıflar (XVI. – XVII. Yüzyıllar)", 1. *Milletlerarası Şehir Tarihi Yazarları Kongresi*, Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği, (2011), 361.

³³¹ Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda İmaret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tarzına Ait Araştırmalar", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, **XXIII/1-2**, (1962-1963), 239; Nazif Öztürk, "Osmanlı Döneminde Vakıflar", *Türkler*, **X**, Ankara: Yeni Türkiye, (2002), 434-435.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren toplumun en önemli yardımlaşma müessesesi özelliğini taşıyan vakıf müessesinde, 19. yüzyılda birtakım değişiklikler söz konusu olmuştu. Evkaf-ı Hümayun Nezareti'nin teşekkülüyle birlikte dağınık haldeki vakıf yönetimi tek elde toplanmıştı. Vakıf sektöründeki yolsuzlukların önüne geçilmesi, devlet çatısının batı tarzında merkezî bir anlayışla yeniden düzenlenmesi ve vakıf potansiyelinden devletin diğer sektörlerinin de yararlanması doğrultusunda ciddi adımlar atılmıştı³³². Vilayetlerdeki ve sancaklardaki vakıf eserlerin korunması, idaresi, gelirlerinin tahsil edilerek uygun şekilde harcanması ve kontrolü sağlamak için 1837 yılında “Evkaf Müdürlükleri” tesis edilmişti³³³.

1871 yılından itibaren Kilis'teki vakıflarla ilgili en yetkin makam Evkaf Vekil'iydi³³⁴. Kilis evkaf komisyonu ilk olarak 1890 yılına ait kayıtlarda yer almıştı. Komisyon; bir başkan ve beş üyeden oluşmaktaydı. Evkaf vekili, komisyon üyesiydi. Komisyonun başkanlığını müftü yürütmekteydi. Komisyondaki görevliler; Başkan Müftü Abdurrahman Zeki Efendi, Üyeler; Ali Efendi, Hacı Mustafa Efendi, Hacı İbiş Efendi, Abdullah Efendi ve Evkaf Vekili Ali Efendi'ydiler³³⁵. 1891 ile 1892 yıllarında komisyon değişmemiş aynı ekip görevine devam etmişti³³⁶.

1893 senesinde evkaf komisyonunda; Başkan Müftü Abdurrahman Zeki Efendi, Üyeler; Hacı İbiş Efendi, Abdullah Efendi, Ali Efendi, Mustafa

³³² Muzaffer Tepekaya, “Osmanlı’da Bir Yerel Yönelim Örneği: Alaşehir Kazası (1878-1908)”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, **4/2**, (2006), 99.

³³³ Bahaeddin Yediyıldız, “Vakıf”, *İslam Ansiklopedisi*, **XIII**, İstanbul: Milli Eğitimi Bakanlığı, (1979), 153.

³³⁴ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1288*, 75; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1289*, 72; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1293*, 60; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1295*, 76; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1299*, 76; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1300*, 67; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1302*, 144; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1303*, 145; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1305*, 145; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1306*, 145; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1307*, 115; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1308*, 130; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1309*, 94; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1310*, 163; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1312*, 179; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1313*, 189; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1314*, 192; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1315*, 196; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1316*, 204; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1317*, 209.

³³⁵ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1307*, 115.

³³⁶ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1308*, 130; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1309*, 94.

Efendi ve Evkaf vekili Ali Efendi'ydi³³⁷. 1894'de komisyondaki üye sayısı değişmemişti. Başkan Müftü Abdurrahman Zeki Efendi Üyeler; Hacı İbiş Efendi, Abdullah Efendi, Ali Efendi, Hacı Mustafa Efendi ve Evkaf vekili Ali Efendi'ydi komisyonda yer almışlardı³³⁸. 1899 yılında komisyondaki üyesi sayısı dörde düşmüştü. Başkan Müftü Hakî Efendi, Üyeler; Abdullah Efendi, Ata Efendi, Abdullah Efendi ve Evkaf vekili Abdülmecîd Efendi'ydi³³⁹.

1900 senesinde evkaf vekilinin yerine evkaf müdürü komisyona dâhil edilmişti. Aynı zamanda Kilis Evkaf İdaresi müstakil olarak teşekkül olunmuştu. Dolayısıyla vakıfların idaresi konusunda yetki sahibi olan evkaf vekilinin yerine evkaf müdürü getirilmişti. Kilis Evkaf Komisyonu; başkan ve dört üyeden müteşekkil olarak vazifesini yürütmüştü. Komisyonda; Başkan Müftü Hakî Efendi, Üyeler; Abdullah Efendi, Ata Efendi, Abdullah Efendi ve Evkaf Müdür Vekili Abdülmecid Efendi yer almıştı³⁴⁰.

1901 yılında Başkan Müftü Hakî Efendi, Üyeler; Abdullah Efendi, Ata Efendi, Abdullah Efendi ve Evkaf Müdürü Edib Efendi'ydi³⁴¹. 1902 senesinde komisyon üyelerinin büyük bir çoğunluğu değişmişti. Başkan Hakî, Üyeler; Muharrem Efendi, Ahmed Efendi, Halid Efendi ve Evkaf Müdürü Edib Efendi'ydi³⁴². 1903 ile 1906 yıllarında komisyon üyeleri değişmemiş aynı kadro görevine devam etmişti³⁴³. 1908'de komisyon Başkanı Müftü Abdullah Efendi, Üyeleri; Muharrem Efendi, Ahmed Efendi, Halid Efendi ve Evkaf Müdürü Edib Efendi'ydi³⁴⁴.

2.6.3. Maarif Komisyonu: Sultan II. Abdülhamid döneminde kaza merkezlerinde maarif meclisi adıyla eğitimle ve öğretimle ilgilenen bir kurul teşkil edilmişti. Maarif meclisine bölgenin ileri gelenleri arasından Müslüman - Gayrimüslim karışık olarak atamalar yapılmıştı. Daha sonra Maarif komisyonu adını alan kurulun başlıca vazifesi, sorumlu oldukları bölgenin her türlü eğitim-öğretim işleriyle meşgul olmaktı. Komisyon

³³⁷ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1310, 163.*

³³⁸ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1312, 179.*

³³⁹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1317, 290.*

³⁴⁰ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1318, 224.*

³⁴¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1319, 234.*

³⁴² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1320, 237.*

³⁴³ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1321, 245; Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1322, 269; Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1323, 265; Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1324, 252.*

³⁴⁴ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1326, 247.*

eğitim-öğretim konusunda yapılanlarla birlikte gelirleri ve giderleri gösteren raporu, her altı ayda bir vilâyet maarif meclisine sunmakla yükümlüydü³⁴⁵. Kilis Maarif Komisyonu teşekkül etmeden önce bir başkan, üç üye ve bir kâtipten oluşan Maarif Şube, 1890 ile 1894 yılları arasında kaza bünyesindeki eğitim ve öğretimle ilgilemekteydi³⁴⁶.

1902 yılında Kilis Maarif Komisyonu başkan ve altı üyeden oluşmaktaydı. Komisyon başkanı Hacı İsmet Efendi, üyeleri Evkaf Müdürü Edib Efendi, Hacezade Abdurrahman Efendi, Salih Efendizade Ahmed Efendi, Necizade Burhan Efendi, Sağızade Muharrem Efendi ve Redif Mülazimi Hilmi Efendi'den müteşekkil kurum faaliyete geçmişti³⁴⁷.

1903 senesinde komisyon başkanı Hacı İsmet Efendi, üyeler; Evkaf Müdürü Edib Efendi, Hacezade Abdurrahman Efendi, Salih Efendizade Ahmed Efendi, Necizade Burhan Efendi, Muharrem Efendi ve Redif Mülazimi Hilmi Efendi'ydi³⁴⁸. 1904 ile 1906 yıllarında komisyon değişmemiş aynı kadro görevini sürdürmüştü³⁴⁹. 1908 yılında komisyon üye sayısı beşe düşmüştü. Bu dönem komisyon başkanı Hacı İsmet Efendi, üyeler Evkaf Müdürü Edib Efendi, Ahmed Muhtar Efendi, Ahmed Efendi, Muharrem Efendi ve Burhan Efendi'ydi³⁵⁰.

2.6.4. Menafi-i Umumiye Sandığı Komisyonu: Osmanlı Devleti'nde ilk memleket sandığı, 1863 yılında Niş vilayetinde Mithat Paşa tarafından kurulmuştu. Ertesi yıl ise ülkenin dört bir tarafına yayılmıştı. Öncelikli olarak çiftçilerin ihtiyacı olan paranın, ağır faizlerle murabahacıdan alınmasının önüne geçilmesi hedeflenmişti. Bu gaye doğrultusunda çiftçiye düşük faizle kredi tahsis edilmeye çalışıldı. Başlangıçta memleket sandıkları için ihtiyaç duyulan sermaye, çiftçilerin zorunlu yardımlarıyla sağlanmıştı. Daha sonra çiftçilerden her çift öküz için on beş kilogram buğday alınarak sermaye temini yoluna gidilmişti. Sandık emini ve seçilen dört üye tarafından idare edilen sandığın, kazalarda oluşabilmesi için en

³⁴⁵ Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999, 47.

³⁴⁶ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1307, 116; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1308, 130; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1309, 94; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1310, 163; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1312, 179.

³⁴⁷ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1320, 237.

³⁴⁸ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1321, 246.

³⁴⁹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1322, 270; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1323, 265; ; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1324, 252.

³⁵⁰ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1326, 246.

az 200 lira sermayesi olmalıydı. Memleket sandıkları, üç aydan az, bir yıldan çok olmamak şartıyla isteyen kişilere ayda % 1 faizle en fazla 20 lira borç verebilmekteydi³⁵¹.

1870 yılında Kilis Menafi-i Umumiye Sandığı Komisyonu teşekkül olunmuştu. Komisyon Başkanı Selim Ağa, Üyeler; Muhyiddin Ağa, Lütfü Ağa, David Ağa ve Merdah Ağa'ydı³⁵². 1871 senesinde üye sayısı üçe düşmüştü. Başkan Selim Ağa, Üyeler; Muhyiddin Ağa, David Ağa ve Merdah Ağa'ydı³⁵³. 1872 yılına gelindiğinde komisyon üyeleri değişmemiş aynı kadro vazifesine devam etmişti³⁵⁴. 1873'de 24000 kuruş sermayesi olan komisyonda Başkan Selim Bey, Kâtip Lütfü Efendi ve Üyeler Muhyiddin Ağa, David Ağa ve Merdah Ağa'ydı³⁵⁵. 1874 ile 1876 yılları arasında sandık üyeleri değişmemişti³⁵⁶. 1878 yılında Kilis Menafi Sandığı Komisyonunun üye sayısında artış yaşanmıştı. Komisyon Başkanı Selim Ağa, Kâtip Lütfü Efendi, Üyeler; Muhyiddin Efendi, David Ağa, Revih Ağa ve Sandık Emini'ydi³⁵⁷.

2.6.5. Nafia Komisyonu: 1865 yılında yürürlüğe giren Halep Vilayet Nizamnamesi'nin 11. maddesi gereğince nafia komisyonu; "Nafia (bayındırlık ve imar) nezaretinin uygun görmesiyle atanan nafia memuru emrindeki mühendislerle yollar, köprüler ve binalarla ilgili keşif, görüşme ve uygulamayı yürütmekle mükellefti"³⁵⁸. Ancak 1882 yılında yapılan yeni düzenlemeyle birlikte imar ve iskân denetimi belediyelere devredildi.

Kilis'te imar ve iskân faaliyetleriyle birinci dereceden alakadar olan komisyonun başkanı kaymakamdı. 1908 yılında nafia komisyonu kayıtlarda zikredilmektedir. Komisyon başkanlığını kaymakam yürüttüğü gibi kaza meclis üyeleri, bidayet mahkemesi üyesi ve Tahrirat kâtibi gibi kurumsal kimliği olanlar da mevcuttu. İlk komisyonda yer alan şahıslar arasında Reis Kaymakam Ali Nesib Bey, Üyeler; Meclis İdare Üyesi

³⁵¹ Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, 338-339.

³⁵² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1287*, 47.

³⁵³ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1288*, 46.

³⁵⁴ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1289*, 46.

³⁵⁵ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1290*, 58.

³⁵⁶ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1291*, 55; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1293*, 60.

³⁵⁷ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1295*, 76.

³⁵⁸ Hasan Karaköse, "Halep Vilâyet Nizâmnamesi (1865)", *International Journal of Eurasia Social Sciences*, 8/29, (2017), 1231.

Mehmed Münif Efendi, Meclis İdare Üyesi Hacı İsmet Efendi, Bidayet Mahkemesi Üyesi Neşet Efendi, Mustafa Kamil Efendi ve Muhtar Efendi vardı³⁵⁹.

2.6.6. Ziraat Bankası ve Sandığı: Osmanlı Devleti'nde bankacılık müessesesi, Avrupa ülkelerine nazaran oldukça geç faaliyete geçmiştir. 19. yüzyılın ilk yarısında mali alanda para ve kredi konusunda yapılan kritik değişikliklerle birlikte İstanbul'da Galata bankerleri, taşrada da sarraflar ve tefeciler, finans kurumlarından bankalara doğru geçişlere başlamışlardı. Avrupa ülkeleri gibi modernleşme gayreti içerisindeki Osmanlı İmparatorluğu'nda idari, mali ve ticari alanlardaki yeni yapılanmalar, bankaların varlığını zorunlu kılmıştı. Gerçi banka kurulmasına yönelik ilk teşebbüsler, 1830'larda başlamıştı. Ancak ilk girişimler çok kısa ömürlü olduğundan faaliyet aşamasına geçememişti³⁶⁰.

1847 yılında Galata bankerleri tarafından ilk banka *Bank-ı Dersaâdet* kurulmuştu. Ancak kuruluşundan üç yıl sonra banka, içine düştüğü mali kriz sebebiyle kapanmıştı. 1856 yılında ise İngiliz sermayeli *Ottoman Bank* bankacılık faaliyetine başlamıştı. Ancak devlet bankası olarak kendinden beklenen işlevleri yerine getirememişti. *Ottoman Bank*'ı 1860 yılında kurulan *Millî İttihad Bankası* izlemişti. Ancak ne var ki bu girişimden de istenen sonuç alınamamış ve böylelikle ilk üç banka denemesi başarısızlıkla sonuçlanmıştı³⁶¹. Kalıcı anlamda teşekkül olunan ilk banka ise istenileni bir türlü veremeyen *Ottoman Bank*'ın yeniden yapılandırılmasıyla 1863 yılında tesis olunan *Bank-ı Osmanî-i Şahane* (Osmanlı Bankası)'ydı³⁶².

1863 yılında Mithat Paşa, çiftçinin ihtiyaç duyduğu parayı ağır faizlerle tefecilerinden almasını önlemek adına ilk defa Niş Vilayeti'nde tarımsal kredileri teşkilâtlandırma girişimleri için borç sandıkları kurdurmuştu. 1867 yılında "*Memleket Sandığı*" tesis olunarak kısa bir süre içerisinde ülke

³⁵⁹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1326*, 247.

³⁶⁰ Edhem Eldem, *Osmanlı Bankası Tarihi*, (Çeviren: Ayşe Berktaş), İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1999, 2.

³⁶¹ Hayri R. Sevimay, *Cumhuriyet'e Girerken Ekonomi-Osmanlı Son Dönem Ekonomisi*, İstanbul: Kazancı, 1995, 237-241.

³⁶² Jacques Thobie, "Osmanlı Bankası", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, V, İstanbul: İletişim, (1985), 775.

geneline yayılmıştı. 1883’de Memleket Sandığı üzerindeki devlet denetimi arttırılmış ve “Menâfi Sandığı” olarak tanımlanmıştı³⁶³.

Menafi sandıkları ya da memleket sandıkları her ne kadar faydalı olmaya çalışmışlar da, zirai kredi sorununu tam anlamıyla çözememişlerdi. Eldeki sermaye, kredi ihtiyacının ancak çok sınırlı bir bölümüne yetebilecek seviyede olmasından ötürü sistem tam anlamıyla işleyememişti. Menafi sandıklarının işleyişinin sekteye vurmasıyla birlikte toplanan fonlar, krediye ihtiyacı olan küçük üreticiler yerine zengin ve nüfuslu kişilere kaymıştı. Ayrıca devletin içine düştüğü malî sıkıntıdan dolayı toplanan sermayeler de hazineye aktarılmıştı. İşin içinden çıkılmaz bir hal alınca 15 Ağustos 1888 tarihinde Ziraat Bankası teşekkül olunduğu gibi 17 Eylül 1888 tarihinden itibaren de faaliyete geçmişti³⁶⁴.

Kilis’te diğer Osmanlı şehirlerinde olduğu gibi memleket sandığından Ziraat Bankası’na geçiş süreci gerçekleşmişti. 1870 yılında “Menâfi-i Umûmiyye Sandığı Komisyonu” olarak ilk defa kayıtlarda yer almıştı³⁶⁵. 1878 yılına kadar Menâfi Sandığı varlığını devam ettirmişti³⁶⁶. 1873 senesinde Kilis Menafi sandığının sermayesi, 24.000 kuruştur³⁶⁷. 1888 yılında ülke genelindeki menafi sandıkları gibi Kilis Menâfi Sandığı da Ziraat Bankası şubesi olmuştu. 1890 yılında Ziraat Bankası Şubesi’nin Başkanı İsmail Ağa, Üyeler; Muhasebe Kâtibi Mehmed Efendi, Ali Efendi, Hacı Sabit Efendi ve Makar Ağa’ydi³⁶⁸.

1891 yılında Kilis Ziraat Bankası Meclis Başkanı İsmail Ağa, Üyeler; Kâtipzade Ali Efendi, Bayramyan Karabet Ağa, Makar Ağa ve Muhasebe Kâtibi İlyas Efendi’ydi³⁶⁹. 1892’de banka meclisinde Muhasebe Kâtibi Mehmed Beşîr Hulûsî Efendi’den başka bir isim kayıtlara geçmemişti³⁷⁰.

³⁶³ Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri’nin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, 337-338.

³⁶⁴ Arslan Yüzgün, “Ziraat Bankası”, *Tanzimattan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, V, İstanbul: İletişim, (1985), 771.

³⁶⁵ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1287*, 47.

³⁶⁶ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1288*, 46; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1289*, 46; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1290*, 58; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1291*, 55; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1293*, 60; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1295*, 76.

³⁶⁷ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1290*, 58.

³⁶⁸ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1307*, 116.

³⁶⁹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1308*, 130.

³⁷⁰ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1309*, 94.

1893 yılında Ziraat Bankası Meclisi'ndeki personel belirlenmiş olup üye sayısı da artmıştı. Şube Meclis Başkanı Haşim Efendi, Üyeleri; Muhasebe Kâtibi Hacı Beşir Efendi, Hacı Mehmed Ağa, Ali Efendi, Mehmed Efendi ve Karabet Ağa'ydi³⁷¹.

1894 yılında Kilis Ziraat Şube Başkanı Haşim Efendi, Üyeleri; Muhasebe Kâtibi Beşir Efendi, Hacı Mehmed Ağa, Ali Ağa, Mehmed Efendi ve Karabet Ağa'ydi³⁷². 1895 yılında Kilis Ziraat Bankası'nın gerek personel ve gerekse yapılanması açısından çok farklı bir noktaya gelmişti. Önceki yapılanmadan tamamıyla farklıydı. Muhasebe Kâtibi Vekili Mustafa Efendi ve yardımcı Ökkeş Efendi personel olarak kaydedilmişti³⁷³. 1896 ile 1898 yıllarında Muhasebe Kâtibi Vekili Mustafa Efendi ve yardımcı Ali Rıza Efendi banka bünyesindeki personeldi³⁷⁴.

1899 yılında Kilis Ziraat Bankası Şubesi Başkanı Haşim Efendi, Üyeler; Muhasebe Kâtibi Mustafa Efendi, Muhasebe Kâtibi Yardımcısı Rıza Efendi, Tahir Bey, Hacı Mehmed Ağa, Şecud Şerîm Ağa ve *Bedelât-ı Nakdiyye* Kâtibi Tal'at Efendi, banka bünyesindeki görevlilerdi³⁷⁵. 1900 yılında banka personeli; Başkan Haşim Efendi, Üyeler; Muhasebe Kâtibi Mustafa Efendi, Muhasebe Kâtibi Yardımcısı Rıza Efendi, Tahir Bey, Hacı Mehmed Ağa, Şecud Şerîm Efendi ve *Bedelât-ı Nakdiyye* Kâtibi Hüseyin Efendi'ydi³⁷⁶. 1901 yılında banka görevlileri; Başkan Tahir Bey, Üyeler; Muhasebe Kâtibi Mustafa Efendi, Muhasebe Kâtibi Yardımcısı Rıza Efendi, Hacı Mehmed Ağa, Lütfü Efendi, Kiğork Efendi ve *Bedelât-ı Nakdiyye* Kâtibi Hüseyin Efendi'ydi³⁷⁷.

1902 yılında Başkan Tahir Bey, Üyeler; Muhasebe Kâtibi Mustafa Efendi, Muhasebe Kâtibi Yardımcısı Rıza Efendi, Hacı Mehmed Ağa, Lütfü Efendi, Abûd Şerîm Efendi ve *Bedelât-ı Nakdiyye* Kâtibi Hüseyin Efendi banka personellerindendi³⁷⁸. 1903 ile 1904 yıllarında Banka Meclis Başkanı Tahir Bey, Üyeler; Muhasebe Kâtibi Mustafa Efendi, Muhasebe Kâtibi

³⁷¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1310, 163.

³⁷² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1312, 179.

³⁷³ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1313, 189.

³⁷⁴ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1314, 192; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1315, 196; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1316, 204.

³⁷⁵ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1317, 209.

³⁷⁶ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1318, 224.

³⁷⁷ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1319, 235.

³⁷⁸ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb* 1320, 238.

Yardımcısı Rıza Efendi, Hacı Mehmed Ağa, Lütfü Efendi, Abûd Şerîm Efendi ve *Bedelât-ı Nakdiyye* Kâtibi Rıza Efendi'ydi³⁷⁹. 1905'de Banka Başkanı Tahir Bey, Üyeler; Muhasebe Kâtibi Vekili Şeyh Mehmed Efendi, Muhasebe Kâtibi Yardımcısı (Münhal), Hacı Mehmed Ağa, Lütfü Efendi, Abûd Şerîm Efendi ve *Bedelât-ı Nakdiyye* Kâtibi Rıza Efendi'ydi³⁸⁰.

1906 yılında Başkan Hacı Ahmed Bey, Üyeler; Muhasebe Kâtibi Mehmed Şükrü Efendi, Muhasebe Kâtibi Yardımcısı Beşir Efendi, Hacı Reşid Ağa, Hacı Mahli Ağa, Hannan Efendi ve *Bedelât-ı Nakdiyye* Kâtibi Rıza Efendi banka meclisi personellerindendi³⁸¹. 1908 yılında ise Kilis Ziraat Bankası Başkanı Hacı Ahmed Bey, Üyeleri; Muhasebe Kâtibi Şükrü Efendi, Mennan Efendi, Hanuş Ağa, Faik Efendi ve Tahsildar Arif Efendi'ydi³⁸².

Sonuç

19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin gerçekleştirdiği modernleşme çabaları, yalnızca merkezi idareyi değil, taşra teşkilatını ve yerel yönetim mekanizmalarını da derinden etkilemiştir. Nitekim Kilis şehri, Osmanlı modernleşmesinin yerel düzeydeki yansımalarını incelemek noktasında özgün bir örnek teşkil etmektedir. Tanzimat Fermanı sonrası reformlarla birlikte, Kilis'teki yöneticilerin görev ve yetkileri yeniden tanımlanmış, daha bürokratik ve merkezileşmiş bir idare modeli hayata geçirilmiştir.

Süreç içerisinde kaymakam, mal müdürü, tahrirat kâtibi ve sandık emini gibi idari pozisyonlar, şehirdeki temel yönetsel fonksiyonları üstlenmiştir. Yöneticilerin sorumluluk alanları, modernleşme öncesine kıyasla daha belirgin bir şekilde ayrılmış; geleneksel otorite yapılarından modern kamu görevlileri hiyerarşisine doğru bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Örneğin, kaymakamların sadece mülki idare değil, aynı zamanda mali ve asayiş işlerinden de birinci derecede sorumlu olması, dönüşümün somut bir göstergesidir. Benzer şekilde, mal müdürleri ve tahrirat kâtipleri gibi memurların görev alanlarının belirlenmesi, Osmanlı modernleşmesinin idari profesyonelleşmeye olan etkisini açıkça ortaya koymaktadır.

Merkeziyetçiliğin güçlenmesiyle birlikte, yerel otoritelerin etkisi azalmış ve bürokratik bir yönetim anlayışı hâkim olmuştur. Bu durum, Osmanlı modernleşmesinin sadece merkezi idareyi değil, aynı zamanda taşra teşkilatını da dönüştürdüğüünün açık bir göstergesidir.

³⁷⁹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1321*, 246; *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1322*, 270.

³⁸⁰ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1323*, 266.

³⁸¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1324*, 253.

³⁸² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb 1326*, 248.

Öte yandan, modernleşme süreci sadece idari bir yeniden yapılandırmayı değil, aynı zamanda yerel toplumsal yapı ve dinamiklerde de önemli değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Geleneksel yönetici sınıflarının etkisinin azalması ve merkezden atanan yöneticilerin ön plana çıkması, yerel halkın yönetime katılımını sınırlayan ancak merkezi idarenin etkinliğini artıran bir yapı oluşturmuştur. Kilis'teki bu dönüşüm, reformların yalnızca merkezi otoriteyi güçlendirmekle kalmayıp yerel düzeyde de düzen ve istikrar sağlamayı hedeflediğini göstermektedir. Reformların yerel düzeydeki etkileri, her şehirde farklılık göstermekle birlikte, Kilis örneği, bu dönüşümün genel özelliklerini anlamak için önemli bir vaka çalışması sunmaktadır.

Sonuç olarak, Kilis şehri üzerinden Osmanlı modernleşmesinin incelenmesi, 19. yüzyıldaki idari reformların yerel düzeydeki etkilerini anlamak açısından önemli bir katkı sunmaktadır. Bu süreç, Osmanlı Devleti'nin Batı merkezli bir modernleşme modelini nasıl uyarladığını ve bu modelin taşra yönetiminde nasıl şekillendiğini açıkça ortaya koymaktadır. Kilis örneği, reformların sadece merkezi değil, aynı zamanda yerel düzeydeki karmaşıklıklarını ve farklılıklarını da anlamaya yönelik kapsamlı bir perspektif sağlamaktadır.

Kaynakça

I. ARŞİV VESİKALARI

A. Cumhurbaşkanlık Osmanlı Arşivi (BOA.) - (İstanbul)

Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi (DH. MKT). 1366/88, 1377/102, 1389/38, 1406/99, 1433/62, 1436/96, 1520/40, 1532/47, 1654/96, 1675/107, 1686/71, 1720/120, 1742/22, 1773/72, 1802/65, 1802/107, 1803/117, 2259/89, 2345/139, 2191/6, 2910/41.

İrade Dâhiliye (İ. DH.) 1017/80258, 1089/85401, 1113/87065, 1162/90829, 1376/16.

İrade-i Meclis-i Vâlâ (İ. MVL). 770/70.

Maarif Nezâreti Mektubi Kalemi (MF. MKT). 108/129.

Şûra-yı Devlet (ŞD). 2213/37, 2222/1, 2411/16.

Tahrir Defteri (TD). 93, 146.

Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Tahrir Defteri (TK. GM.d.) 171.

Yıldız Tasnifi Perakende Evrakı Mabeyn Başkitabeti (Y. PRK. BŞK.) 20/40.

B. Şerhiye Sicilleri Arşivi (İstanbul).

Gaziantep Şerhiye Sicili, 152.

C. Süreli Yayınlar

1. Salnameler

- a. *Salname-i Vilayet-i Halep* 1284, 1285, 1286, 1287, 1288, 1289, 1290, 1291, 1293, 1295, 1299, 1300, 1302, 1303, 1305, 1306, 1307, 1308, 1309, 1310, 1312, 1313, 1314, 1315, 1316, 1317, 1318, 1319, 1320, 1321, 1322, 1323, 1324, 1326.

D. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Kilis Fotoğrafları: 90435

E. Osman Nuri Karabıyık Arşivi.

II. KAYNAK ESERLER

AHMED CEVDET PAŞA, *Maruzat*, (Hazırlayan: Yusuf Halaçoğlu), İstanbul: Çağrı, 1980.

_____, *Tezakir* (21-29), (Hazırlayan: Cavid Baysun), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1986.

ALİ REŞAT, *Devlet-i Osmaniye Asr-ı Hazır Tarihi*, Dersaadet: Matbaa-i Kader, 1328.

AYN ALİ EFENDİ, *Kavânîn-i Âl-i Osman der Hülâsa-ı Mezâmin-i Defter-i Divân*, İstanbul: [Tasvir-i Efkâr Matbaası](#), 1260.

DÜSTÛR, “İdâre-i Umûmiyye-i Vilâyet Nizâmnâmesi (29 Şevval 1287)”, *Tertip-i Evvel, I*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289.

_____, “Vilâyet Dâhilinde Şehir ve Kasabalarda Teşkil Olunacak Daire-i Belediye Meclislerinin Sûret-i Tertibi ve Memurlarının Vezaifi Hakkında Talimâtıdır” ve “Daire-i Belediye Meclisinin Vezaifi Umûmiyyesi Hakkında Talimâtıdır”, *Tertip-i Evvel, II*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289.

EVLİYA ÇELEBİ, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi, IX*, (Hazırlayanlar: Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı), İstanbul: Yapı Kredi, 2005.

ENGELHARDT, Edouard-Philippe, *Tanzimat ve Türkiye*, (Çeviren: Ali Reşat), İstanbul: Mürettibin-i Osmaniye Matbaası, 1912.

KÂTİB ÇELEBİ, *Kitab-ı Cihannüma*, Kostantiniye: Daru't-Tıbaatu'l-Amire, 1145.

KOÇİ BEY, *Koçi Bey Risalesi*, (Hazırlayan. Ali Kemali Aksüt), İstanbul: Vakıf, 1939.

PIYADE KOLAĞASI HAKKI, *Osmanlı Ordusu Ahval ve Teşkilat-ı Askeriyesi*, İstanbul: Mekteb-i Harbiye Matbaası, 1320.

SOFYALI ALİ ÇAVUŞ, *Sofyalı Ali Çavuş Kanunnamesi*, (Hazırlayan. Midhat Sertoğlu), İstanbul: Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 1992.

SÜHEYL İZZET, *Jandarma Teşkilatının Elli Altıncı Sene-i Devriyesi (22 Haziran 1868/1285-22 Haziran 1925/1341)*, İstanbul: Amedi Matbaası, 1341.

ŞEMSEDDİN SAMİ, “Kilis”, *Kamusü'l A'lâm, V*, 3880, İstanbul: Mihran Matbaası 1314.

ERGİN, OSMAN NURİ, *Mecelle-i Umur-ı Belediye, I*, İstanbul: Arşak Garoyan Matbaası, 1330-1338.

_____, *Mecelle-i Umur-ı Belediye, II*, İstanbul: Arşak Garoyan Matbaası, 1330.

XVIII. Yüzyılda Osmanlı Bürokrasisi Merkez ve Taşra Yöneticileri 1756-1792, 16 Numaralı Tahvil Defteri (Çeviri Yazı, Görüntü), [Ankara]: Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, 2019.

III. ARAŞTIRMA VE İNCELEME ESERLERİ

AKİS, Metin, “İslami Dönemlerden Cumhuriyet’e Kadar Kilis”, *Belgelerle Kilis*, (Editör: M. Elif Özmen), 113-143, (2012).

- AKMAN, Mehmet, *Osmanlı Devleti'nde Ceza Yargılaması*, İstanbul: Eren, 2004.
- AKYILDIZ, Ali, *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*, İstanbul: İletişim, 2012.
- ALTUNDAÇ, Şinasi, *Kavalalı Mehmed Ali Paşa İsyanı Mısır Meselesi 1831-1841, I. Kısım*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1945.
- AYDIN, M. Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul: Beta, 2001.
- BARKAN, Ömer Lütfi, "Tarihî Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi", *Türkiyat Mecmuası*, **X**, 1-26, (1953).
- _____, "Osmanlı İmparatorluğunda İmaret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tarzına Ait Araştırmalar", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, **XXIII/1-2**, 239-296, (1962-1963).
- BEBEKOĞLU, Sıdika - TEKTUNA, Mehmet, *Kilis Kültür Envanteri (Kentsel Mimari, Kırsal Mimari, Yazıt Eserleri)*, Ankara: Kilis Valiliği, 2008.
- BELGESAY, Mustafa Reşit, "Tanzimat ve Adliye Teşkilatı", *Tanzimat*, **I**, Ankara: Maarif Matbaası, 210-220, (1940).
- BİLGİÇ, Veysel K. – KARAKAYA, Muhittin, "Türk Polis Teşkilatının Tarihi Gelişimi", *Polis Bilimleri Dergisi*, **4/1-2**, 171-186, (2002).
- CİN, Halil – AKGÜNDÜZ, Ahmet, *Türk Hukuk Tarihi*, **I**, İstanbul: Timaş, 1990.
- ÇADIRCI, Musa, "Türkiye'de Kaza Yönetimi (1840-1876)", *Belleten*, **LIII/206**, 237-257, (1989).
- _____, "II. Abdülhamit Döneminde Osmanlı Ordusu", *Dördüncü Askeri Tarih Semineri Bildiriler*, Ankara: Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı, 36-49, (1989).
- _____, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991.
- ÇAKAR, Enver, "Kanuni Sultan Süleyman Kanun-Nâmesine Göre 1522 Yılında Osmanlı İmparatorluğu'nun İdarî Taksimatı", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, **12/1**, 261-282, (2002).
- _____, *XVI. Yüzyılda Halep Sancağı (1516-1566)*, Elazığ: Fırat Üniversitesi Orta-Doğu Araştırmaları Merkezi Tarih Şubesi, 2003.
- _____, "XVI. Yüzyılda Şam Beylerbeyliğinin İdari Taksimatı", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, **13/1**, 351-374, (2003).
- _____, "XVI. Yüzyılda Suriye Coğrafyasının İdari Taksimatı", *Altıncı Uluslararası Orta Doğu Semineri*, Elazığ 11-13 Ekim 2012, (Editör. Mustafa Öztürk-Enver Çakar), 129-154, (2017).

- DENY, J., “Sancak”, *İslam Ansiklopedisi*, X, 186-189, (1979).
- EKİNCİ, Ekrem Buğra, *Osmanlı Mahkemeleri (Tanzimat ve Sonrası)*, İstanbul: Arı Sanat, 2004.
- ELDEM, Edhem, *Osmanlı Bankası Tarihi*, (Çeviren: Ayşe Berktaş), İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1999.
- GEORGEON, François, “Tütün Rejisi’nden Tekel’e, Cumhuriyet’in İlk Yıllarında Tütün Sorunu”, *Osmanlı - Türk Modernleşmesi 1900-1930 (Seçilmiş Makaleler)*, (Çeviren: Ali Berktaş), İstanbul: Yapı Kredi, 179-186, (2005).
- KARAKÖSE, Hasan, “Haleb Vilâyet Nizâm-nâmesi (1865)”, *International Journal of Eurasia Social Sciences*, 8/29, 1221-1243, (2017).
- KARPAT, Kemal H., *Osmanlı Nüfusu (1830-1914); Demografik ve Sosyal Özellikleri*, (Çeviren: Bahar Tırnakçı), İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2003.
- KASABA, Reşat, “İzmir”, *Doğu Akdeniz Liman Kentleri 1800-1914*, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1-22, (1994).
- KENANOĞLU, M. Macit, “Nizamiye Mahkemesi”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedi*, XXXIII, 185-187, (2007).
- KILIÇ, Orhan, 18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin İdari Taksimatı - Eyalet ve Sancak Tevcihatı, Elazığ: Şark Pazarlama, 1997.
- , “18. Yüzyılda Arap Coğrafyasının İdarî Taksimatı”, *Altıncı Uluslararası Orta Doğu Semineri*, Elazığ 11-13 Ekim 2012, (Editör. Mustafa Öztürk-Enver Çakar), 275-301, (2017).
- KIRAY, Emine, *Osmanlı'da Ekonomik Yapı ve Dış Borçlar*, İstanbul: İletişim, 2008.
- KIRMIZI, Abdülhamit, *Abdülhamid'in Valileri Osmanlı Vilayet İdaresi 1895-1908*, İstanbul: Klasik, 2007.
- KODAMAN, Bayram, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- KONYALI, İbrahim Hakkı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Kilis Tarihi*, İstanbul: Fatih Matbaası, 1968.
- KUNT, Metin, *Sancaktan Eyâlete 1550-1650 Arasında Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Temel Bilimler Fakültesi, 1978.
- KÜÇÜK, Cevdet – ERTÜZÜN, Tevfik, “Düvün-ı Umûmiye”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedi*, X, 58-62, (1994).

- LEWIS, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Çeviren: Metin Kıratlı), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993.
- MARDİN, Ebul'ulâ, "Kadı", *İslam Ansiklopedisi*, VI, 42-46, (1967).
- MASTER, Bruce, "Halep: Osmanlı İmparatorluğu'nun Kervan Kenti", *Doğu ile Batı Arasında Osmanlı Kenti, (Halep, İzmir, İstanbul)*, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 19-87, (1997).
- OKTAR, Tiğınçe Özkiper, "Tütün Reji Şirketi Memalik-i Şâhâne Duhanları Müsterekü'l Menfaa Reji İdaresi, Reji Şirketinin Kuruluşundan Önceki Gelişmeler", *Osmanlı*, 3, Ankara: Yeni Türkiye, 459-464, (1999).
- ORTAYLI, İlber, "Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Yerel Yönetimler", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, I, İstanbul: İletişim, 231-244, (1985).
- _____, "Belediye", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedi*, V, 398-402, (1992).
- _____, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*, İstanbul: Turhan Kitapevi, 1994.
- _____, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahallî İdareleri (1840-1880)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.
- ÖNER, Erdoğan, *İstanbul Şehremâneti (Belediyesi)'nin Kuruluşu ve 1917 Yılı Bütçesi*, Ankara: T.C. Maliye Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı, 2008.
- ÖZDEMİR, Biltekin, *Osmanlı Devleti Dış Borçları*, Ankara: Ankara Ticaret Odası, 2009.
- ÖZDEMİR, Rıfat, *XIX. Yüzyılın İlk yarısında Ankara*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1998.
- ÖZTÜRK, Mustafa, "İzziye Kazasının Kuruluşu ve Milli Mücadeledeki Yeri", *Ankara Üniversitesi- Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, 37, 29-45, (2005).
- ÖZTÜRK, Nazif, "Osmanlı Döneminde Vakıflar", *Türkler*, X, Ankara: Yeni Türkiye, 433-446, (2002)
- PAMUK, Bilgehan, "Erzurum Şehir Hayatı'nda Vakıflar (XVI. – XVII. Yüzyıllar)", *1. Milletlerarası Şehir Tarihi Yazarları Kongresi*, Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği, 357-369, (2011).
- _____, *Kilis Kazası (1867-1908)*, Ankara: Kilis Belediyesi, 2020.

- _____, “Kilis’in Sosyal ve İdari Yapısı (Nüfus Yerleşme ve İdari Yapı)”, *Geçmişten Günümüze Bilge Şehir: Kilis*, 1, (Editör: Mehmet Ali Yıldırım), Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Kitam, 133-181, (2023).
- SAMUR, Sabahattin, *Suriye Vilayeti’nin İdari ve Sosyal Yapısı: 1840-1908*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, (1989).
- _____, *Tanzimat’tan II. Meşrutiyet’e Şam*, Kayseri: Laçın, 1999.
- SATİ' EL-HUSRİ, *el-Bilâdu’l-Arabiyye ve’d-Devletu’l-Osmaniyye*, Beyrut: Dar Şadir, 1960.
- SERÇE, Erkan, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e İzmir’de Belediye (1868-1945)*, İzmir: Dokuz Eylül, 1998.
- SEVİMAY, Hayri R., *Cumhuriyet’e Girerken Ekonomi-Osmanlı Son Dönem Ekonomisi*, İstanbul: Kazancı, 1995.
- SEVİN, Necla Arslan, “XIX. Yüzyıl Osmanlı Başkentinde Polis Teşkilatı ve Karakol Binaları”, *Türkler Ansiklopedisi*, 15, Ankara: Yeni Türkiye, 395-399, (2002).
- SUNGUR, Mutullah, “XIX. Yüzyıl Osmanlı Devleti’nde Taşra İdaresi ve Vilâyet Yönetimi”, *Türkler Ansiklopedisi*, 13, Ankara: Yeni Türkiye, 751-756, (2002).
- TABAKOĞLU, Ahmet, “Öşür-Osmanlılar”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXXIV, 100-103, (2007).
- TACAN, Necati, “Tanzimat ve Ordu”, *Tanzimat*, I, Ankara: Maarif Matbaası, 120-137, (1940).
- TAHİROĞLU, Bülent, “Tanzimat’tan Sonra Kanunlaştırma Hareketleri”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, V, İstanbul: İletişim, 588-602, (1985).
- TEPEKAYA, Muzaffer, “Osmanlı’da Bir Yerel Yönelim Örneği: Alaşehir Kazası (1878-1908)”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4/2, 79-107, (2006).
- THOBIE, Jacques, “Osmanlı Bankası”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, V, İstanbul: İletişim, 774-781, (1985).
- TOPRAK, Zafer, “Tanzimat’tan Sonra Osmanlı Kolluk Kuvvetleri”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, V, İstanbul: İletişim, 1269-1273, (1985).
- TUNALI, Ayşe Can, *Tanzimat Döneminde Osmanlı Kara Ordusunda Yapılanma*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, (2003).

- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.
- YEDİYILDIZ, Bahaeddin, “Vakıf”, *İslam Ansiklopedisi*, **XIII**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 153-172, (1979).
- YERASIMOS, Stefanos, *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye- Tanzimat'ta I. Dünya Savaşı'na*, **II**, (Çeviren: Babür Kuzucu), İstanbul: Gözlem, 1977.
- YILDIZ, Özgür, “Osmanlı Hapishaneleri Üzerine Bir Değerlendirme: Karesi Hapishanesi Örneği”, *Gazi Akademik Bakış*, **9/17**, 91-111, (2015).
- YÜZGÜN, Arslan, “Ziraat Bankası”, *Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, **V**, İstanbul: İletişim, 771-774, (1985).

MEKÂN-KİMLİK İLİSKİSİ BAĞLAMINDA ROMAN KAHRAMANI OLARAK ŞEHİRLİ

Ebru BURCU YILMAZ*

Giriş

Mekân, kendi başına sadece somut gerçekliğiyle bir anlam ifade etmez. Mekânı algılayan ve ona anlam izafe eden insandır. Geleneksel söylemde “şerefü'l-mekân bi'l-mekân” sözüyle öz biçimde ifadesini bulan mekân ve insan birlikteliği, karşılıklı ve birbirini besleyen bir ilişkiye dayanır. Bu sebeple “nasıl bir mekân?” sorusundan önce “nasıl bir insan?” sorusuna cevap bulmak gerekir. Ayrıca sadece fizikî inşa faaliyetinin ürünü olması bir yeri mekân kılmak için yeterli değildir. Beraberinde mekânı duygusal olarak anlamlandırabilen insanlara da ihtiyaç vardır.

Şehirli sıfatını hak etmek için mutlaka o şehrin yerlisi olmak gerekmez. Birkaç kuşak öncesinden doğma büyüme bir şehirde yaşamasına rağmen şehrine aşına olmayan insanlar olabilir. “Şehirli, hemşeri ille de yerli değildir: İçinde yaşadığı kentin özelliklerine nüfuz etmeden, özgünlüğünü içine çekmeden, topografisine sinen farklı nabız atışlarını hissetmeden, bütün bunlarla ve türevleriyle yaratıcı, kendi hayatı için yaratıcı bir diyalog geliştirmeden yaşayan ademoğlu nerede yaşasa olur” (Batur, 2014: 362). Şehir ve insan arasındaki aidiyet ilişkisini besleyen aslî husus her ikisinin de birbirinin kimliğini karşılıklı olarak zenginleştirmesidir.

Lefebvre’in *Şehir Hakkı*’ndaki tasnifi şehir ve insan arasındaki ilişkiyi şekillendiren etkenleri de gündeme getirir. İyi niyetli insanlar olarak nitelediği mimarlar ve yazarlar, eylemlerinin odağına “insanileştirme” düşüncesini koyarlar ve şehir inşasında hareket noktası insandır. İkinci grupta yer alan şehircilik anlayışının icracıları kamu sektörüne bağlı idarecilerdir. Bilimsel olma iddiası pahasına insan ölçeğini yeterince önemsemezler. Üçüncü eğilim ise müteahhitlerin şehirciliğidir ve bir meta olarak gördükleri şehri “pazar için, kâr amaçlı tasarlar ve gerçekleştirirler.” (Lefebvre, 2015: 75). Bu tasnifte dikkati çeken husus şehri dert edinen farklı kategorilerdeki insanların meselenin odak noktasına yerleştirdikleri düşünce ve değer farklılığıdır. İyi niyetli bir yaklaşımı benimseyen mimarlar ve yazarlar için insanileştirme, idareciler için yönetim, müteahhitlere göre ise kâr, şehir algısının ve şehre dair tasavvurların temelini oluşturur. Dolayısıyla odağında kârın yer aldığı şehirle

* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ebru.yilmaz@inonu.edu.tr

insanileştirme çabasının yer aldığı şehir arasındaki temel fark mekânla kurulan ilişkinin mahiyeti üzerinde de belirleyici olur. Tanpınar'ın ifadesiyle içinde belediyenin misafiri gibi oturan insanlar şehir fikrini kaybederek mekânla aralarındaki gönül bağının kopmasına sebep olurlar. Bu noktadan sonra şehir sadece bir barınak ve kâr amacı güdülen bir pazara dönüşür.

Şehir ve şehirli arasındaki gönül bağının yeniden kurulmasında edebiyatın iyileştirici gücü disiplinlerarası bir bakış açısıyla desteklenerek şehir insanının mekânsal tecrübeleri ve bu tecrübelerin kimlikle olan ilişkisi analiz edilebilir. Şehri oluşturan bütün bileşenlerin dahil edildiği bir hikâyede edebi eserin karakter analizine yardımcı olan mekân tasvirleri hem şehir hem de şehirliye ait farklı fotoğrafların ortaya konmasını sağlar. Böylece edebiyat, şehrin mekân ve kimlik bağlamındaki birkimini açığa çıkararak bugünün kentleşme odaklı problemlerinin anlaşılmasında ve çözülmesinde, geçmişin mekânsal tecrübelerine yaslanan öneriler sunulmasına yardımcı olabilir. Ahmet Muhip Dıranas'ın “Yağma” şiirinde dikkat çektiği gibi her ne kadar geçmiş zamana yapılan güzellemeler barındırsa da edebi analizler şehirleri bekleyen tufanı haber verebilecek tecrübelerle dikkat çekebilir. Okurun yetişemediği zamanlara ait hikayelerde anlatılan kişiler artık hayatta olmasa da sonraki nesillere şehrin eski zamanlarına dair bir fikir verebilirler:

Her şey değişiyor, kalbimiz bile,

Ama yüzyıllarla besli bir şehir

İnsan yaşamından daha da hızla

Bunca çabuk nasıl yok olabilir?

(...)

Ve o İstanbullular... Doygun, uçuk,

Sanki bir gelecek tufandan haber

Almışlarcasına hep, çoluk çocuk,

Göksel gemilere binip gitmişler.

Şehrin katmanlı yapısını çözmek için şehirliğin anlattığı hikâyelerden yararlanılabilir. Benjamin'in ifadesiyle “bir yerde yaşamak orda izler bırakmaktır.” Dolayısıyla şehirde izi olan herkes şehrin hikâyesinde de pay sahibidir. Mukimlerine fiziki olarak barınak, ruhi olarak da sığınak olan mekân, Hacı Bayram Veli'nin “ben dahi bile yapıldım; taş u toprak arasında” dizesindeki karşılıklı inşaa faaliyetine de sahne olur. Zıtlıkların, çoğulculuğun ve farklılıkların mekânı olan şehre şahsiyet ve kimlik kazandıran unsurların neler olduğunu anlayabilmek için edebiyatın veri

deposuna başvurmak şehirle insan arasındaki hikâyeyi hem şehrin hem de şehirlinin dilinden dinleme imkânı sunabilir.

Şehrin Manevi Muhafızları

“Biz ölülerimizle yaşıyoruz.”

Yahya Kemal

Fizik ve metafiziğin birlikte şekillendirdiği şehir, hafızasında biriktirdiği hikayelerle manevi bir çehre kazanır. Bu hikâyelerde şehrin özel zamanları ve özel insanların mekânla ilgili tecrübeleri aktarılırken uzak zamanların birbirine dokunması sağlanır. Şehir, bu yönüyle okunmayı bekleyen bir kitabı andırır. Sokaklarında kimlerin ayak izleri olduğunu bilerek şehri adımlamak, mekânın ortaya çıkmasında etkili olan değer dünyasını kişi, kavram ve simgeler boyutunda gözlemlemek ve nihayetinde şehri okumayı başarabilmek şehirli olmanın bir gereğidir. Zira, mekânı tanımak için gayret göstermedikçe onunla mukim arasında bir gönül bağının oluşması da mümkün değildir.

Enis Batur, *Saatsiz Maarif Takvimi*’nin şehre dâir bölümünde İstanbul özelinde bir şehir müzesinin gerekliliğine dikkat çeker. Bu müzenin amacı her şeyden önce bugünün insanları için şehri okunaklı kılmaktır. Sadece objelerle sınırlı olmayan bu müzede insan manzaraları da önemli bir yer teşkil eder:

“İstanbul’a gönül vermiş her elişişisini, kafa yormuş ve düş kurmuş her hemşeriyi bir arada bulunduracağımız, dolaşıma açık tutacağımız bir İstanbul müzesi gerekli: Hattatlar, bostancıbaşılar, tezkereciler, paftacılar, meddahlar, varakçılar toplanmalı orada; her bir yan kâğıt ve mürekkep kokmalı; bilmediğimiz renkler de bildiğimiz ezgiler de aynı anda aynı yerde ulaşacağımız biçimde varolmalılar” (2014:304).

Şehri bir zırh gibi kuşatarak koruyan özel insanlar bir yandan şehrin kimliğine katkı sunarken bir yandan da gelecek nesillere örnek teşkil edecek bir yaşama üslubunu temsil ederler. Şehirli olmanın bir bilinç meselesi olduğuna işaret eden bu örnek şahsiyetler, şehir ve insan arasındaki köprünün nasıl kurulabileceğine dâir yaşanmış hayat hikayeleri üzerinden gözlem imkanı sunar. Şehirler nesilden nesile değiştiğinde eski zamanlara duyulan özlem nostaljik bir şehir imgesi ortaya çıkarır. Her şehir için kaçınılmaz olan bu durumun İstanbul’da nasıl meydana geldiğine dikkat çeken Tanpınar, *Beş Şehir*’de eski İstanbul’a hüviyetini veren bir terkinin varlığına ve önemine vurgu yapar:

“Her nesilden bir Parisli, bir Londralı, doğduğu, yaşadığı şehrin otuz kırk yıl önceki halini, yadırgadığı bir yığın yeni âdet, eğlence tarzı, mimari üslubu yüzünden hüzün duyarak hatırlar.(...) İstanbul böyle değişmedi. 1908 ve 1923 arasındaki onbeş yılda o eski hüviyetinden tamamıyla çıktı. (...) Eski İstanbul bir terkipti. Bu terkip küçük büyük, manalı manasız, eski yeni, güzel çirkin –hatta bugün için bayağı- bir yığın unsurun birbiriyle kaynaşmasından doğmuştu. Bu terkinin arkasında Müslümanlık ve imparatorluk müessesesi, bu iki mihveri de kendi zaruretlerinin çarkında döndüren bir iktisadi şartlar bütünü vardı. (...) Hususî bir yaşayış şekli, bütün hayata istikamet veren ve her dokunduğunu rahmanîleştiren dinî bir kisve bu terkinin mucizesini yapıyordu. Gümrükten geçen her şey Müslümanlaşıyordu” (Tanpınar, 2000: 154-157).

Şehirde yaşama uslubunun nesilden nesile aktarılması aynı zamanda bir kültürel mirasın da şehirle birlikte korunması anlamına gelir. Şehrine sahip çıkan nesillerin yetişebilmesi için kişilerin kendi köklerini o şehrin hikayesinde bulmaları gerekir. Yazarların, yaşadıkları şehirlerle kurdukları bağı tasvir ederken kullandıkları ifadeler mekânla insan arasındaki ilişkinin hem kalp hem de zihin dünyası üzerinde ne derece etkili olduğunu hissettirir. Sözelimi Arif Nihat Asya; “beni Adana emzirdi; ruhumun gergefini Adana’da dokudum” derken şehrin insana sirayet eden hüviyetini ve ruhuna işleyen etkisini şairane bir duyarlılıkla anlatır. İnsan, şehrin rengine boyanırken kendisinden de şehre izler bırakır. Geçmiş şimdide çağırın her hikaye aslında mekana bırakılan izleri de beraberinde taşır.

Şehir hafızasının önemli bir bölümünü oluşturan şehrin özel insanları, edebiyatın açtığı hayal perdesinin arkasından sunulurken bazen kurmaca bir karakterin kılığında bazen de yaşanmış bir hayatın tecrübesine yaslanan biyografik bir hikaye ile okura takdim edilir. Malzeme nereden derlenirse derlensin nihayetinde mekan, karakteri doğuran ve şekilendiren yer olarak roman kahramanı kadar etkin bir mevkide yer alır. Assmann, belleğin işleyişini analiz ederken insanın çevreyle olan ilişkisine dikkat çeker onun alışveriş içinde olduğu şeylerle birlikte “ortak belleğin çerçevesi içine yerleştirebildiği şeyleri hatırla(dığını)” (2015: 45) ileri sürer. Bu durumda mekânla ilgili ayrıntılar büyük ölçüde kişinin bağ kurduğu kişi ve nesnelerle olan hikayesine dayanmaktadır. Şehrin şahsiyetine katkı sunan özel kişilerin dünya serüveni sona ermiş olsa da sadece isimlerini yaşatmak bile aidiyet ve kimlik ekseninde nesiller arasında bir bağın oluşmasına katkı sağlayabilir. İnsandan yola çıkarak geçmiş zamana ve mekâna ulaşmayı mümkün kılan bu bağ, toplumsal hafızanın da canlı kalmasını sağlar.

Yahya Kemal’in “biz ölülerimizle yaşarız” ifadesinde görüldüğü gibi yaşayanlar kadar ölümler de şehrin kimliği ve hafızasında pay sahibidirler. İsimleri cami hazirelerinde, kurumsal binalarda ya da sokak tabelalarında

görülse de şehrin kimliğinin bir parçası olan bu insanlar şehirliliğin gerektirdiği manevi donanımı anlayabilmek için bakılması gereken örneklerdir. Edebiyatın hikayeler aracılığıyla aktardığı şehirliler, kurmaca düzlemde şehir manzaraları sunarken dünden bugüne şehirli profilinin geçirdiği dönüşümü de dikkatlere sunarlar. Ümmi Sinan'ın "Seyrimde Bir Şara Vardım" şiirinin; "Gül alırlar, gül satarlar/ Gülden terazi tutarlar/ Gülü gül ile tartarlar" dizelerinde betimlenen şehirliden İsmet Özel'in "Üç Frenk Havası" şiirindeki "kaypak ilgilerin insanı, zarif ihanetlerin" sahibi şehir insanına dönüşen özne, şehirli kimdir ve nasıl olmalıdır? Sorusunu gündeme getirir. Bu soruya edebiyatın verebileceği cevaplar geçmişten süzülen derin tecrübelerle dayanmakla birlikte şehri estetik bir nazarla görebilen ve kendisi kadar şehrin de manevi sıhhatine önem veren insanın kayıp hikayesinin izini sürmektedir. Bu arayışta şehre sevdalı olanlar kadar şehirle kavga edenler de şehirlilik fikrinin anlaşılmasına yardımcı olabilirler.

Edebiyatın Şehirlileri

"Şehir fikrini kaybettik"

A.H. Tanpınar

Kamusal bir estetik alanı olan ve yapılı bir çevre ile görünürlük kazanan şehir, insanın ortaya koyduğu en nitelikli eserlerden biridir. Her şehir orada yaşayan insanların zihin ve duygu dünyasına yön veren değerleri aksettirir. Edebiyatta temsil edilen şehirli profili sadece döneme ait insan manzaralarını göstermekle kalmaz aynı zamanda insanın şehri algılama biçimi ve mekansal tecrübeye yaşanan değişimin boyutları hakkında da bilgi verebilir. Bir eylem yeri olan mekandaki insan davranışını çok yönlü olarak anlayabilmek için coğrafya, mimari, psikoloji, felsefe hatta sinirbilim gibi farklı disiplinlerin ortaklığına ihtiyaç vardır. Edebiyat da bu disiplinlerden elde ettiği verilerle kurmacanın imkanlarını birleştirerek fizik ve mefiziği buluşturur. Böylece insandan mekana ve mekandan insana doğru gerçekleşen etkileşimin mahiyeti edebi zaviyeden görülebileceği gibi edebi eserlerdeki örneklerden hareketle insan deneyimini mekan odağında okumak mümkün olabilir.

Dijital çağın teknolojik araçları insana bir konfor alanı sunarken bazı yönlerden de eski becerilerinin körelmesine sebep olabilir. Sözelimi yön duygusu ve mekanla ilgili ölçümler konusunda dijital araçlardan elde edilen geniş bir veri alanı söz konusuysa insanın doğayı algılama, mekana duyularını açma, mekandaki bedensel, zihinsel ve duygusal tecrübenin kalitesini artırma gibi konularda eskiye oranla daha pasif bir durumda olduğu söylenebilir. Zira görme duyusunun çok fazla ön planda olması diğer duyuların insanın mekan tecrübesine sunabileceği zenginliği

sınırlandırabilir. Halbuki mekan tecrübesinin kalitesini belirleyen husulardan biri de duygusal çeşitliliktir. Roman kahramanlarının şehirde gezinme biçimleri, bakma ve seyretme tarzları, mekandaki beden hareketleri, koku, ses ve renklere verdikleri tepkiler insan deneyimini mekan odağında okuma konusunda önemli örneklerdir. Bir roman karakterini gözlemlerken insanların mekanla karşışarşıya kaldıklarında hangi zihinsel ve duygusal kapasitelerini harekete geçirdiklerini anlayabilmek için edebiyatın sunabileceğı veriler bu konudaki analizlere katkı sağlayabilir.

Abdülhak Şinasi Hisar, geçmiş zaman köşklerini ve mehtaplarını tasvir ederken bir devrin mekansal hafızasında biriken ayrıntıları okuruyla buluşturmaın ötesinde mekanla kurulabilecek çok yönlü bir ilişkinin de örneğini ortaya koyar. Şehir ve insanın birbirine karışan hikayesi içinde “mekan algısı, nesnelerin algılanmasından ibaret bir şey değil, insanın mekansallığını ifade eden bir ‘deneyim akışı’dır.” (Kwon-Iedema, 2022: 4). Hisar’ın deneyim akışı halinde aktardığı gözlemlerinde dönemin şehirli profilinin ayrıntılarını görmekte birlikte mekanı algımlarken bedenın zihin ve değerler dünyasından ayrı olmadığı anlaşılmaktadır. Her yazar sahip olduğu arka plan kültürü nispetinde gördüğü manzarayı yorumlamaktadır. Sözelimi 1940’lı yılların İstanbul’unu anlatan iki yazarın mekan tasvirlerine bakıldığında ya da yakın tarihlerde Londra’nın betimlendiğı iki farklı yazara bakıldığında birbirinden oldukça farklı manzaraların görölmesinin sebebi her yazarın mekana farklı değerlerin refkatinde anlam yüklemesidir. Bu sebeple edebiyatın şehir ve şehirli temsillerinin sonraki nesilleri besleyen manevi bir iklimin kapısını açması okuru mekan deneyimi açısından oldukça öğretici bir tecrübe birikimiyle buluşturmaktadır:

“Geçen zamanla beraber göçen insanları ve onların sabun köpüğü gibi kabarıp sönen hayatlarını hikâye ederken bunların içinde yüzdükleri muhiti ihmal ederek bahsin dışında bırakmağa imkân yoktur. Zira bu muhit, o ömürlere durmadan tesir eden canlı bir iklimdir. Bu havanın değışmeleri o insanları kurutur veya açar, o hayatları soldurur veya yeşertir. Mücerret olan akideler, dinî ve felsefî kanaatler, hayattan kitaplara sürölmüş menfiler değil, her ömre tesir eden müsbetlerdir. Bu fikirler yalnız kitap okuyan ve felsefeyle meşgul olan küçük bir kısım halka tesir etmez, fakat temiz veya zehirli bir hava gibi, içinde nefes alan her canlıyı tesiri altında bulundurur ve bir medeniyetin iliklerine kadar işler” (Hisar, 1996: 34).

Merkezinde maneviyatın yer aldığı bir şehirde öne çıkan özel insanlar, şehre ruhaniyet kazandıran ve şehirdeki metafizik aksiyona davet eden kişilerdir. Bursa’da Emir Sultan, Konya’da Mevlana, İstanbul’da Yahya Efendi gibi isimlerin ruhaniyetiyle boyanan mekanlar o şehirlerde birden fazla zamanın aynı anda yaşanmasını sağlayarak mukimlerine ve ziyaretçilerine manevi tecrübeler yaşatırlar. Aynı şehirlere farklı bir

odaktan bakan insanın yaşayacağı tecrübe söz konusu odağın mahiyetine göre farklılık gösterecektir. Mithat Cemal Kuntay'ın *Üç İstanbul* romanında İstanbul'un farklı muhitleriyle ilgili aktarılan tasvirlerde olduğu gibi Süleymaniye ve Beyoğlu'nun temsil ettiği merkezi değer farklılığı kaçınılmaz olarak o mekanların yaşatacağı tecrübeyi de etkileyecektir. Buradan hareketle edebiyatın sunduğu şehirli profilindeki çeşitliliğin arka planında aslında şehir tarihine ve kültürüne dair zengin bir arka plan okuması yapmanın mümkün olduğu görülmektedir.

Şehirden kente doğru evrilen değişim, mekânın büyük ölçüde bir problem alanı haline gelmesinin sonucudur. Geçmişin birikimine yaslanan bir medeniyet göstergesi olarak şehirler bilhassa Sanayi Devrimi ve endüstrileşme sonrasında yapısal ve morfolojik olarak ciddi bir dönüşüme sahne olurlar. Doğal olarak mekânla birlikte o mekânın sakinleri de yeni ihtiyaçların yönlendirdiği bir hayat tarzının özneleri haline gelirler. Artık kentli olarak isimlendirilen insanlar mekânı daha ziyade bir mücadele alanı olarak algıladılar. Türk romanındaki tematik değişimde de kendisini hissettiren sanayileşme sonrası ortaya çıkan toplumsal manzarada, sahiplenilen bir kimlik mekânı olan şehir, yerini tekinsiz ve kaotik kente bırakır. Roman kahramanlarının mekânla kurdukları ilişkide de kendisini hissettiren bu değişim, şehirde yaşama üslubunda bir nitelik kaybına sebep olur. Nüfusun fazla ve yoğun olmasının yanı sıra farklı insanlardan oluşması kentli profilini çeşitlendirirken kişilerin mekânla ve toplumla kurdukları ilişkinin mahiyeti değer dünyalarına göre şekillenir. Maddiyatın gittikçe belirleyici olduğu kent ortamında kentlinin beklentileri de bu doğrultuda yoğunlaşır. Türk edebiyatında şehirden kente geçişin en canlı şekilde görülebileceği örneklerden biri Orhan Kemal romanlarıdır. 1950 sonrası köyden kente göçün konu edildiği romanlarda kentte tutunmaya çalışan gurbet kuşlarının, yeni karşılaştıkları bir hayat formu karşısında gösterdikleri ilk tepki kendilerini koruma duygusu ve diğer insanlara karşı duydukları güvensizliktir. Kent, onlara göre para kazanılacak yerdir ve kentle kurulan ilişki çıkara dayalıdır. Orhan Kemal, *Bereketli Topraklar Üzerinde* romanında da kent ve kentin yeni sakinleri arasındaki gerilimi hissettirir. Adana'daki çırçır fabrikası, sömürü düzeninin mekânsal karşılığıdır. Bu ortamda insanların birbirleriyle ve kentle kurdukları ilişki kıyasıya bir mücadele eşliğinde gerçekleşir. Gurbet kuşları için kent, onları ezen bir karşı güçtür ve köyden gelen işçilerin kentin yerli sahiplerinin gözündeki yeri son derece olumsuzdur:

“Büyük şehrin sevmediği, hatta nefret ettiği insanlardı bunlar. İstanbul'u kılık kıyafetleri, yaban yaban bakışlarıyla çirkinleştiriyor, hatta kirletiyorlardı. Vatandaş matandaş, zaten nazla niyazla gelen Batılı turistlerin midelerini bulandırmaya hakları yoktu, olamazdı, olmamalıydı. İş hükümet önemle ele almalı, kanun çıkarmalı, sokmamalıydı büyük şehre! Bu

çirkinlik, bu kir, bu pas ‘Milli ayıbımız’ olabilirdi; bu ayıbın köylerde kalması, taşınınca köylere geri itilmesi ‘Milli ödev’ olmalıydı..!” (Kemal, 2007: 247).

Edebiyatın şehirlileri, içinde yetiştikleri çevre ile birlikte takdim edilirler. Şehirlinin mekansal davranışlarında meydana gelen değişiklikler şehrin hikayesindeki değişimle yakından ilişkilidir. Buradan hareketle şehirlinin aidiyet duygusunu güçlendiren ya da aksine zayıflatan sebeplerin arkasında şehirle kurduğu ilişki biçiminin ve bu ilişkinin hakim dinamiklerinin değişmesi yatmaktadır. Bu durumun en çarpıcı sonuçlarını sanayileşme sonrası şehirlerde görmek mümkündür. Şehri tarih, kültür ve musiki ile yoğrulmuş bir duyarlılıkla gören Tanpınar’ın roman kahramanları ile şehri bir mücadele alanı ve geçim kapısı olarak gören Orhan Kemal’in ‘gurbet kuşları’ arasındaki fark, sanayileşmenin mekansal davranışlar üzerindeki etkisini göstermekle birlikte şehir algısını besleyen değerlerin değişimine de örnek teşkil eder. Elbette farklı insanların bir arada yaşadığı yer olan şehir farklı kaygı ve gereklilikler ışığında yorumlanacaktır. Şehri çok katmanlı bir anlam dünyasına kavuşturan da bu çoksesliliği bünyesinde barındırmasıdır.

Sonuç

Şehrin ve şehirlinin karşılıklı olarak birbirinden talepleri vardır. Zira biri olmadan diğerrinin varlığı bir anlam taşımaz. Aslında şehrin sorunları olarak gündeme getirilen problemler şehir fikrinin kaybı ve şehirlilik bilincinin yitirilmesinin bir sonucudur. Şehir ve insan arasındaki bağın niteliği hafıza, kimlik ve estetik gibi önemli konuların da seyrini etkilemektedir. Bu yüzden şehirlilik bilincinin güçlü olması için atılacak her adım şehirlerin insanileştirilmesine de katkı sağlayacaktır. Edebiyatın duygu odaklı çözümler üretebilmesi şehir konusunda önemli bir başvuru alanı olarak edebi eserleri gündeme taşımaktadır. Edebiyatın şehirlilerinin ayak izlerini takip ederek şehri farklı bir duyarlılıkla keşfetmek mümkündür. Bu bakımdan edebiyatın, anlattığı hikayeler dışında mekânın nasıl okunması gerektiği konusunda okura rehberlik eden, onu estetik tavır geliştirme ve aidiyet konusunda eğiten bir mevkide yer aldığı görülebilir. Daha önce ziyaret ettiğibir şehri edebiyatın rehberliğinde tekrar dolaşan insan bilgi ve estetik farkındalığın yardımıyla şehrin çok farklı yönleriyle karşılaşabilir ve nitelikli bir keşif tecrübesi yaşayabilir.

Romanlardaki şehirli temsillerinin bugünün kent gerçeğinin belirlediği bir “beklenti ve deneyim ufku”yla okunması, edebî tecrübenin bugünle buluşmasını sağlayacağı gibi geleceğin mekân tasavvuruna da yapıcı katkılar sunabilir.

İnsanları, içinde yaşadıkları şehirlerle tanıştırma konusunda şehir kültüründen nasiplenmiş gerçek şehirlilerin sahip olduğu birikim önemli bir başvuru kaynağıdır. Şehrin özel insanların varlığı o şehrin kendine özgü hikayeleri olmasını sağlar. Bu özgünlük sağlıklı bir şehir hafızasını da

beraberinde getirir. Modern şehirlerde en fazla gündeme getirilen sorunlardan biri olan tektipleşmenin önündeki en önemli koruyucu unsur kimliktir ve kimlikli şehirler geçmişle gelecek arasında sağlıklı bağlar kurabilen şehirlerdir.

Kaynakça

- ASSMANN, Jan, (2015), *Kültürel Bellek –Eski Yüksek Kültürde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, (2.bs.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BATUR, Enis, (2014), *Saatli Maarif Takvimi -Kültür ve Siyaset Üzerine Yazılar 2-*, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- HİSAR, Abdülhak Şinasi, (1996), *Çamlıcadaki Eniştemiz*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- KWON, Jain- IEDEMA, Alyssa, (2022), “Body and the Senses in Spatial Experience: The Implications of Kinesthetic and Synesthetic Perceptions for Design Thinking”, *Sec. Environmental Psychology*, Volume 13, pp.4-10
| <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.864009>.
- KEMAL, Orhan, (2007), *Gurbet Kuşları*, (7.bs.), İstanbul: Everest Yayınları.
- LEFEBVRE, Henri, (2015), *Şehir Hakkı*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi, (2014), *Beş Şehir*, (33.bs.), İstanbul: Dergâh Yayınları.

KİLİSLİ HOCAZÂDE MEHMET TAHİR'İN ZÜBDETÜ MUHTELİTÂT MİNE'T-TASDİKÂT İSİMLİ RİSALESİ

Nazım HASIRCI*

Giriş

Müslüman mantıkçılar, mantık ilmini Aristoteles (MÖ 384-322)'in kurduğu temel üzerine inceleyerek konularını geliştirmişler, sistemleştirmişler ve günümüzdeki şekline kavuşturmuşlardır. Sistemleştirdikleri konulardan biri de karışık, karma, karışım anlamlarına gelen kipli kıyastır (muhtelitât). Kipli kıyas kipli önermelerle (müveccehât) kurulur. Kipli önerme ve kipli kıyas ileri bir mantık konusu olup alanın en zor ve karışık konularından kabul edilir. Kilisli Hocaîade Mehmet Tahir (1844-1889), *Zübdetü muhtelitât mine't-tasdîkât* isimli eserinin girişinde bu durumu vurgular.(Mehmet Tahir, 1299, ss. 2-3) Mantığın bu alanı, özellikle metafizikte Vacibu'l-Vücut ve Sıfatlarının ispatında filozof ve kelimacılar(Akgüç, 2006) tarafından geniş bir şekilde kullanılır.

Aristoteles, *Organon*'da kipli önermeleri çok kısa, kipli kıyası ise basit kesin kıyastan daha geniş bir şekilde inceler. İslam mantıkçılarının büyük bir çoğunluğu kipli önermelere yer verdiği, halde çok azı kipli kıyasa yer verir. Mantıkçılar arasında hem kiplik (cihet) ve kipli önermelerin sayısı hem de kipli kıyasların kuruluşunda çeşitli ihtilaflar vardır. Örneğin İbn Sina (980-1037)'nin eserlerinde kip sayısı üç, kipli önerme sayısı kapalı, kipli kıyas ise karışık iken Kazvîni (1204-1277) ve Kudbeddin Razi (1293-1365)'nin eserlerinde kip dört, kipli önerme on üç, kipli kıyas da daha açık bir haldedir. Osmanlı döneminde yazılan eserler incelendiğinde hem kipli önermelerin sayısında belli bir uzlaşa sağlandığı hem de kipli kıyasın daha açık ve teknik bir şekilde incelendiği görülür. Gelenbevi (1730-1790) *Risaletü'l-îmkân*(Akgüç, 2006, s. 178) isimli eserinde kipli önerme, *Burhan*'da ise kipli önerme ve kıyas konusunu; Mehmet Tahir de *Zübdetü muhtelitât* isimli eserinde kipli kıyas konusunu oldukça sistematik bir tarzda ele alır.

Çalışmamızı konumuz gereği Mehmet Tahir ve *Zübdetü muhtelitât mine't-tasdîkât* isimli risalesi ile sınırlandıracağız. Önce Mehmet Tahir'den bahsedeceğiz, sonra da eseri genel hatları ile tanıtacağız ve kipli kıyas konusunu neden ve nasıl ele aldığını inceleyeceğiz.

* Prof. Dr., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri, edehasirci@gmail.com

1. KİLİSLİ HOCAZÂDE MEHMET TAHİR

Bilindiği üzere Kilis, XVIII ve XX. yüzyıllarda mantık öğretimi yapılan önemli merkezlerden biridir. Mehmet Tahir, Hocaşâde Abdurrahman Efendi (1767-1847)'nin oğludur ve Mantıkî Abdullah Enverî (1825-1887)'nin de kardeşidir. Tahsilini ağabeyi Abdullah Enverî'den tamamlayarak icazetname alır ve Servili Medresede ders verir.(Kilisli Kadri, 1932, s. 241) Genç denilebilecek yaşta vefat ettiğinden ağabeyi kadar tanınmaz.

Kilisli Kadri (1890-1964), Mehmet Tahir'in babası ve ağabeyi gibi mantık mütehasşısı olduğunu, aynı zamanda diğer ilimlerde de seçkin biri olduğunu, Keçikzade Abdurrahman efendinin bazı meseleleri ona sorduğunu verdiği cevapları itimada şayan bulduğunu zikreder.(Kilisli Kadri, 1932, s. 242)

1.1. Eserleri:

1. *Netâyîç Haşiyesi* (Nahiv)
2. *Zübdetü muhtelitât mine't-tasdîkât*
3. *Kadı Mir Haşiyesi*(Kilisli Kadri, 1932, ss. 242-243)
4. *İşagoci Haşiyesi* (32 sayfadan müteşekkıl olan risalede İşagoci'nin delalet bahsi incelenmektedir. İstanbul'da 1287 (1870) yılında basılmıştır.
5. Ayrıca kaynaklarımızda *Süllemü't-tullab* üzerine yazılmış bir şerhinin de bulunduğı ve Meclis-i Mearif tarafından basılması için ruhsat verildiğı belirtilmektedir.(Gündüz, 2013, s. 13)

2. ZÜBDETÜ MUHTELİTÂT MİNE'T-TASDİKÂT

Mehmet Tahir'in mantığa dair en önemli çalışması *Zübdetü muhtelitât mine't-tasdîkât* isimli risalesidir. Araştırdığımız kadarı ile Osmanlı Türkçesi ile yazılmış ve yalnızca muhtelitât (kipli kıyas) konusuna ayrılmış başka bir risale bulunmamaktadır.

Mehmet Tahir, risalenin sonunda çalışmasını hicri 22 rabîu'l-âhir 1298 (24 Mart 1881)'de tamamladığını belirtir. Risale 1299 (1881/1882) senesinde Mearif Nezareti celilesinde takdir ve tahsinle İbrahim efendinin matbaasında basılmıştır.

Eser, toplam otuz bir sayfa olup giriş, kipli önerme (müveccehe) çeşitleri ve kipli kıyas (muhtelitât) şekillerinin ele alındığı konulardan oluşmaktadır. Mehmet Tahir konuları incelerken ne kipli önermenin ne kipli kıyasın tanımını yapar ve ne de onların içeriğı ile uğraşır. Kipli önerme çeşitlerini sayar ve doğrudan kipli kıyas konularını formel olarak açıklar.

Bu durum risalenin belli seviyedeki öğrencilere yönelik yazıldığını göstermektedir.

2.1. Eserin Girişi

Mehmet Tahir, eserine Allah’a hamd Raülüne de salat ve selam ile başlar, risaleyi yazma nedenini ve amacını açıklar. O muhtelitâtın öğrenci için daima anlaşılması zahmetli bir konu olduğunu, derin bir araştırma ve incelemeyi gerektiren bir alan olarak görüldüğünü, zor anlaşılmasının tarih düşmek kadar şöhret bulduğunu ifade eder. Bu zor konuyu kolay bir şekilde öğrenmenin ve az vakit harcamanın külli bir menfaat sağlayacağını amaç edinen bazı talebenin isteğiyle tercüme kılıklı bir risale yazdığını belirtir.(Mehmet Tahir, 1299, ss. 2-3)

Amacı muhtelitâtın kolay bir şekilde ve kısa bir zamanda öğrenilmesini sağlamaktır. Konuların öğrenilmesini kolaylaştırmak amacıyla her bir kıyas şeklinin geçerli ve geçersiz modlarını gösteren cetveller oluşturur. Ancak risalesinde konuları hangi kaynaklardan yararlanarak hazırladığına dair bir açıklama yapmaz ve herhangi bir kaynağa da raferansta bulunmaz.

2.2. Kipli Önerme

Mehmet Tahir önermeyi tanımlamaz, doğrudan kipli önermelerin (müveccehât) nasıl oluştuğunu ifade eder. O şöyle der: “Malum ola ki ibarelerde mütedavil ve istimal olunan kazây-ı mu’teberenin ekserisi "mutlaka" suretiyle yani cihetten mücerred olduğu halde bulunur. Ve bazen mesela "zarûriyye" cihetinden bi’z-zarur ve la- mahâle ve lâ-şek ve "dâime" cihetinden, mesela "mâ-dâme" ve "mümkine" cihetinden ve "yümkün" ve "yecûzu" misilli ibareler getirilir.”(Mehmet Tahir, 1299, s. 3) Bu ifadesinden sonra da kipli önermeleri basit-bileşik şeklinde sınıflandırır ve sınıflamanın neye göre yapıldığını açıklar. Biz kısaca önerme ve kipli önermeyi ele alacağız.

Önerme terimlerden kurulu söz dizimi olup “bir hükmün dil ile ifadesidir.” Hüküm ise en az iki terim arasında ilişki kurarak, bir terimi diğeriyle doğrulama ya da yanlışlama işlemidir.(Aristoteles, 1996, s. 3) Yani önerme doğru ya da yanlış olabilen(Ahmet Cevdet Paşa, 1293, s. 34; Gelenbevi, 1310, s. 14) ve bir istek değil durum bildiren sözdür.

Mehmet Tahir’in de belirttiği üzere herhangi bir kip (cihet) belirtmeyen diğer bir ifadeyle öznesi ile yüklemi arasında nasıl bir ilişki olduğu belirtilmeyen önermelere “mutlaka” denir. Mutlak önermeler genellikle yüklemli (hamliye), şartlı (şartıye) olmak üzere ikiye ayrılır. Yüklemli önerme özne, yüklem ve bağ olmak üzere üç unsurdan meydana gelir ve basit önerme de denir.

Kipli önerme ise öznesi ile yüklemi arasındaki ilişki belirli olan önermedir. Yüklemin özne ile ilişkisini belirleyen ‘zorunlu, mümkün, imkânsız, fiil,

devam' gibi lafızlara kip (cihet); önermenin işaret etiği şey veya öznesi ile yüklemi arasındaki ilişki zorunlu, mümkün, imkânsız, bilfiil, devam gibi lafızlarla kayıtlanan önermelere de "kipli önermeler" (müveccehât) denir.(Ahmet Cevdet Paşa, 1293, s. 80; Abdunnafi Efendi, 1295, s. 66; Gelenbevi, 1310, ss. 20-21; Bingöl, 1993, s. 57; Emiroğlu, 2005, s. 117) Kısacası öznesi ile yüklemi arasında nasıl bir ilişki olduğu yani nisbetin kayfiyeti belirtilenlere kayıtlandığı kipten dolayı kipli önerme denir.(Gelenbevi, 1310, ss. 20-21)

Kipli önermeler de mutlak önermeler gibi özne ve yüklemden oluşur. Ancak özne ile yüklem ilişkisi, keyfiyet belirden belli bir kayıtlı kayıtlanarak, bir değişikliğe tabi tutulur.(Mehmet Tahir, 1299, s. 3) Bu durumda kipli önerme, mutlaka türü önerme üzerine verilen ikinci bir hükümden meydana gelir.(Öner, 1986, s. 76) "Ateş zorunlu olarak sıcaktır" önermesi böyledir.

İslam mantıkçıları zikrettiğimiz kiplerin kendilerini, farklılıklarını, çelişiklik ve döndürme gibi birbirleriyle olan ilişkilerini dikkate alarak birçok kipli önermeden bahsederler.(Kutbeddin Râzî, 1393, s. 103; Kazvîni, 1393, s. 102; Bingöl, 1993, s. 67; Tiryaki, 2012, ss. 143-144) Mehmet Tahir ise mantıkçıların genel görüşleri doğrultusunda kipli önermelerin altısı basit yedisi bileşik olmak üzere toplam on üç olduğunu, bunlara kipli önermelerin hükümlerini açıklamak için sekiz adet daha eklendiğini ifade eder.(Mehmet Tahir, 1299, s. 4) İslam dünyasında genellikle altı + yedi + sekiz toplam yirmi bir(Mehmet Tahir, 1299, s. 4; Halis, 1998, s. 155) kipli önerme kabul edilir.

Kipli basit önermeler, kipliklerin farklılıklarına göre çeşitlenirler ve bir kip ihtiva ederler. Kipli bileşik önermeler ise kipliklerin birbirleri ile olan ilişkilerine göre çeşitlenirler ve iki kip içerirler.(Öner, 1986, s. 84) Mehmet Tahir'e göre de kipli basit önermeler, olumluluk ve olumsuzluk nisbetlerinden yalnızca birine sahip olabilirlerken, kipli bileşik önermeler olumluluk ve olumsuzluk nisbetlerinin ikisine de sahip olabilirler.(Kutbeddin Râzî, 1393, ss. 102-103; Kazvîni, 1393, s. 102; Mehmet Tahir, 1299, s. 3)

Osmanlı mantıkçılarının çoğunluğu kipli basit önermelerin meşhurlarını sekiz adet kabul ederler. Bunlar; "zarûriyye-i mutlaka", "meşrûta-i âmme", "vaktiyye-i mutlaka", "müntezire-i mutlaka", "dâime-i mutlaka", "örfiyye-i âmme", "mutlaka-i âmme" ve "mümkine-i âmme"dir.(Gelenbevi, 1310, ss. 20-21; İzmirli, 1330, s. 138; Tiryaki, 2012, ss. 143-146) Mehmet Tahir basit önermelerin altı adet olduğunu ileri sürerek(Mehmet Tahir, 1299, s. 3) "vaktiyye-i mutlaka" ve "müntezire-i mutlaka"yı meşhur kipli basit önermelerden saymaz. Basit önermelere bir örnek: "Her insan zorunlu olarak canlıdır."

Kipli bileşik önermeler ise basit önermelerin ‘devam’ ve ‘zorunluluk’ kipleri ile kayıtlanmasıyla elde edilir.(Öner, 1999, ss. 175-176) Kipli bileşik önermeler, lafız itibariyle birer önerme iseler de mana olarak iki hükmü içerirler. Bu hükümlerden biri olumluluk diğeri olumsuzluktur.(Mehmet Tahir, 1299, s. 3) Çünkü "lâ-devam" (devamlı olmama) kipliği mutlaka-i âmmeye, "la-zarûre" (zorunlu olmama) kipliği ise mümkün-i âmmeye işaret eder.(Ahmet Cevdet Paşa, 1293, s. 85) Örneğin "Her insan bilfiil gülücüdür fakat devamlı değil" önermesi bileşik olup iki kip ihtiva etmektedir.

Mehmet Tahir’in de belirttiği şekliyle genel olarak yedi adet kipli bileşik önerme kabul edilir. Bunlar; "meşrûta-i hâsse", "örfiyye-i hâsse", "vücûdiyye-i lâ-zarûriyye", "vücûdiyye-i lâ-dâime", "vaktiyye", "münteshire", mümkün-i hâsse"dir.(Mehmet Tahir, 1299, ss. 3-4; Kazvîni, 1393, ss. 105-109; Kutbeddin Râzî, 1393, ss. 105-110)

Meşhur olmadıklarından dolayı bazı mantıkçıların terk ettiği önermeler hakkında, Mehmet Tahir, sekiz adet olan bu önermelerin bizzat gerekli olmadığını fakat önermelerin hükümleri konusunun incelenmesinde ihtiyaç duyulduğundan(Mehmet Tahir, 1299, s. 4) ele alındığını ifade eder. Bunlar; "vaktiyye-i mutlaka" ve "münteshire-i mutlaka" ve "mutlaka-i vaktiyye" ve "mutlaka-i münteshire" ve "hîniyye-i mutlaka" ve "hîniyye-i mümkün-i", "mümkine-i vaktiyye" ve "mümkine-i dâime" dir.(Abdunnafi Efendi, 1295, ss. 95-96; Mehmet Tahir, 1299, s. 3) Mehmet Tahir vaktiyye-i mutlaka ve münteshire-i mutlaka türü kipli basit önermeleri de meşhur olmayan önermelerden sayar.(Mehmet Tahir, 1299, s. 4) Bu iki önerme genellikle meşhur basit önermelerden kabul edilir.

Kipli önermelerin de yüklemli önermeler gibi çelişgi alınır ve düz döndürmesi yapılır. Burada bir önermenin çelişgi ya da döndürmesi yapıldığında hangi önermenin netice vereceği incelenir. Bu anlamda, zarûriyye-i mutlakanın çelişgi mümkün-i âmmeye(Ahmet Cevdet Paşa, 1293, s. 85; Gelenbevi, 1310, ss. 20-21) olur. Yine zarûriyye-i mutlaka, dâime-i mutlaka, örfiyye-i âmmeye ve meşrûta-i âmmeye'nin olumluları döndürüldükleri zaman hîniyye-i mutlaka(Abdunnafi Efendi, 1295, s. 150; Ahmet Cevdet Paşa, 1293, s. 87; Gelenbevi, 1310, s. 29) olur. Örneğin "Her insan zorunlu olarak canlıdır" zarûriyye-i mutlaka önermesinin döndürmesi "Bazı canlı, canlı olduğu müddetçe bilfiil insandır" şeklinde hîniyye-i mutlaka olur.

İster kipli ister kipsiz olsun bütün önermeler niteliklerine göre olumlu-olumsuz, öznelinin niceliğine göre de tümel tikel şeklinde çeşitlenir. Böylece ‘A-tümel olumlu ve E-olumsuz, I- tikel olumlu ve O- olumsuz’ olmak üzere dört çeşit önerme meydana gelir. İslam mantıkçıları buna “mahsuratı erbaa” derler.

2.3. Kıyas

Mehmet Tahir risalesinde, basit ve bileşik olmak üzere kipli önermeleri zikrettikten sonra kipli kıyası (muhtelitât) inceler. Kipli kıyasta, yüklemli kesin kıyasın dört şeklinin geçerlilik kurallarına ek olarak, her bir şekilde kipli önermelerin büyük veya küçük öncül yapılmasına göre kaç adet kıyas kurma ihtimali olduğunu, kaç adedinin geçerli sonuç verebileceğini zikreder ve bu kıyasların geçerli olması için gerekli ek kuralları açıklar. Seleflerinden de faydalanarak öncüllerden elde edilecek sonucun hangi kipli önerme olacağını gösteren cetveller geliştirir ve her bir kıyas şeklinin modlarına (darb) örnekler verir. Biz önce kıyastan bahsetmek istiyoruz.

Kıyas, verilmiş önermeler arasında geçerli ilişki kurarak yeni bir sonuca ulaşma işlemidir.(Ahmet Cevdet Paşa, 1293, s. 61; Aristoteles, 1996, s. 5; Fârâbî, 1990, s. 101; Gazali, 1961, s. 111; İbn Sînâ, 2005, s. 58) Kıyasta birden fazla öncül denilen önerme bulunmalı, bunlardan da zorunlu olarak sonuç önermesi elde edilmelidir. Kıyas içerdiği öncüllerin sayısı ve türlerine göre çeşitlenir. İki öncül, bir sonuçtan meydana gelen kıyaslara basit kıyas denir. Basit kıyas, kesin (*iktirani*, *categoric*) ve seçmeli (*istisnai*, *conjunctive*) şeklinde ikiye ayrılır: Kıyasın sonucu öncüllerde anlam olarak bulunup da şekil olarak bulunmazsa kesin kıyas; sonucun aynısı veya karşıt hali, öncüllerde hem anlam hem de şekil olarak bulunursa da seçmeli kıyas denir. Kesin kıyasın öncülleri yalnız yüklemli/basit önermelerden meydana gelirse basit kesin, öncülleri şartlı önermelerden meydana gelirse de şartlı kesin kıyas denir.

Basit kesin kıyasta büyük, orta ve küçük olmak üzere üç terim bulunur. Sonucun yüklemine büyük, konusuna küçük ve her iki öncülde tekrar edilene de orta terim denir. Büyük terimin içinde bulunduğu öncüle büyük önerme, küçük terimin içinde bulunduğu öncüle de küçük önerme denir. Ayrıca basit kesin kıyasın geçerli olması için sekiz kural bulunmaktadır. Yine kıyas içerdiği önermelerin nitelik ve niceliğine göre modlara (darb) orta terimin bulunduğu yere göre de dört şekle ayrılır. Orta terim, büyük önermede özne küçük önermede yüklem olursa birinci şekil; her iki önermede yüklem olursa ikinci şekil; her iki önermede de özne olursa üçüncü şekil; büyük önermede yüklem küçük önermede özne olursa dördüncü şekil meydana gelir. Her kıyas şeklinin de kendine özgü kuralları vardır. Bu kurallara da uyulduğunda kıyas birinci şekilden dört, ikinci şekilden dört, üçüncü şekilden altı ve dördüncü şekilden beş olmak üzere toplam on dokuz mod kıyas geçerli sonuç verir.

2.3.1. Kipli Kıyas

Kipli kıyas (muhtelitât) iki kipli öncül ve bir kipli sonuçtan meydana gelen, sonucu öncüllerde şekil olarak değil anlam olarak bulunan bir kıyastır. En temel özelliği öncüllerinin kipli önermelerden meydana gelmiş olmasıdır. Buna göre kipli kıyas, öncüllerinin kipliliğine göre sonucunun kipliliğinin ne olacağını belirleme işlemidir.(Öner, 1999, s. 146) Burada temel mesele

kurallara uygun bir biçimde kurulan bir kıyasta hangi çeşit kipli önerme öncül olarak konduğunda hangi kipli sonucun çıkacağıdır.

Mehmet Tahir, bu kıyasın nasıl kolay bir şekilde öğrenilebileceğini şöyle ifade eder: “Ve şu itibar ile akyiseleri tasvir ve tertip olundukta usul ve kavaidi zabt olunduğu halde belki mutlaka suretinden eshel bulunur.”(Mehmet Tahir, 1299, s. 3) der ve kipli kıyasta kullanılan on üç önermeyi sayar. Bunlar:

A) *Basitler*; zarûriyye-i mutlaka (zarûriyye), dâime-i mutlaka (dâime), meşrûta-i âmme, örfiyye-i âmme, mutlaka-i âmme ve mümkin-i âmmedir.

B) *Bileşikler*; meşrûta-i hâsse, örfiyye-i hâsse, vücûdiyye-i lâ-zarûriyye, vücûdiyye-i lâ-dâime, vaktiyye, münteşire ve mümkin-i hâsse'dir.(Mehmet Tahir, 1299, ss. 3-4)

Bu önermeler dört kıyas şeklinin modlarında öncül olarak kullanıldığı zaman her biri ayrı ayrı büyük veya küçük önerme olabilirler. Önermelerin bu durumuna göre yüz altmış dokuz kıyas modu/darb kurulabilir.(Mehmet Tahir, 1299, s. 4; Katipzade Mehmet Nuri, 1308, s. 16) Mehmet Tahir büyük ve küçük önermeleri şu cetvel¹ ile gösterir.

Küçük önerme	Büyük önerme
Zarûriyye-i mutlaka (zarûriyye)	Zarûriyye-i mutlaka (zarûriyye)
Dâime-i mutlaka (dâime)	Dâime-i mutlaka (dâime)
Meşrûta-i âmme	Meşrûta-i âmme
Örfiyye-i âmme	Örfiyye-i âmme
Mutlaka-i âmme	Mutlaka-i âmme
Mümkin-i âmme	Mümkin-i âmme
Meşrûta-i hâsse	Meşrûta-i hâsse
Örfiyye-i hâsse	Örfiyye-i hâsse

¹ İncelediğimiz kaynaklardan, Kudbeddin Razi, Mehmet Tahir ve Mehmet Nuri kıyasları cetvellerle göstermektedirler. Mehmet Tahir'in cetvelleri Kudbeddin Razi'yi temel alarak geliştirdiği onun çizmediği, bazı cetveller de oluşturduğu görülmektedir. O toplamda yirmi iki adet cetvel oluşturmuştur.

Vücûdiyye-i lâ-zarûriyye	Vücûdiyye-i lâ-zarûriyye
Vücûdiyye-i lâ-dâime	Vücûdiyye-i lâ-dâime
Vaktiyye	Vaktiyye
Müntezîre	Müntezîre
Mümkin-i hâsse	Mümkin-i hâsse

Cetvel 1.

Mehmet Tahir bu yüz altmış dokuz kıyasın tamamının sonuç vermeyeceğini, onların geçerli sonuç verebilmeleri için dört şeklin kıyas kurallarına ilave olarak her bir şekil için ayrı ayrı kurallar bulunduğunu, bu kurallara da uyulması gerektiğini ifade eder (Mehmet Tahir, 1299, s. 4) ve kıyas şekillerini incelemeye başlar.

2.3.1.1. Birinci Şekil

Mehmet Tahir'e göre birinci şeklin hatta üçüncü şeklin de geçerli sonuç verebilme şartı, küçük önermenin "fiiliyeti" dir. Yani mümkün-i âmme ve mümkün-i hâsse küçük önerme olamaz. (Mehmet Tahir, 1299, s. 5; Gelenbevi, 1310, s. 37; Kazvîni, 1393, s. 139; Ebherî, 1998, s. 135) Bu iki önermenin küçük önerme olamamasının sebebi, küçük önermede yüklem vasfının (vasf-ı mahmûl) öznenin fertleri (zât-ı mevzû) ile bilfiil vasıflanması gerektiğinden dolayıdır. (Mehmet Tahir, 1299, s. 5) Böylece birinci şarta göre, yüz altmış dokuz kıyas ihtimalinden yirmi altısı sonuç vermez. Geriye yüz kırk üç kıyas ihtimali kalır. (Mehmet Tahir, 1299, s. 5; Katipzade Mehmet Nuri, 1308, s. 16; Kutbeddin Râzî, 1393, s. 150) O sonuç vermeyen yirmi altı kıyas ihtimalini ikinci cetvelle gösterir.

Küçük önerme	Büyük önerme
Mümkin-i âmme	Zarûriyye-i mutlaka
Mümkin-i hâsse	Dâime-i mutlaka
	Meşrûta-i âmme
	Örfiyye-i âmme
	Mutlaka-i âmme

	Mümkin-e-i âimme
	Meşrûta-i hâsse
	Örfiyye-i hâsse
	Vücûdiyye-i lâ-zarûriyye
	Vücûdiyye-i lâ-dâime
	Vaktiyye
	Münteshîre
	Mümkin-e-i hâsse

Cetvel 2.

Geriye kalan yüz kırk üç adet kıyas ihtimalinde, öncüllerin kipliğine göre sonucun kipliğinin ne olacağını belirlemek için yukarıda adları sayılan on üç kipli önerme iki gruba ayrılır:

Birinci grup: "Vasfiyyât-ı erbea" (dört vasıflı) denilen meşrûta-i âimme, meşrûta-i hâsse, örfiyye-i âimme ve örfiyye-i hâsse. **İkinci grup:** Geri kalan dokuz kipli önerme yani zarûriyye-i mutlaka, dâime-i mutlaka,² mutlaka-i âimme, mümkin-e-i âimme, vücûdiyye-i lâ-zarûriyye, vücûdiyye-i lâ-dâime, vaktiyye, münteshîre, mümkin-e-i hâssedir.(Abdunnafi Efendi, 1295, s. 210; Mehmet Tahir, 1299, s. 5; Gelenbevi, 1310, s. 37)

Birinci şekil kıyasın sonucu, ikinci veya birinci gruptaki önermelerin büyük önerme olmasına göre şöyle elde edilir:

- İkinci gruptaki önermelerin büyük önerme olmasına göre:**
Kıyasın büyük önermesi ikinci gruptaki dokuz kipli önermeden biri olursa sonuç önermesinin kipliği büyük önermenin kipliği ile aynı olur.(Mehmet Tahir, 1299, ss. 5-6; Gelenbevi, 1310, s. 37; Kazvîni, 1393, s. 150; Kutbeddin Râzî, 1393, s. 150; Ebherî, 1998, ss. 146-147) Mehmet Tahir bu tip geçerli kıyasları üçüncü cetvelde gösterir.

² Sonraki geçtikleri yerlerde zarûriyye-i mutlaka ve dâime-i mutlakayı, zarûriyye ve dâime diye yazacağız.

Küçük önerme	Büyük önerme
Zarûriyye	Zarûriyye
Dâime	Dâime
Meşrûta-i âmme	Mutlaka-i âmme
Örfiyye-i âmme	Mümkine-i âmme
Mutlaka-i âmme	Vücûdiyye-i lâ-zarûriyye
Meşrûta-i hâsse	Vücûdiyye-i lâ-dâime
Örfiyye-i hâsse	Vaktiyye
Vücûdiyye-i lâ-zarûriyye	Müntezîre
Vücûdiyye-i lâ-dâime	Mümkine-i hâsse
Vaktiyye	Sonuçlar büyük önermenin aynıdır.
Müntezîre	

Cetvel 3

Bu kurala uygun doksan dokuz adet kıyas oluşturulabilir. Örneğin kıyasın hem büyük önermesi hem de küçük önermesi zarûriyye olursa sonuç da zarûriyye çıkar.(Mehmet Tahir, 1299, s. 6)

Her insan zorunlu olarak canlıdır,

Her canlı zorunlu olarak cisimdir,

Her insan zorunlu olarak cisimdir.

Mehmet Tahir birinci moda örnek verdikten sonra örnekteki önermelerin nitelik ve nicelikleri değiştirilerek bu şeklin diğer üç moduna sırasıyla uygulanabildiğini belirtir.

O ayrıca ikinci gruptaki dokuz kipli önerme kıyasın büyük önermesi, mümkün-i âmme ve mümkün-i hâsse dışındaki on bir adet kipli önerme de kıyasın küçük önermesi olduğu durumda sonucun büyük önermenin kipliği ile aynı çıkacağını belirtir ve bu kurala uyularak birinci şekilden üç yüz doksan altı(Mehmet Tahir, 1299, ss. 6-7) kipli kıyas elde edileceğini belirtir.

2. Birinci gruptaki önermelerin büyük önerme olmasına göre: Kıyasın büyük önermesi, meşrûta-i âimme, meşrûta-i hâsse, örfiyye-i âimme ve örfiyye-i hâsseden biri olursa sonucunun kipliği küçük önerme gibi çıkar.(Mehmet Tahir, 1299, s. 7; Abdunnafi Efendi, 1295, s. 211; Ahmet Cevdet Paşa, 1293, s. 88; Gelenbevi, 1310, s. 37) Mehmet Tahir bu durumda büyük önerme ve küçük önermenin her birinde birer işlem (amel ve tasarruf) yapmak gerektiğini ifade eder:

Küçük önermede işlem: Küçük önermede lâ-devâm ve lâ-zarûre kayıtları olup da büyük önermede de bu kayıtlar bulunmazsa, lâ-devâm ve lâ-zarûre kayıtları küçük önermeden de kaldırılmalıdır (hazf). Dolayısı ile sonuçtan da kaldırılmalıdır.

Büyük önermede işlem: Büyük önerme meşrûta-i âimme, küçük önerme de meşrûta-i âimme veya örfiyye-i âimmeden biri olursa, büyük önerme olduğu gibi bırakılır ve küçük önermenin kipliğinin işlemi ile yetinilir. Eğer büyük önerme meşrûta-i hâsse olup küçük önerme olarak da meşrûta-i hâsse veya örfiyye-i hâsseden biri bulunur ise bu defa lâ-devâm kaydı, kendisiyle işlem yapılan (mamulün biha) küçük önermeye ilave edilir. Sonuç, bu şekilde oluşmuş olan küçük önerme gibi çıkar.³ (Mehmet Tahir, 1299, s. 7; Abdunnafi Efendi, 1295, ss. 211-212; Ahmet Cevdet Paşa, 1293, s. 89; Gelenbevi, 1310, ss. 37-38.) O ikinci şartın geçerli olduğu kıyasları dördüncü cetvelde gösterir.

Küçük önerme ↓	Büyük önerme →	Meşrûta-i âimme	Örfiyye-i âimme	Meşrûta-i hâsse	Örfiyye-i hâsse
Zarûriyye	Sonuç	Zarûriyye	Dâime	Zarûriyye-i lâ-dâime	Dâime-i lâ-dâime
Dâime	Sonuç	Dâime	Dâime	Dâime-i lâ-dâime	Dâime-i lâ-dâime
Meşrûta-i âimme	Sonuç	Meşrûta-i âimme	Örfiyye-i âimme	Meşrûta-i hâsse	Örfiyye-i hâsse
Örfiyye-i âimme	Sonuç	Örfiyye-i âimme	Örfiyye-i âimme	Örfiyye-i hâsse	Örfiyye-i hâsse

³ Ahmet Cevdet, üçüncü bir işlem olarak; " küçük önerme "vücûdiyye-i lâ-zarûriyye" olursa sonuçtan zorunlu kaydı kaldırılarak mutlaka-i âimme olur" demektedir.

Meşrûta-i hâsse	Sonuç	Meşrûta-i âmme	Örfiyye-i âmme	Meşrûta-i hâsse	Örfiyye-i hâsse
Örfiyye-i hasse	Sonuç	Örfiyye-i âmme	Örfiyye-i âmme	Örfiyye-i hâsse	Örfiyye-i hâsse
Mutlaka-i âmme	Sonuç	Mutlaka-i âmme	Mutlaka-i âmme	Vücûdiyye-i lâ- dâime	Vücûdiyye-i lâ- dâime
Vücûdiyye-i lâ- zarûriyye	Sonuç	Mutlaka-i âmme	Mutlaka-i âmme	Vücûdiyye-i lâ- dâime	Vücûdiyye-i lâ- dâime
Vücûdiyye-i lâ-dâime	Sonuç	Mutlaka-i âmme	Mutlaka-i âmme	Vücûdiyye-i lâ- dâime	Vücûdiyye-i lâ- dâime
Vaktiyye	Sonuç	Vaktiyye-i mutlaka	Vaktiyye-i mutlaka	Vaktiyye	Mutlaka-i vaktiyye-i lâ- dâime
Müntezîre	Sonuç	Müntezîre-i mutlaka	Mutlaka-i münteşir e	Müntezîre	Mutlaka-i münteşir e-i lâ- dâime

Cetvel 4(Mehmet Tahir, 1299, s. 8; benzer cetvel için bk., Kutbeddin Râzî, 1393, s. 151; Katipzade Mehmet Nuri, 1308, s. 18)

Yukarıdaki cetvelde meydana gelen kırk dört adet kıyasın sonuçları ekleme ve çıkarma yaptıktan sonra küçük önerme gibidir. Mehmet Tahir risalesinde küçük önemrenin hangi kipli önerme olması durumunda nasıl bir işlem yapılması gerektiğini on bir maddede açıklar.(Mehmet Tahir, 1299, ss. 8-10) Biz bunlardan bir tanesini örnek olarak göstereceğiz.

1- Küçük önermesi zarûriyye olan kıyaslar: Küçük önerme zarûriyye, büyük önerme meşrûta-i âmme olursa hiçbir işlem yapmaksızın sonuç zarûriyedir.

Büyük önerme örfiyye-i âmme olduğu durumda, onun küçük önerme ile arasında zorunlu ilişki bulunmadığından küçük önermeden özel zorunluluk (zarûret-i mahsûsa) olumsuzlanıp (selb) devam kaydına indirgenir ve sonuç da dâime olur.

Büyük önerme meşrûta-i hâsse olduğunda lâ-devâm kaydı küçük önermeye ilave edilir ve sonuç zarûriyye-i lâ-dâime olur.

Büyük önermenin örfiyye-i hâsse olması durmunda da yine küçük önerme devâm kaydına indirgenir ve büyük önermeye de lâ-devâm eklenir. Sonuç ise dâime-i lâ-dâime olur. Ancak bu iki sonuç geçersiz (kazibe) olduğundan kıyaslar sonuç vermez. Zira doğru yanlışı gerektirmez.(Mehmet Tahir, 1299, s. 8)

2.3.1.2. İkinci Şekil

Zikredilen kipli önermeler ile ikinci şekilden kıyas kurulmak istendiği zaman kipli önermelerin büyük veya küçük önerme olma durumlarına göre birinci şekildeki gibi yüz altmış dokuz adet kıyas ihtimali bulunur. Mehmet Tahir ikinci şekilden kıyas kurmak için genel kıyas kurallarına ek olarak şu şartlara da uymak gerektiğini belirtir.⁴(Mehmet Tahir, 1299, s. 10; Ebherî, 1998, ss. 148-149; Öner, 1999, ss. 159-160)

1. Şart: İkinci şekilden kurulacak kıyasın; A) Ya küçük önermesi devam kipliği bulunan zarûriyye veya dâime olmalı. B) Ya da büyük önermesi zarûriyye, dâime, meşrûta-i âmme, örfiyye-i âmme, meşrûta-i hâsse, örfiyye-i hâsseden meydana gelen altı kipli önermeden biri olmalıdır.(Mehmet Tahir, 1299, s. 10; Gelenbevi, 1310, s. 38) Birinci şart uygulandığında yetmiş yedi adet kıyas tipi sonuç vermediğinden düşer ve atılır.(Mehmet Tahir, 1299, s. 10) Mehmet Tahir sonuç vermeyen kıyasları beşinci cetvelde gösterir.

Küçük önerme	Büyük önerme
Meşrûta-i âmme	Mutlaka-i âmme
Örfiyye-i âmme	Mümkine-i âmme
Mutlaka-i âmme	Vücûdiyye-i lâ-zarûriyye
Mümkine-i âmme	Vücûdiyye-i lâ-dâime
Meşrûta-i hâsse	Vaktiyye
Örfiyye-i hâsse	Müntezîre
Vücûdiyye-i lâ-zarûriyye	Mümkine-i hâsse

⁴ Müteahhirin ve Osmanlı mantıkçıları bu kuralların sayısını iki olarak belirlerken, Necati Öner üç olarak gösteriyor. Öyle görünüyor ki Öner, kaynaklarımızda zikredilen bu iki kuralı açarak konun anlaşılmasını kolaylaştırmayı amaçlamıştır.

Vücûdiyye-i lâ-dâime	
Vaktiyye	
Müntezîre	
Mümkin-i hâsse	

Cetvel 5

Birinci şart dolayısı ile yetmiş yedi adet kıyas düşünce geriye doksan iki adet geçerli kıyas kalır. O geçerli doksan iki adet kıyası altıncı cetvelde gösterir.

A Grubu		B Grubu	
Küçük önerme	Büyük önerme	Küçük önerme	Büyük önerme
Zarûriyye	Zarûriyye	Meşrûta-i âmme	Zarûriyye
Dâime	Dâime	Örfiyye-i âmme	Dâime
	Meşrûta-i âmme	Mutlaka-i âmme	Meşrûta-i âmme
	Örfiyye-i âmme	Mümkin-i âmme	Örfiyye-i âmme
	Mutlaka-i âmme	Meşrûta-i hâsse	Meşrûta-i hâsse
	Mümkin-i âmme	Örfiyye-i hâsse	Örfiyye-i hâsse
	Meşrûta-i hâsse	Vücûdiyye-i lâ-zarûriyye	
	Örfiyye-i hâsse	Vücûdiyye-i lâ-dâime	
	Vücûdiyye-i lâ-zarûriyye	Vaktiyye	
	Vücûdiyye-i lâ-dâime	Müntezîre	
	Vaktiyye	Mümkin-i hâsse	

	Münteşire		
	Mümkine-i hâsse		

Cetvel 6

2. Şart: Eğer küçük önerme мүmkine-i âmme ve мүmkine-i hâsse olursa büyük önerme zarûriyye-i mutlaka, meşruta-i âmme ve meşrute-i hâsse'den biri olmalıdır.(Mehmet Tahir, 1299, s. 11) Buna göre;

A) Küçük önerme мүmkine-i âmme ve мүmkine-i hâsse ise büyük önerme dâime, örfiyye-i âmme ve örfiyye-i hâsse olamaz. Bu şartla altı adet kıyas atılır. B) Büyük önerme мүmkine-i âmme ve мүmkine-i hâsse olur ise küçük önerme ancak zarûriyye olabilir, dâime olamaz. Bu şartla da iki adet kıyas atılır. Böylece toplamda sekiz adet kıyas düşer.(Mehmet Tahir, 1299, s. 11) Düşenler yedinci cetvelde gösterilmiştir.

A Grubu		B Grubu	
Küçük önerme	Büyük önerme	Küçük önerme	Büyük önerme
Mümkine-i âmme	Dâime	Dâime	Mümkine-i âmme
Mümkine-i hâsse	Örfiyye-i âmme		Mümkine-i hâsse
	Örfiyye-i hâsse		

Cetvel 7

Bu iki şart gerçekleşikten sonra yüz altmış dokuz ihtimalden geriye seksen dört adet geçerli kıyas kalır.(Mehmet Tahir, 1299, s. 12; Kutbeddin Râzî, 1393, s. 152; Öner, 1999, s. 160) Mehmet Tahir bu geçerli kıyaslardan sonuç çıkarmanın kuralını şöyle gösterir:

1. Eğer bu kıyasların büyük veya küçük önermesinden birisinde "devam" var ise yani iki öncülden biri zarûriyye veya dâime olur ise hiçbir işlem yapmaksızın bu kıyasların sonuçları doğrudan dâime yani dâime-i mutlaka çıkar.(Mehmet Tahir, 1299, s. 12; Gelenbevi, 1310, s. 38; Kazvînî, 1393, s. 152; Kutbeddin Râzî, 1393, s. 152) Bu kuralın geçerli olduğu kıyas sayısı kırk dört olup sekizinci cetvelde gösterilmiştir.

Küçük önerme	Büyük önerme	Küçük önerme	Büyük önerme	Küçük önerme	Büyük önerme	Küçük önerme	Büyük önerme
Zarûriyye	Zarûriyye	Dâime	Zarûriyye	Meşrûta	Zarûriyye	Meşrûta	Dâime
	Dâime		Dâime	Örfiyye		Örfiyye	
	Meşrûta-i âmme		Meşrûta-i âmme	Mutlaka-i âmme		Mutlaka-i âmme	
	Örfiyye-i âmme		Örfiyye-i âmme	Meşrûta-i hâsse		Meşrûta-i hâsse	
	Mutlaka-i âmme		Mutlaka-i âmme	Örfiyye-i hâsse		Örfiyye-i hâsse	
	Mümkin-e-âmme		Meşrûta-i hâsse	Vücûdiyye-i lâ- zarûriyye		Vücûdiyye-i lâ- zarûriyye	
	Meşrûta-i hâsse		Örfiyye-i hâsse	Vücûdiyye-i lâ-dâime		Vücûdiyye-i lâ-dâime	
	Örfiyye-i hâsse		Vücûdiyye-i lâ- zarûriyye	Vaktiyye		Vaktiyye	
	Vücûdiyye-i lâ- zarûriyye		Vücûdiyye-i lâ-dâime	Münteshire		Münteshire	
	Vücûdiyye-i lâ-dâime		Vaktiyye	Mümkin-e-i hâsse		Bu cetveldeki bütün sonuçlar dâimedir	
	Vaktiyye		Münteshire				
	Münteshire						
	Mümkin-e-i hâsse						

Cetvel 8

Mehmet Tahir bu şeklin birinci moduna örnek verir ve diğer modlarda önermelerin nasıl dönüştürülmesi gerektiğini açıklar.

Her insan zorunlu olarak canlıdır,

Hiçbir taş zorunlu olarak canlı değildir,

Hiçbir insan devamlı olarak taş değildir. (Dâime)(Örnekler için bk., Mehmet Tahir, 1299, ss. 12-13)

Bilindiği gibi ikinci şekil yalnızca olumsuz sonuç vermektedir. Tümel, tikel, olumlu ve olumsuz dört tür önermeyi sadece birinci şekil sonuç verir.

2. İkinci şekilde sonucun kipliği, öncüllerden birinin kipliği üzerine sonuç veremezse bu durumda küçük önermeden lâ-devâm ve lâ-zarûre kayıtlarını hazf etmekle beraber zarûret-i vasfiyye ve zarûret-i vaktiyye gibi zorunluluklar da olumsuz kılınır. Böylece sonuç, küçük önermenin kipliği gibi çıkar. Bu kural kırk adet kıyas(Mehmet Tahir, 1299, s. 13) tipinde geçerli olup dokuzuncu cetvelde gösterilmiştir.

Küçük önerme	Büyük önerme	Meşrûta-i âmme	Meşrûta-i hâsse	Örfiyye-i âmme	Örfiyye-i hâsse
Meşrûta-i âmme	Sonuç	Örfiyye-i âmme	Örfiyye-i âmme	Örfiyye-i âmme	Örfiyye-i âmme
Örfiyye-i âmme	Sonuç	Örfiyye-i âmme	Örfiyye-i âmme	Örfiyye-i âmme	Örfiyye-i âmme
Mutlaka-i âmme	Sonuç	Mutlaka-i âmme	Mutlaka-i âmme	Mutlaka-i âmme	Mutlaka-i âmme
Meşrûta-i hâsse	Sonuç	Örfiyye-i âmme	Örfiyye-i âmme	Örfiyye-i âmme	Örfiyye-i âmme
Örfiyye-i hâsse	Sonuç	Örfiyye-i âmme	Örfiyye-i âmme	Örfiyye-i âmme	Örfiyye-i âmme
Vücûdiyye-i lâ-zarûriyye	Sonuç	Mutlaka-i âmme	Mutlaka-i âmme	Mutlaka-i âmme	Mutlaka-i âmme
Vücûdiyye-i lâ-dâime	Sonuç	Mutlaka-i âmme	Mutlaka-i âmme	Mutlaka-i âmme	Mutlaka-i âmme
Vaktiyye	Sonuç	Mutlaka-i vaktiyye	Mutlaka-i vaktiyye	Mutlaka-i vaktiyye	Mutlaka-i vaktiyye
Münteshire	Sonuç	Mutlaka-i münteshire	Mutlaka-i münteshire	Mutlaka-i münteshire	Mutlaka-i münteshire

Mümkine-i âmme	Sonuç	Mümkine-i âmme	Mümkine-i âmme		
Mümkine-i hâsse	Sonuç	Mümkine-i âmme	Mümkine-i âmme		

Cetvel 9(Mehmet Tahir, 1299, ss. 13-14; Katipzade Mehmet Nuri, 1308, s. 20; bu cetvel için bk., Kutbeddin Râzî, 1393, s. 154)

Dokuzuncu cetvelde bulunan kırk adet sonucun on altısı örfiyye-i âmme, on ikisi mutlaka-i âmme, dördü mutlaka-i vaktiyye, dördü mutlaka-i münteşire, dördü mümkine-i âmmedir. Bunlardan sekizi doğrudan hiç bir işlem yapmaksızın, otuz ikisi ise işlem ile sonuç verir. Mehmet Tahir; A) Büyük önermenin meşrûta-i âmme, meşrûta-i hâsse, örfiyye-i âmme ve örfiyye-i hâsseden (âmmeteyn ve hâsseteyn) biri olması durumunda ve B) Büyük önermenin meşrûta-i âmme ve meşrûta-i hâsseden biri olması durumunda nasıl bir işlem yapılacağını ve sonucun hangi önerme çıkacağını kısa kısa belirtir.(Mehmet Tahir, 1299, s. 15; Kutbeddin Râzî, 1393, s. 153)

2.3.1.3. Üçüncü Şekil

Üçüncü şekilde genel kıyas kurallarına uyulduktan sonra kıyasların kipliği bakımından durumu birinci şekil gibidir. Yani bu şekil kıyasta da küçük önerme, mümkine-i âmmme ve mümkine-i hâsse olamaz. Bu surette yüz altmış dokuz kıyas ihtimalinden yirmi altısı sonuç vermediğinden düşer.(Mehmet Tahir, 1299, s. 15; Kutbeddin Râzî, 1393, s. 153; Ebherî, 1998, s. 150) Düşenlerin cetveli, birinci şekildeki ikinci cetvelle aynıdır. Mehmet Tahir bu şarta uyulduktan sonra geriye kalan yüz kırk üç adet kıyastan geçerli sonuç çıkartmanın kurallarını açıklar:

1. Eğer büyük önerme, birinci şekilde belirtilen ikinci gruptaki dokuz kipli önermeden yani zarûriyye, dâime, mutlaka-i âmme, mümkine-i âmme, vücûdiyye-i lâ-dâime, vücûdiyye-i lâ-zarûriyye, vaktiyye, münteşire, mümkine-i hâsseden biri olursa, elde edilecek sonucun kipliği büyük önermenin kipliği ile aynıdır. Herhangi işleme gerek yoktur.(Mehmet Tahir, 1299, s. 15; Öner, 1999, s. 160) Bu kuralın yürürlükte olduğu doksan dokuz adet kıyas, onuncu cetvelde gösterilmiştir.

Küçük önerme	Büyük önerme
Zarûriyye	Zarûriyye
Dâime	Dâime
Meşrûta-i âmme	Mutlaka-i âmme
Örfiyye-i âmme	Mümkine-i âmme
Mutlaka-i âmme	Vücûdiyye-i lâ- zarûriyye
Meşrûta-i hâsse	Vücûdiyye-i lâ-dâime
Örfiyye-i hâsse	Vaktiyye
Vücûdiyye-i lâ- zarûriyye	Münteshire
Vücûdiyye-i lâ-dâime	Mümkine-i hâsse
Vaktiyye	Bu kıyaslarda sonuç büyük önermenin kipliği ile aynıdır.
Münteshire	

Cetvel 10

Birinci modun örneği:

Her insan zorunlu olarak canlıdır,

Her insan zorunlu olarak konuşandır,

Bazı canlı zorunlu olarak konuşandır.(Diğer modlar için bk., Mehmet Tahir, 1299, ss. 15-16)

Bilindiği üzere üçüncü şeklin altı geçerli modu bulunur ve sadece tikel önermeyi sonuç verir.

ii. Eğer büyük önerme birinci gruptaki vasfiyyât-ı erbea denilen dört önermeden, yani meşrûta-i âmme, meşrûta-i hâsse, örfiyye-i âmme ve örfiyye-i hâsseden biri olursa sonuç, küçük önermenin düz döndürmesi gibidir. Ancak düz döndürmede lâ-devâm kaydı bulunursa, bu kayıt hafz edilir. Eğer büyük önerme meşrûta-i hâsse ve örfiyye-i hâsse olursa bu önermelerde var olan lâ-devâm kaydı düz döndürmeye eklenir ve sonuçlar bu surette çıkarılır.(Abdunnafi Efendi, 1295, s. 217; Mehmet Tahir, 1299, s. 16; Katipzade Mehmet Nuri, 1308, s. 21; Gelenbevi, 1310, ss. 37-38; Kazvînî,

1393, s. 154; Kutbeddin Râzî, 1393, s. 154) İkinci kuralın geçerli olduğu kırk dört adet kıyas on birinci cetvelde gösterilmiştir.

Küçük önerme	Büyük önerme	Meşrûta-i âmme	Örfiyye-i âmme	Meşrûta-i hâsse	Örfiyye-i hasse
Zarûriyye	Sonuç	Hîniyye-i mutlaka	Hîniyye-i mutlaka	Hîniyye-i mutlaka-i lâ-dâime	Hîniyye-i mutlaka-i lâ-dâime
Dâime	Sonuç	Hîniyye-i mutlaka	Hîniyye-i mutlaka	Hîniyye-i mutlaka-i lâ-dâime	Hîniyye-i mutlaka-i lâ-dâime
Meşrûta-i âmme	Sonuç	Hîniyye-i mutlaka	Hîniyye-i mutlaka	Hîniyye-i mutlaka-i lâ-dâime	Hîniyye-i mutlaka-i lâ-dâime
Örfiyye-i âmme	Sonuç	Hîniyye-i mutlaka	Hîniyye-i mutlaka	Hîniyye-i mutlaka-i lâ-dâime	Hîniyye-i mutlaka-i lâ-dâime
Meşrûta-i hâsse	Sonuç	Hîniyye-i mutlaka	Hîniyye-i mutlaka	Hîniyye-i mutlaka-i lâ-dâime	Hîniyye-i mutlaka-i lâ-dâime
Örfiyye-i hâsse	Sonuç	Hîniyye-i mutlaka	Hîniyye-i mutlaka	Hîniyye-i mutlaka-i lâ-dâime	Hîniyye-i mutlaka-i lâ-dâime
Mutlaka-i âmme	Sonuç	Mutlaka-i âmme	Mutlaka-i âmme	Vücûdiyye-i lâ-dâime	Vücûdiyye-i lâ-dâime
Vücûdiyye-i lâ-zarûriyye	Sonuç	Mutlaka-i âmme	Mutlaka-i âmme	Vücûdiyye-i lâ-dâime	Vücûdiyye-i lâ-dâime
Vücûdiyye-i lâ-dâime	Sonuç	Mutlaka-i âmme	Mutlaka-i âmme	Vücûdiyye-i lâ-dâime	Vücûdiyye-i lâ-dâime
Vaktiyye	Sonuç	Mutlaka-i âmme	Mutlaka-i âmme	Vücûdiyye-i lâ-dâime	Vücûdiyye-i lâ-dâime

Müntezîre	Sonuç	Mutlaka- i âmme	Mutlaka- i âmme	Vücûdiyye- i lâ-dâime	Vücûdiyye- i lâ-dâime
-----------	-------	--------------------	--------------------	--------------------------	--------------------------

Cetvel 11(Benzer cetveller için bk., Kutbeddin Râzî, 1393, s. 155; Katipzade Mehmet Nuri, 1308, s. 21)

Mehmet Tahir on birinci cetvelde gerçekleşen kıyasların sonuçlarının, çıkarma ve ekleme (hazf ve zamm) ile küçük önermelerin düz döndürülmesi gibi olduğunu ifade eder ve bunların nasıl yapıldığını açıklar.(Mehmet Tahir, 1299, ss. 17-18)

2.3.1.4. Dördüncü Şekil

Mehmet Tahir dördüncü şekil kıyasların kipli önerme bakımından sonuç vermesi için genel kıyas kurallarına ilave olarak beş şart daha bulunduğunu ifade eder. Çünkü ona göre, bu şekil, basit kıyas formunda yalnız beş modda sonuç vermekte ise de öncülleri kipli önermelerden meydana geldiği zaman sonuçlar sekiz moda çıkar. Bu sebeple ek şartlara da uymak gerekir. Ancak bu şartların tamamı önceki şekillerdeki gibi bütün modlar için geçerli değildir. Bazı şartlar bu şeklin bütün modlarına ait olduğu halde, bazıları modlardan yalnız bir kısmına özeldir.(Mehmet Tahir, 1299, s. 18; Kazvîni, 1393, s. 155; Kutbeddin Râzî, 1393, ss. 155-156; Öner, 1999, s. 161) Bu yüzden Mehmet Tahir dördüncü şeklin geçerli modlarının, kipli kıyasta ayrı ayrı cetvellerle gösterilmesi gerektiğini belirtir.

Böylece o risalesinde dördüncü şekle eklenen beş şartı ve onların alt şartlarını açıklar, her bir şart ve geçerli kıyas modları için ayrı ayrı cetveller oluşturur sadece dördüncü şekil için on bir adet cetvel çizer, şartların hangi modlar için geçerli olduğunu zikreder ve risalesini tamamlar.(Bkz. Mehmet Tahir, 1299, ss. 18-31)

Sonuç

Mehmet Tahir'in bu önemli risaleyi eğitim amaçlı yazdığı görülmektedir. Zor anlaşılan kipli kıyas konusunun öğrenciler tarafından kısa zamanda kolay bir şekilde öğrenilmesini sağlamaya çalışmıştır.

Kipsiz (mutlak) ve kipli (müveccehe) önermelerin ayrıntılarına girmemiş, sadece basit ve bileşik kipli önermeleri zikretmiştir. Kipli kıyas (muhtelîât) konusunu şekilsel, formel olarak incelemiştir. Kipli kıyaslarda yüklemli kesin kıyasın dört şeklinin geçerlilik kurallarına ek olarak, her bir şekilde kipli önermelerin büyük veya küçük öncül yapılmasına göre kaç adet kıyas kurma ihtimali olduğunu, kaç adedinin geçerli sonuç verebileceğini zikremiş ve bu kıyasların geçerli olması için gerekli olan ek kuralları açıklamıştır. Seleflerinden de faydalanarak öncüllerden elde edilecek sonucun hangi kipli önerme olacağını gösteren yirmi iki adet

cetvel geliştirmiş ve her bir kıyas şeklinin darplarına örnekler vermiştir. Oluşturduğu cetveller öğrencinin bu zor konuyu kolay bir şekilde anlamasında, öğrenmesinde ve ezberlemesinde büyük öneme sahiptir.

Bu risalenin kipli kıyas alanında sistematik bir şekilde yazılmış tek eser olduğu söylenebilir. Mehmet Tahir'in sadece kipli kıyası ele alan bir risale yazması ve eserinde kipli kıyası gerek kurallarını açıklayarak gerekse cetveller çizerek açıklaması on dokuzuncu yüz yıl Kilis'te dolayısıyla da Osmanlıda mantığın geldiği seviyeyi göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Kaynakça

- Abdunnafi Efendi. (1295). *Fenn-i Mantık* (C. 1-2, C. 2). Matbaa-i Âmire.
- Ahmet Cevdet Paşa. (1293). *Miyâr-ı Sedâd*. Matba-i Âmire.
- Akgüç, A. (2006). *İsmail Gelenbevi’de Varlık Düşüncesi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Aristoteles. (1996). *Organon III Birinci Analitikler*. (H. R. Atademir, Çev.). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Bingöl, A. (1993). *Gelenbevi’nin Mantık Anlayışı*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Ebherî, E. (1998). *Keşfu’l-hakâik fî-tahriri’d-dekâik*. (H. Sarıoğlu, Ed.). İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Emiroğlu, İ. (2015). *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları.
- Fârâbî. (1990). *Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri*. *Kitâbu’l-Kıyâs’is-Sağır*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Gazali. (1961). *Miyaru’l-ilm*. (S. Dünya, Ed.). Kahire.
- Gelenbevi, İ. (1310). *Burhân-ı Gelenbevi*. Dersaâdet.
- Gündüz, R. (2013). *Kilisli Abdullah Enverî’nin Usul-i Cedîde Zübdesi Türkî Risâlesi Üzerine Bir İnceleme* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Halis, M. (1998). “*Mîzânü’l-Ezhan*” *Mantık Metinleri I*. (K. Büyükcoşkun, Ed.). İstanbul.
- İbn Sînâ, E. A. (2005). *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve’t-Tenbîhât)*. (A. Durusoy, M. Macit, & E. Demirli, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İzmirli, İ. H. (1330). *Felsefe Dersleri*. İstanbul: Hukûk Matbaası.
- Katipzade Mehmet Nuri. (1308). *İkmâlu’l-burhân fî-tercümânî’l-mîzân*. Dersaâdet: Kasbar Matbaası.
- Kazvînî, N. A. b. Ö. el-Katibî. (1393). *Er-Risâletü’ş-şemsiyye*. Kum.
- Kilisli Kadri. (1932). *Kilis Tarihi*. İstanbul: Burhaneddin Matbaası.
- Kutbeddin Râzî. (1393). *Tahrîru’l-kavâidi’l-mantıkiye*. Kum.
- Mehmet Tahir, K. H. (1299). *Zübdetü muhtelitât mine’t-tasdikât*. İbrahim Efendi Matbaası.

- Öner, N. (1999). Klasik Mantıkta Modalite. *Felsefe Yolunda Düşünceler*. Ankara.
- Öner, N. (2013). *Klasik Mantık*. Ankara: Divan Kitap.
- Tiryaki, M. Z. (2012). Sa‘deddin Taftazânî’nin Tehzîbü’l-mantık İsimli Eseri Sunuş, Tahkik, Tercüme. *Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 17(32), 129-167.

İŞLEVSEL MANTIĞIN DOĞUSTANLIĞI VE MANTIK DİSİPLİNİNİN VAZİ (KONUMSAL) LİĞİ ÜZERİNE

Necati DEMİR*

1.Kentleşme Kültüründe Yerellik ve Küresellik Dengesi

Kilis'te yapılan ULUSLARARASI ŞEHİR VE KİMLİK SEMPOZYUMU'nun ikincisinde "Şehirlerin gerçek kimliğini, o şehirde yaşayan insanların ayakta tutarak koruduğunu belirten Rektör Karacaoşkun, "Şehirler bizde yaşar aslında. Biz şehirlerde ne kadar yaşıyorsak yaşayalım, gerçekte şehirler bizde yaşar. O yüzden dünyanın neresine gidersek gidelim bizde yaşayan şehirler bizimle birlikte giderler. Şehirlerin kimliklerimizle ilintilerini farkında olsak da olmasak da üzerimizde bir poster gibi taşırız." İfadelerinden esinlenmeyle ben de bir kentin kültürünü o kentte yaşayan her sınıftan her karakterden her düzeyden insanların düşünce, davranış ve tutumları belirler diyerek bir kentte, sanatçı, zenaatçı, bilim adamı, işadamı, sporcu, din adamı, edebiyatçı o kentin hakim ya da yaygın kültürünü belirleyip ismine sıfat olarak kaynaşır. Örneğin Ankara'nın Zeybekler, Sivas'ın Şiir, Maraş'ın Şairler, Erzurum'un Dadaşlar, Konya'nın Alimler şehri olarak anılması boşuna değildir. Kilis'in yetiştirdiği Abdullah Enveri ile Kilis'in Natık Kilis namıyla anılması inşallah kabul görür.

Tehlike Çanları Yerli Kültürler İçin mi Çalıyor?

Kadım değerlerin, küreselcilik karşısında yitirilmesi yerine günümüz bilimsel ve teknik imkanlarla evrensele oynamak, küreselleşme çabalarında yerli ve milli renk ve tonumuzla yer edinmek mümkün müdür? Salt küreselciliği dışlamak yerine sistemli ve bilimsel yöntemlerle insanlığa sunulması yolu tercih edilmelidir, diye düşünüyorum. Bir toplumun, hele de medeniyet kurmuş bir İslam Toplumunun küreselciliğin, tek uygarlık, tek kültür, tek görgü ve tutum-alış dayatması karşısında eriyip gitmesi hazmedilir bir zillet değildir. Bir ülkenin kültürel sürekliliğini, sabiteyi (kalıcılık ve süreklilik) temsil eden gelenekle, sıçrama ve atılımı içeren değişim olgusu belirler. Değişime kapalı bir gelenek, kendini yenileyemediğinde zamanla sabite ve değişme arasında keskin ayrışma ve kırılmalar yaşanacağından toplumun ihtiyaçlarını karşılayamaz hale gelip toplum içindeki bireylerde dünya görüşü farklılığını doğuracak

* Prof. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü, necati.demir@kilis.edu.tr

ve gruplar birbirini hasım görmeye başlayıp “öteki”ni kendi içinden çıkartacaktır.¹

Diğer yandan toplumdaki değişim ögesini kutsayanlar geleneği toptan iptal etmeye kalkıştıklarında da toplum kendisi olmaktan çıkıp kültürel boşluğa savrulacaktır. Dolayısıyla böyle bir toplumda eleştiri ve düşünce işlevselliğini yitireceği için sorunlar bevin (düşünce) le, dille (ikna yolu) değil yumrukla (kaba kuvvet) çözülmeye çalışılır hale gelecektir.²

Günümüz dünyasında teknolojiye uyarlanmayan hiçbir üretim ve etkinliğin, ne varlığını koruması ne de işlevini sürdürmesi mümkün gözüküyor. Eski el-sanatlarımızın işlevini kaybedip kullanımdan, dolayısıyla da piyasadan çekilmesi, ya da mostralık hale gelmesi bu işlerin günümüz tekniğine uyarlanmaması nedeniyledir. Çünkü teknik, “az bir güçle, çok işi, az zamanda yapmak olduğuna göre teknikle ilişkilendirilen bazı el-sanatlarımızın yeniden kullanıma, dolayısıyla piyasaya girdiği görülmektedir. Deri, ahşap, et ürünleri, gümüş ve bakır işçiliği, (erişte-makarna, tarhana, dondurma, et ürünleri, pastırma, sucuk, biber gibi) yeniden canlandırılmıştır.

Buradan hareketle yerli ve sözlü kültürün de geciktirilmeden yazılı literatüre geçirilerek üzerinde değerlendirmeler yapıp işlevsel hale getirilip uygulamaya geçilmesi gerekir. Aksi takdirde zaman içinde milli, yerli ve bize ait olan bir değer ve kavram olmayacak demektir. Çünkü küresel kültür boş bırakılan her şeyin yerini doldurmaktadır. Asırlardan beri değişerek de olsa varlıklarını koruyabilen yerli ya da milli kültürler, günümüz dünyasındaki küreselleşmenin yaygın ve baskın karakteriyle adeta yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Dünya ölçeğindeki bu tehlike ne yazık ki bizim yerli ve milli kültürümüzü de tehdit etmektedir. Küresel tehdit belirgin biçimde oyun kültürümüzü hızla yoksunlaştırmaktadır. Günümüzün önemli sorunlarından biri, çocukların teknoloji bağımlılığı neticesinde dış dünyayla bağlarını keserek sosyal olmaları ve ebeveynlerin bu durum karşısında çaresiz kalmalarıdır. Bugün çocukların yaşlarının gereği olan oyunları oynamayışları kaygı verici boyutlara ulaşmıştır. Oyun çocuk için geçici bir hevesten öte onun ruhsal hayatının gelişmesinde önemli rol oynayan bir etken olduğu için onun hayal gücünün gelişmesine de yardım eder. Hatta gelecekte yaşayacağı toplumsal hayatta yer edinmesini sağlar. Lider karakterli çocuklar da oyunların içinde belli olur. Kendine güvenen çocuklar “benden olanlar

¹ Demir, Oyun Kültürü ve Afşin Yöresinde Oyunlar, Kitabı Yayınları, İstanbul, 2024, s. 19.

² Demir, Oyun Kültürü ve Afşin Yöresinde Oyunlar, s. 19.

yanıma gelsin” diyerek oyun kurarlar. Pısırk tipler de “beni kim alacak, ben kimin eşiyim” diye sızlanır.³

Yerli ya da yabancı olsun her düşünce ve tutum gibi kültür varlıklarının da akliselim ile makul bir düzeye getirilip zamanın anlayış ve kavrayışı içinde yer alması sağlanıp teknolojiyle koşut gitmedikçe yaşatılabilmeleri oldukça zor gözükmemektedir. Günümüz insani anlayışı ve selim akılla ters düşen bazı kör geleneklerin de gözden geçirilmesi gerekmektedir. Toplumun önünü tıkayıcı, toplumsal dinamizmi engelleyici ve insanlık değerleriyle uzlaşıcı olmayan geleneksel kültür öğeleri, kullanılmayan giysiler gibi terk edilmelidir. Örneğin, kan davası, namusa uzanan elleri yasaların değil de aile meclisinin cezalandırması, elli atmış yıl öncesinde gençlerin taşlı sopalı, çalı çırpılı mahalle kavgaları, evlilikte -evlenen bireyler değil de- tümüyle ebeveynlerin verdiği kararın geçerli olması, evli yetişkinlerin ebeveynlerinin yanında çocuklarını sevip kucaklamalarının ayıplanması, giyim-kuşamdaki, takıntı derecesindeki aşırılıklar gözden geçirilmelidir. Bunlar yalnızca geçmişimizden bir parça olduğu gerekçesiyle önemli görülmemelidir.

Yerli ya da yabancı olsun kültür varlıkları, insanlık değerlerine, bilimsel tutum ve mantaliteye zıt düşmemeli, hakkaniyet (hukuk), iyilik (ahlâk) ve güzelliğin (estetik) karşısında olmamalıdır. Kültür varlıklarının muteber bulunmasındaki ölçüt; gelenekle değişimin ne salt eski ne de salt yeni olmasında değil, toplumun ‘kendi’ kalması ve toplumsal yapının iyileşip gelişmesinde ve kamusal yararın gözetilmesinde aranmalıdır.

Geçmiş salt (mutlak) anlamda bağımlılık (mazi perestlik) gelişmenin önünü tıkamakta, salt yenicilik ve geleceğe gizli anlamlar yüklemek (atı’ye tapma) de bir toplumun ‘kendi’ kalmasına engel olup savrulmasına neden olmaktadır. Bu birbirine zıt iki yaklaşımı birbiriyle çatıştırmadan, bir arada tutup ahenkli bir birlik oluşturulmalı, toplumun yönü extremlere (uçlara) çekilmemelidir. XVIII: ve XIX. asırda yenicilik hastalığı salt yeni hayranlığı hastalığı olan filoneizmin efsunlu çekiciliği eskinin klasiğini bile gözden çıkartabiliyordu.

Günümüzde de ‘yeni’nin cazibesine kapılıp kadim değerleri, eski diye gözden çıkarmakla; eskiye, geçmişe, salt anlamda karşı, yeniye de salt anlamda tutkun olmakla, mevcut değerler korunamayacağı gibi topluma da atılım yaptırılamaz. Çünkü bir şey yalnızca eski olduğu için değersiz, yeni olduğu için de değerli olamaz. Eskinin de yeninin de değerli olanları mevcuttur ve bunlar sağduyu ile seçilip kaynaştırılmakla toplum ahenge ulaşabilir.

³ Demir, Oyun Kültürü ve Afşin Yöresinde Oyunlar, s. 16.

Klasik, türünün en güzeli ve değerlisi olan ve asırların yıpratıcı etkisine dayanabilen anlamına gelir. En yeni şeyi en kıymetli zannederek onun cazibesine kapılan ve geçmişte kalanlara sırtını dönüp bakmayanlar, Ande Gide'in ifade ettiği gibi "kendine gösterilen her yeni oyuncağa can atan ama elindeki belki daha değerli oyuncağın farkına varmadan atıveren çocuğa" benzetilebilir.

Mevcut hal, ancak geçmiş ile geleceğin kesişme alanlarında ahengi yakalar. Düşünce öğesinden yoksun olan değişim çabalarının olumsuz etkileri en fazla yerli kültür öğelerini törpülemektedir. Örneğin özellikle 1970'li ve 1980'li yıllarda İskandinav ülkelerinde ve ABD'de yaygınlaşan ve adına Cohabitation denilen karşı cinslerin nikahsız aynı dairede birlikte kalmalarını öngören yaşam biçimi; bizim de içinde bulunduğumuz doğu (İslam) toplumlarında kanıksanır hale gelirse, özünde evliliğe ve çocuk edinmeye karşı olan bu toplumsal gerileme dalgası sonucunda, nüfus azalmasından dolayı belki iş ve konut sıkıntısı çekilmez, trafik yoğunluğu yaşanmaz ama birkaç kuşak sonra huzur ve bakım evleri sakinlerinden oluşan yaşlı bir toplum haline gelmek kaçınılmaz olur.

Bu hızlı toplumsal değişme ve gelişme elbette beraberinde toplumsal dayanışma içinde yaşayan kent halkının yerli dokusunu bozar. Kent halkı, merkez nüfusu içinde azınlık durumuna düşer. Bu gibi toplumsal hareketlilikleri ani olarak yaşamak durumunda kalan her il ve ilçede yaşanan toplumsal kesim ve kesitler arasındaki sürtüşme ve çatışmaları Kilis ve yöresi halkı da yaşıyor. Yöreye giren total sıcak paradan beklediği payı alamayan yerli kesimler, ilçenin yabancılar tarafından istilaya uğradığı tezini işlerken, sonradan yerleşenler de bu gelirin kendileri sayesinde yöreye girdiği düşüncesiyle kentte bir yer tutmanın yolunu seçerler. Yıllar geçtikçe, hem yerli halk hem de yabancı sığınmacı kesimler birbirini kanıksar hale gelerek merkez-taşra çekişmelerinden kendilerini uzaklaştırarak makûl ve daha insani ilişkileri özümseyen bir sosyalleşme süreci içinde bir kent kültürü oluşturma evresine girer.

Toplumsal büyüme ve gelişme, sadece ekonomi ve finansman açısından bakılamayacak kadar kapsamlı kavramlardır. Bir bölgeye fazla para girdisi ve yoğun tüketim giderleri olduğu için gelişmiş denilemez, toplumsal gelişme tek düzeliği değil çok boyutluluğu gerektirir. Kültürel, siyasal, ekonomik, bayındırlık, güvenlik ve sağlık yönünden gelişmişlik; insan ilişkilerinde kültürel düzeyin artmasını, davranış ve tutumlarda nezaketi ve damıtılmışlığı da gerektirir. Ekonomik gönenç (gelişme), kültürel gönençle dengeli gitmezse, eğitimsiz kişiler kazandıkları varlığı, sermayeyi kendi gönencine ve toplumun bayındırlığına değil de salt bencil hazlara - alkol, kumar, at-araba yarışları ve fuhuş- yönelir ya da toplum kesitleri arasında ekonomik ve kültürel çatışmalar çıkar, güvenlik sorunlarının önü alınmaz olur, sonuçta da sermayenin yöreye girişi sağlanamaz ve hatta yöresel sermayenin bölge dışına kaçması önlenemez hale gelir.

Memleketin zenginlerinin başka kentlere yerleşmelerini ilişkin kullanılan yöresel deyim ‘palazlanan kaçıyor’, sözüdür. Bunun sonucunda da tatlı gelir, iyi yaşam hırsı ve harcama tutkusu tetiklenen kişilerin gelir azalmasıyla bunalımlara girmesi olağan hale gelir.

2.Mantık Kavramının Çift Anlamlılığı

2.1. Mantık’ın Sözcük Anlamı

Arapça bir kelime olup, ‘konuşma’ anlamına gelen ‘nutk’tan türetilmiştir. Nutuk kelimesi de, eski Yunanca’da hem ‘akıl’ hem de ‘konuşma (söz)’ anlamına gelen ‘logos’⁴’un karşılığıdır. Buna göre, mantık; ‘konuşma veya düşünme bilgisi’ anlamındadır. Yunanca, *lojik* söz, düşünce, kanun ve bilgi anlamlarına gelir. Ayrıca, insanın zihninde oluşturup da dışa vurmadığı şeyler olan makulleri (akledilebilenler) kavraması, dil ile söylemesidir. İç nutuk, dış nutuk ayrımı da bu nedenle yapılır. Mantık, konuşmayı etkili hale getiren ve düşünceyi doğruya yönlendiren yetidir. Ahmet Cevdet Paşa mantığa, zihni hatadan koruyan sanattır, der.

Günlük hayatta sıklıkla kullanılan mantık, mantıklı, mantıksız gibi kavramlar kullanılır. Genelde sözleri birbirine uymayan kişiler mantıksızlıkla nitelendirilir. Davranış ve tutumlarında aklına değil de duygularına kulak veren kimseler de aynı şekilde kınanır. Buna karşılık davranış ve tutumlarında akla uygun yolu seçen kişilere de mantıklı oldukları söylenerek takdir edilir⁵.

Mantık terimi, çoğu insanın değil içeriğini, tanımını bile bilmeden yaygın olarak kullandığı bir sözcüktür. Her kavramın bir sözcük bir de terim (istilâh) anlamı vardır. Yine her kavramın bir pejoratif, bir de teknik terim anlamı vardır. Mantık disiplini, asırlardan beri bilimsel öğretimin ön hazırlığı (*propedeutik*’i) olarak kabul edildiği gibi günümüzde de bu geleneğin sürdüğü söylenebilir. Aslında mantık ve matematiği temele almayan akademik çalışmaların bilimselliği sorgulanmalıdır. Mantığın bilim ve bilimsel çalışmalar için adeta olmazsa olmaz bir disiplin olarak kabul edilmesinin sebebi gayet açıktır: çünkü insan kelimelerle konuşur

⁴ “*Logos*” terimi Aristoteles’in dilinde çeşitli anlamlara gelir. “*Logos*” kavram (*notio*), konsept, şeyin zihindeki özü, bu şeyin düşüncesi ve dolayısıyla onu ifade eden tanım, onun formudur... Bu terim aynı zamanda mantıksal ve ontolojik bir anlama da sahiptir. O, hem düşüncenin konusunun kendisi, şeyin iç düzeni, yapısı, özüdür; hem de onun tek bir kelimeye sıkıştırılmış akılsal ifadesidir. Ayrıca *logos*’un ifade ettiği özü, sadece bir tözün değil aynı zamanda bir niteliğin veya karmaşık bir bütünün, bir özellikler veya doğal olaylar grubunun, bir olayın özü olabileceğine de dikkat etmek gerekir. Bkz. Aristoteles, Metafizik, Çev. Ahmet Arslan, s. 88-89.

⁵ Teo Grunberg-Adnan Onart-Hüseyin Batuhan, MEB.Yayınları, İstanbul, 1974, s. 1.

kavramlarla düşünür. Bu da mantığın formel ilke ve kurallarına uyularak gerçekleşir.

Mantık da matematik gibi günümüzde şaşırtıcı bir durum arz ediyor. Onun tüm bilimler arasında en açık ve seçik kurulmuş bilim olması gerekirken temelleri en çok tartışılan bilim olmuştur. Söz konusu şaşırtıcı durum H. Ziya'ya göre, bir yönden bizzat mantığın araştırdığı konulardan, diğer yönden de bilimlerin 19. Asırda kazandıkları kendi branşlarında otorite haline gelmeleri⁶ dir.

Mantıklı düşünme, nesnelerden düşünceye, somutlardan soyuta doğru zihinsel işlemlerimizin yükseltilmesidir. Bu da üç aşamalı işlemle gerçekleşir. İlki, çevremizdeki nesneler yardımıyla bir şeyi anlamak, ikincisi, nesneleri cinslere ve türlere ayırarak sınıflandırmak, üçüncüsü de geçerli akıl yürütmelerde bulunarak zihinsel doğru sonuçlara ulaşmaktır.

Mantık; 'kurallarına uyulduğunda, zihni hatadan koruyan, uyulmadığında yanlışla düşülen bir tekniktir', diye tanımlanınca, 'doğruluk' ve geçerlilik'in mantık kurallarına uymakla, 'yanlışlık' ve 'tutarsızlık'ın da kurallara uymamakla meydana geldiği yargısı anlam kazanır. Mantıkta yanlışlık: Bıçimsel, İçeriksel ve Eylemsel diye üçe ayrılır.

Bıçimsel yanlışlığa mantıksal yanlışlık da denir. Akılsal yanlışlıkta, aklın ilkelerine uymama söz konusudur. Eylemsel yanlışlık, hakaret edilen kişiye iltifat, saygı duyulan kişiye hakaret etmek gibi.

2.2.Mantığın Terim Anlamı

Terim olarak mantık, uygulamada iki anlamlıdır. İlk anlamıyla o, etimolojik kökenine uygun olarak “düzgün düşünme”, “mantıksal düşünme” anlamına gelir. İkinci anlamıyla Mantık kelimesi, “düzgün düşünme”, “mantıksal düşünme” anlamına gelen düşünme ve tarzını konu edinen felsefe disiplininin adıdır.⁷ Yani mantık hem bir düşünce tarzını belirtmek hem bir bilimin ismi olarak kullanılır.

İnsan mantık ilmi öğrenmeden de mantıklı düşünebilir. Çünkü insan zihninin mantıklı düşünce dediğimiz düşünüş tarzına uygun düşünmeye on binlerce yıl önce başladığı söylenebilir. Elimizde yazılı belge olmasa da insanlığın tarihini sadece yazılı belgelere indirgemek akıl karı değildir. Yazıyı bilmeme düşünce yokluğu anlamına gelmez Ancak buradan hareketle müfrit evrimcilerin iddia ettikleri gibi insanın maymunlardan insanlaşmaya başladığı ve 60 milyon yıldan da söz etmemek gerekir. Tarih

⁶ Arnold Reymond, Lojik Prensipler ve Muasır Tenkit, Çev. H. Ziya Ülken, Maarif Matbaası, Ankara, 1942, s. 3.

⁷ Doğan Özlem, Mantık, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1994, s. 27.

ilminde gerçekliğin (sosyal bilimlerde olduğu gibi) % 15-30 olduğu dikkate alınırsa bazı evrimci tarihçi ve antropologların insanın geçmişiyle ilgili iddialı söylemleri dudak uçurtacak cinstedir. 10-20-30-40-50-60 milyon yıllardaki insan yaşamından söz edip neo-structurel yöntemle sanki yazılı, vesikalı, belgeli, raporlu, fotoğraflı malzemeler ellerinin altındaymış gibi ilk insanların tarihi tasarımlarından söz ediyorlar.⁸

İnsanın geçmişiyle ilgili kanıtlar, evrim düşüncesinin aksine günümüz insanının, geçmişte yaşadığı varsayılan bütün ileri yapılı maymunların atalarıyla aynı dönemde yeryüzünde bulunduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Science dergisinde çıkan bir yazıda bu konuyla ilgili olarak şöyle denilmektedir: “Son yıllarda Leakey ve yardımcıları, yaptıkları araştırmalarda üç çene kemiği, bacak kemikleri ve 400’den fazla taşan yapılmış aletler buldular. Elde edilen bu parçaların Homo cinsine ait olduğu tespit edilerek yaşı da 2.6 milyon yıl olarak hesaplanmıştır. Ayrıca Leakey, bunun ‘beyin şeklinin tamamen insana benzediğini, Homo erectus’ta olduğu gibi, kalın ve ileriye doğru çıkık bir kaşa ve kalın kemiklere sahip olmadığını ifade etmiştir.

Aristo mantık biliminin ilkelerini ortaya koymadan önce de insanlar mantıklı düşünceye sahipti. Aristo’nun yaptığı, mantıklı düşüncenin nasıl işlediğine ilişkin kuralları ortaya koyup sistem haline getirmesidir. Mantığın bir bilim olduğunu savunanlar olduğu gibi onun bir sanat olduğunu da belirtenler vardır. Aristo mantığı disipline ederken, yoktan yaratmamış, tıpkı, var olan suyun kaldırma yasasını Arşimedes’in keşfetmesi gibi o da insanların düşünürken uymak zorunluluğunu hissettikleri bazı kuralları tespit etmiştir. Bu yüzden mantık, konuşmayı güçlendiren ve düşünceyi doğruya yönlendiren yetidir, diye de tanımlanabilir.

Mantık disiplini her alanın ve düşüncenin propedotiğidir. İlk kez Aristo tarafından kullanılan ve insan düşüncesinin temellerini veren giriş ilmidir. Aslında giriş sözcüğünden daha kapsamlı, artı bilim dallarının konularını, yöntemlerini, ilkelerini ve amaçlarını ihtiva eden bir kavramdır. Düşünce tarihinde mantıklı düşünce disiplini oluşturma onuru Aristoteles’indir. O, insanın sağlıklı düşüncesinin propedotiğini keşfedip felsefi bir disiplin haline getiren kişidir.

İnsan/özne üç tür akli işlem yapar: 1.Öznenin nesneyi incelemesi: Öznenin kendini incelemesi. Özne bu incelemeleri akıl yetisiyle yapar. Akıl da günlük dilde, toplumsal ilişkilerde ve ilmi, felsefi, dini alanlarda ve yüksek matematiksel işlemlerde kullanılır. İnsanın nesneyi incelemesi diğer

⁸ Server Tanilli, İnsanlık Tarihine Giriş Cilt I, Say Yayınları, İstanbul, 1983, s. 2.

ikisinden daha elverişlidir. Çünkü nesne özneye tepki göstermez ve kendini yenileyemez.

2. Öznenin Özneyi incelemesi: İnsanın türdeşlerini incelemesidir. İnsanı incelemek nesneyi incelemek kadar kolay değildir. Çünkü insan hem kendinin kobay olarak kullanılmasını istemez hem de insan kendinin bilinmesine fırsat vermek istemez.

3. İnsanın kendini incelemesi ise daha güçtür. İnsanı en iyi tanımak iç gözlemle mümkündür, ancak iç gözlemde elde edilen verilere olgucu-atomcu bilimsel çalışmalarda yer verilmez. Çünkü iç gözlem öznel bilgi verir, bilim ise nesnel bilgi ister.

Mantık kavramı kadar, çok sayıda semantik karşılığa sâhip bir sözcük olmasa gerek. Buna kuşkusuz “akıl” kavramından beklenen karşılıkların farklı olmasına bağlı olarak ona yüklenen işlevlerin farklı olması neden olmaktadır. Mantık terimi Arapça bir sözcüktür; Bu sözcük günlük dilde akıl kavramının türevlerinden biri olarak kullanılır. Ancak terim olarak kullanıldığında ise şu anlamları taşır:

2.3.Mantık Sanatı’na Giriş

Mantık, kuramsal yönüyle bir bilim dalı, pratik yönüyle de bir alet, ya da sanattır. Dil ve mantık birbiriyle yakın ilişki içindedir. Ancak her dilin kendine özgü bir gramer yapısı olmasına karşın bazı ilkel toplulukların (örneğin Zuniler) düşünüş biçimleri dışta tutulursa, insanlarda mantıksal düşünce ortaktır. Zuniler kabilesinin üyeleri aklın aynılık ve çelişmezlik ilkesini bilmezler. Kendilerini, isimleri, kabileleri, fotoğrafları ve gölgeleriyle aynı ve benzer sayarlar. Kendi ismine, kabilesinin ismine hakaret edildiğinde bana sövüldü, der. Fotoğrafı yırtıldığında ben parçalandım, der. Gölgesine basıldığında da ben tepelendim, der.

Buradan şu sonuca kolayca ulaşılabilir: İnsanlar dilleri farklı olsa da düşünüşleri ortaktır. Örneğin: her şeyin basiti, mürekkebinden mukaddemdir. Babanın evlattan önce olması gibi.

Mantık, kuramsal yönüyle bir ilmi disiplin, pratik yönüyle bir sanat sayılır.

Mantık kavramına hem bir düşünme biçimi hem de bilimsel bir disiplin olarak yaklaşmak gerekir. Çünkü bunlara menşeleri açısından yaklaşıldığı zaman mantıksal düşünmenin kaynağı, yaratılış kuramcılarının göre, yeryüzünde görülen ilk insana yani, Adem’e kadar götürülür. Evrimcilere göre ise, “evriminin en üstün görüntüsünün kafatasının vücuda oranla büyümesi, beyin hacminin artması, beyin kabuğunun girinti çıkıntılarının gittikçe derinleşmesinde aranması gerektiğini ve bunların da *anthropoide’ler*, yüksek maymunlar ve *hominide’lere*, kadar gittiğini

savunurlar.”⁹ Bunların insanlaşmanın aslî değil talî nitelikler olduğunu savunanlar vardır.

Gazali, mantık bilmeyen bilim insanlarının düşüncelerine ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini belirtir. Bu ifadede, bir düşünme biçimi olan mantıkla bir ilmi disiplin olan mantık ayrımı gözden kaçırıldığı görülür. Çünkü bunların menşelerine bakıldığında ilkinin kökeni ilk insana, ikincisinin kökeni ise Aristoteles (384-322) e gider. Mantık bilmeyenin ilmine itibar edilmez, sözünün kastı bir disiplin olarak mantık’tır. Çünkü ortalama bir düşünüş biçimi olarak mantıklı düşünme her insanda ortaktır. Akıl, insana kendiliğinden doğru olanı gösteren değil yalnızca doğru olarak kullanılırsa insana hakikat olanı verebilen yetidir. Eğer insana akıl doğrudan hakikat olanı vermiş olsaydı insanın hür iradesine ve gayretine, yani bir anlamda insan olmasına da gerek kalmayacaktı¹⁰. Bilim yapmak için bir disiplin olarak mantık’a gerek vardır.

Mantığın altyapısını yani, nesnenin, kavramın, terimin, sözcüğün, önermenin, tümelin, tikelin, orta terimin, akli çıkarımın, causal (neden sonuç zorunlu ilişkisi) bağın ne olup olmadığını bilmeyen, bu konular üzerinde kafa yormayan kimseler, hangi alanda bilimsel çaba göstermiş olsalar da ciddiye alınacak ne sonuçlara varabilirler ne de kayda değer eser verebilirler.

Akıl “Sokrates’te, Platon ve Aristo’da, hatta bir dereceye kadar Stoacılar’da noksan ve aldatıcı bilgiye karşı, tutarlı ve doğru düşüncenin bir işlevidir... (Yalnız) şu var ki, akıl yürütme ve ispata dayanan ‘discursive akıl’ ile bir hamlede ve muhakemeye ihtiyaç duymadan ‘özler’i yakalayıp kavrayan sezgici akli birbirine karıştırmamak gerekir.”¹¹ Bu yüzden akli bedihiler (apaçıklık) tabii bedihilerden daha çok güven verici sonuçlara ulaşır.

İbn Rüşd’e göre iki tür akıl yürütme var. Bunlardan naklin (vahyin) ölçütü olmasını istediği ‘discursive akıl’ değil sezgici (institutive) akıl olmalıdır. Aksi takdirde kişiden kişiye farklılık gösteren discursive akıl vahyin doğruluk ve yanlışlığını, tutarlılık ve tutarsızlığını belirleme ölçütü olarak

⁹ Chauchard, *De l’Animal a l’Homme*, 1961, P.U.F; H. Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1968, s. 288.

¹⁰ Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, Çev., Mehmet Karasan, MEB Yayınları, İstanbul, 1967, s. 3-4; Atilla Erdemli, *Aydınlanma Filozofu Olarak Descartes*, Felsefe Arkivi, Dergisi, İÜEFY, EF Basımevi, İstanbul, 1990, s. 102-103.

¹¹ TDV İslam Ansiklopedisi Dergisi, İstanbul, 1989, s. 239.

Diyanet, İslam Ansiklopedisi, 1989, 239.

alındığında çözüme yönelik yorumlar sorunlar yumağına döner. Çünkü discursive akıl, bireylere aynı konuda farklı çıkarımlar yaptırdığı halde sezgici akıl nesne ötesi ilkelerden yola çıktığı için farklı sonuçlara ulaşmaz. Discursive akıl, olgudan (De facto) ve değerden hareket ettiğinde farklı sonuçlara ulaşır¹².

“Düşünüyorum o halde varım” yargısı, kendim olarak eylemek için kendimde temelleniyorum. Benim. Varım. Eylemimin dayandığı temelleri biliyorum ve hesabını verebiliyorum¹³.

2.4. A. Cevdet Paşada Soruların ve Cevapların Bağlamı

Cevdet Paşa, soruları ve cevapları belli bir mantıksal çerçeveye oturtur. O mantıkta soruları ikiye ayırır. Bunlar özellikle münazara ilminde genel kabullerdir.

1. Suali istifsari (ilmi açıklama isteyen soru).

2. Suali istihzaî (rakibi ve düşüncesini/inancını küçük düşürücü soru).

1. Cevab-ı İstifsarî (ilmi açıklamaya yönelik cevap).

2. Cevab-ı istihzaî (rakibi ve düşüncesini/inancını aşağılayıcı cevap).

İstihza: “Bir kimseyle alay ederek onu küçük düşürme” anlamında kullanılmaktadır. Üstü kapalı, ince alay, eğlenme, alaya alma, matrak geçme, makaraya alma. (ironi yapma) herkesin içinde birini ya da bir grubu küçük düşürme¹⁴.

2.5 Üçgenine Göre Değişir

Bir Fransız Matematikçisi: İstanbul’da bir medrese hocasını sınav etmek maksadıyla “Bir üçgenin iç açılarının toplamı kaç derecedir? “, der.

Osmanlı Müderrisinin “Üçgenine göre değişir”, cevabı karşısında, bunlar ne zaman Öklit-dışı (Labotchevski ve Riemann geometrilerinden haberdar oldular diye şaşırıp kaldığı söylenir. Bu durum, iki şekilde yorumlanabilir.

1. Osmanlılarda matematik ve mantık öğretiminin 19. Asırda dibe vurduğuna. Yani Öklit-dışı geometrilerden önce yüzey geometrisindeki bir üçgenin iç açılarının toplamının 180 derece olduğunu bile bilemeyen bir müderris (profesör)

¹²¹² Montaigne, Hayatı, Sanatı ve Eserleri, Selahattin Eyüboğlu, Varlık Yayınları, İstanbul, 1962, s. 47.

¹³ Erdemli, Atilla Aydınlanma Filozofu Olarak Descartes, Felsefe Arkivi, Dergisi, İÜEFY, EF Basımevi, İstanbul, 1990, s 108.

¹⁴ Bkz. TDV İslam Ansiklopedisi Dergisi, İstihza mad., İstanbul, 2001, s. 347 348.

2.Aşağılamak için kendisinin ilmi düzeyini -aslında düzeysizliğini- sınamaya çalışan bu küstah profesöre “üçgenine göre değişir” diyerek A. Cevdet Paşanın suali istifsari-istihzaî, cevap- istifsari-istihzaî kavramlarıyla haddini bildirmek istemiş olabilir. Hakikaten Öklir-dışı geometrilerden olan Bolyai ve Labotchevski’nin yeraltı, Riemann’ın uzay geometri anlayışlarına göre üçgenin iç açılarının toplamı üçgenine göre değişip, yeraltı geometrisinde 180 dereceden küçük, uzay geometrisinde de 180 dereceden büyük olduğu ortaya konuluyor.

2.6.Gerçeklik ve Doğruluk (Realite ve Verite) Ayrımı

Mantığın ilkeleri dışında sağlıklı düşüncenin olmazsa olmaz iki koşulu da; olguyla bilgiyi, nesneyle kavramı birbirinden ayırt etmektir.

Realite (olgu): Ne ise o olan ve inkarı mümkün olmayan şeydir.

Verite (bilgi): Bu bir önermedir ve insana bağlı olmasına karşın, realite insana bağlı değildir. Hakikat Batı’da verite ya da *vrai* sözcükleriyle, gerçeklik ise realite sözcüğü ile karşılanıyor. Bu ayırmadan habersiz olanlar hakikati gerçek kavramıyla anlamdaş sanıyorlar.

Mesela insan olsa da olmasa da deniz vardır. Bu bir realitedir. Oysa denizin mavi mi yoksa başka renk mi olduğu insanın görüşüne göre değişir. Bu bir veritedir. Verite insana bağlıdır. İnsan ortadan kalkarsa verite de ortadan kalkar ama realite bu kuralın dışındadır.

Gerçek dediğimiz zaman realiteyi, doğrudur dediğimizde ise veriteyi anlayacağız.

Bunu insanlar kendileri koyarlar. Realiteye örnek;

"Kızılırmak’ın var olması" olgusu, insanın dışındaki bir gerçekliktir. İnsan yeryüzünde var olsa da var olmasa da var olan bir şeydir.

Verite’ye örnek; Kızılırmak Karadeniz’e dökülen Anadolu’nun en uzun nehridir’, cümlesi bir önermedir. Eğer bu ifade realiteye uygun ise doğru veritedir. Eğer bu cümle realiteye uygun değil ise yanlış veritedir. Veriteye yanlışlık sıfatını yüklemek uygun değil, onun yerine doxa (sanı) sözcüğü kullanılmalıdır.

Felsefede ve Bilimde doğruluk, bilginin nesnesine, gerçekliğe uygunluğudur. Mantıkta doğruluk ise, düşünme ilke ve kurallarına uygunluğu ifade eder.¹⁵ Felsefe İLİTAM., s. 77.

2.7.Akla Uygunluk-Akıl-dışılık ile Zıtlıkla Çelişki Nedir?

¹⁵ Felsefe, İLİTAM, s. 77.

Modern mantıkta geçerlilik nedir? Geçersizlik nedir? Tutarlılık nedir? Tutarlılık nedir? Klasik mantıkta cins nedir? Tür nedir? Üstün cins nedir? Ara cins nedir? Tür nedir? Özel tür nedir? Zorunluluk nedir? Mümkün nedir? Vakıa (olgu) nedir? İhtimal nedir? Kavramların açık seçik tanımları yapılamazsa bilim mugalataya, cerbezeye döner. Çelişiklik (tenakuz) ile karşıtlık (zıtlık) Tarihi maddecilerin iddia ettiği gibi, işçi patronun çelişği değil, karşıtıdır. Doğada (ontolojik) çelişiklik olmaz ama zıtlık olur. Doğada ontolojik sentez olmaz, işlevsel sentez olabilir. Bir işçi ile patrondan ontolojik olarak sentez oluşturulamaz ama, işlevsel olarak sentez oluşturulabilir. Yani ne bir işçi patron ne de bir patron işçi olabilir ancak işçinin emeği, patronun sermayesi birleştirildiğinde bunların işlevsel birlikteliği mümkün olabilir.

Bazı ideoloji mensupları evrenin zaten kendisi çelişiktir deyip zıt olguları örnekler göstermeye kalkışrlar. Oysaki, çelişik başka zıtlık başkadır.

Fizik evrende çelişiklik yoktur, çelişiklik düşüncelerde olur.

Beyaz nesneye göre; beyaz nesne, aynı,

Beyaz nesneye göre; krem rengi, benzer,

Beyaz nesneye göre; mavi nesne, farklı,

Beyaz nesneye göre; siyah nesne, zıt

Beyaz nesneye göre; değil beyaz, çelişik.

Tabiatda bir şeyin kendisi olmayanı diye bir nesne yoktur.

Beyaz olmayan"ın doğada tekabül ettiği bir varlık yoktur. "İnsan olmayan", bir isim değildir. Gerçekte böyle bir deyimi anlatmak için hiçbir ad yoktur. Çünkü bu, ne bir söz, ne de bir inkâdır. Bunun için (onun) ancak belirsiz bir isim olduğu kabul olunabilir. Çünkü o, rastgele var olana da olmayana da aittir."¹⁶

3.Olağandışı Olay ve Mucize Kavramı

Batı dillerinde genellikle Latince **miraculum'dan** türeyen **miracle (miracolo)** kelimesiyle ifade edilir. İslâm anlayışındaki mucize ve keramet ayırımı diğer dinlerde yer almadığından mucize kavramının kapsamı Batı'da geniş tutularak dinî veya karizmatik bir şahısça sergilenen fevkalâde hadiseler de mucize kapsamında değerlendirilir. Ancak bu tür mucizelerin şarlatanlık ve aldatmaya olduğu gibi bazen bir iyilik ya da faydaya vesile olanların da olduğu söylenilir.

¹⁶ Aristoteles, Organon II, Çev. H. Ragıp Atademir, M. E. Basımevi, Ank. 1947, s. 4-5.

Gazali gibi bazı İslam düşünürleri de Mucizeleri Tanrı'nın varlığına delil sayarlar. Bu yüzden Gazali, maddeci düşünörlere “Zorunluluk tabii hadiselerde değil matematik aksiyomlarda görölür, diyerek karşı çıkar. Yakmanın faili ateş değil ya doğrudan doğruya veya melekler aracılığı ile pamuğu karatarak, cüzlerine ayırarak, onu kül haline koyarak Tanrı'dır. Çünkü ateş cansızdır. Cansız bir şeyin hakikaten bir fiili olmaz. Ateşin fail olduğunun delili nedir? Ortada ateşle karşılaştığı her defada pamuğun yanmasını gözlemekten başka bir delil yoktur. Oysa gözlem sadece ateşte yanma meydana geldiğine delalet eder, yoksa yanmasının ateş yüzünden meydana geldiğine delalet etmez. Çünkü Tanrı'dan başka hakiki fail ve illet yoktur. Bir şeyin başka bir şeyle beraber bulunması o şeyin diğer şey yüzünden meydana geldiğine delalet etmez. Eşzamanlı hadiseler arasında her zaman bir illet-eser ilişkisinden söz edilemez¹⁷. Gazali'nin itiraz ve reddettiğı şey; illet ile eser arasındaki bağ değil, bu bağdaki zorunluluk iddiasıdır. Cisimler tabiatları gereği zorunlu değil fakat mümkündür. Bir cismin, bir tabiatla belirmiş olması o cismin o tabiatın zıddı ile beliremeyeceğine delil teşkil etmez. Yani mümkünün varlığı, yokluğundaki zorunluluğun delili deęildir¹⁸.

Kur'an'da mucize kelimesi yer almaz ama acz kökünden fiil ve sıfat kalıpları ihtiva eden yirmi bir ayette geçer

Biz burada açıklamalarımızı ne ideolojik anlamda karşıtlık ne de dinsel bir bağlamda taraftarlık endişesi taşımadan problemi bilimsel ve mantıksal alanda irdelemek istiyoruz. Mucize denilen bir olağanüstü olarak nitelendirilen facta/olgu var, bir de mantıksal “akla aykırılık” durumu var.

Mucize, dinî bir kavramdır. Peygamberler memur edildikleri dine davet esnasında muhataplarını etkilemeleri, Tanrı'nın güç ve imkanlarının ne olduğunu, onlara göstermeleri için Tanrı tarafından kendilerine verilen olağanüstü ve doğa yasalarını baypas ettiğı dillendirilen akıllara durgunluk veren bir hadiseyi geręekleştirme gücü diye tanımlanabilir.

Bu tanımın elbette açıklanmaya ihtiyacı vardır. Çünkü akıllara durgunluk vermek deyimi içinde hem aklî bedihiler (apaçıklık, aksiyom) ler hem de fiziksel bedihi (apaçıklık, aksiyom) ler girmektedir. Örneğin, ‘Bütün’, parçadan büyüktür’ ile ‘Ateş yakıcıdır’ önermelerinden ilki, aklî ikincisi fizikî bedihilere örneklerdir. Akıl denen yetiye hem zihnî aksiyom hem de fizikî aksiyom türünden önermeler gelir.

Zihin yoluyla gelen aksiyomların ispatına gerek duyulmadığı halde fizik evrenden gelen önermelerin ispatlanması gerekir ki bedihi (apaçık

¹⁷ Türker, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti, s. 66.

¹⁸ Türker, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti, s. 75-76.

önerme) haline gelebilsinler. Zihinsel aksiyomlara aykırı olan bir doğal olayın akla aykırılık teşkil etmesine karşın fizikî önermelere aykırı olan bir doğal olayın, akla aykırılığı söz konusu değildir. Yani akla aykırılık fizikidir akli değildir.

İrdeleyeceğimiz kavrama mucize diyerek akıl sahiplerini dinsel düşünceye karşı çıkma gibi bir riskli duruma yönlendirmemek için mucize kavramının yerine herhangi bir olağan dışı bir olayı gündeme getirerek bu konunun duygu ögesinden daha bir uzaklaştırılmasını sağlamak isteriz. Şöyle ki,

Varsayalım bir kimse, işaret parmağını dolunaya uzattığını ve ayın iki parçaya ayrıldığını, sonra tekrar parmağını uzattığını ve ayın tekrar tek parçalı hale geldiğini, söylesin. Bu ifade akla aykırılık teşkil etmez. T1 zamanında ay tek parçalı, T2 zamanında ay iki parçalı, T3 zamanında ay tek parçalı oluyor.

T1 zamanında ay tek parçalı, T2 zamanında ay iki parçalı, T3 zamanında ay tek parçalı oluyor. Ayın zamanı ve mekanı değişiyor. Bu olayın çelişik, yani akla aykırı olabilmesi için aynı zamanda ve mekanda ayın hem tek parçalı hem de iki parçalı gözüktüğünün ifade edilmesi gerekir.

Ramses II'nin oğlu Firavun Minfitan Musa ve Kavmini durdurmak için 1224'te takip ettiği sırada Musa ve kavminin geçmesi, askerleriyle Kızıl Denizde Boğulması¹⁹ hadisesinin de yine akla aykırılık teşkil etmediği görülür. T1 zamanında Kızıldeniz bitişik, T2 zamanında Kızıldeniz yarılmış, T3 zamanında da Kızıldeniz bitişik vaziyette denildiğinde akla aykırılık teşkil etmez.

Ahmet Cevdet Paşa'nın sözkonusu ettiği babasız çocuğun doğması örneği de akli bedihilerle çelişik, yani akla aykırı değildir. Aykırı olması için aynı zamanda ve mekanda çocuğun babasız doğduğu ve doğmadığının ifade edilmesi gerekir.

Yine, bir bıçağın bir çocuğun boynunu kesmediği halde taşı kestiği ifade edilse, bu da akla aykırı olmaz, yani akli bedihilerle çelişmez. Çünkü bu olayda da belli bir zaman geçmiştir ve mekan değişikliği olmuştur. Çelişik olması için, aynı zamanda ve mekanda bıçağın, çocuğun boynunu hem kestiği hem de kesmediğinin söylenmesi gerekirdi. Diğer mucizelerin bu açıklamalara kıyas edilerek akla aykırı olmadıkları sonucuna ulaşılabilir.

Ancak bu açıklamalardan sonra yine de mucizelerin bir şeylere aykırı olduğu tereddüdünden kurtulamayız. Bu tereddüt akli bedihilere aykırı olduğu için değil alışkanlıklarımıza ve fizik tabiatın yasalarına aykırı

¹⁹ Ekrem Sarıkçıoğlu, Dinler Tarihi, Fakülte Kitabevi Yayınları, İsparta, 2004, s. 246-247.

olmasından kaynaklanır. Cevdet Paşa'nın ifadesiyle mucizeler, tabii adetlere aykırıdır. Biz fizik tabiatın özelliklerinden şunu biliriz ki, bir cismin gücünden daha fazla güç sarf edilmedikçe o cisim sükûnette ise, harekete, müteharrik ise atalet haline getirilemez. Aklî apaçık önermelerin karşıtları ne dış dünyada bulunabilir ve ne de zihinde tasavvur edilebilir. Tarihsel maddecilerin "varlığın kendisi çelişkilidir, diyerek evrende çelişkinin olduğunu belirtmeleri bilimsel değil ideolojik bağlamı bir yaklaşımdır. Çelişki varlıkta değil (olgu evreninde) düşüncelerde gerçekleşir. Varlık evreninin dyadik²⁰ olduğu söylenebilir ancak çelişkili olduğu söylenemez. Dyadik kavramına kısaca değinmek gerekir.

4.Akılsal ve Nesnel Apaçıklık Bakımından Mucizelerin Rasyonelliği Üzerine

Olağanüstü, görülmemiş, duyulmamış bir olaydan bahsedildiği zaman hemen akıla, bilime aykırı, saçma olduğu söylenir. Akla aykırılık ya da uygunluk, geçerlilik, tutarlılık, doğruluk, yanlışlık, çelişik, karşıtlık, saçma, nedir ne değildir diye bunların çözümlemesini yapma gereği duymadan konuşulur yazılır. Mucizeler, bazı kesimlerce akla aykırı olduğu için inanılmaması gereken, bazı kesimlerce de yine akli hayrete düşürecek denli olağanüstü olduğu için inanılması gereken bir hadise olarak nitelendirilir. Aslında her iki kesim de mucizelerin akla aykırı olduğu noktasında hemfikirdir. Aralarındaki tartışma ideolojik ve dine yaklaşımın olumlu ya da olumsuzluğuna dayanır. Ateist ve pozitivistlere göre, mucizeler tanrısal düşüncenin saçmalıklarla dolu olduğuna dair bir örnek, dindarlara göre ise, mucizeler Tanrı'nın varlığının güçlü bir işaretidir. Peygamber olduğunu ileri süren kimsenin elinde doğruluğunu kanıtlamak için Allah tarafından yaratılan hârikulâde olay.

Mu'cize, sözlükte "bir şeye güç yetirememek" anlamındaki **acz** kökünden türeyen **mûcizin** (âciz bırakan) isim şeklidir. Kur'an'da mûcize kelimesi yer almamakla birlikte acz kökünden fiil ve sıfat kalıpları "âciz kalmak; güçsüz bırakmak; Allah'ın âyetlerini yalanlamak amacıyla yarışmak" mânâlarında yirmi bir âyette geçer (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "acz" md.). Hadislerde de mûcize kelimesi görülmemekte, fakat acz kökünden türeyen çeşitli kavramlar sözlük anlamında kullanılmaktadır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "acz" md.).

Biz burada ne ideolojik ne de dinsel bir bağlam ve endişe taşımadan problemi bilimsel ve mantıksal alana çekmek durumundayız. Mucize denilen bir fenomen var, bir de akla aykırılık durumu var. Mucize, dinî bir kavramdır. Peygamberler memur edildikleri dine davet esnasında

²⁰ Birbirinin tamlayanı olan iki zıt.

muhataplarını etkilemeleri, Tanrı'nın güç ve imkanlarının ne olduğunu onlara göstermeleri için Tanrı tarafından kendilerine verilen olağanüstü ve akıllara durgunluk veren bir hadiseyi gerçekleştirme gücü diye tanımlanabilir. Bu tanımın açıklanmağa ihtiyacı vardır. Çünkü akıllara durgunluk vermek deyimi içinde hem aklî bedihiler (apaçıklık, aksiyom) ler hem de fiziksel bedihi (apaçıklık, aksiyom) ler girer. Örneğin, 'Bütün', parçadan küçüktür' ile 'Ateş yakmadı' önermelerinden ilki, aklî ikincisi fiziksel bedihilere aykırı örneklerdir. Akıl denen yetiye hem zihnî aksiyomlar hem de fiziksel aksiyom türünden önermeler gelir. Zihin yoluyla gelen aksiyomların ispatına gerek duyulmadığı halde fiziksel dünyadan gelen önermelerin ispatlanması gerekir ki bedihi (apaçık önerme) haline gelebilsinler. Zihinsel aksiyomlara aykırı olan bir doğal olay akla aykırılık teşkil eder ama fiziksel önermelere aykırı olan bir doğal olay, akla aykırılık teşkil etmez. Apaçıklık kavramı hakkında baktığımız bazı kaynaklarda şu karşılıkları görüyoruz. Cevizci, "Bir şeyin en küçük bir kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde, çok açık bir biçimde görülmesi. Hem açık, hem de seçik olanın, doğruluğu kolaylıkla ve zihinde en küçük kuşkuyla yer bırakmadan bilinebilen şeyin özelliği. Apaçıklık, duyum yoluyla değil de akıl yoluyla kavranan bir şeyin özelliği olmak durumundadır,"²¹ derken Akarsu, " ... Lat. Evidentia; videre=görmek, evidens=açıkça görünen, açıkça kavranan. Eski terim Bedahet) 1- Genel olarak) Bir şeyin hiçbir kuşkuyla yer bırakmaksızın, aydınlık bir biçimde görünmesi; bilinçte yaşanan ve kesinliğe vardırان dolaysız kavranılmışlık. (Mantıksal ya da görüsel olabilir.) 2- (Descartes'ta) algının ve bununla ilgili olarak düşünmenin açık ve seçik olması (Klasik felsefe bu anlamı korumuştur.) ... "²² şeklinde karşılık veriyor.

İlk apaçık önermelerin gözlem ve deneyden çıkartılmamış olması, insan zihninin doğuştan genel hükümler getirdiğini ileri süren inneistleri doğrular gözükse de bu genel hükümler, fizik tabiatı ve bunların benzer örnekleri ve fertleri bulunmayıp yaşanan şeyler olmasaydı bunlar hiçbir anlam ifade etmeyeceklerdi. Yani, gözlem ve deney, zihindeki bu hazır olan bilkuvve genel hakikâtlerin ortaya çıkmasına ya da işe yaramasına imkân vermemiş olsalardı belki de apaçık önermelerin farkına bile varılmış olmayacaktı. Bu durumda, felsefe tarihi içinde, asırlardır süren inneist (insanın doğuştan zihninde muhtevalı bilgilerle geldiğini savunan) lerle emprist (insanın zihninde doğuştan hiçbir muhtevalı bilginin bulunmadığını aksine insan zihninin doğuştan tabule rasa=boş bir levha olduğu ve insanın tüm genel ve ayrıntılı bilgileri deneyler sonucu elde

²¹ Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Ekin Yayınları, Ankara, 1996, s. 43

²² Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, TDK Yay. Ank., 1975, s. 19-20

ettiğini savunan) lerin anlamsız mücadelesi dar görüşlülüğün sonucu olduğu ortaya çıkar.

Aksiyomlar (bedihiler) ın ilkleri üzerinde duran Sanay, “Soyut matematikte her teoremin ispatının önceden ispatlanmış teoremlere dayanacağı düşünülürse ilk teoremin ispatı için dayanılacak ispatlanmış teorem bulunamayacaktır. Bunun için ancak sezisle, gözlemlerle doğruluğu kabul edilmiş önermelere dayanılabilir. Ancak, bunlara dayanılarak elde edilen doğruluk değeri, soyut matematik için mantıksal bir ispat sayılmaz. Bu sebeple başlangıçta, doğruluğu ispatsız kabul edilen bir önerme grubu seçmek zorunlu olur. Böylece seçilen bir önermeye AKSİYOM denir, “²³ demektedir. İlk bedihiler (aksiyom) için Hançerlioğlu’nun Felsefe Sözlüğü’nde ise, “kendinden başka tanıt ve kanıtı gerektirmeyen gerçek... Buna ussal gerçekler (Osm. Hakayiki makûle, Fr. Verite rationnelles) ve önsel gerçekler (Osm. Hakayiki kalbiye) Fr. Verites evidentes par elles mânes) de denir,²⁴ karşılığı verilmektedir.

Bu konuda görüşlerine başvurduğumuz Cevdet Paşa’nın bedihiyatı, yani apaçık önermeleri aklı ve haricî diye iki kısma ayırması dikkate değer bir anlayıştır. İlk defa Leibniz tarafından ikiye ayrılan apaçık önermeler aslında bir derecelendirmeye tabi tutularak birinci dereceden bedihiler, yani akli apaçık önermeler ve ikinci dereceden bedihiler yani deneysel apaçık önermeler diye de ayrılır. Birinci dereceden apaçık önermeler, apaçıklığın tanımına tıpatıp uyar ancak fiziksel bedihileri doğrulukları ispat edilmelerine gerek kalmadan değil de bizzat ispat edilebilmeleri yönüyle apaçık diye tanımlanırlar. Bu durumda bedihi önermeleri kendiliklerinden ve ispat sonucu apaçık diye de tanımlamak mümkündür.

Zihnin başka bir işlem yapmadan onlar hakkında aniden hüküm ve tasdikinde hiç bir vasıtaya ihtiyaç duymadan konu ile yüklemine düşünmeyle birlikte aralarındaki bağı kesin olarak tasdik eder. ‘Bütün parçasından büyüktür’ ‘Daire dörtgen değildir’ ‘İki zıttın birleşmesi mümkün değildir’ ‘Gece, gündüz değildir’ ‘Bir üç değildir’ ‘Üç bir olamaz’ önermeleri için zihin herhangi bir işlem yapmasına gerek yoktur. Yapısı gereği zihnimiz bu önerme ve hükümleri düşündüğü anda vasıtasız sonucu onaylar. Ancak ispat edilmeleri sonucu apaçık hale gelen ikinci dereceden bedihi önermelere gelince, hem ispat edilmeden hem de edildikten sonra bile birinci dereceden aksiyomlar gibi istisnasız ve tereddütsüz doğru kabul edilmeleri zordur. Çünkü önce ispatın tümel değil de tikel aşamada gerçekleşmesi sonra da deneysel ispat sonuçlarının

²³ Abdurrahman Şeref Sanay, Genel Matematik Notları, A. Ü. T. İ. A, tarihsiz, Principle of Mathematics, Allendorefer, Carl B. Oacley, Cletus O, 1963, s. 8-9

²⁴ Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İst., 1996, s. 181.

-deney yapanın laboratuvar şartlarının ve deneğin kendine özgü nitelikleri nedeniyle- yüzde yüz bir doğruluk ve kesinlik ihtiva etmesini imkânsız kılmaktadır.

Sonuç

Mantık kavramı, Arapça bir kelime olup, ‘konuşma’ anlamına gelen ‘nutk’tan türetilmiştir. Nutuk kelimesi de, eski Yunanca’da hem ‘akıl’ hem de ‘konuşma (söz)’ anlamına gelen nutuk kavramı da söz, düşünce, kanun ve bilgi anlamına gelen ‘logos’un karşılığıdır. Yani mantık; ‘konuşma veya düşünme bilgisi’ anlamındadır. Yine, insanın zihninde oluşturup da dışa vurmadığı şeyler olan makulleri (akledilebilenler) kavraması, dil ile söylemesidir. Yani iç ve dış nutuk ayrımı da bu nedenle yapılır. Mantık, konuşmayı etkili hale getiren ve düşünceyi doğruya yönlendiren yetidir. Mantık için Ahmet Cevdet Paşa zihni hatadan koruyan sanattır, der.

Günlük hayatta sıklıkla kullanılan mantık, mantıklı, mantıksız sözcüklerinin geçtiği cümleler kurarız. Genelde sözleri ve eylemleri birbirine uymayan kişiler mantıksız olmakla nitelendirilir. Davranış ve tutumlarında aklına değil de duygularına kulak veren kimseler de aynı şekilde kınanır. Buna karşılık davranış ve tutumlarında akla uygun yolu seçen kişilere de mantıklı oldukları söylenerek takdir edilir.

Mantığın ilkeleri dışında sağlıklı düşüncenin olmazsa olmaz iki koşulu da; olguyla bilgiyi, nesneyle kavramı birbirinden ayırt etmektir.

Günlük hayatta sıkça kullanılan Realite (olgu): Ne ise o olan ve inkarı mümkün olmayan şeydir. Verite (bilgi): Bu bir önermedir ve insana bağlı olmasına karşın, realite insana bağlı değildir. Hakikat Batı’da verite ya da vrai sözcükleriyle, gerçeklik ise realite sözcüğü ile karşılanıyor. Bu ayırmadan habersiz olanlar hakikati gerçek kavramıyla anlamdaş sayarlar.

Akıllara durgunluk vermek deyimi içinde hem aklî bedihiler (apaçıklık, aksiyom) ler hem de fiziksel bedihi (apaçıklık, aksiyom) ler girmektedir. Örneğin, ‘Bütün’, parçadan büyüktür’ ile ‘Ateş yakıcıdır’ önermelerinden ilki, aklî ikincisi fizikî bedihilere örneklerdir. Akıl denen yetiye hem zihnî aksiyom hem de fizikî aksiyom türünden önermeler gelir.

Zihin yoluyla gelen aksiyomların ispatına gerek duyulmadığı halde fizik evrenden gelen önermelerin ispatlanması gerekir ki bedihi (apaçık önerme) haline gelebilsinler. Zihinsel aksiyomlara aykırı olan bir doğal olayın akla aykırılık teşkil etmesine karşın fizikî önermelere aykırı olan bir doğal olayın, akla aykırılığı söz konusu değildir. Yani akla aykırılık fizikidir akli değildir.

Kaynakça

- Akarsu, B. (1975). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, TDK Yayınları, Ankara.
- Aristoteles. (2010). *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan. Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Aristoteles. (1947). *Organon II*, Çev. H. Ragıp Atademir, M. E. Basımevi, Ankara.
- Boer, T. J. De. (1960). *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Yaşar Kutluay, Ankara.
- Bingöl, A. (1993). *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, MEB. Yayınları, İstanbul.
- Bingöl, A. (1993). *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, MEB. Yayınları, İstanbul.
- Bolay, M. N. (1990). *Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, MEB. Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, A. (1996). *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara.
- Demir, N. (2024). *Oyun Kültürü ve Afşin Yöresinde Oyunlar*, Kitabı Yayınları, İstanbul.
- Descartes, R. (1967). *Metot Üzerine Konuşma*, Çev., Mehmet Karasan, MEB Yayınları, İstanbul.
- Diyanet. (1989). *İslam Ansiklopedisi*.
- Doğan Ö. (1994). *Mantık*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul.
- Farabî. (1955). *İlimlerin Sayımı*, Çev., Ahmet Ateş, Maarif Vekalet, İstanbul.
- Erdemli, A. (1990). Aydınlanma Filozofu Olarak Descartes, *Felsefe Arkivi, Dergisi*, İÜEFY, EF Basımevi, İstanbul.
- Felsefe, İLİTAM.
- Montaigne, Hayatı, Sanatı ve Eserleri, Selahattin Eyüboğlu, Varlık Yayınları, İstanbul, 1962.
- Öner, N. *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*.
- Reymond, A. (1942). *Lojik Prensipler ve Muasır Tenkit*, Çev. H. Ziya Ülken, Maarif Matbaası, Ankara.
- Sarıkcıoğlu, E. (2004). *Dinler Tarihi*, Fakülte Kitabevi Yayınları, İsparta.
- Tanilli, S. (1983). *İnsanlık Tarihine Giriş*, Cilt I, Say Yayınları, İstanbul.
- Türker, M. *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*.
- Ülken, H. (1968). *Ziya Varlık ve Oluş*, AÜİF Yayınları, Ankara.
- TDV. (2000). *İslam Ansiklopedisi*, İstihza mad, İstanbul.

MODERN TOPLUMDA AİLE VE AİLE KURUMUNUN GÜÇLENDİRİLMESİNE YÖNELİK ÖNERİLER

Vehbi ÜNAL*

Giriş

Aile her ne kadar sosyal bir yapı olsa da aynı zamanda bireyin kimlik bulduğu bir mekandır. Mekânı nasıl şekillendirirsek insanlarda öyle olacaktır. İyi bir mekân yani iyi bir aile, iyi bir insan ve iyi bir toplum demektir. Aile, bireyin kimliğini bulduğu ve aynı zamanda kimliğinin şekillendiği yerdir. Dolayısıyla aileler devlet kurmuş, imparatorluklar oluşturmuş, şehirler inşa etmiş ve şehrin kimliğini oluşturmuştur. Sağlıklı bir şehrin ve toplumun oluşması ancak sağlıklı kimlik sahibi kişilerin yetişmesi ile mümkündür. Bu da ancak sağlıklı ailelerle mümkündür. Aile aynı zamanda bireyin insanlaştırılma sürecinin mekânı ya da tam tersi olarak da karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla aile bireyin ruhsal gelişimini tamamladığı bir yapıdır.

Çalışmamızın çerçevesini modern toplumda aile kurumundaki değişim ve bu değişimin getirdiği sorunların çözülmesine yönelik aile kurumunun güçlendirilmesi oluşturmaktadır.

Tarihi süreçte sosyologlar toplumları üretim tarzı, yaşam tarzı ve kronolojik tarihi göz önünde bulundurarak sınıflandırmışlardır. Bu sınıflandırmalardan en geneli tarım toplumu, sanayi toplumu, modern toplum, bilgi toplumu vb. olarak yapılan sınıflandırmadır. Her insanın kendi çağının ve kültürünün eseri olduğunu düşündüğümüzde tarih boyunca ailede de çeşitli değişimlerin ve dönüşümlerin yaşandığı bir gerçektir. Bugünkü toplumu genel anlamda modern/post modern toplum olarak kabul ettiğimizde bu toplumda ailenin inşa edildiği değerlerde çok ciddi sorunlar yaşanmaktadır.

Sanayileşme ve şehirleşmenin beraber yaşanan olgular olduğunu düşündüğümüzde bu olguların aile üzerinde derin etkileri olduğu söylenebilir. Sanayileşme, teknolojideki gelişmeler, küreselleşme gibi olgular bireyi etkilediği gibi bireyin içinde bulunduğu yapıyı yani aile ve toplumu da etkilemiştir. Sanayileşme ve şehirleşme ailenin geleneksel değerlerini ve rollerini değiştirmiştir. Bireycilik ve özgürlük bu çağın özellikleri olarak ön plana çıkmaktadır. Bu durum ise bireyselleşme ve bencilliği de beraberinde getirmiştir. Modernleşme, bireycilik ve özgürlüğe aşırı vurgu ailede duygu birlikteliğini zayıflatmış, evlilik ve aile

* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Hizmet Bölümü, vunal@cumhuriyet.edu.tr

kurumunu olumsuz şekilde etkilemiştir. Bu durum ailenin tanımlarına da yansımıştır. Örneğin aile tanımlarına baktığımızda bunu görebiliriz.

Aile, sevgi, aidiyet, güven, paylaşma ve yardımlaşma gibi duyguların ve değerlerin karşılıksız büyüdüğü ve öğrenildiği yerdir. Aynı zamanda duygusal paylaşımın yoğun yaşandığı yerdir.

Ailedeki değişim aile tanımlarına da yansımaktadır, son dönemlerde yapılan tanımlarda değer ve duygu birlikteliği göz ardı edilmektedir. Örneğin UNİCEF aileyi, “Aile, cemiyetin tabii ve temel unsurudur, cemiyet ve devlet tarafından korunmak hakkını haizdir.” şeklinde, (UNİCEF, 2004, s. Madde 16-3). Gordon Marshall’a göre ise aile kan, cinsel ilişki ya da yasal bağlarla birbirine bağlı olan insanlardan oluşmuş, mahrem ilişkilerle örülü bir gruptur (Marshall, 2005:113). Aile, “yetişkin üyelerin çocukları yetiştirmekten sorumlu oldukları, sosyo-ekonomik bir birim oluşturan, kan bağı, evlilik ya da nüfusuna geçirme yoluyla birbirine bağlı bireylerden oluşan gruptur” (Giddens ve Sutton, 2014: 233) şeklinde tanımlamalar yapılmıştır. Buradaki tanımlarda da görüldüğü gibi aile, belirli ihtiyaçların giderildiği bir sosyal yapı olarak kabul edilmekte ve dolayısıyla değer ve duygu birlikteliği geri plana bırakılmaktadır. Oysa bunların geriye atıldığı aileler kısa süre içerisinde zarar görebilmektedir.

Yapılan araştırmalarda (Vural, M. 2022:114) ülkemizde gençlerin aileyi çok önemli bir değer ve kurum olarak birinci sırada görmeleri önemli bir durum olarak değerlendirilmektedir.

Modern yaşam şekli sadakat, paylaşım sabır ve mahremiyet gibi aile değerlerini ciddi şekilde örselemiştir. Bu değerlerin zarar görmesi ailenin sürdürülebilirliği açısından bazı sorunları da beraberinde getirmekte, mahremiyet duyguları azalmakta, sorunlarla baş edememe durumunu ortaya çıkarmakta ve bunun bir sonucu olarak da boşanmalar artmaktadır. Dolayısıyla bu değerlerin tekrar kazandırılması için ailenin yeniden güçlendirilmesi yani ailevi değerlerin yeniden canlandırılması için öncelikle aileden olmak üzere, eğitim kurumları, sosyal medya ve basın yayın araçları vasıtasıyla konunun öneminin vurgulanması ve yeni nesillere aktarılması kaçınılmaz bir durum olarak görülmektedir. Yine bu bağlamda ailede mahremiyet değerlerinin örselenmesi, basın ve sosyal medyada görsel şölene dönüştürülmesi, modernizm ya da özgürlük adına cinsel serbestliğin doğal bir süreç olarak görülmesi yine aile bağlarını yaralayan önemli faktörler olarak görülmektedir.

Günümüzde aile hiçbir dönemde olmadığı kadar ciddi bir şekilde sekülestirildi (Aydın, 2015: 233). Ailedeki değişimin bir yönü de geleneksel aileden modern aileye geçişle birlikte kendine yeten ve üreten bir aileden tüketicinin merkeze alındığı bir yapının ortaya çıkmasına doğru olmuştur. Bu durum aile üyelerinin daha çok çalışmalarını ve daha fazla kazanma durumlarını zorunlu kılmıştır. Az ile yetinen, elindekilerle sevinen ve mutlu

olan bir aileden, alamadıkları için üzülen, yemedikleri ile iç geçiren bir duruma doğru evrilmiştir. Bu durum yani ailenin tüketici bir konuma dönüşmesi aile içi ilişkileri olumsuz etkilemektedir. Ailenin kendine yeten bir duruma gelmesi için alternatifler sunulmalıdır. Yine bu bağlamda günümüzde kadın hakları bağlamında yapılan çalışmaların büyük bir kısmı aile ve kadını korumak, statüsünü yükseltmekten ziyade kadınların tüketici olmasına yönelik çalışmalar olduğunu da göz ardı etmemek gerekmektedir.

İnsanların refah seviyesi arttıkça konfor ve tüketim alanları da genişlemekte ve çeşitlenmektedir. Bu durum ailenin kurulması yani evliliklerle neslin devamına da yansımaktadır. Ev eşyası ve takı/altın alma, iş bulma gibi nedenlerle aile kurma ileri yaşlara doğru ötelenirken diğer taraftan kurulan aileler de kendilerine zaman ayırmak, hayatlarını yaşamak, konforlarını bozmamak adına çocuk yapmama ya da tek çocukla ailenin devamı noktasında da sorunlar yaşamaktadır. Bu bağlamda evliliğin kolaylaştırılması ve çocuk yapmanın teşviki noktasında ekonomik anlamda batı Avrupa ülkelerinde olduğu gibi ülkemizde de destekler sağlanabilir. Çocuk başı belirli teşviklerin sunulması ve ailenin (çocuğun eğitimi, sağlık giderleri vb.) giderlerine devletçe destek olunması önem arz etmektedir. Bu durum her ne kadar ülkemizde sembolik şekilde çalışanlara yansıtılmış olsa da yetersizliği aşıkardır.

Kadının iş yaşamına atılması ailede değişimi sağlayan temel etkenlerden biri olarak kabul edilir. O halde ailenin korunması ve sürdürülebilmesi kadının çalışma hayatına ve aileye ilişkin dengenin kurulmasına bağlıdır. Çalışma hayatı özellikle kadının aile ilişkilerini etkileyen bir olgudur. Kadının aile içerisinde eşi ve çocukları ile daha fazla vakit geçirebilmesi iş yaşamındaki düzenlemelere bağlı olarak olumlu yönde değişecektir. Bu da kadının korunması adına iş yaşamında daha az zaman geçirmesi, esnek çalışma imkanlarının sunulması, emeğinin korunması, sağlık ve sosyal güvenlik imkanlarından tam gün çalışanlar gibi faydalanması ile mümkün olacaktır. Çalışma yaşamında aileyi göz ardı ederek yapılan düzenlemeler aile hayatını olumsuz etkilemektedir.

Modern toplumda aile bağların zayıflatılmasına yönelik çalışmalardan biri de ev kadını/hanımı konusunda oluşturulan olumsuz algıdır. Sanayileşme ve kentleşme sonrasında oluşan kamu ve özel alan ayırımı kadının rollerinde değişimi ve daha fazla dışarıda (ev/aile dışında) görünmesini de beraberinde getirmiştir. Tarihi süreç içerisinde bazı dönemlerde ev hanımlığı arzu edilen bir durum iken modernite ile bu durumun değiştiğini söyleyebiliriz. “Ev hanımlığı fiziksel ve zihinsel anlamda olumsuz koşullarda çalışan milyonlarca kadın için imrenilen bir statüye karşılık gelirken, toplum tarafından yüksek statüye sahip işlerde ve koşullarda çalışan kadınlar söz konusu olduğunda daha düşük bir statüye işaret etmektedir” (Demircioğlu, 2019: 3).

Özellikle günümüzde ev işlerinin yoğunluğu, çocukların bakımı, tatillerinin ve belirli mesailerinin olmayışı kadının emeğinin görünmez oluşu gibi etkenler ev hanımlığına olan bakışı olumsuzlaştırmakta, buna karşılık ailelerin yaşadığı ekonomik sorunlar bir ücret karşılığında çalışan kadınlara karşı daha fazla ilgiyi de beraberinde getirmektedir. Diğer taraftan kapitalizmin kadınları sürekli tüketime yöneltmesi ev hanımlarında dışarıda çalışma arzusunu tetiklemektedir. Bu sorunlara çözüm olarak çocuk sahibi olma durumu göz önünde bulundurularak belirli bir süre (yıl) evli olan ev hanımlarına ev içindeki yaptıkları bu hizmetlere karşılık olarak sigortalarının yapılması, belirli bir maaşın bağlanması, ev hanımlara çeşitli desteklerin verilmesi, aile ve üyelerinin bakımı ve korunması konusunda önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Din eleştirisi ve cinsel serbestlik özellikle modernizm ve postmodernizmin özgürlük alanı olarak akla gelmektedir. Haz, hız ve deneyim çılgınlığının yaşandığı bu dönemde aşırı bencillik ön plana çıkmaktadır. (Vural, M. 2022:115). Oysa gerek dini ilkelere gerekse kültürden beslenen değerler eğitimin önemi aile içinde çok ciddi bir ihtiyaç olarak kendini hissettirmektedir. Modernite günümüz toplumlarına iki serbestlik alanı sunmuştur, bu alanlar cinsel serbestlik ve din eleştirisidir. Cinsel serbestlikle aileler tahrip oldu, mahremiyet duygusu kayboldu, din eleştirisi ile kutsal değerler erozyona uğradı. Oysa bunlar insanoğlunun biri fiziksel diğeri ruhsal sığınma alanları idi. Günümüz insanı sığınaksız alanlarda yaşamak zorunda kalmıştır. Cinsel serbestlikle, dizilerin ve filmlerin ortak ana teması ailede ihanetin nasıl yapılacağını öğretmesi, görsel ve sosyal medyada mahremiyet duygularının törpülenmesi ile aile sınırlarının yok oluşunu görebilmekteyiz.

Günümüz toplumlarında özellikle gençliğin bireyciliği ve tüketiciliği yüksektir. Bireyci kişilik yapısında, kişiler hayatın merkezine kendisini ve isteklerini koyar. Dolayısıyla haz duygusu ön plana çıkar. Bu durum dayanışma, empati, ötekini düşünme ve sosyal sorumluluk duygularını aşındırır. Yine aynı şekilde sürekli bir tatminsizlik, boşluk durumu görülmektedir. Bu durum, ebeveynler ve çocuklar arasındaki anlaşmazlıkları da arttırmaktadır. Özellikle kültürün maddi unsurlarındaki değişimler hızlandıkça, değerlerde, tutumlarda, ilişkilerde de önemli farklılıklar yaşanmaktadır (Zincirkıran, M, 2019: 194).

Bireyciliğin getirdiği diğer bir olumsuz durumda toplumsal bağlarda zayıflamayı getirmesidir. Kendini ve çıkarlarını merkeze alan bireyin bu durumu, aile ve akraba ilişkilerinin zayıflamasını da beraberinde getirmiştir. Ulaşım imkanlarının artmasına rağmen akraba ilişkilerinde ulaşımsızlığın zirvesini yaşamaktayız. İnternet ve sosyal medyanın en önemli toplumsallaşma araçlarına dönüşmesi ile yakın akraba ilişkilerinden sanal ilişkilere doğru bir dönüşüm yaşanmaktadır.

Günümüz toplumlarında gençlerde evlenme yaşlarının yükseldiğinin, bekâr kalma tercihlerinin arttığını görmekteyiz. Evlenme istatistiklerine göre (TÜİK, 2023); resmi olarak ilk evliliğini 2018 yılında yapmış olan kadınların ortalama evlenme yaşı 24,8 iken bu yaş erkeklerde 27,8 oldu. 2023 yılında evlilik yapmış olan kadınların ortalama evlenme yaşı 25,7 iken erkeklerin ortalama evlenme yaşı 28,3 yükselmiştir. Evlenmeyi kolaylaştırma adına ve bekar kalmayı azaltmaya yönelik olarak meslek eğitimine gençlerimizi yönlendirmemiz gerekmektedir. Çünkü bu durumun temel nedeni gençlerin iş sahibi olmadan aile kurmanın zorluğunun bilincindedirler. O halde gençlerin kısa sürede mesleki eğitim hayatına başlaması yani bir meslek sahibi olması ve hayata erken başlaması evlenme yaşını yükseltmeyecektir. Özellikle ülkemizde 12 yıl kesintisiz eğitim meslek eğitimi etkileyen olumsuz bir etkidir. Bu yaştan sonra gençlerin artık bir meslek sahibi olmaları imkânsız hale gelmektedir. Diğer taraftan özel sektörün yeni evlenenlere yönelik iş verme/sunma konusunda çeşitli şekilde desteklenmesi evliliği teşvik konusunda başka bir alternatif olabilir. Aynı zamanda kamunun da belirli oranda bir plan ve proje dahilinde gençlerin akademiye yönlendirilmesi ve sonrasında iş imkanına hemen kavuşması da bu konularda sorunların çözümünü katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Toplumsal değişimle birlikte hem aileler hem de aile üyeleri gittikçe yalnızlaşmaktadırlar. Eğitim, çalışma şartlarındaki değişim, iş imkânı vb. etkenlerle gençler kısa süre içerisinde ailelerinden ayrılmak zorunda kalmaktadırlar bu durum ise aile bağlarını zayıflatmaktadır. Diğer taraftan ailenin yaşlı bireyleri yalnız yaşamak zorunda kalmaktadırlar dolayısıyla buna yönelik alternatif hizmetlerin sunulması da bir zorunluluk haline dönüşmektedir. Bu bağlamda yalnız kalan yaşlı bireyler sağlık, barınma ve yemek ihtiyaçları için çeşitli kurumlar aracılığı ile desteklenebilir, bireyin yalnızlığını giderecek çeşitli (gezi, piknik, sportif) etkinlikler yapılabilir. Yine her mahallede yaşlı ya da emekli evleri kurularak yaşlıların vakit geçirebileceği imkanlar oluşturulmalıdır.

Günümüzde ulaşımın büyük mali külfet getirdiği bilinmektedir, özellikle bayramlarda kutsal gecelerde tüm şehirlerde toplu taşıma araçları gerek indirimli olarak gerekse para almadan hizmet sunmalıdır ki aileler büyüklerini ziyaret etme imkanına ulaşabilsin. Aile ve akrabaları birbirlerine yakın kılabilen formüller bulmalıyız.

Günümüzde aile yapısını bozmaya yönelik küresel çapta sinsi ideoloji ve sapkın davranışların reklamının yapıldığı da bir gerçektir. Dolayısıyla ciddi bir cinsiyetsizleştirme politikalarının yoğun olduğu bir dönemde yaşamaktayız. Bu bağlamda ebeveynlerin aile içinde çocuk yetiştirme konusunda rol model olarak kadının kadın, erkeğin de erkek olarak yetişmesi önem arz etmektedir. Çocuklarımızı çeşitli dizilerin ve sosyal medyanın olumsuz etkisinden korumaya çalışmalıyız aynı zamanda Aile ve

Sosyal Politikalar Bakanlığı'nın ve RTÜK 'ünde bu konularda daha aktif rol alması gerekmektedir.

Sonuç itibariyle günümüzde aileler savunmasız ve sahipsiz kalmıştır. İnsanoğlunun sığınacağı son kale aile olduğunu göre ailenin korunması, kurulması ve sürdürülebilmesi için başta ebeveynler olmak üzere tüm bireylere, kamu kurum ve kuruluşlara ciddi görev düşmektedir.

Kaynakça

- Demircioğlu, S. (2019). *Günümüz Türkiye'sinde "Ev Hanımları" ve Sorunları* (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi.
- Giddens, A., & Sutton, P. W. (2014). *Sosyolojide Temel Kavramlar*. (Çev.: A. Esgin). Phoenix Yayınevi.
- Marshall, G. (2005). *Sosyoloji Sözlüğü*. Oxford University Press.
- TÜİK, (2023). <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Kadin-2023-53675#:~:text=Evlenme%20%C4%B0statistiklerine%20g%C3%B6re%20resmi%20olarak,7%20ya%C5%9F%20ile%20Tunceli%20oldu.> (E. Tarihi: 01.05.2024).
- UNİCEF. (2004). *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*. Retrieved Mart 27, 2017, from UNİCEF Türkiye: <https://www.unicef.org/turkey>.
- Vural, M. (2022). "Çağdaş Batı Muhafazakarlığı ile İslam Topluluklarında Aileye Bakışın Karşılaştırılması", *Türkiye'de Aile Değerlerinin Bugünü ve Geleceği*, (Ed.: Fatih Özkan). Ankara: Nobel Yay.
- Zincirkıran, M. (2019). *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

TEREKESİ ISIĞINDA AYINTAB BEDESTEN ESNAFINDAN KUMASCI HAYREDDİN ZÂDE MEHMED SERİF EFENDİ'NİN GÜNLÜK YAŞAMINA DAİR BULGULAR

Zeynel ÖZLÜ*
Enver DEMİR**

Giriş

Şeri'yye Sicilleri, şer'i mahkemelerin tarih sırasıyla tutukları kayıtlardır (Pakalın, 1993: s.343) XV. yüzyılın ikinci yarısından XX. Yüzyılın ilk çeyreğine kadar olan Osmanlı sosyo-ekonomik tarihi bakımından zengin verileri içeren Şer'iyye Sicillerine (Öztürk, 1995: s. 227) yansımış olduğunu gördüğümüz esnaf terekelerinden, ticaretin bir kolu veya bir üretim birimi sicillerden izlenebilir. Yine siciller, yaşanan dönemin ekonomik ve sosyal durumlarını göstermesi bakımından mürecaat edilmesi gereken önemli kaynaklar arasında yer almaktadır.

Siciller içerisinde yer alan “metrukat defterleri” olarak da bilinen tereke defterleri, ölen kişilerin geride bıraktıkları kadı defterleri olup (İnalcık, 1953: s. 52) bu defterlere dair ilk çalışmalar Ömer Lütfü Barkan (Barkan, 1966: ss. 1-479) ve Halil İnalcık (İnalcık, 1953, s. 187-201) tarafından yapılmıştır.

Şehir tarihleri için birçok bakımdan önem arzeden kayıtları içeren şeriyye sicilleri son yıllarda şehir tarihleri ile muhtelif bölgelerdeki mahalli hayata dair ilmi araştırmalarda birinci derece kaynakları olmuştur. Öyle ki bir bölgenin tarihi ve iktisadi durumunu ortaya koymak amacıyla yapılan araştırmalar böyle bir çalışmanın canlı kaynağı durumundaki şeriyye sicilleri bakılmadıkça eksik kalacaktır. Yine siciller, halkın günlük yaşamı, geçim tarzı, ticareti yapılan ürünler, sanayi ürünleri, sanat ve meslek isimleri, esnaf teşekkülleri, bedestenler, han ve çarşılar, satılan ürünlerin çeşitleri ve fiyatlarına da ulaşmayı da mümkün kılar (Küpeli, 2001: s. 55; Beşirli, 2009: s.36).

Çalışmamıza konu edindiğimiz tereke Gaziantep'in 5 Mart 1905 (28 Zilhicce 1322) tarihli 159 numaralı Şer'iyye Sicil Defteri içerisinde yer almaktadır. İlgili sicil, yapılan bir yüksek lisans tezi çalışmasında transkrip

* Prof. Dr., Gaziantep Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, zozlu@gantep.edu.tr.

** Dr., MEB Öğretmen, demirenver2023@gmail.com.

edilmesine rağmen çalışmada, araştırma konumuz olan terekenin analiz ve değerlendirilmesine yer verilmemiş olmakla birlikte belgenin transkribinin bazı hatalar içerdği görülmüştür

Bu çalışmada amaç XX. Yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı sınırları içerisinde Ayıntâb bedestan esnafından olduğu anlaşılan Hayreddinzâde Mehmed Şerif Efendi İbn-i Hacı Mehmed Efendi'nin tereke kayıtlarından hareketle dönemin şartları perspektifinde bir bedesten esnafının günlük yaşamının yanı sıra o dönemde ticareti yapılan kumaş çeşitleri ve fiyatlarından yola çıkarak Ayıntâb halkının sosyal, kültürel ve iktisadi yaşamına dair bazı çıkarımlarda bulunmaktır.

Hayreddinzâde Mehmed Şerif Efendi'nin Ailesi

Tereke kayıtlarından, Hayreddinzâde Mehmed Şerif Efendi'nin Zeynep isminde eşi ve biri kız diğeri erkek olmak üzere iki çocuğu olduğu anlaşılmaktadır.

Servet Durumu

Osmanlı döneminin önemli dokuma merkezlerinden biri olan ve tarihsel süreçte edindiği toplumsal ilişki ve sermaye birikimiyle farklılıklar taşıyan Gaziantep, özellikle tekstil sektöründe dokuma tezgâhları ve çeşitli kumaşları ile ön plana çıkmıştır (Güler-Şimşek, 2017: s. 8-9).

Terekesinde miktar ve paha bakımından yüksek değere sahip menkullerin içerisinde tekstil ürünlerinin fazlaca yer kapladığını gördüğümüz Hayreddinzâde Mehmed Şerif Efendi, ilgili dönemde tekstil ticareti yapmış olup, dükkânı bedesten içerisine yer almaktadır.

Menkul ve gayrimenkullerin yanı sıra çoğunluğunu esnaf olan kişilerden yüklü miktarda alacaklı olduğu görülen şahsın, esnafa borcu olduğuna dair kayda rastlanmamakla birlikte tespit edilen nakit parası dönemin şartlarına göre azımsanamayacak değerdedir.

Hayreddinzâde Mehmed Şerif Efendi'nin serveti, gayrimenkuller, menkuller, mevcut parası ve alacakları olmak üzere dört ayrı başlık altında değerlendirilecektir.

Gayrimenkuller (Taşınmazlar)

Hayreddinzâde Mehmed Şerif Efendi'nin muhallefâtında (Pakalın, 1993: s. 564) bir adet evinin yanı sıra altı farklı yerde bağı olduğu görülür. Bu bağlardan üçü dımışkı, biri beyaz, diğeri karalık bâğdır. Ayrıca bir humus bâğın yarı hissesine sahiptir.

Tablo 1: Gayrimenkuller

Gülşan Mahallesinde müştemilatı olan bir ev	7000 guruş
Ayıntâb 'a tâbi' Cibrin Mahallesi'nde Kürkcüyan Mahallesi'nden Kürkcüzâde Mısdık'dan senet karşılığında alınmış olan bir kıta dimeşki bâğın tamâmı	325 guruş
Ayıntâb civârında Baldızak mahallesinde Kılınçoğlu Mahallesi ahâlîsinden Musto bin Hacı Mehmed'den satın alınmış olan bir kıt'a beyâz bâğ tamâmı	261 guruş
Ayıntâb 'a tâbi Öğümsöğüt karyesi, Maldepe mahallesinde humus bâğın yarı hissesi	400 guruş
Ayıntâb 'a tâbi Arıl karyesinde Kiti denilen mahalde tahmînen beş yüz tiyek dimeşki bâğ tamâmı	400 guruş
Battal karyesinde bir kıt'a karalık bâğ	500 guruş
Arıl karyesinde bir kıt'a dimeşki bâğ	100 guruş

Menkuller (Taşınırılar)

Bedesten esnafından olması bakımından şahsın menkulleri, bedestan dükkanında mevcut olanlar ve menzilerindekiler olmak üzere iki başlık altında verilecektir.

Şahsın dükkanının bulunduğu bedesten, Osmanlı şehirlerinde ticari faaliyetlerin yapıldığı kapalı mekanlar olması bakımından kapalı çarşı özelliği taşıyan yapılardır (Çınar, 2000: s. 22). Ahmed Vefik Paşa tarafından “bez satılan bezzâz mahalli, akmişe-i nefise satılan çarşı” olarak tanımlanmış olan bedestenler, mücevher ve değerli taşların yanı sıra değerli kumaşların satıldığı yerlerdi. Bu bakımdan çarşı, mahallelerinin bir

nevi çekirdeği durumunda olan bedestenler etrafında biçimlenmekte idi (Eyice, 1992: s. 302-303)¹.

Gaziantep kent tarihi boyunca baskın bir ekonomik faaliyet olan ticaret, kentte fiziksel ve görsel anlamda da yansımıştır. Öyle ki çeşitli kültür gruplarının inşa ettiği tarihi çarşı, han ve bedestenler, geleneksel kent dokusunun mihmandarı olmuştur (Karademir ve Topcu, 2021: s. 1076).

Osmanlı döneminde ticari amaçla inşa edilmiş mimari öğelerden olan bedestenler farklı iş kollarına ev sahipliği yapmanın yanı sıra farklı iş kolları ve çeşitli nitelikte imalathaneleri de etrafında toplayarak işlevsel bir ticaret ağı oluşturmuştur.

Araştırmamıza konu olan şahsın kumaş dükkanının geçmişte olduğu gibi günümüzde de çeşitli kumaş havlu vb. mefruşatın ticaretinin yapıldığı Kemikli Bedestende yer aldığı düşünülmektedir.

Kale önünden doğu-güneydoğuya uzanan büyük ticaret akışı içinde yer alan (Kopar, 2019: s. 142) ve günümüzde dahi Gaziantep'in önemli çarşılarından biri olma özelliğini koruyan Kemikli Bedesten, iki kısımdan meydana gelmektedir. Arasa'dan tarafta bulunan bölüme Kemikli bedesteni, Buğday Hanı tarafındaki bölüme ise Mecidiye bedesteni adı verilmiştir (Özlü, 2020: s. 45).

Günümüzde dahi sağlam olarak ticari fonksiyonlarını devam ettiren bedestenlerden olan Kemikli Bedesten 19. yüzyılda (1865) Müftü Hacı Osman Efendi tarafından yaptırılmıştır. Bedesten dikdörtgen planlı ve kesme taştan yapılmıştır. Bedenin temel kazıları sırasında kemik bulunduğu için adına halk tarafından Kemikli Bedesten denmiş ise de asıl adı Mecidiye Bedestenidir (Çam, 1996: s. 473)².

Çarşı içerisinde bir ticaret merkezi olan Kemikli Bedesten, Gaziantep "Kültür Yolu" içerisinde yer alan kent dokusunun önemli mekânlardan olma özelliğini günümüzde de sürdürmektedir.

Bedestan dükkanında mevcut mallar

¹ Çarşı ve endüstri mahallelerinin bir çeşit çekirdeği durumunda olan bedestenler, sağlam yapısı ile tüccarların değerli mallarını koruyan bir iç kale olmuştur.

² Bedestenin inşası sırasında yer altından mezarların çıkması, daha XVI. yüzyıl başlarında şehrin merkezinde kalan bu mevkiin eskiden mezarlık olduğunu göstermektedir.

Şahsın bedestendeki dükkanında bulunan kumaşların farklı cinstе olduğu görölmektedir. Yerli kumaşların yanı sıra Batı (frenk) oriinli kumaşlara da rastlanmaktadır.

Kayıtlarda kumaşların yârda (Kısaoğlu, 2010: s. 295)³ zirâ veya top şeklinde olduğu görölr. Terekede, çit, çatari, çuka, cecim, kutni gibi kumaşların yanı sıra farklı yörelere ait olan fesler de bulunmaktadır.

Tablo 2: Bedestan dükkanında mevcut mallar

Cinsi	Adedi	Fiyatı (Krş.)
Bedestân dükkânında mevcûd eşyâdan çitadar fes (Özcan, 2019: s. 834) ⁴	6	19 gurus 20 para
Mısır fesi	1	11 gurus
Diğer Mısır fesi	1	9 gurus
Çengelli ehven fes	12	66 gurus
Ehven fes	1	3,5
Yeşilli İstanbul fesi	5	42 gurus 20 para
Budahi	6	45 gurus
Budahi İstanbul fesi	2	19 gurus 20 para
İstanbul fesi ehven	10	50 gurus
Budahi	31	109 gurus 20 para
Fındıklı İstanbul fesi	12	72 gurus
Hama-i bed-renk	10 top	120 gurus

³ 1 yârda (0,9144 m) kumaşa karşılık gelmektedir.

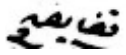
⁴ II. Mahmud döneminde resmi başlık olarak kabul edilen fesin halk tarafından kabul görmesi kolay olmamıştır. Dönemin şairlerinden olan Antepli Aynî, yazmış olduğu methiyelerle, fes reformuna destek vermiş, bu sebeple padişahın iltifatına mazhar olmuştur.

Beyâzlı Hama topu	2 top	38 guruş
Kırk hamam	4 top	95 guruş
Siyahlı ve yeşilli çatarı	2 top	80 guruş
Kırmızı ipek meydâni	110 top	6,25
Hurşîdî çatarı	2 top	75 guruş
Arşun kutnî (Avcıoğlu ve Sayar, 2020, s. 262) ⁵ ve çatarı	39 zirâ (Erkal, 1991: s. 411) ⁶	156 guruş
Açık mavi renkli çûka	12 zira	240 guruş
Koyu mavi renkli çûka	16,25 zirâ	325 guruş
Budahi koyu mavi çûka	5,75 zirâ	124 guruş
Ağır fason parça	11,5 zirâ	115 guruş
Meydân çûka birinci	8,5 zirâ	175 guruş
Hümâyûn bezi	4 top	176 guruş
Budahi	4 top	160 guruş

⁵ Osmanlı zamanından itibaren varlığını sürdüren kutnu kumaşı, el sanatları açısından kültürel bir zenginliğe sahip olan, Türkiye’de yalnızca Gaziantep’te dokunan ipekli bir dokuma türüdür. Geçmişi 16. yy’a kadar dayanan kutnu; çözgüsü ipek, atkısı pamuk olan bir dokuma türüdür. Tarihi değeri olan kutnu, çok defa uzunlamasına renkli şeritlerden oluşan atkısı pamuk çözgüsü ipek olan yollu bir kumaştır.

⁶ Türk lehçelerinde arşun, arçın, arkın ve alçin şeklinde yer alan kelime, Pehlevîce areşnden kelimesinden gelmektedir. Dirsekle orta parmak ucu arasındaki kısmı ifade eder; Arapça’sı zirâ’dır.

8 numara hümâyûn bezi	4 top	200 guruş
7 numara bu dahi	3 top	144 guruş
6 numara bu dahi	10 top	425 guruş
6 numara bu dahi ehveni	4 top	150 guruş
Küpin bezi	3 top	64 guruş
Siyah Haleb çarşafı	1 adet	25 guruş
Dülbend	4,5 top	99 guruş
Hasa ma'a yarda	2,25 top	160 guruş
Nüşûr astar ma'a yarda	1 top	42 guruş
De fa nüşûr astâr	1 top	45 guruş
Frenk bezi parça	2? top	77 guruş
Küpin parça astâr	15 zirâ	14 guruş
Mavi parça astâr	15 zirâ	12 guruş
Parça-i mütenevvi çit	190 yarda	285 guruş
Yatak çit	136 yarda	252 guruş
Kırmızı çiti parçaları	168 yarda	252 guruş
Yatak çiti parçaları	91,5 yarda	137 guruş 20 para
Al bezi	54 yarda	75 guruş
Mısır fesi	6 adet	60 guruş
Erzâkın çit	163 yarda	326 guruş
Laciverdî çit	85 yarda	127 guruş
(silik) çit	388 yarda	582 guruş

Bed-renk ⁷ çit	180 yarda	315 guruş
Haleb alacası siyahlı	13 zirâ	227 guruş 20 para
Solmuş	13 zirâ	117 guruş
İplik kutnî top	-	6 guruş 20 para
Ayıntâb alacası	28 top	202 guruş
Haleb sevâyisi	7 zirâ	35 guruş
Camedân	24 aded	70 guruş
Şağîl	3 düzine	11,5 guruş
Haleb sarığı	14 aded	140 guruş
Def'a Haleb	4 aded	20 guruş
Hamâm menşefe	6 aded	30 guruş
Yağlık mendil	80 aded	80 guruş
Şamiye	22 aded	55 guruş
	31 aded	46 guruş 20 para
Arab önlük	9 aded	15 guruş 30 para
Döşek çarşafı	2 aded	15 guruş
Ayıntâb kuşağı	5 aded	12 guruş 20 para
Haleb kuşağı	2 aded	25 guruş
Keşan metre	52 aded	90 guruş
Yağlık maa kuşak	31 aded	39 guruş

⁷ Açıkla koyu arasında kirlimsi bir renk (Farsça).

Beyrut yağlığı	8 aded	26 guruş
İşli dokuma	56 yarda	84 guruş
Haffif yağlı çit	80 yarda,	60 guruş
(silik) çiti	241 yarda	361 guruş 20 para
Kefen ve dokuma ve sâire parça		42 guruş
Pazen çit		1200 guruş
Mahlût	1,5 zirâ	800 guruş
Sarı ehven çûka	6 zirâ	15 guruş
Kırmızı el yağlığı	6 aded	6 guruş
Şayak haffif ma zincir-i ağır	27 zirâ	108 guruş
Çit maa çuha astârı	56 zirâ	97 guruş 20 para
Dükkânda mefrûş cecim	1 aded	20 guruş

Menzilde Bulunan eşyalar

Hayreddinzâde Mehmed Şerif Efendi'nin menzilinde kayıt altına alınmış olan mallar, giyim kuşam malzemelerinin entari (Özlü, 2004: s. 129)⁸, çuha, gömlek (Koçu, 1967: s. 125), diz donu (Özlü, 2004: s. 96)⁹ şal, çalar sâat ve bel sâati gibi aksesuarlar, sergiler, yatak takımları, örtü ve kumaşlar, mutfak alet ve malzemeleri (bakır teşt, buhur mangalı, sagîr et kazganı, süzek, tava, lengeri (Uğurluer, 2002: s. 11)¹⁰, tas (Özlü, 2004: s. 71)¹¹, tava,

⁸ Erkek ve kadınlar tarafından da giyilen basma, patiska gibi kumşlardan yapılan uzun elbisedir.

⁹ Belden aşağı giyilen ve bacakları örten iç giyeceği.

¹⁰ Lenger: Tabak olarak da adlandırabileceğimiz lengerlerin çeşitli ebatlarda imal edilirdi. Özellikle kuzu ve pilav lengeri olarak bilinenler büyüklüğü ile dikkat çekmektedir.

don kazganı (Uğurluer, 2002: s. 10)¹², sahan (Özlü, 2004: s. 71)¹³, hamur leğençesi (Özlü, 2004: s. 77)¹⁴, şemdân tepsisi nevinden ev eşyalarının ve gıda malzemelerinden (hınta, bulgur, nohud) oluşmaktadır.

Giyim kuşam malzemeleri

Araştırma konumuz olan tereke, şahsın günlük hayatta kullandığı giyim-kuşamı hakkında bilgiler içermektedir.

Tereke kayıtlarında karşımıza çıkan çalar sâat ve bel sâati batı oriklinli aksesuarlar olması bakımından en fazla değer biçilen mallardandır.

18. yüzyılda Osmanlı gündelik hayatına girmeye başlayan saat, ilgili dönemde prestikli veya çalışmamızda olduğu gibi varlık seviyesi yüksek kişiler tarafından kullanılmıştır (Özlü, 2014: s. 138).

Tablo 3: Giyim kuşam malzemeleri

Arka elbisesi entari	1 aded	20 guruş
Atîk çuha sako	1 aded	45 guruş
Gömlek	1 aded	5 guruş
Diz donu	1 aded	4 guruş
Köhne şâl	1 aded	5 guruş
Çalar sâat	1 aded	40 guruş
Bel sâati atîk	1 aded	15 guruş

¹¹ İçine genellikle sıvı şeylerkonulan farlı madenlerden yapılmış kaptır.

¹² Don Kazanı: Çamaşır yıkama veya düğün gibi özel günlerde yemek yapılırken kullanılan, dibi ağzına göre daha geniş, genellikle ağız kenarı telli olan kazan türüdür.

¹³ İçinde yemek ısıtılan veya yumurta gibi şeyler pişirilen metal kaptır.

¹⁴ Küçük leğen anlamındadır.

Tablo 4: Menzilde Bulunan Mefruşat

Döşek	1 aded	50 guruş
Yorgan	2 aded	80 guruş
Minder	1 aded	30 guruş
Yasdık	1 aded	15 guruş
Nakışlı kilim (Özlü , 2004: s. 148) ¹⁵	1 aded	225 guruş

Tablo 5: Mutfak Alet Ve Malzemeleri

Bakır teşt	1 aded	30 guruş
Hamur leğençesi	1 aded	20 guruş
Sagır et kazganı	1 aded	10 guruş
Süzek	1 aded	10 guruş
İç tavaşı	1 aded	10 guruş
Kulplu tava	1 aded	5 guruş
Lengeri-i sagır		6 guruş
Tas	1 aded	3 guruş
Don kazganı	1 aded	50 guruş
Sahan	2 aded	10 guruş
Hamedan tepsisi	1 aded	12 guruş

¹⁵ Döşeme, divan gibi yerlere serilen genellikle desenli kıl ya da yün dokumadır. Gaziantep evlerinde halıdan çok kilim kullanılmaktadır.

Demir mangal	1 adet	5 guruş
Küp	1 adet	5 guruş

Tablo 6: Gıda Malzemeleri

Tereke kayıtlarında tespit edilen buğday (hinta), bulgur ve nohut gibi malzemelerin fazlalığı şahsın varlıklı ve yaşam standartlarının iyi olduğunu ortaya koymaktadır. Yanı sıra anbarda da azımsanamayacak miktarda zahire bulunmaktadır.

Hinta	16 sümün	150 guruş
Bulgur	4 sümün	40 guruş
Nohud	3 sümün	30 guruş
Hırdavât-ı menzil		30 guruş
Zahîre anbârı	1 adet	40 guruş

Toplam 17612 guruş

Tablo 7: Mevcut Parası

Mevcut nakit para		4749 guruş 10 para
Osmanlı lirası		37,5 guruş
Fransız lirası ¹⁶	17	1887 guruş
Sîm Mecidî		237 guruş 20 para

¹⁶ Fransız parasının ticari ilişkilerde kullanılmış olması 1900 lü yılların başında Fransız sermayesinin Osmanlı piyasasında etkin olduğunu düşündürmektedir.

Adliyye	2	50 guruş
Atîka sagîr altın	1	5 guruş
Hurda nakd-i râyic		51 guruş

Toplam 7024 guruş 35 para

Masraflar (Minhâ'l-ihracât)

Ölen kişinin terekesinden yapılan kesintilerin genelde kişinin serveti ile orantılı olduğu görülmektedir (Özlü, 2006: s. 85). Bu bağlamda Hayreddinzâde Mehmed Şerif Efendi'nin terekesinden kesilen techîz ve tekfîn masrafı ve vergiler toplamı 809 guruş 30 paradır.

Tablo 8: Tereden yapılan Kesintiler

Techîz ve tekfîn masârıfı	325 guruş
Resm-i kısmet	432 guruş 10 para
Kaydiyye-bahâ	26 guruş 20 para
Pul ma'a varaka- bahâ	25 guruş 30 para

Miras paylaşımı (Sahhu'l-bâkî li't-taksîm beyne'l-verese)

Şahsın mirasının, eşi ve iki çocuğu arasında pay edildiği görülmektedir.

Tablo 9: Miras paylaşımı

Hisse-i zevce-i mezbûre Zeyneb	2100 guruş 3 para
Hisse-i ibn-i merkûm Mehmed	9801 guruş 18 para
Hisse-i bint-i mezbûre Hamide	4900 guruş 29 para

Alacakları (Zimemat)

Şahsın zimem-i nâs başlığı altında kaydedilen alacakları toplamı 30341 guruş olup alacakları, altın, sened ve nakdi para şeklindedir.

Alacaklarından gayri Müslim Ermeni ve Yahudilerle de ticaret yaptığı da tespit edilen şahsın bir de şirkete ortaklığı söz konusudur.

Şahsın alacaklı olduğu kişilerin çoğunluğunun keşşger, çerçi, hamamcı, değirmenci, abacı, tüccar, terzi, kasap, kahveci, manavcı, çizmeci, bakkal, küşneci, ciğerci, attar, debbağ, tütüncü, ekmekçi, çıkırıkçı, süpürgeci, kazzâz gibi çevre esnaftan olduğu görülmektedir. Bu esnaflardan olan boyacı esnafı kumaş ve ipliklere renk ve desen kazandıran sektör olması bakımından tekstil sanayisinin vazgeçilmez işletmelerinden biri olmuştur (Özünü, 2010: ss. 257-270). Boyacı esnafının dışında şahsın, terzi, hamamcı, keşşker, değirmenci, kazzâz ve abacılardan olan alacağının şahsın yapmış olduğu kumaş ticareti ile ilişkili olduğu düşünülmektedir.

Terekede geçen Karakoyunlu, Ormanlı, Döğeroğlu ve Mendüllü gibi aşiret mensuplarına dair bulgular bu aşiret mensuplarının o dönemde Ayıntab'da yaşadığını göstermektedir.

Kumaş tüccarı olduğu anlaşılan Hayreddinzade Mehmed Şerif Efendi sadece Gaziantep çarşı merkezindeki esnaf ve müşterileri ile iş yapmakla kalmamış Darende, Urfa, Kilis, Orul, Ispatırın, Sarıt, Öğümsöğüt gibi geniş bir alana hitap etmiştir. Ancak Hayreddinzade Mehmed Şerif Efendi'nin alacak listesinde esnaf dışında kişilerden de ciddi miktarda alacaklı olması, şahsın ilgili dönemde bir banker gibi halka borş para verdiğini aklımıza getirmektedir. Kayıtlarda yer alan şahsın senetli alacakları bu ihtimali güçlendirmektedir.

Tablo 10: Alacakları

Çitlik'in oğlu Mehmed bin Hasan ve damadı Mehmed bin Hüseyin zimmetinde senetle verilen	510 guruş
Öğümsöğüd karyeli Kara Hasan ve Topaloğlu Mehmed ve Topaloğlu Ali Memik ve Keleş İbrahim'in oğlu Mustafa zimmetleri	1120 guruş Fransız bedeli 110 aded
Sarıt (Sarut) mezra'alı Mesnek'in oğlu Hüseyin ve	510 guruş

Musa'nın oğlu Aziz ve Arık Mehmed zimmetleri bâ-sened dört aded Osmanlı altını bedeli	
Yine Sarit mezra' alı Garib İbiş'in kızı Elife ve Rebiş oğlu Tahir zimmetleri bâ- sened dört aded Osmanlı altını bedeli	510 guruş
Yine Sarit mezra'alı Arık Kahya ve Bekir'in oğlu Hüseyin zimmetleri	630 guruş
Yine Sarit mezra'alı Musa'nın oğlu Arık Kahya ve Bekir'in oğlu İbrahim Çavuş zimmetleri bâ-sened	1000 guruş
Kürt Haso ve Ormanlı Aşîreti'nden Molla Hasan'ın oğlu Ali ve Musto'nun oğlu Osman zimmetleri	781 guruş 20 para
Reşid Efendi'nin adamı Bilal bin Abdullah ve Ormanlı Aşîreti'nden Hüseyin'in oğlu Hasan ve Reşo'nun oğlu ıyâli Bahari zimmetleri bâ-sened	615 guruş
Bilal Efendiyle münâsafeten rehin edilen Arıl karyesinde kâin fıstık ve ... bağ bedelinden müteveffânın hissesi 32 aded Osmanlı [altını] bedeli	4080 guruş
Nâib Hammâmı kayyumesi Hadice Hâtun zimmeti	18 guruş
Yarımcalı Paşo'nun ıyâli zimmeti Nazarcı Haso kefâletiyle	36 guruş 20 para
Nâib Hammâmı kayyimesi Hadice kefâletiyle Fatma Avrat zimmeti	45 guruş 20 para
Nâib Hammâmı kayyumesi Hadice kefâletiyle Hadice zimmeti	21 guruş 30 para
Çerkes Zıranbili Mehmed Efendi zimmeti	50 guruş
Deve höyük'de Türkü zimmeti	258 guruş
Şivedin karyeli Dilfer Kahyaoğlu Hüseyin Çavuş	99 guruş 20 para

zimmeti	
Kilisli Ayuş'un oğlu Mustafa zimmeti	33 guruş 20 para
Helvacı Ahmed Çavuş zimmeti	402 guruş 20 para
Söylemezzâde Abdülkadir Efendi zimmeti	25 guruş 20 para
Kürt Mahmud ile oğlu Bero zimmetleri	1009 guruş
Şeyh Hammâmı kayyumesi Fatma zimmeti	96 guruş 30 para
Kefşger Hanefi'nin oğlu Mehmed	11 guruş
Büğdüzlü'nün oğlu Halef	22 guruş
Çerçi Sarı Vakkas zimmeti	31 guruş 10 para
Güllüceli Şeyho zimmeti bâ-sened Sabancı Musa'nın oğlu Mehmed kefâletiyle	510 guruş
Mamo'nun oğlu Silo zimmeti	30 guruş
Ellü'nün oğlu Mamo zimmeti	96 guruş 20 para
Mendüllü Aşîreti'nden Güllü Ağa'nın oğlu Musa Ağa zimmeti	234 guruş 20 para
Ormanlı Kürt Molla Hasan'ın oğlu Ali zimmeti	183 guruş
Debbâz Bozoğlan'ın oğlu Ali zimmeti	31 guruş 20 para
Arıl karyesinde Hortov Mustafa zimmeti	17 guruş 30 para
Kefşger Mısırlı Mehmed zimmeti	226 guruş 30 para
Monla Yusufzâde Abdülkadir Ağa	9 guruş 10 para
Sarıtmezra'alı Musa'nın oğlu Arif kefâletiyle Hasan Kahya zimmeti	109 guruş

Değirmenci Külâh zimmeti	18 gurus
Mendüllü Aşîreti'nden Hüseyin'in oğlu Mamo zimmeti	260 gurus 20 para
Alacacı Boyacı Ökkeş zimmeti kayyume Hadice kefâletiyle	27 gurus 10 para
Orul'da Bekir Hoca zimmeti	25 gurus 30 para
Orul'daYanak'ın oğlu Mehmed zimmeti	155 gurus
Arkıklı Hamza'nın oğlu Mehmed zimmeti	98 gurus 20 para
Kürt Haso zimmeti	208 gurus
Mandilli Aşîreti'nden Ali Halil zimmeti	134 gurus
Dergezenli (Düğzenli?) Mehmed Taviloğlu İbrahim zimmeti	100 gurus
İspaturunlu Hüseyin'in oğlu Hasan zimmeti	50 gurus
Sarit mezrasında Arık Kahya Bekir'in oğlu Hüseyin zimmeti	380 gurus 30 para
Sarit mezrasında Bekir'in oğlu İbo ve Hasan Çavuş zimmeti	457 gurus
Karakoyunlu Ökkeş Ağa zimmeti	17 gurus 20 para
Kılınçoğlu Mahallesi'nde Hacı Ahmed'in oğlu Musto zimmeti	261 gurus 10 para
Hammâmî Halil'in oğlu Haso zimmeti	51 gurus
Atlı Silo'nun oğlu Musto zimmeti	25 gurus 30 para
Çerçi Kasım'ın oğlu Memik zimmeti	225 gurus 20 para

Abacı Here Mehmed Ali	66 guruş 20 para
Çerçi Vakkas zimmeti	103 guruş
Kefşger Kasım'ın oğlu	75 guruş 30 para
Cekimoğlu Ohannes	111 guruş
Arkıklı İbrahim Halil zimmeti	287 guruş
Hacı İsmail'in oğlu Çavuş	23 guruş 30 para
Kürt Mehmed Bero zimmeti	420 guruş 20 para
Tüccâr Hacı Mahmud'un oğlu Mustafa Ağa	145 guruş 10 para
Terzi Agob zimmeti	59 guruş
Kefşger Nakıboğlu Osman zimmeti	13 guruş
Kefşger Kozanoğlu Mustafa	367 guruş
Kassâb Şerif zimmeti	410 guruş 10 para
Kefşger Hanefi'nin oğlu Ramazan	22 guruş 20 para
Kefşger Mısırlı Hacı'nın oğlu Mehmed	33 guruş
Buğday Hânı'nda Kahveci Hacı Mustafa Ağa	186 guruş 10 para
Şehreküsdü'de Bakkâl Arif	22 guruş
Duroğlu Şeyhli	128 guruş
Manavcı Hasan Hüseyin zimmeti	18 guruş
Sarit mezrasında Arık Kahya kefâletiyle Elif Hâtun zimmeti	270 guruş
Debbâğ Usta'nın oğlu İbrahim	222 guruş 20 para

Çizmeci Kâdî'nın oğlu Ali Osman	249 guruş
Zaza Mehmed zimmeti	20 guruş
Kürtüncü İsmail kefâletiyle Ökkeş	70 guruş 20 para
Kürtüncü İsmailoğlu İsmail	86 guruş 30 para
Attâr Hacı Şakir Hoca	197 guruş
Kürtüncü Tüccâr Küçük İbo	49 guruş
Çizmeci Kara Mehmed Kâdîoğlu	155 guruş
Kürtüncü Kürtoğlu Mehmed	73 guruş 25 para
Ciğer kebâbcısı İbrahim	47 guruş
Debbâğ Kanlı'nın oğlu Apo	34 guruş 20 para
Kefşger Berber'in oğlu Mustafa	81 guruş
Etmekci (ekmekçi) İsaoglu	110 guruş
Ebe'nin oğlu Abdülkadir	13 guruş
Necib Hocaîade Mehmed Efendi'ye müteveffânın şeriki (ortağı) için nakden senedle verilen 22 Osmanlı lirası bedelleri	2805 guruş
Kızıoğlu Şerif	53 guruş 20 para
Arkıklı İbrahim Halil'e verilen kürtün bahâ	105 guruş 20 para
Haffâf Bıyık Mehmed zimmeti	6 guruş 20 para
Tütüncü Fato'nun oğlu Mehmed	110 guruş
Kefşger Topcu İsmail	28 guruş 20 para

Müftîzâde Ahmed Efendi	836 guruş
Şehreküsdü'de Kahveci Ali	140 guruş
Bakkâl Kara Fakı'nın oğlu Ökkeş	196 guruş 10 para
Kefşger Leklekoğlu İsmail oğlu Bekir	234 guruş 20 para
Karakoyunlu Hacı Mehmed'in oğlu Ali	102 guruş 10 para
Karakoyunlu Abo oğlu Mustafa	150 guruş
Çıkırcı Hammâmı'nın kayyumesi	8 guruş 30 para
Necibzâde Mehmed Efendi zimmeti	800 guruş
Sarit mezrasından Arık Kahya zimmeti	578 guruş
Seyyid Ahmed'in ayâli Aişe	60 guruş
Topal Ali'nin oğlu Emin	11 guruş
Hancı Musa'nın oğlu Mehmed	22 guruş 20 para
Süpürgeci Mehmed Ali zimmeti	56 guruş 30 para
Kefşger Sarı Mehmed zimmeti	84 guruş 30 para
Darendeli Hüsnü Efendi	11 guruş
Zıranbile Döğeroğlu Kırmızı Mustafa	113 guruş 10 para
Kurbağa Mahli Ağazâde zimmeti	5 guruş
Tâcir Aşkümlü Mehmed Ağa	930 guruş
Tarhana'nın kızı Ayşe	30 guruş 20 para
Katırcı Behramoğlu Hüseyin	87 guruş 20 para

Tulumoğlu Musto	25 guruş 20 para
Kürkcü'nün oğlu Hacı Mehmed zimmeti	141 guruş
Karakoyunlu Ökkeş	20 guruş
Debbâğ Kanlızâde Hacı İbrahim Ağa	881 guruş
Boyacı Nersiz Gümüş kastalda	14 guruş 10 para
Urfalı Terzi zimmeti	31 guruş 20 para
Sarit mezraasında Sürüşlü (Suruşlu) Mehmed	70 guruş 20 para
Tahtânî Câmi İmâmı	59 guruş 20 para
Bedirköylü Kekeç Mehmed'in oğlu Reşid bâ-sened Kürkcüyan Mahalleli İmad'ın oğlu kefâletiyle	356 guruş
Kürt Hacı Ali Efendi'nin biraderi	42 guruş
Sarit mezrasında Arık Kahya'nın karındaşı Şeyh Ali	33 guruş 30 para
Kürt Çetek Yusuf	19 guruş
Çerçi Bayram zimmeti	31 guruş
Bakkâl Kaya'nın oğlu Mustafa	15 guruş
Kürt Çello (Çillü)	76 guruş 10 para
Bostancı Şirikçioğlu	12 guruş
Kefşger Cengüz (Cingöz) Mehmed	4 guruş 20 para
Kürt Mehmed'in oğlu	8 guruş
Kör Hacı Said	13 guruş 20 para
Fatma Aba	18 guruş 30 para

Pekmezci Arif	5 guruş 20 para
Papuççu Bagos	26 guruş
Tüfengî Hüseyin	26 guruş
Gücügelizâde Abdullah Efendi	14 guruş 30 para
Terzi Ağya	10 guruş
Kabalıcı Hacı Mehmed	8 guruş
Kefşger Şerif Baba'nın oğlu ..	2 guruş
Kebâbcı Maâş'ın şâkirdi Mehmed	9 guruş
Orul'da Bostancı Ahmed	19 guruş
Yahudi Körk	16 guruş 30 para
Kefşger Berber'in oğlu Mustafa	3 guruş 10 para
Kara Fakioğlu Mahmud	8 guruş 10 para
Kazzâz Bekir'in oğlu Mehmed Arif	16 guruş 20 para
Alacakların Toplamı	30341 guruş

Sonuç

Şer'iyye Sicilleri, XV. yüzyılın ikinci yarısından, XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar olan dönemde, ihtiva ettiği resmî mahiyetteki emir ve yazı kayıtların yanı sıra mukavele, senet, satış, vakfiye, kefalet, vesayet, vekâlet, tereke ve taksim nevinden zabıtlarıyla, Osmanlı sosyo- kültürel ve siyasî tarihinin birinci dereceden kaynağı olmuştur.

Çalışmamızda, Osmanlı Döneminde Ayıntâb'da kumaş tüccarı olan ve yaşadığı dönemde varlıklı biri olduğu anlaşılan kumaş tüccarı Hayreddinzâde Mehmed Şerif Efendi'nin terekesinden yola çıkılarak ilgili dönemde Ayıntab piyasasında ticareti yapılan kumaşların tespitinin yanı

sıra şahsın varisleri, aile fertleri, menkul ve gayrimenkulleri, nakdi varlığı, alacakları, kullandığı ev eşyaları, mefruşatları, kıyafetleri, mutfak malzemeleri ve yeme-içme alışkanlıklarının yanı sıra terekesinde yer alan ekonomik değere sahip malları ve bunların hâli hazırdaki ya da tahmini fiyatları hakkında değerlendirmelerde bulunularak, 20. Yüzyılın başında Ayıntâb'da varlıklı bir kumaş tüccarının günlük yaşantısı ile ilgili çıkarımlar yapılmıştır.

Terekesinde miktar ve paha bakımından yüksek değere sahip menkullerin içerisinde tekstil ürünlerinin fazlaca yer aldığını gördüğümüz Hayreddinzâde Mehmed Şerif Efendi, günümüzde de olduğu üzere, özellikle tekstil sektöründe dokuma tezgâhları ve çeşitli kumaşları ile ön plana çıkmış olan, tarihsel süreçte edindiği toplumsal ilişki ve sermaye birikimiyle farklılıklar taşıyan ve ilgili dönemde de önemli dokuma merkezlerinden biri olan Gaziantep kent merkezinde, tekstil ticareti yapmış olup şahsın dükkânı bedesten içerisinde yer almıştır.

Şahsın dükkânının bulunduğu bedesten, Osmanlı şehirlerinde ticari faaliyetlerin yapıldığı kapalı mekânlar olması bakımından kapalı çarşı özelliği taşıyan yapılar olup, buralar aynı zamanda, mücevher ve değerli taşların yanı sıra değerli kumaşların satıldığı yerlerdir. Bu bakımdan çarşı, mahallelerin bir nevi çekirdeği durumunda olan bedestenler etrafında biçimlenmekte idi. Bu yönüyle bedestenler, Gaziantep tarihi boyunca geleneksel kent dokusunun mihmandarı olmuştur.

Hayreddinzâde Mehmed Şerif Efendi'nin kumaş dükkânının geçmişte olduğu gibi günümüzde de çeşitli kumaş havlu vb. mefruşatın ticaretinin yapıldığı Kemikli Bedestende yer aldığı düşünülmektedir. Çarşı içerisinde bir ticaret merkezi olan Kemikli Bedesten, günümüzde de Gaziantep "Kültür Yolu" içerisinde yer alan kent dokusunun önemli mekânlardandır.

Hayreddinzâde Mehmed Şerif Efendi'nin serveti, gayrimenkuller, menkuller, mevcut parası ve alacaklardan ibarettir. Şahsın bir adet evinin yanı sıra altı farklı yerde, humus, dımışkı, karalık ve beyaz nevinden üzüm bağlarının olduğu tespit edilmiştir.

Menkul ve gayrimenkullerin yanı sıra çoğunluğu esnaf olan kişilerden yüklü miktarda alacaklı olduğu görülen şahsın, esnafa borcu olduğuna dair kayda rastlanmamakla birlikte tespit edilen nakit parası dönemin şartlarına göre azımsanamayacak değerdedir.

Şahsın bedestendeki dükkanındaki yarda, zirâ veya top şeklinde bulunan kumaşların farklı cinsten olduğu görülmektedir. Yine yerli kumaşların yanı

sıra Batı (frenk) orijinli kumaşlara da rastlanmıştır. Bu durum ilgili dönemde Ayıntab'da batı orijinli kıyafetlerin giyildiğine dair ipucu vermektedir. Yine kayıtlarda çit, çatari, çuka, cecim, kutni gibi kumaşların yanı sıra farklı yörelere ait olan fesler de bulunmaktadır.

Hayreddinzâde Mehmed Şerif Efendi'nin menziline kayıt altına alınmış olan mallar, entari, çuha, gömlek, diz donu, şal gibi giyim kuşam malzemeleri, çalar sâat ve bel sâati gibi aksesuarlar, sergiler, yatak takımları, örtü ve kumaşlar, mutfak alet ve malzemeleri (bakır teşt, buhur mangalı, sagir et kazganı, süzek, tava, lengeri, tas, tava, don kazganı, sahan, hamur leğençesi, şemdân tepsisi) ve gıda malzemeleri (hınta, bulgur, nohud) tespit edilmiştir.

Tereke kayıtlarında tespit edilen buğday, bulgur ve nohut gibi malzemelerin fazlalığı yine anbarda azımsanamayacak miktarda zahirenin varlığı şahsın varlıklı ve yaşam standartlarının iyi olduğunu ortaya koymaktadır.

Tereke kayıtlarında karşımıza çıkan ve Osmanlı gündelik hayatına 18. yüzyılda girmeye başlayan ve ilgili dönemde prestijli veya çalışmamızda olduğu gibi varlık seviyesi yüksek kişiler tarafından kullanılmış olan çalar sâat ve bel sâati, batı orijinli aksesuarlar olması bakımından en fazla değer biçilen mallardandır.

Alacakları, altın, senet ve nakdi para şeklinde olan şahsın gayri Müslim Ermeni ve Yahudilerle ticaret yaptığı da tespit edilmiştir. Yine şahsın bir şirkete de ortaklığı söz konusudur.

Şahsın alacaklı olduğu kişilerin çoğunluğunun keşşger, çerçi, hamamcı, değirmenci, abacı, tüccar, terzi, kasap, kahveci, manavcı, çizmeci, bakkal, küşneci, ciğerci, attar, debbağ, tütüncü, ekmekçi, çıkırıkçı, süpürgeci, kazzâz gibi çevre esnaftan olduğu görülmektedir. Yine Hayreddinzade Mehmed Şerif Efendi sadece Gaziantep çarşı merkezindeki esnaf ve müşterileri ile iş yapmakla kalmamış Kilis, Orul, Ispatırın, Sarıt, Öğümsöğüt gibi geniş bir alana hitap etmiştir. Alacak listesinde esnaf dışındaki kişilerden de ciddi miktarda alacaklı olması, şahsın ilgili dönemde bir banker gibi halka borç para verdiğini aklımıza getirmektedir. Kayıtlarda yer alan şahsın senetli alacakları bu ihtimali güçlendirmektedir.

Terekede geçen Karakoyunlu, Ormanlı, Döğeroğlu ve Mendüllü gibi aşiret mensuplarına dair bulgular bu aşiret mensuplarının o dönemde Ayıntab'da yaşadığını göstermektedir.

Kaynakça

- Avcıoğlu, N. K., Sayar, S. (2020). Gaziantep'e Özgü Bir El Dokuması Kumaş Türü Olarak Kutnu ve Üretiminde Kullanılan Renkler, *Kournal Of Institute Of Economic Development And Social Researches*, 6 (23), 261-270.
- Barkan, Ö. L. (1966). Edirne Askeri Kassamına Ait Tereke Defterleri (1545-1659), *Belgeler*, III, 1-479.
- Beşirli, M. (2009). Kent Taribi Açısından Şeriye Sicilleri ve Çankırı Şeriye Sicillerinin Toplu Katalogu Üzerine, *Çankırı Araştırmaları Dergisi*, 36, 35-40.
- Çam, N. (1996). *Gaziantep*, (Cilt. 13. ss. 469-474). İstanbul, TDV İslâm Ansiklopedisi
- Çınar, H. (2000). 18. Yüzyılın İlk Yarısında Ayntab Şehri'nin Sosyal ve Ekonomik Durumu, <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi>, 94294.
- Erkal, M. (1991). *Arşın*, (Cilt. 3, ss. 411-413). İstanbul, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Eyice, S. (1992). *Bedesten*, (Cilt. 5, ss. 302-31) İstanbul, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Güler, B. Şimşek E. T. (2017). Gaziantep tekstil atölyelerinden fabrikalara: İşçileşme, direnişler ve mücadeleler, *SAV*, 4, 7-20.
- İnalcık, H. (1953). 15. Asır Türkiye İktisadi ve İçtimai Tarihi Kaynakları, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 15, 187-201.
- Karademir, N. ve Topcu, F. (2021). Gaziantep'te Geleneksel Kent Dokusunun Kültür Coğrafyası Perspektifinden Değerlendirilmesi, *International Academic Social Resources Kournal*, 6, 1065-1080.
- Kısaoğlu, Ö. D. (2010). Orta Büyüklükte Bir Dokuma İşletmesinde İstatistiksel Proses Kontrol Sistemi: I. Kumaş Hatalarının Kontrolü, *Pamukkale Üniversitesi Mühendislik Bilimleri Dergisi*, 16(3), 291-301.
- Koçu, R. E. (1967). *Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Ankara, Başnur Matbaası.
- Kopar, M. (2019). *Küllerinden Doğan Bir Şehir Gaziantep (1923-1950)*, Ankara, Gece Akademi.

- Küpelî, Ö. (2001). Şerîye Sicillerinin Şehir Tarihçiliği ve Afyonkarahisar Tarihi İçin Önemi” *Taşpınar*, 3, 53-58.
- Özcan, N. (2019). Türk Sosyo-Kültürel Hayatına Fesin Yansıması Bağlamında Antepli Aynî'nin Divanında Fes, *İnsan&İnsan*, 6 (22), 831-851.
- Özlü, Z. (2014) Bir Bektaşî Babasının Terekesi: Haydar Baba İbni Halil Bin Abdullah, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 71, 127-146.
- Özlü Z. (2006). Terekeler Işığında Göynükte Aile, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 29, 81-102.
- Özlü, Z. (2020). *Yıkılmış Bir Şehri İnşa ve İhya Edenler: Cumhuriyetin İlk Yıllarında Gaziantep'te Esnaf ve Tüccar Aileler*, Gaziantep, Gazikültür A.Ş. Yayını.
- Özlü, Z. (2004). 18. Yüzyılın İkinci Yarısında Gaziantep, Gaziantep, Gaziantep B.B. Eğitim Kültür Serisi
- Öztürk, S. (1995). *Askeri Kassama Ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri, (Sosyo-Ekonomik Tahlil)*, İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı (OSAV) Yayınları.
- Özünü, E. E. (2010). XVI. Yüzyıl Osmanlı Kentlerinin Ekonomik Nitelikleri Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi, *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 18, 257-270.
- Pakalın, M. Z. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri Sözlüğü II*, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi,
- Pakalın, M. Z. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri Sözlüğü III*, İstanbul. Milli Eğitim Basımevi,
- Uğurluer, M. (2002). *Gaziantep Mutfak Kültüründe Bakır*, Gaziantep, Gaziantep Üniversitesi Basımevi.

RUSYA'NIN ATLI TRAMVAY'I «PETRUSHKA»

A.S. GAYNUTDINOVA *

R.İ. LATİPOV **

Giriş

Dünyanın ilk şehir atlı tramvayları Amerika Birleşik Devletleri'nde ortaya çıktı: Baltimor (1828)'da, New York (1832) ve New Orleans (1835). Bununla birlikte, at tramvayları ancak Alphonse Louba'nın 1852'de yol yatağına gömülmüş tekerlek flanşları için oluklu rayları icat etmesinden sonra gerçekten başarılı oldu. Kısa süre sonra, Kuzey Amerika ve Avrupa'daki büyük şehirlerde yeni bir demiryolu türü yaygınlaştı.

Rusya'da, 1820'de İvan Elmanov, «sütunlar üzerinde yol» olarak adlandırılan bir atlı raylı yol tasarladı. Burada tramvay rayları düz ve ahşap kalaslarda oluklu olarak kullanıldı. İosif Livchak, kırsal kesim yolları için, zeminin üzerine yerleştirilmiş bir tahta kaldırım ile sıkıca bağlanmış kirişlerden yapılmış ahşap bir tuval üzerine demir kaplı ahşap rayların yerleştirildiği özgün bir tasarım önerdi.

1854 yılında, St. Petersburg civarında, Smolensk yerleşiminin yakınında, mühendis Polezhaev demirle kaplı uzunlamasına ahşap kirişlerden yapılmış atlı bir yol inşa etti. 1860 yılında mühendis Georgy İvanovich Domontovich, St. Petersburg'da malların taşınması için atlı bir demiryolu inşa etti. Ayrıca, Volga-Don yolu ve Krivoy Rog'dan Yekaterinoslav'a giden rota için projeler vardı, bunlar buhar yollarıyla değiştirildi ve 1867'de Volga'nın ötesinde uzun bir atlı demiryolu ağı inşa etme önerisiyle öne çıkan D.V. Samara'dan Orenburg'a ve daha ötesine (bunun yerine, Orenburg buharlı demiryolu inşa edildi).

Rusya İmparatorluğu'nda, at tramvayı çoğu büyük şehir ve il merkezinde inşa edildi - St.Petersburg (1860'da emtia, 1863'te yolcu), İstanbul (1869), Moskova (1872), Kazan (1875), Riga (1882), Saratov (1887), Bakü (1889), Samara, Voronezh, Minsk, vb. Çoğu durumda, atlı tramvay yabancı sermayenin katılımıyla inşa edildi. At tramvayının firma sahipleri, at tramvayının dayanamayacağı rekabet olan elektrikli tramvayın tanıtımının ateşli rakipleri haline geldi. Bu durum mesela St.Petersburg, Kharkov ve Samara'da olduğu için tramvay rayları atlı tramvay raylarına paralel olarak döşendi. Bu, şehir yetkililerinin şehre ait bir tramvay inşa etme arzusundan kaynaklanıyordu ve gelir hazineye gitti. Diğer şehirlerde

* Dr., Kazan Federal Üniversitesi Filoloji ve Kültürlerarası Komünikasyon Enstitüsü, ASGajnutdinova@kpfu.ru

** Doç. Dr., Kazan Federal Üniversitesi Filoloji ve Kültürlerarası Komünikasyon Enstitüsü, RILatypov@kpfu.ru

yetkililer, atlı tramvayı bir tramvaya (Moskova, Königsberg vb.) dönüştürmek için atlı yolların ekonomisini kademeli olarak satın aldı. Bu olayların akışı, atlı tramvay işçileri için en uygun olanıydı: işlerini kaybetmediler, ancak başka bir işveren edindiler ve yeniden eğitildiler [4].

Araştırma ve Bulgular

Günümüzde büyük şehirde at izine rastlamak zor. Ancak Tataristan'ın başkenti sakinleri hâlâ Petrushkin Meydanı'nı Ekim'in 10. Yıldönümü ile Klara Zetkin Sokakları'nın köşesinde bir yer olarak adlandırıyor. At tramvayının Amirallik deposunun orada olduğu biliniyor. İçinde 200 at vardı. Bunların arasında tüm şehrin hayranlık duyduğu en büyük ve en güçlü aygırdı. Ata halk arasında «Petrushka» denirdi.

«Petrushka» lakabının nedeni ise kentsel eğlencelerde uzmanlaşmış Gustav Talqvist'in bahçesi için sözde «reklamı» yaratan o zamanki atların «kıyafetleri» sayesinde. Onun bahçesi «Tivoli» adlı 1889'da kurulmuştu. Orada insanları eğlendirmeye üstlenen «Petrushka» adlı şahıslar atlarına da aynı kostümler giydirmişlerdi. Yıllar geçtikçe, dönen çemberdeki atlar değişti, ancak Petrushka takma adı herkesle kaldı ve Kazan vatandaşları geçide Petrushka'nın onuruna adını verdi. Petrushka kelime anlamı bakılırsa Rusça sözlüğüne göre ise «maydanoz» otun adıdır, ancak bir stand bebeğinin, bir Rus soytarısının, bir şakacının, kırmızı kaftanlı bir esprinin ve kırmızı bir berenin takma adı; Bütün palyaço kukla inine Petrushka da denir. Ayrıca insanları eğlendirmeye çalışan bir nevi palyançoğa da Rus folklorunda Petrushka olarak adlanmaktadır. Tarihçesi ise bir nevi Türkiye'deki «Karagöz ve Hacivat»'a benzemektedir [1].

İlk başta, atlı tramvayı sadece merkezi bölgelere hizmet etti. Daha sonra, Belçika'dan girişimciler Kazan'daki tramvay hizmetini yönetmeye başladıklarında, dört hat daha uzatıldı - Volzhskaya, Prolomnaya (B. Gruzinskaya caddesi boyunca Arsk alanına), Merkez (Verkhne-Fedorovskaya caddesinden Rybnoryadskaya meydanına), Ekaterininskaya (Moskovskaya caddesi boyunca Krestovnikov fabrikasına kadar) toplam uzunluğu 15 verst oldu. O sırada, omnibüslara benzeyen küçük kutu arabaları raylar üzerinde koştu. Üst açık alandaki ücret 5 kopek ve vagonun içinde – 15 [2].

Şehirden «Dalnee Ustye» iskelesine giden yol düz bir arazi boyunca geçiyor ve sadece Ustye'nin önünde dik bir şekilde yukarı çıkıyordu. Arabayı tepeye çekmek için bir tane daha yukarı kaldırılan atın dağın altında koşumlanması gerekiyordu ve tepede koşumlarını kaldırmışlardı. Atlar tüm tramvay hatlarında toplamda 43 durak yaptı.

Yaz aylarında, at tramvayı sabah 7'den akşam 9'a kadar düzenli olarak çalışırdı. Kışın hareket ayrı çizgilerde ilerledi ya da bahara kadar tamamen durabilirdi. Hat, arabaların yaklaşmayı beklediği, dış cephe kaplamalı tek

yoldu. İlk başta, yüksek seyahat maliyeti nedeniyle, at arabası yalnızca seçkin bir halk - tüccarlar, askerler, memurlar tarafından kullanılıyordu. Birkaç yıl sonra ücret düştü ve yol gerçek bir toplu taşıma aracı haline geldi - köylüler, yükleyiciler ve zanaatkârlar tramvaylara binmeye başladı [3].

1900'e kadar at arabası sürücüsü veya at arabasının kondüktörü iskelenin önündeki son durağı «Dikkat! Bir sonraki durak «Petrushkin Geçidi»» olarak duyururdu. «Petrushkin Geçidi» adı Amirallik Sloboda'da en uzun atlı tramvay hatlarından birinin bulunduğu zamandan gelmektedir. Bu bölüm, atların sırayla karmaşıklaşan yükselişi yenmek zorunda kalmaları nedeniyle dikkate değerdi; araçların yolcularla dolu olduğu navigasyon döneminde birçok zorluğa neden oldu. «Terminal»de dik bir iniş ve çıkış vardı, bu yüzden sadece en güçlü ve en çalışkan atlar Petrushkin'e götürüldü. Yerliler bu atları çok severdi, onlara acır ve her zaman beslerlerdi. Bu atı yardım olarak dağın altında koşum takıp yukarıda çıkarırlardı. Bu at «Petrushka» lakaplıydı ve bu yere «Petrushkin Geçidi» denildi [5].

Sonuç

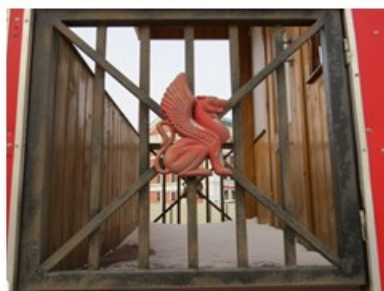
Trenler yavaş ilerliyordu - saatte 30 mil. Artık Kazan'dan Moskova'ya giden yol sadece bir gece sürüyor, önceki yolcuların iki gün boyunca seyahat etmesi gerekiyordu. Bu arada trenler St. Petersburg saatine göre çalışıyordu. Kazan saati, St. Petersburg saatinden bir saat ve Moskova saatinden 46 dakika ileri idi. Ayrıca Kazan'ın etrafında «barabus» lakaplı alışılmadık bir nakliye aracı (Tatar «barabyz» - hadi gidelim) vardı. Tatarlar, atı samanla doldurulmuş bir çuval veya hasır şiltenin üzerinde bir kızağa koşturdular. Bu yatak, «barabuslar» tarafından az bir ücret karşılığında taşınan yolcular tarafından kullanıldı. Bu tür bir taşıma başarılı oldu ve hatta tramvaylar ve taksilerle rekabet etti. Atlı demiryolu 25 yıldır var oldu. Daha sonra arabalar elektrikli çekişe geçti. Merkez tramvay istasyonu 1898'de Kaban üzerine inşa edildi. İlk elektrikli tramvay bir yıl sonra - 18 Kasım 1899'da raylara çıktı. Zamanla Kazan'da 36 tramvay aracı denize indirildi. Yavaş hareket ediyorlardı. İlk tramvayların prototipi olan «İmperial» - Peterburgskaya Caddesi'nde duruyor. Tramvay, 1900'de Kazan'da beş atlı tramvay hattının yerini aldı ve deponun yerinde, adı efsanevi Petrushka'yı ölümsüzleştiren bir alışveriş merkezi ortaya çıktı.

Kazan'ın Kirovsky semtinde «Petrushkin» onuruna 2014'te atı 2015'te arabası ve sürücüye bir anıt dikildi [6]. Heykelin dikkat çekici tedayları da mevcuttur. Örneğin, tabanda arabaların döndürüldüğü aynı parke taşları var gibi görünüyor ve kapıda Kazan'ın sembolü olan zilantın resmi bulunmaktadır.

Kaynakça

- İstoriya Kazanskogo Tramvaya. URL: <https://www.sobaka.ru/kzn/city/city/52394> (Erişim Tarihi: 10.02.2024)
- Kak Vernut Kazanskіe Tramvayі na «İstoriçeskuyu Rodinu»? URL: https://www.evening-kazan.ru/obshhestvo/articles/kak-vernut-kazanskіe-tramvai-na-istoriceskuiu-rodinu?utm_source=yandex.ru&utm_medium=organic&utm_campaign=yandex.ru&utm_referrer=yandex.ru (Erişim Tarihi: 10.02.2024)
- Kazanskuyu «Petrushku» Smenit «Pert Perviy». URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/118382> (Erişim Tarihi: 10.02.2024)
- Kloçkov Aleksey. Kazan iz Okon Tramvaya. URL: https://web.archive.org/web/20211026161728/http://nik-rech.narod.ru/album_biblio/kazan_iz_okon_travaya/017.htm (Erişim Tarihi: 10.02.2024)
- Pervaya Konno-Jeleznaya Doroga v Kazani. URL: <http://www.iske-kazan.ru/index.php/53-pervaya-konno-zheleznaya-doroga> (Erişim Tarihi: 10.02.2024)
- V Kanun Novogo Goda v Adrmiralteyskoy Slobode v Kazani Otkroyut Pamyatnik «Petrushke». URL: https://kzn.ru/meriya/press-tsentr/novosti/51759_v_kanun_novogo_goda_v_admiralteyskoy_slobode_v_kazani_otkroyut_pamyatnik_petrushke/ (Erişim Tarihi: 10.02.2024)

EKLER



KAZAN KEDİSİ «ALABRIS»

A.S. GAYNUTDINOVA *

R.İ. LATİPOV **

Giriş

Tarihi geçmişe bakılırsa kedilerin insanlık tarihi üzerindeki etkisine şahit oluruz. Daha Neolitik çağın başlangıcında, eski çiftçiler yabani kedileri evcilleştirmeye ve gelişmemiş bölgelere yaptıkları gezilerde onları yanlarında götürmeye başlamışlar. Eski Mısır'da kedi, güneş Tanrısı Ra'nın sadık bir arkadaşı olarak görülüp güneşin hayat veren sıcaklığını kişileştirmişlerdi. Roma'da kediler şehrin özgürlüğünün ve bağımsızlığının sembolü haline gelmişti. Japonya'da kedilere mutluluk ve refahın sembolü olarak saygı duyulmuştu. Dünya Savaşları'nın zor zamanlarında, kediler kimyasal saldırı tehlikesini önceden sezerek siperlerdeki askerlere eşlik ederek yüz binlerce insanın hayatını kurtarmışlardı. 1963 yılında Fransa uzaya Felicette adında bir kedi göndermişti. Türkiye'de Van kedisi ile ünlüydü. Ayrıca hayvan sevgisi İstanbul'da Tombili, İstanbul'da yaşayan bir sokak kedisiydi, kaldırımında uzanmış halde gösterildiği bir fotoğraf sayesinde dünya çapında ün kazanmıştı. 2016 yılında Tombili ciddi şekilde hastalanmış ve sonunda Ağustos ayı başlarında ölmüştü. İstanbul belediyesi, bir heykel dikerek onun anısını korumaya karar vermişti.

Rusya'da ise Kazan Kedisi, XVI. ve XX. yüzyılların tarihi geleneklerinin ile efsanelerinin, folklorunun ve popüler basılı hikayelerinin kahramanıdır. Kazan Kedisi figürü, hem görüntünün çeşitli sanat türlerindeki enkarnasyonlarının çeşitliliği hem de yorumlarının çokluğu ve tarihsel prototipin karakterinin zıt tezahürleri ile karakterize edilmektedir.

Araştırma ve Bulgular

Tarihi efsanelere göre, Orta Çağ'da Kazan'da, temsilcileri yuvarlak başlı, geniş ağızlı, dışbükey alınlı, güçlü boyunlu, geniş omuzlu ve kısa kuyruklu büyük, güçlü hayvanlardan olan özel «dövüşen» fare yakalayıcı kedi türü olduğundan söz edilmektedir [5, s. 77]. Kazan Kedisi'nin tarihini inceleyen İ.N. Bashmakov, kedinin «kalın, uzun beyaz veya gri saçları, zengin bıyıkları ve iri, etkileyici gözleri»ne de dikkat çekmektedir. Bahsedilen cins artık temiz haliyle mevcut olmamaktadır, zira diğerleriyle karışmış [14], ancak günümüzde bu yönce çalışmalar yürütülmektedir.

* Dr., Kazan Federal Üniversitesi Filoloji ve Kültürlerarası Komünikasyon Enstitüsü, ASGajnutdinova@kpfu.ru

** Doç. Dr., Kazan Federal Üniversitesi Filoloji ve Kültürlerarası Komünikasyon Enstitüsü, RILatypov@kpfu.ru

Tarihçi S.F. Faizov, Kazan Kedisi'nin folklor soyağacını, 1552'de Çar Korkunc İvan'ın birlikleri tarafından Kazan Kremlin'in kuşatılmasına ilişkin Mari efsanesine kadar takip eder, Kazan Çarı'nın, sahibinin kurtarıcısı olarak hareket eder ve onu Kremlin duvarının altındaki bir baltalama konusunda uyarmaktadır [3]. V.N. Berh'in «Solikamsk Kronikler» adlı tarihi eserinde Verkhtagil hapishanesindeki 1597 olayını kaydederek Kazan kedisinin tam tersine sahibine ölüm getirdiğinden söz edilmektedir [1].

Rusya'da XVII. ve XIX. yüzyıllarda Kazan Kedisi, «Fareler bir kediyi gömüyor» (XVII. yüzyıl) ve «Kazan Kedisi» (XVIII. yüzyıl) adlı popüler baskıların kahramanıdır [17]. Her iki görüntüye eşlik eden ve onlarla tek bir bütün oluşturan metinlerde «Bris kedi, diğer adıyla Alabris», «Kazan kedisi, Astrahan aklı, Sibiry zekâsı...» [18] başlığı verilmiştir.

XVIII. yüzyılın ortalarında Kazan kedileriyle ilgili haberler imparatorluk sarayına kadar ulaşmıştı. Ayrıca İmparatoriçe Yelizaveta Petrovna'nın 13 (24) Ekim 1745 tarihli en yüksek kararnamesi ile otuz Kazan kedisi, tamamlanmamış Kışlık Saray'da bolca üreyen «fareleri yakalamak» için Saint Petersburg'a teslim edilmiştir [8]. Ayrıca bu cins kedilerin «ilan edilmemesi» nedeniyle sahiplerine para cezasıyla tehdit edilmişti [13, s. 643]. Kararname derhal yerine getirilip kediler işlerini yapmışlar ve saraydaki kemirgenlerin neredeyse tamamı ortadan kaybolmuştu. Kışlık Saray'ın inşasının ardından kediler yeni binaya bırakılmış ve hızla kök salmışlardı.

Kediler Kışlık Saray'a yerleştikleri andan itibaren sürekli olarak binayı kemirgenlerden temizleme işlevini yerine getirmişlerdir. Elizaveta Petrovna'nın kurduğu geleneğe göre kediler kısırlaştırılmıştı. Hermitaj'ın kurucusu İmparatoriçe II. Katerina, kedileri sevmese de [16] Saray'da bırakıp «Sanat galerilerinin muhafızları»[15] statüsü vererek avlu dışı ve oda içi olmak üzere iki sınıfa ayırmıştı [6].

Bu olayın anısına, XVII. ve XIX. yüzyıllarda Alabris adlı Kazan kedisinin kolektif görüntüsü, popüler baskılarda favori bir karakter ve XXI. yüzyılda anıtların nesnesi haline gelmişti. Kazan kedisi için bir anıt yaratma fikri, Mayıs 2005'te «Orta çağda ve yeni zamanlarda Kazan» konulu Bütün Rusya Bilimsel Konferansı'nda ortaya atılmıştır. Bu konferansta tarih bilimler adayı Said F. Faizov, sunduğu raporundan sonra, verilen röportajında: «...Bauman Caddesi'nde: kurbağalar ve güvercinler çeşmeleri vardır. Kazan kedisinin bu yerde eksik olduğunu düşünüyorum. Genel olarak, Kazan kedisi Kazan'ın gayri resmi bir sembolü olabilir...» [9] demiştir. böylece anıtlardan biri 2009 Kazan'daki Bauman Caddesi'nde, bir diğeri ise şehrin Raif Bogoroditkiy manastırının göl kıyısına yapılmıştı [20]. Bauman Caddesi'nin Kazan kedisinin anıtı 3 metre yüksekliğinde ve 2,8 metre genişliğinde metal heykel-mimari kompozisyon, kanepede bir kiremit ve çatıda bir fare şeklindedir. Bu kedi heykeli Tataristan'ın seçkin

sanat adamı İgor Başmakov tarafından Zhukovskiy şehrinde alüminyumdan yapılmıştır. Yapının sütunları ve kubbeleri renkli cam ve ayna detaylarıyla dekore edilmiştir. Altta «Kazan kedisi: Astrahan aklı, Sibirya zihni...» sözleri yazılmıştır [10]. Ayrıca Mart 2009'da Devlet İnziva Yeri'nin Kazan şubesi, Hermitage-Kazan müze merkezi, Kazan kedisine adanmış bir sergiye ev sahipliği yaptı [2]. 2011 yılında anıtın yaratıcısı İ.N.Bashmakov'a Tataristan Cumhuriyeti Halk Sanatçısı unvanı verilmişti [19]. Aynı yıl, Kazan'ın simgesi, şehirdeki okul çocukları tarafından yürütülen «Kazan Kedisi Anıtı Tarihi» araştırma çalışmasının konusu haline geldi; sonuçlar Tüm Rusya Bilimsel ve Pratik Konferansı «İlkokul» da not edildi: Modern Eğitim Standartları».

Kazan kedilerinin oluşturduğu geleneğe göre, Yelizabet döneminden beri akrabaları resmi hizmette bulunmakta ve Hermitage kedilerinin dostları için özel bir fonun bulunduğu Devlet İnziva Yeri'nin bodrumlarında ve binalarında yaşamaktadır ve her yıl 1 Nisan'da, müze personeli birçok ikramın yer aldığı geleneksel bir tatil düzenliyor – «Mart Kedi Günü» [2].

Saint Petersburg'daki kediler, Napolyon'la savaş sırasında ve devrimden sonra Sovyet yönetimi altında Hermitage'de yaşamışlar. Leningrad kuşatması sırasında bütün kediler ölmüştü ve Kış Sarayı tam anlamıyla farelerin istilasına uğramıştı [2]. 1941'de sanat eserleri Urallar'a, Sverdlovsk'a tahliye edilmiş ve müze bodrumlarına 12 bomba sığınağı yerleştirilmişti [12]. Savaştan sonra beş bin kedi Leningrad'a getirilmiş ve bunların bir kısmı Hermitage'da kalmıştı. Kısa süre sonra fareler ortadan kaybolmuştu [7]. 1960'lı yıllarda çok fazla kedi olduğundan dolayı yaşam alanlarını genişlenip bodrumlardan müzenin koridorlarına ve salonlarına taşımıştı. Bu yüzden kedileri emekliliğe gönderilmişti. Ancak farelere karşı kimyasal koruma yöntemleri işe yaramadığından dolayı kısa süre sonra kediler görev yerlerine geri gönderilmişti [11].

Hermitaj'daki her kedinin kendi pasaportu, veteriner kartı olup resmi olarak müze bodrumlarını farelerden temizleme konusunda nitelikli bir uzman olarak listelenmiştir. Kediler Hermitage'de serbestçe dolaşabilirler ancak müze salonlarına girmelerine izin verilmemejtedir. Kedilerin yaşadığı ve avlandığı bodrum katları ağına (neredeyse yirmi kilometre) «büyük kedi bodrumu» adı verilir. Kediler için konforlu yaşam koşulları yaratılmıştır - bodrum katları her zaman kuru ve sıcaktır, tüm odalar hareket özgürlüğü için küçük geçitlerle donatılmıştır. Bodruma giden tüm borular, kedilerin içeri girmesini önlemek için çubuklarla kaplıdır - çizimler korunmadığı için Hermitage'n havalandırma sisteminin nasıl tasarlandığı bilinmemektedir. Yaz aylarında kediler dışarıda, çimenlerde ve bahçelerde daha fazla zaman geçirirler [6].

Her kedinin kendine ait bir kabı ve uyumak için sepeti bulunmaktadır. Hepsinin aşıları yapılmış ve düzenli veteriner denetiminden geçmektedir.

Ancak tüm kediler yaşlılığa kadar yaşamaz; bazen araba tekerlekleri altında ölür. Bu, özellikle Hermitage’de tadilat yapılırken sıklıkla meydana gelibilmektedir. Bu nedenle bahçe alanına «Kedilere dikkat edin!» özel tabelaları yerleştirilmişti. Mart 2016’da Hermitage kedileri, İngiliz yayını Telegraph’a göre görülmesi gereken turistik yerler listesine dahil edilmişti [4].

Sonuç

Devlet Hermitage her yıl baharda «Hermitage Kedisi Günü»nü düzenler (2012 yılına kadar tatile «Hermitage’deki Mart Kedisi Günü» deniyordu). Bayram, 2011 yılından bu yana resmi tatil takvimine ve müzenin unutulmaz tarihlerine dahil edilmiştir. Bayram, kedileri onurlandırmanın yanı sıra çocukları sanatla tanıştırıyor. Genellikle nisan ayında veya mayıs ayı başında yapılır.

Bu günde tüm kediler ziyaretçilerin görebilmesi için halka açık hale getirilip kedilerin yaşadığı bodrum katları ve çatı katları halka açılıyor. Gün boyunca çocuklar ve yetişkinler için kedilerle ilgili sergiler, oyunlar, bilgi yarışmaları ve yarışmalar düzenlenmekte, ünlü ustaların Hermitage’de saklanan kedi resimli tabloları ve çağdaş sanatçıların eserleri sunulmaktadır.

Kedilerle ilgili bir masal efsanesi vardır. Ona göre kedileri masal adamları - Hermites ve Ermitess tarafından bakılırlarmış. Müzelerde ve eski evlerde yaşayıp geceleri kedilerle oynuyorlarmış, onları takip eder ve yünlerinden «sihirli şarflar» örürlermiş. Müze çalışanları ve hayranları kedilere «Ermiki» adını verirler. Festival ilk kez 1998 yılında düzenlenip 2005 yılından bu yana düzenli olarak düzenlenmektedir.

Kaynakça

- Berh V.N. Solikamskoy Letopisets. Saint Petersburg: Voen.Tip. Glavnogo Ştaba ego imp. Veliçestva, 1821, s.207.
- Çernişev S. Hraniteli Natsionalnih Sokroviç: Kotı ermitaja Ohranyayut Kulturnoe Nasledie Rossii. Moskova: Rossiyskie Vesti: Gazeta. 2012.
- Faizov S.F. Kot Kazanskiy: Tatarini Çar v Vospriyatii Ruskogo Posle «Vzyatiya» Kazanskogo, Astrahanskogo i Sibirskogo Hanstv. URL: <http://www.mtss.ru/?page=kot> (Erişim Tarihi: 10.02.2024)
- Gazeta.ru. Kotov iz Ermitaja Vnesli v Spisok Dostoprimeçetelnostey, Kotorie Neobhodimo Uvidet. URL: https://www.gazeta.ru/lifestyle/news/2016/03/18/n_8388767.shtm I (Erişim Tarihi: 10.02.2024)
- Gol N.M., Haltunen M.B. Koşkin Dom v Ermitaje, Saint Petersburg: Arka, 2007, s. 106.
- Golubniçaya A. Anna Kondrat'eva: Ermitajnie Kotı – Eto Duşa Peterburga. URL: <http://gorod-plus.tv/blog/219.html> (Erişim Tarihi: 10.02.2024)
- Hvostatie Geroy. Ot Grizunov Blokadniy Leningrad Spasli Koşki. URL: <https://www.spb.aif.ru/leningrad/1115954> (Erişim Tarihi: 10.02.2024)
- Komsomolskaya Pravda. Samiye Neobiçnie Ukazı İmperatritsı Yelizaveti Petrovni. URL: <http://www.kp.ru/daily/26124/3017086/> (Erişim Tarihi: 10.02.2024)
- Kot Alabris. URL: <https://koshka.top/4474-kot-alabrys.html> (Erişim Tarihi: 10.02.2024)
- Kot Kazanskiy Alabris: Poçemu ego Pomnyat v Ermitaje, a v Kazani Stavyat Pamyatniki kak Narodnomu Geroyu. URL: <https://kulturologia.ru/blogs/071119/44606/> (Erişim Tarihi: 10.02.2024)
- Kotı Kazanskoy Porodı, Kazan. URL: <https://www.catgallery.ru/kototeka/2012-05-16/koty-kazanskoi-porody/> (Erişim Tarihi: 10.02.2024)
- Liniya Vremeni. 1941: Naçalo Velekoy Oteçestvennoy Voynı i Evakuatsiya Kolleksiya na Ural. URL: http://www.hermitagemuseum.org/html_Ru/05/hm5_1_38.html (Erişim Tarihi: 10.02.2024)
- Listki iz Zapisnoy Knijki «Russkoy Starinı»: Ukazı Elizaveti Petrovni//Ukaz o Visilke ko Dvoru Kotov (1745) /A.G.Puparev. — Russkaya Starina:

- Ejemes. İstoriç. İzd., Saint Petersburg: Peçatnya V. Golovina, 1871.
C. 3. Vıp. 6. ss. 642-643.
- Matveeva O. Kot Kazanskiy, Um Astahanskiy, Razum Sibirskiy. URL:
<http://mirnov.ru/arhiv/mn889/mn/28-1.php> (Erişim Tarihi:
10.02.2024)
- Novosti Muzeev. Den Ermitajnogo Kota. URL:
<http://www.museum.ru/N53841> (Erişim Tarihi: 10.02.2024)
- Perviy Kanal. Dobroe Utro. Ermitajnie Kotı URL:
<https://www.1tv.ru/shows/dobroe-utro/syuzhet-dnya/ermitazhnye-koty> (Erişim Tarihi: 10.02.2024)
- Puparev A.G. Russkaya Starina. Ejemesyaçnoe İstoriçeskoe İzdaniye, C.3,
Saint Petersburg: V.Golovina, 1871, s. 642.
- Rovinskiy D.A. Russkie Narodnie Kartinki. Saint Petersburg: İzd.R.Golike,
1900, C.1, s.370.
- Ukaz Prezidenta Respubliki Tatarstan. O Prisvoenii Poçetnogo Zvaniya
«Narodniy Hudojnik Respubliki Tatarstan». URL: http://1997-2011.tatarstan.ru/files/laws/laws_54430.pdf (Erişim Tarihi:
10.02.2024)
- V Kazani Postavili Pamyatnik Kotu Alabrisu. URL:
<https://lenta.ru/news/2009/11/15/dacat/> (Erişim Tarihi: 10.02.2024)

GEÇİCİ KORUMA ALTINDAKİ SURİYELİ ÖĞRENCİLERİN İLKOKUL SOSYAL BİLGİLER DERSİ AKTİF ÖĞRENME SÜRECİNE KATILIMI VE EĞİLİMİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZ

Durmuş BURAK*

Giriş

İlkokul, öğrencilerin etkin ve etkili bir birey olmasını sağlayan temel eğitim kurumlarıdır. İlkokulda öğrenciler hayata ilişkin temel bilgi, beceri ve değerleri edinerek hem yaşamın kendisine hem de bir üst öğrenime hazırlanırlar. Bu hazırlık sürecinde öğrenciler bir üst öğrenim ve yaşamın kendisiyle bağ kuracağı dersler alırlar. Bu derslerden birisi de Sosyal Bilgiler'dir. Sosyal Bilgiler dersiyle, insanlar ve yaşamları konu edinilir (Safran, 2008) ve bu bağlamda da geleceğin etkin vatandaşlarının yetiştirilmesi amaçlanır (Öztürk, 2015). Bu amaç çerçevesinde geleceğin çocuklarının ortak bir miras edinmesi ve böylece toplumsal birliğin sağlanması işlevinde sosyal bilgiler öğretiminin önemli bir yeri vardır.

Son on yılda yaşanan savaşlar nedeniyle ülkemize çok sayıda Suriye vatandaşı ya da diğer bir deyişle mülteci yerleşmiş, yaşamlarını ülkemizde devam ettirmektedirler. Bu noktada mülteci çocuklar ülkemizde eğitim almakta, içinde yaşadıkları süre içerisinde ülkemizin kültürüne uyum sağlamaları beklenmektedir. Öte yandan bireyin kendisini, yakın çevresini, içinde yaşadığı toplumu öğrenmesini ve etkili vatandaşlar olarak toplum içinde yer edinmesini sağlayan derslerden birisinin de sosyal bilgiler (Deveci ve Gürdoğan-Bayır, 2011) olduğu göz önüne alındığında, bu dersteki başarı ya da başarısızlığın uyum süreci hakkında önemli bir çıkarım sağlayabileceği düşünülebilir.

Alan yazında mülteci öğrencilerin ilkokulda öğretimi üzerine çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Bu kapsamda Amaç ve Yaşar (2018) yaptıkları çalışmada ilk ve ortaokul düzeyinde mülteci öğrencilere yönelik gerçekleştirilen 13 çalışmayı incelemiş, incelemelerine göre ilkokulda mülteci öğrencilerle ilgili yaşanan en temel sorunun dil ve iletişim olduğu bulgusuna ulaşmışlardır. Kekeç ve Üstün'ün (2022) sınıf öğretmenleri ile gerçekleştirdiği bir çalışmada, öğretmenler sınıflarında öğrenim gören

* Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi Kilisli Muallim Rifat Eğitim Fakültesi Sınıf Eğitimi ABD, dburak@kilis.edu.tr

mülteci öğrencilerin diğer öğrencilerin akademik başarılarını olumsuz etkilediğini, bu etkide kültürel farklılıkların, uyum sorunlarının ve dil bariyerinin önemli etkenler olduğunu ortaya koymuşlardır. Bu çalışmaların dışında da farklı birçok çalışmada ilkokul ya da daha üst düzey öğretim kademelerinde mülteci öğrencilerin kültürel uyum sorunları yaşadıkları vurgulanmıştır (Aslan ve Ergül, 2022; Hazir ve Harris, 2023; Şimşir ve Dilmaç, 2018; Taşkın ve Erdemli, 2018). Genel olarak yapılan çalışmalarda da mülteci öğrencilerin kültürel uyum sorunları yaşadıkları vurgulanmaktadır.

Geçen süre içerisinde şu an ilkokulda öğrenim gören mülteci öğrencilerin büyük bir kısmı ülkemizde dünyaya gelmiş ya da fiziksel, zihinsel, ahlaki ve sosyal gelişimlerinin büyük bir kısmını ülkemiz sosyo-kültürel ortamında gerçekleştirmiş/gerçekleştirmektedir. İlkokulun ilk yıllarında hayat bilgisi dersi ilkokul öğrencilerini hayata hazırlamak ve böylece topluma, kültüre uyumu kolaylaştırmak işlevini üstlenmiş, devamında ise sosyal bilgiler dersi bu işlevi yüklenmiştir. Dolayısıyla ilkokulda öğrenim gören mülteci öğrencilerin kültürel uyumlarında hayat bilgisi devamında da sosyal bilgiler dersinin önemli bir yeri olduğu düşünülebilir. Bu noktada çıkarım yapabilmek için sosyal bilgiler dersinde mülteci öğrencilerin akademik başarıları referans alınabilir. Zira akademik başarı eğitim sistemlerinin ve bu sistemde kullanılan yöntem ve tekniklerin etkililiğinin bir göstergesi olarak kabul edilmektedir (Burak, 2023; Rodríguez, Tinajero ve Páramo, 2017). Ayrıca akademik başarı ölçmelere dayanmakta, öğretim programlarında yer alan bilişsel kazanımlara ulaşılmasında kullanılan yöntem-teknik, materyal ve/veya öğretmen becerilerinin etkisi hakkında çıkarım yapmayı sağlayabilecek nesnel ölçütler ortaya koyabilmektedir (Burak ve Gültekin, 2021). Bundan hareketle mülteci öğrencilerin kültürel uyum süreçlerinde sosyal bilgiler ders kapsamındaki başarı durumlarının önemli bir gösterge olduğu söylenebilir. Bu çalışmada geçiçi koruma altındaki Suriyeli öğrencilerin ilkokul sosyal bilgiler dersi öğretim sürecindeki akademik başarıları ve aktif katılım düzeylerinin incelenmesi ve irdelenmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda çalışma sonunda şu araştırma sorusuna yanıtlar aranmıştır:

1. İlkokul sosyal bilgiler dersinde Türk ve Mülteci öğrencilerin akademik başarı puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılık var mıdır?

2. İlkokul sosyal bilgiler dersinde Türk ve Mülteci öğrencilerin akademik başarı puan ortalamalarında cinsiyete göre anlamlı bir farklılık var mıdır?
3. İlkokul sosyal bilgiler dersinde Türk ve Mülteci öğrencilerin aktif öğrenme süreçleri puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılık var mıdır?
4. İlkokul sosyal bilgiler dersinde Türk ve Mülteci öğrencilerin aktif öğrenme süreçleri puan ortalamalarında cinsiyete göre anlamlı bir farklılık var mıdır?

2. Yöntem

Bu çalışmada nicel araştırma paradigmasında betimsel tarama olarak modellenmiştir. Bu kapsamda veriler Kilis il merkezinde öğrenim gören ilkokul öğrencileri arasında rastgele belirlenen bir örneklemden tek seferde, yüz yüze elde edilmiştir.

2.1 Evren-Örneklem

Bu çalışmanın evrenini Kilis il merkezi sınırları içerisinde devlet (özel okullar hariç) ilkokullarında öğrenim gören 4. sınıf öğrencileri oluşturmaktadır. Evrenden örneklem seçiminde seçkisiz örnekleme yöntemleri kullanılmıştır. 2023 yılı itibarıyla Kilis ili genelinde yaklaşık 24 bin ilkokul öğrencisi kayıtlı olarak öğrenim görmektedir. Dolayısıyla ilkokul 4. sınıf düzeyinde 6 bin öğrencinin kayıtlı olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda %95 güven aralığı, 0.05 hata payı ve evrende mülteci ya da Türk öğrenciye rastlama olasılığının $\frac{1}{2}$ olduğu temele alınırsa, 6 bin olan evrende minimum örneklem büyüklüğü 362 katılımcı olarak hesaplanmış, veri toplama sürecinde yaşanabilecek hata payları da göz önüne alınarak minimum örneklem büyüklüğünün %20 fazlası, en az 453 katılımcıdan verilerin elde edilemesi planlanmıştır.

Örneklem seçiminde en az 453 katılımcıya ulaşabilmek amacıyla seçkisiz örnekleme yöntemlerinden kümeleme örnekleme kullanılmıştır. Kümeleme örnekleme evrendeki birimlerin gruplar halinde bulunduğu durumlarda, birim yerine grup seçimini ölçüt alan seçkisiz bir örnekleme yöntemidir (Burak, 2022). Bu kapsamda kura yoluyla belirlenen 10 farklı ilkokulda öğrenim gören 487 öğrenciden veriler elde edilmiştir. Örneklemi oluşturan katılımcılara ait tanılayıcı bilgiler Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1

Örnekleme ait Demografik Bilgiler

Gruplar	Alt Gruplar	n	%
Uyruk	Türk	236	48.5
	Suriyeli	251	51.5
Cinsiyet	Kız	255	51.4
	Erkek	232	47.6

Örnekleme oluşturan 236 Türk öğrencinin 128'i kız, 108'i erkek, 251 Suriyeli öğrencinin 104'ü kız, 147'si erkektir. Örnekleme oluşturan 487 öğrencinin yaş ortalaması 9.3'tür.

2.2 Veri Toplama Araçları

2.2.1 Akademik Başarı Testi (ABT)

Akademik Başarı Testi, sosyal bilgiler dersi öğretim programında yer alan “Bilim, Teknoloji ve Toplum” öğrenme alanındaki kazanımları ölçmeye dönük olarak Burak (2020) tarafından geliştirilmiştir. ABT, 30 maddeden oluşmakta, 30 maddenin 27'si dört seçenekli çoktan seçmeli, 3'ü ise açık uçlu sorulardan oluşmaktadır. ABT'nin puanlanmasında doğru yanıt “1”, yanlış ya da boş yanıtlar “0” olarak değerlendirilmiş, düzeltme formülü kullanılmamıştır. Açık uçlu sorular Burak (2020) tarafından hazırlanan puanlama anahtarına göre puanlanmıştır.

ABT'nin geliştirilmesi çalışmasında testten elde edilen puanların güvenilirliğini kestirebilmek için KR-20 değeri kullanılmış, Burak (2020) KR-20 değerini 0.86 olarak hesaplamıştır. Bu çalışmada ise KR-20 değeri 0.88 olarak belirlenmiştir. Buna göre mevcut çalışma verilerinin güvenilirliğinin yüksek olduğu söylenebilir.

2.2.2 Sosyal Bilgiler Dersi Aktif Öğrenme Ölçeği (SBDAÖÖ)

Sosyal bilgiler dersinde öğrencilerin öğrenme sürecinde ne derece aktif olduklarını ölçebilmek için Burak (2020) tarafından geliştirilen Sosyal Bilgiler Dersi Aktif Öğrenme Ölçeği kullanılmıştır. Ölçek 2 ana faktör altında 7 alt faktörden oluşmaktadır. Öğrenmeye Yönelim ana faktörü altında “Derse Yönelik İlgi”, “Derse Yönelik Önem” ve “Derse Yönelik Tutum” faktörleri, Öğrenmeye Katılım faktörü altında “Öğrenme

Sürecine Bireysel Katılım”, “Öğrenme Sürecine Grupla Katılım”, “Ders Dışı Öğrenme Sürecine Katılım”, “Öğretmenin Öğrenme Sürecine Katılımı” faktörleri yer almaktadır. 30 maddeden oluşan ölçek 4’lü likert tipindedir (hiçbir zaman, ara sıra, çoğunlukla, her zaman). Ölçekten en düşük 30, en yüksek 120 puan alınabilmekte, ölçekten alınan yüksek puan, öğrencinin sosyal bilgiler dersi öğretim sürecinde aktif olması anlamına gelmektedir.

SBDAÖÖ’nin geliştirilmesi aşamasında ölçekten alınan puanların güvenilirliğini kestirmek için alfa katsayısı hesaplanmıştır. Bu kapsamda faktörlerin alfa katsayısının 0.63 ile 0.88 arasında değer aldığı raporlanmıştır (Burak, 2020). Mevcut çalışmada ise alfa katsayısı 0.72 ile 0.91 arasında değer almıştır. Buna göre mevcut çalışma verilerinin güvenilirliğinin yüksek olduğu söylenebilir.

2.3 Verilerin Analizi

Verilerin analizlerinde SPSS paket programı kullanılmıştır. Analizler öncesinde veriler düzenlenmiş ve hazırlanmıştır. Daha sonra veri seti uç değerle açısından incelenmiş, tek yönlü uç değerlerin belirlenmesinde her ölçme alt değişkenlere göre gruplandırarak ve toplam puanlar üzerinden hesaplanan standart Z değerleri kullanılarak incelenmiştir. Tek yönlü uç değerler açısından incelenen tüm puanların ortalamadan ± 3 standart sapma uzaklıkta yer alması gerekmektedir (Karagöz, 2017). Çalışma kapsamında her bir ölçmenin standart aralıkta olduğu gözlemlenmiştir. Çok yönlü uç değerler ise Mahalonobis ($p < .001$) uzaklığıyla kontrol edilmiş, işlem sonucunda uç değer olmadığı gözlemlenmiştir.

Veri setinin genel olarak normallik varsayımını sağladığı görülmüştür. Bu nedenle analizlerde parametrik hipotez testlerinden Bağımsız Örneklem t- Testi kullanılmıştır. Bağımsız Örneklem t-Testi, iki bağımsız grubun ortalama puanlarının arasındaki farkı test etmek amacıyla kullanılmaktadır (Bayram, 2015). Yapılan t-testi analizlerinde Cohen-d değeri hesaplanarak oluşan anlamlı farkın etkisi belirlenmeye çalışılmıştır. Bu aşamada d değerinin yorumlanmasında Cohen’in (1988) belirttiği (.20 ve altı düşük, .20-.80 arası orta ve .80 ve üzeri yüksek etki) değer aralıkları göz önüne alınmıştır.

3. Bulgular

3.1 Türk ve Mülteci Öğrencilerin Sosyal Bilgiler Dersi Akademik Başarılarına Dönük Bulgular

Türk ve mülteci öğrencilerin akademik başarı testi puan ortalamalarını karşılaştırmak için bağımsız örneklem t-testi kullanılmıştır. Elde edilen bulgular aşağıda Tablo 2’de sunulmuştur.

Tablo 2

Türk ve Mülteci Öğrencilerin Akademik Başarıları t-Testi Bulguları

Gruplar	n	M	SS	SH	t	sd	p
Türk	236	18.30	3.69	0.24	11.27	485	0.000
Mülteci	251	14.68	3.38	0.21			

Tablo 2’de görüldüğü üzere Türk öğrencilerin ($M=18.30$) ve mülteci öğrencilerin ($M=14.68$) sosyal bilgiler dersi akademik başarı puan ortalamaları farklılık göstermektedir. Bu farklılık istatistiksel olarak anlamlı ve Türk öğrenciler lehinedir ($t=11.27$, $sd=485$, $p<0.05$). Dolayısıyla Türk öğrencilerin sosyal bilgiler dersinde akademik başarıları mülteci öğrencilerin akademik başarılarından daha yüksektir. Bu farklılığın yorumlanması için etki değeri hesaplanmıştır ($d=1.02$). Bu kapsamda Türk ve mülteci öğrencilerin akademik başarı farklılığının yüksek bir etkiye sahip olduğu gözlemlenmiştir.

3.1 Türk ve Mülteci Öğrencilerin Cinsiyetlerine Göre Sosyal Bilgiler Dersi Akademik Başarılarına Dönük Bulgular

Türk ve mülteci öğrencilerin akademik başarı puan ortalamaları cinsiyete göre kendi içerisinde gruplandırarak incelenmiştir. Bu kapsamda elde edilen bağımsız örneklem t-Testi bulguları Tablo 3’te sunulmuştur.

Tablo 3

Türk ve Mülteci Öğrencilerin Akademik Başarılarının Cinsiyetlerine Göre t-Testi Bulguları

Gruplar	Alt Gruplar	n	M	SS	SH	t	sd	p
Türk	Kız	128	18.41	3.91	0.35	0.55	234	0.586
	Erkek	108	18.15	3.41	0.33			

Mülteci	Kız	104	15.49	3.52	0.34	3.27	249	0.001
	Erkek	147	14.11	3.16	0.26			

Tablo 3'te görüldüğü üzere Türk kız (M=18.41) ve erkek (M=18.15) ile mülteci kız (M=15.49) ve erkek (M=14.11) öğrencilerin sosyal bilgiler dersi akademik başarı puan ortalamaları farklılık göstermektedir. Bu farklılık Türk öğrencilerde istatistiksel olarak anlamlı değildir ($t=0.55$, $sd=234$, $p>0.05$). Ancak mülteci öğrenciler için istatistiksel olarak anlamlı ve kız öğrenciler lehinedir ($t=3.27$, $sd=249$, $p<0.05$). Dolayısıyla Türk öğrencilerin sosyal bilgiler dersinde akademik başarılarının cinsiyete göre benzer düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Ancak mülteci öğrencilerde, kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre daha başarı olduğu belirlenmiştir. Mülteci öğrencilerde gözlemlenen bu farklılığın yorumlanması için etki değeri hesaplanmıştır ($d=0.41$). Bu kapsamda mülteci kız ve erkek öğrencilerin akademik başarı farklılığının orta düzey bir etkiye sahip olduğu gözlemlenmiştir.

3.3 Türk ve Mülteci Öğrencilerin Sosyal Bilgiler Dersi Aktif Öğrenme Sürecine Dönük Bulgular

Türk ve mülteci öğrencilerin sosyal bilgiler dersi aktif öğrenme süreçleri puan ortalamalarının karşılaştırılması için bağımsız örneklem t-testi kullanılmıştır. Elde edilen bulgular aşağıda Tablo 4'te sunulmuştur.

Tablo 4

Türk ve Mülteci Öğrencilerin Aktif Öğrenme Süreçlerine Ait t-Testi Bulguları

Boyutlar	Gruplar	n	M	SS	SH	t	sd	p
Bireysel Katılım	Türk	236	12.77	2.25	0.15	6.55	485	0.000
	Mülteci	251	11.35	2.50	0.16			
Grupla Katılım	Türk	236	15.27	3.00	0.20	6.98	485	0.000

		<i>Mülteci</i>	251	13.25	3.35	0.21			
Okul	Dışı	Türk	236	8.98	2.33	0.15	5.58	485	0.000
Katılım									
		<i>Mülteci</i>	251	7.80	2.35	0.15			
Öğretmenle		Türk	236	12.52	2.60	0.17	6.61	485	0.000
Katılım									
		<i>Mülteci</i>	251	10.93	2.70	0.27			
Derse		Türk	236	49.55	8.17	0.53	8.20	485	0.000
Katılım									
		<i>Mülteci</i>	251	43.33	8.52	0.54			
Derse İlgi		Türk	236	15.49	3.64	0.24	8.00	485	0.000
		<i>Mülteci</i>	251	12.96	3.29	0.21			
Derse Önem		Türk	236	16.85	3.10	0.20	10.05	485	0.000
		<i>Mülteci</i>	251	13.93	3.31	0.21			
Derse Tutum		Türk	236	13.28	2.70	0.17	8.77	485	0.000
		<i>Mülteci</i>	251	11.08	2.82	0.18			
Derse		Türk	236	45.60	8.34	0.54	10.55	485	0.000
Yönelim									
		<i>Mülteci</i>	251	38.96	7.61	0.48			
Aktif		Türk	236	95.13	14.85	0.97	10.30	485	0.000
Öğrenme									
		<i>Mülteci</i>	251	81.30	14.78	0.93			

Tablo 4'te görüldüğü üzere Türk öğrencilerin ve mülteci öğrencilerin sosyal bilgiler dersi aktif öğrenme süreçleri puan ortalamaları farklılık göstermektedir. Bu farklılık tüm alt boyutlarda ve toplam puanda istatistiksel olarak anlamlı ve Türk öğrencilerin lehinedir ($t=5.58-10.55$ arasında, $sd=485$, $p<0.05$). Dolayısıyla Türk öğrencilerin sosyal bilgiler dersinde aktif öğrenme süreçleri mülteci öğrencilere göre daha yüksektir. Bu farklılığın yorumlanması için etki değeri hesaplanmıştır ($d=0.50$ ile 0.83 arasında). Bu kapsamda Türk ve mülteci öğrencilerin sosyal bilgiler dersi

aktif öğrenme süreçlerinin genel olarak orta düzeyde bir etkiye sahip olduğu gözlemlenmiştir.

3.1 Türk ve Mülteci Öğrencilerin Cinsiyetlerine Göre Sosyal Bilgiler Dersi Aktif Öğrenme Sürecine Yönelik Bulgular

Türk ve mülteci öğrencilerin sosyal bilgiler dersine aktif öğrenme süreçleri puan ortalamalarının cinsiyetlerine göre karşılaştırılması için bağımsız örneklem t-testi kullanılmıştır. Elde edilen bulgular aşağıda Tablo 5'te sunulmuştur.

Tablo 5

Türk ve Mülteci Öğrencilerin Sosyal Bilgiler Dersi Aktif Öğrenme Süreçlerinin Cinsiyetlerine Göre t-Testi Bulguları

Boyutlar	Gruplar	Alt Gruplar	n	M	SS	SH	t	sd	p
Bireysel Katılım	Türk	Kız	12 8	12.95	2.03	0.1 8	1.29	23 4	0.20 0
		Erkek	10 8	12.56	2.51	0.2 4			
Grupla Katılım	Türk	Kız	12 8	15.39	2.90	0.2 6	0.6 4	23 4	0.50 7
		Erkek	10 8	15.13	3.14	0.3 0			
Okul Dışı Katılım	Türk	Kız	12 8	9.09	2.24	0.2 0	0.8 2	23 4	0.411
		Erkek	10 8	8.84	2.43	0.2 3			
Öğretmene K.	Türk	Kız	12 8	12.72	2.30	0.2 0	1.27	23 4	0.20 3
		Erkek	10 8	12.29	2.90	0.2 8			
Derse Katılım	Türk	Kız	12 8	50.15	7.44	0.6 6	1.24	23 4	0.215

		Erkek	10 8	48.8 2	8.94	0.8 6			
Derse İlgili	Türk	Kız	12 8	15.57	3.42	0.3 0	0.4 9	23 4	0.61 9
		Erkek	10 8	15.33	3.89	0.3 7			
Derse Önem	Türk	Kız	12 8	17.30	2.65	0.2 3	2.4 2	23 4	0.01 6
		Erkek	10 8	16.32	3.50	0.3 4			
Derse Tutum	Türk	Kız	12 8	13.6 6	2.54	0.2 3	2.3 8	23 4	0.01 8
		Erkek	10 8	12.82	2.82	0.2 7			
Derse Yönelim	Türk	Kız	12 8	46.5 2	7.57	0.7 0	1.83	23 4	0.06 1
		Erkek	10 8	44.4 8	9.08	0.8 7			
Aktif Öğrenme	Türk	Kız	12 8	96.6 7	13.21	1.17	1.74	23 4	0.08 3
		Erkek	10 8	93.31	16.4 6	1.58			
Bireysel Katılım	Mülteci	Kız	10 4	12.10	2.45	0.2 4	4.0 7	24 9	0.00 0
		Erkek	14 7	10.8 3	2.40	0.2 0			
Grupla Katılım	Mülteci	Kız	10 4	14.19	3.60	0.3 5	3.8 3	24 9	0.00 0
		Erkek	14 7	12.59	3.00	0.2 5			
Okul Dışı Katılım	Mülteci	Kız	10 4	8.57	2.42	0.2 4	4.5 5	24 9	0.00 0

		Erkek	14 7	7.24	2.14	0.1 8			
Öğretmenl e K.	Mülte ci	Kız	10 4	11.34	2.76	0.17	2.0 0	24 9	0.04 6
		Erkek	14 7	10.6 5	2.62	0.2 7			
Derse Katılım	Mülte ci	Kız	10 4	46.1 9	9.01	0.8 8	4.6 5	24 9	0.00 0
		Erkek	14 7	41.31	7.54	0.6 2			
Derse İlgi	Mülte ci	Kız	10 4	13.76	3.65	0.3 6	3.3 2	24 9	0.00 1
		Erkek	14 7	12.39	2.89	0.2 4			
Derse Önem	Mülte ci	Kız	10 4	15.10	3.41	0.3 4	4.9 0	24 9	0.00 0
		Erkek	14 7	13.11	2.97	0.2 5			
Derse Tutum	Mülte ci	Kız	10 4	11.23	3.06	0.3 0	0.7 3	24 9	0.64 0
		Erkek	14 7	10.9 7	2.70	0.2 2			
Derse Yönelim	Mülte ci	Kız	10 4	40.0 9	8.44	0.8 3	3.81	24 9	0.00 0
		Erkek	14 7	36.4 6	6.60	0.5 4			
Aktif Öğrenme	Mülte ci	Kız	10 4	86.2 8	16.3 4	1.6 0	4.6 7	24 9	0.00 0
		Erkek	14 7	77.7 8	12.4 9	1.03			

Tablo 5’te görüldüğü üzere Türk kız ve erkek ile mülteci kız ve erkek öğrencilerin sosyal bilgiler dersi aktif öğrenme süreçleri puan ortalamaları farklılık göstermektedir. Bu farklılık Türk öğrencilerde genel olarak istatistiksel olarak anlamlı değildir ($t=0.49-1.83$, $sd=234$, $p>0.05$). Ancak Türk öğrencilerin “Derse Önem” ve “Derse Tutum” alt boyutlarından cinsiyete göre puan ortalamaları istatistiksel olarak anlamlı ($t=2.38-2.42$, $sd=249$, $p<0.05$) ve kız öğrenciler lehinedir. Mülteci öğrenciler için ise sosyal bilgiler dersi aktif öğrenme süreçleri ve alt boyutları genel olarak istatistiksel olarak anlamlı ve kız öğrenciler lehinedir ($t=2.00-4.90$, $sd=249$, $p<0.05$). Ancak mülteci öğrencilerin “Derse Tutum” alt boyutunda cinsiyete göre puan ortalamaları arasından istatistiksel olarak anlamlı bir fark yoktur ($t=0.73$, $sd=249$, $p>0.05$). Dolayısıyla Türk öğrencilerin genel olarak sosyal bilgiler dersinde aktif öğrenme süreçlerinin derse önem verme ve derse yönelik olumlu tutum oluşturma boyutları dışında cinsiyete göre benzer düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Ancak mülteci öğrencilerde kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre sosyal bilgiler dersinde genel olarak derse yönelik olumlu tutum oluşturma boyutları dışında daha yüksek düzeyde aktif öğrenme süreçleri gösterdiği belirlenmiştir. Türk ve mülteci öğrencilerde kendi gruplarında gözlemlenen bu farklılıkların yorumlanması için etki değerleri hesaplanmıştır. Bu kapsamda Türk öğrencilerin derse önem ($d=0.31$) ve derse yönelik tutumlarında ($d=0.32$) kızlar lehine görünen farklılığın ve mülteci öğrencilerde ise kızlar lehine görünen genel farklılığın ($d=0.25$ ile 0.62) orta düzeyde bir etkiye sahip olduğu gözlemlenmiştir.

4. Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada Kilis il merkezinde ilkokul 4. sınıflarda öğrenim gören Türk ve Suriyeli öğrencilerin akademik başarıları üzerinde etkili olan sosyal bilgiler dersi aktif öğrenme süreçleri incelenmiştir. Çalışmada elde edilen bulgulara göre Türk öğrencilerin sosyal bilgiler dersi akademik başarıları mülteci öğrencilerden daha yüksektir. Dolayısıyla sosyal bilgiler dersinin temel amacı olan vatandaşlık eğitimi (Öztürk, 2015; Sever, 2015) dikkate alındığında mülteci öğrencilerin uyum süreçlerinde sorun yaşamaları beklenen bir durumdur. Zira alan yazında pek çok çalışma farklı kademelerde mülteci öğrencilerin uyum sorunu yaşadığını raporlamıştır (Alan, 2021; Alan, Kılıç ve Duran, 2023; Yaşar, Bektaş ve Amaç, 2020). Bu doğrultuda uyum sorununun temelinde her ne kadar dil yetersizliği (Alan, Kılıç ve Duran, 2023; Amaç, Alan ve Oral, 2024; Eker, Karnas ve Alpaydin, 2023) olsa da temel düzeyde alınan öğretim faaliyetlerinde yaşanan

yetersizliğinde önemli bir etken olduğu söylenebilir. Zira vatandaşlık eğitimine hizmet eden sosyal bilgiler öğretiminde mülteci öğrencilerin akademik başarılarının düşük olması bu konuda önemli bir uyarı niteliği taşımaktadır. Bundan hareketle öğretmenler, sosyal bilgiler dersinde Türk öğrenciler odağında mülteci öğrencileri de ders sürecine dahil edecek küçük grup çalışmaları, performans görevleri ve projeler gibi ekip çalışmaları yapabilirler.

Bu çalışmada elde edilen bir başka bulguya göre Türk kız ve erkek öğrencilerin sosyal bilgiler dersinde akademik başarıları benzer düzeydedir. Ancak mülteci kız öğrencilerin başarıları erkek öğrencilerden daha yüksektir. Dolayısıyla mülteci kız öğrencilerin uyum sürecine daha çok eğilim gösterdiği söylenebilir. Zira konusunu yerli ve milli bir programla vatandaş yetiştirmeden alan sosyal bilgiler dersinde mülteci kız öğrenciler daha başarılıdır. Bu kapsamda uyum sürecinde mülteci kız öğrencilerin bir kapı açıcı rolüne sahip olduğu göz ardı edilmemeli ve bu rolleri eğitim içerisinde ve dışarısında desteklenmelidir.

Bu çalışmada elde edilen diğer bulgulara göre Türk öğrencilerin sosyal bilgiler dersinde aktif öğrenme süreçleri mülteci öğrencilere göre daha yüksektir. Dolayısıyla ders özelinde Türk öğrencilerin sürece daha fazla katılım sağladığı, derse daha olumlu duygular gösterdiği söylenebilir. Alan yazında yapılan bazı çalışmalar sosyal bilgiler dersinde aktif olmanın başarı üzerinde olumlu bir etkiye sahip olduğunu göstermiştir (Ayva, 2010; Sarıtepeci ve Çakır, 2015). Sosyal bilgiler dersine katılım ve olumlu duygular beslemenin aktif olma sürecinde önemli olduğu açıktır. Ancak bu durum öte yandan Türk öğrencilerin daha yüksek motivasyona sahip olmalarıyla da açıklanabilir. Zira mülteci öğrencilerin statü ve gelecek belirsizlikleri motivasyonlarını olumsuz etkiliyor olabilir. Bu kapsamda mülteci öğrenciler için okullarda destek programları sağlanabilir, böylece motivasyon eksikliklerini ortadan kaldıracak önlemler alınabilir.

Bu çalışmada elde edilen bir diğer bulguya göre Türk öğrencilerin sosyal bilgiler dersinde aktif öğrenme süreçleri cinsiyete göre genel olarak benzer düzeydedir. Ancak aktif öğrenme süreçlerinden “Derse Önem” ve “Derse Tutum” alt boyutlarında kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre daha yüksek düzeyde olduğu görülmüştür. Derse önem vermek, derse karşı olumlu tutum göstermek aktif öğrenme süreçleri için duyuşsal iki önemli boyuttur. Bu noktada Türk kız öğrencilerin sosyal bilgiler dersine duyuşsal anlamda daha olumlu yaklaştığı söylenebilir. Öte yandan çalışmada elde edilen başka bir bulguya göre mülteci kız ve erkek

öğrenciler karşılaştırıldığında, kız öğrencilerin sosyal bilgiler dersi aktif öğrenme süreçlerinin erkek öğrencilerden daha yüksek olduğu görülmüştür. Bu kapsamda mülteci kız öğrencilerin derse daha fazla katılım sağladığı ve duyuşsal olarak daha olumlu duygularla yaklaştığı sonucuna ulaşılabilir. Zira mülteci kız öğrencilerin sosyal bilgiler kapsamında daha başarılı olmaları bu bulguyla da açılabilir. Alan yazında derse farklı şekillerde katılım göstermenin (Çelebi, 2006; Şahin-Yanpar, 1994), derse önem vermenin ve ilgi göstermenin (Kuzgun, 2017; Yılmaz ve Demir, 2014) akademik başarıyı olumlu etkilediği raporlanmıştır. Dolayısıyla mülteci kız öğrencilerin sosyal bilgiler dersinde aktif olmalarının, onları daha başarılı kıldığı ve uyum süreçlerini kolaylaştırmakta olduğu söylenebilir.

4.1 Sınırlılıklar ve Gelecek Araştırmalar

Bu çalışma konusu itibariyle önemli bulgular sunuyor olsa da bazı sınırlılıklara sahiptir. Çalışmadaki en önemli sınırlılığı örneklemden kaynaklı olarak bulguların sadece Kilis il merkeziyle sınırlı olmasıdır. Bu nedenle mülteci öğrencilerin yoğun olarak öğrenim gördüğü farklı illerde de benzer çalışmalar yapılarak mevcut durum hakkında genel bir çerçeve çıkarılabilir. Çalışmanın bir başka sınırlılığı ise mülteci öğrencilerin ikinci dil olarak Türkçeyi kullanıyor olmasıdır. Zira bu çalışmada kullanılan ölçme araçları Türkçedir. Öz bildirim yoluyla verilerin elde edildiği bu araçların kullanılmasında okuma, anlama gibi beceriler ön plana çıkmaktadır. Bu kapsamda bu sınırlılığı en aza indirmek için gelecek çalışmalarda görüşme, gözlem temelinde nitel araştırmalar gerçekleştirilebilir.

Kaynakça

- Alan, Y. (2021). İlgili çalışmalardan hareketle Suriyelilere Türkçe öğretiminde karşılaşılan sorunlar. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 52, 119-146. <https://doi.org/10.9779/pauefd.748162>
- Alan, Y., Kılıç, B. S., & Duran, S. (2023). Mülteci öğrencilerin üniversite eğitim süreçlerinde Türkçeyi kullanma durumları. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 35, 250-264. <https://doi.org/10.29000/rumelide.1346204>
- Amaç, Z., & Yaşar, M. R. (2018). İlk ve ortaokullardaki Suriyeli öğrencilerin eğitimi: Türkiye’de yapılan akademik çalışmalar üzerine sistematik bir inceleme. *The Journal of Academic Social Sciences*, 85(85), 417-434.
- Amaç, Z., Alan, Y., & Oral, B. (2024). Suriye kökenli öğretmen adayı olmak: Zorluklar ve fırsatlar. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 28(2), 543-561. <https://doi.org/10.20296/tsadergisi.1398397>
- Arslan, Ü., & Ergul, M. (2022). Mülteci öğrencilerin eğitimlerinde yaşadıkları sorunlar: öğretmenlerin perspektifinden bir delphi çalışması. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 54, 1-31. <https://doi.org/10.9779/pauefd.820780>
- Aydın, H. & Kaya, Y. (2017). Türkiye'deki Suriyeli mülteci öğrencilerin eğitim ihtiyaçları ve karşılaştıkları engeller: nitel bir vaka çalışması. *Kültürlerarası Eğitim*, 28(5), 456-473.
- Ayva, Ö. (2010). Sosyal bilgiler dersi öğrenme öğretme süreci ile ilgili öğrenci görüşleri. *International Conference on New Trends in Education and Their Implications*'de (11-13 Kasım 2010, Antalya: Turkey).
- Bayram, N. (2015). *Sosyal bilimlerde SPSS ile veri analizi* (5. baskı). Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Burak, D. (2020). *İlkokul sosyal bilgiler öğretimine yönelik uyarlanabilir bir öğrenme ortamının tasarlanması, uygulanması ve değerlendirilmesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Eğitim Bilimler Enstitüsü.
- Burak, D. (2022). Örneklem Yöntemleri. H. Tabak, B. Dünya Aksu & F. Şahin (Eds.), *Eğitimde araştırma yöntemleri içinde* (126-154). Ankara: Pegem Akademi.
- Burak, D. (2023). Sosyal bilgiler dersinde teknoloji destekli öğretimin öğrencilerin akademik başarıları üzerindeki etkisi: meta-analiz

- çalışması. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 12(1), 414-426.
- Burak, D. & Gültekin, M. (2021). Primary school students' academic achievement in social studies: A structural equation modeling analysis. *International Online Journal of Primary Education*, 10(2), 469-491.
- Cohen, J. (1988). *Statistical power analysis for the behavioral sciences* (2th ed.). New York: Routledge.
- Çelebi, C. (2006). *Yapılandırmacılık yaklaşımına dayalı işbirlikli öğrenmenin ilköğretim 5. sınıf sosyal bilgiler dersinde öğrencilerin erişimi ve tutumlarına etkisi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Deveci, H. & Gürdoğan-Bayır, Ö. (2011). Hayallerdeki sosyal bilgiler: İlköğretim üçüncü sınıf öğrencilerinin algıları. *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(4), 9-28.
- Eker, A., Karnas, M., & Alpaydin, B. (2023). Educational challenges that Syrian refugee students with disabilities experience. *International Journal of Modern Education Studies*, 7(2), 545-561. <https://doi.org/10.51383/ijonmes.2023.346>
- Hazir, O., & Harris, R. (2023). To what extent does distance learning support the development of positive attitudes towards inclusive education: a comparison of primary education trainee teachers in England and Türkiye? *European Journal of Special Needs Education*, 39(4), 501-518. <https://doi.org/10.1080/08856257.2023.2242028>
- Karagöz, Y. (2017). *SPSS ve AMOS uygulamalı: Nitel, nicel ve karma bilimsel araştırma yöntemleri ve yayın etiği*. Ankara: Nobel Yayıncılık
- Kekeç, N. C. & Üstün, A. (2022). Mülteci öğrencilerin diğer öğrencilerin akademik başarısı üzerindeki etkilerine yönelik sınıf öğretmenlerinin görüşleri. *International Academic Social Resources Journal*, 7(35), 310-320.
- Kuzgun, Y. (2017). İlgiler. Y. Kuzgun ve D. Deryakulu (Eds.), *Eğitimde bireysel farklılıklar* (4. baskı) içinde (s.71-94). Ankara: Nobel Akademi.
- Öztürk, C. (2015). Sosyal bilgiler: Toplumsal yaşama disiplinlerarası bir bakış. C. Öztürk (Ed.), *Sosyal bilgiler öğretimi: Demokratik vatandaşlık eğitimi* içinde (s. 1-31). Ankara: Pegem Akademi
- Rodríguez, M. S., Tinajero, C. & Páramo, M. F. (2017). Pre-entry characteristics, perceived social support, adjustment and

- academic achievement in first-year Spanish university students: A path model. *The Journal of Psychology*, 151(8), 722-738.
- Safran, M. (2008). Sosyal bilgiler öğretimine bakış. B. Tay ve A. Öcal (Eds.), *Özel öğretim yöntemleriyle sosyal bilgiler öğretimi içinde* (s. 1-19). Ankara: Pegem Akademi.
- Sarıtepeci, M. & Çakır, H. (2015). Harmanlanmış öğrenme ortamlarının ortaokul öğrencilerinin derse katılımı ve akademik başarısına etkisi: Sosyal bilgiler dersi örneği. *Eğitim ve Bilim*, 40(177), 203-216.
- Sever, R. (2015). Sosyal bilgiler öğretimine giriş. Sever, R. (Ed.), *Sosyal bilgiler öğretimi içinde* (s. 1-24). Ankara: Nobel Yayınevi.
- Şahin-Yanpar, T. (1994). İlkokul 4. sınıf sosyal bilgiler dersinde akademik benlik kavramı, ders içi öğrenme ve ders dışı çalışma yolları ile başarı ilişkisi. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 10, 43-48.
- Şimşir, Z. & Dilmaç, B. (2018). Yabancı uyruklu öğrencilerin eğitim gördüğü okullarda öğretmenlerin karşılaştığı sorunlar ve çözüm önerileri. *Elementary Education Online*, 17(3). 1116-1134. <http://dx.doi.org/10.17051/ilkonline.2018.419647>
- Taşkın, P. & Erdemli, O. (2018). Education for Syrian refugees: Problems faced by teachers in Turkey. *Eurasian Journal of Educational Research*, 75, 155-177
- Yaşar, M. R., Bektaş, F., & Amaç, Z. (2020). Göç ve Eğitim. M. A. Karaman vd. (Eds.), *Panik yok öğretmenim!!! Ben mülteciyim: Hikayeleriyle Mülteci öğrencilere yönelik etkinlik örnekleri* (s. 1-25). Vize Publishing.
- Yılmaz, A. & Demir, S. B. (2014). Ortaokul öğrencilerinin sosyal bilgiler dersine ve sosyal bilgiler öğretmenine karşı tutumları ile akademik başarıları arasındaki ilişkinin incelenmesi. *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9(2), 1705-1718.

DEPREM SONRASI SÜRECTE ÖĞRETMENLER TARAFINDAN SERGİLENEN ÖRGÜTSEL VATANDAŞLIK DAVRANIŞLARI: KİLİS İLİ ÖRNEĞİ

Ebru KÜLEKÇİ AKYAVUZ *

Giriş

Deprem, heyelan, sel gibi afetler canlı yaşamını tehdit eden ve maddi manevi birçok yıkıma sebep olan doğal afetler olarak tanımlanmaktadır. Türkiye deprem bölgesinde yer aldığı için tarih boyunca birçok büyük yıkıma sebep olan depremlere şahit olmuştur. Bu depremlerin en yıkıcı olanı en son 2023 yılında yaşanmıştır. Türkiye, 6 Şubat 2023 tarihinde saat 04.17’de Kahramanmaraş Pazarcık merkezli 7.7 şiddetli depremle (AFAD, 2023) 11 ili içine alan büyük bir kayıp yaşamıştır. Yaklaşık dokuz saat sonra yine Kahramanmaraş Elbistan merkezli 7.6 şiddetli (AFAD, 2023) ikinci büyük bir deprem yaşanmış ve aylar süren artçılarla hayat felç olma noktasına gelmiştir. “Asrın felaketi” olarak adlandırılan bu depremde (Genç, vd., 2023; Utkucu, Durmuş, Uzunca, & Nalbant, 2023), birçok bina yıkılmış ve sonuç olarak sayılarla telaffuz etmenin bile zor olduğu can kayıpları yaşanmıştır. Deprem sonrasında ülke genelinde 7 günlük “Milli Yas” ilan edilmiş tüm ülke tek yürek olarak deprem bölgesine odaklanmıştır. Bu süreç içerisinde birçok faaliyetin durduğu depremden etkilenen 11 ilde şubat ayının sonuna kadar eğitim öğretime de ara verilmiştir.1 Mart itibari ile depremden etkilenme düzeyine göre kademeli olarak eğitim öğretim süreci tekrar başlamıştır. Kilis ilinde ise Kahramanmaraş, Adıyaman ve Hatay gibi iller nispeten daha az yıkım yaşandığından dolayı eğitim öğretim daha erken faaliyete geçmiştir. Okulların açılmasına karar verilmesi ile birlikte Milli Eğitim Bakanlığı tarafından bir dizi kararlar da alınıp uygulanmaya başlanmıştır. Bu kararlardan bazıları, deprem bölgesindeki öğrencilerin ve depremden etkilenip başka illere nakil giden depremzede öğrencilerinin 2022-2023 eğitim öğretim yılının ikinci döneminde devamsızlıktan muaf tutulması, yapılacak olan merkezi sınavlarda ikinci dönem konularının dahil edilmemesi ve afet bölgesi ve diğer bölgelerdeki illerde öğrencilere uygulanmak üzere Psikososyal Destek Eylem Planı hazırlanması şeklindedir (MEB, 2023). Okulların eğitim sürecine başlaması ile birlikte

* Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi Kilisli Muallim Rifat Eğitim Fakültesi Sınıf Eğitimi ABD, ebrukulekci@kilis.edu.tr

öğretmenlere büyük sorumluluklar düşmüştür. Bir yandan depremin mağduru olan öğretmenler yaşadıkları travmalar, kaygı ve korkularıyla birlikte (Demirhan ve Uludağ, 2024; Genç, vd., 2023; Karaaslan, vd., 2023; Özoruç ve Sığırtmacı, 2024; Yamamoto ve Altun, 2023) 1 Mart 2023 tarihi itibari ile sınıflarındaki yerlerini almışlardır. Hem kendilerini hem de öğrencilerini iyileştirmeye başlayan öğretmenlerimiz de doğal olarak görevleri dışında fazladan rollere girerek bu süreci geçirmeye çalışmıştır. Örgütsel vatandaşlık davranışı olarak ele alınan bu davranışlar deprem sonrası süreçte tüm ülkede örnekleriyle kendini gösterirken öğretmenlerimiz de örgütsel vatandaşlık davranışlarını sergileyip olumlu bir şekilde sürece katkı sağlamışlardır. Bu çalışma kapsamında da deprem bölgesinde görev yapan öğretmenlerin deprem sonrası süreçte sergiledikleri örgütsel vatandaşlık davranışlarının neler olduğunun belirlenmesi bu araştırmanın amacını oluşturmaktadır. Amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

- Öğretmen görüşlerine göre deprem sonrası süreçte öğretmenlerin yaşadığı kaygılar nelerdir?
- Deprem sonrası süreçte öğretmenler tarafından sergilenen örgütsel vatandaşlık davranışları nelerdir?
- Öğretmen görüşlerine göre sergilenen örgütsel vatandaşlık davranışlarının sonuçları nelerdir?

YÖNTEM

Araştırma Metodolojisi

Araştırma nitel araştırma olarak tasarlanmıştır. Nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik desen kullanılmıştır. Fenomenolojik desen, çoğunlukla insan deneyimlerini ele almada uygun bir desendir (Merriam, 2013). Bu çalışmada da, öğretmenlerin deprem sürecinde görevleri dışında yapmış oldukları ekstra rolleri nasıl algıladıkları ve deneyimledikleri; bu sürece dayalı olarak oluşan olumlu-olumsuz yaşantıları nasıl algıladıklarını betimlemek amaçlanmıştır.

Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubuna Kilis ilinde görev yapan öğretmenler dâhil edilmiştir. Araştırmanın çalışma grubunu amaçlı örneklem türlerinden ölçüt örnekleme dikkate alınarak seçilmiş katılımcılar oluşturmaktadır.

Örnekleme dahil olan öğretmenlerde aranan kriter ise 6 Şubat 2023 tarihli depremi deneyimlemiş olmak ve görev yaptıkları okulların orta veya ağır hasarlı olması ya da okullarına depremden etkilenen başka okulların taşınmasıdır. Bu kriterleri sağlayan 9 öğretmenle görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Katılımcılara ait demografik bilgiler Tablo 1’de verilmiştir.

<i>Katılımcılar</i>	<i>Cinsiyet</i>	<i>Branş</i>	<i>Mesleki Kıdem</i>	<i>Okul Türü</i>
K1	Kadın	Sınıf Öğretmeni	4 yıl	İlkokul
K2	Kadın	Sınıf Öğretmeni	10 yıl	İlkokul
K3	Kadın	Okulöncesi Öğr.	15 yıl	İlkokul
K4	Erkek	Okulöncesi Öğr.	6 yıl	İlkokul
K5	Kadın	Özel Eğitim Öğr.	6 yıl	Lise
K6	Erkek	Rehber Öğretmeni	5 yıl	Lise
K7	Erkek	Gıda Öğretmeni	10 yıl	Lise
K8	Kadın	Beden Eğitimi Öğr.	6 yıl	Lise
K9	Erkek	Rehber Öğretmeni	4 yıl	Lise

Tablo 1. Katılımcılara ait demografik bilgiler

Tablo 1 incelendiğinde çalışma grubunun 4 erkek, 5 kadın öğretmenden oluştuğu öğretmenlerin mesleki kıdemlerinin 4 ila 15 yıl aralığında olduğu ve çeşitli branş ve okul kademesinde oldukları görülmektedir.

Verilerin Toplanması

Yarı yapılandırılmış görüşme formu üzerinden veriler toplanmıştır. Görüşme formu alanyazın araştırması yapılarak araştırmacı tarafından hazırlanmıştır. Form deprem sonrası süreçte öğretmenlerin sergiledikleri

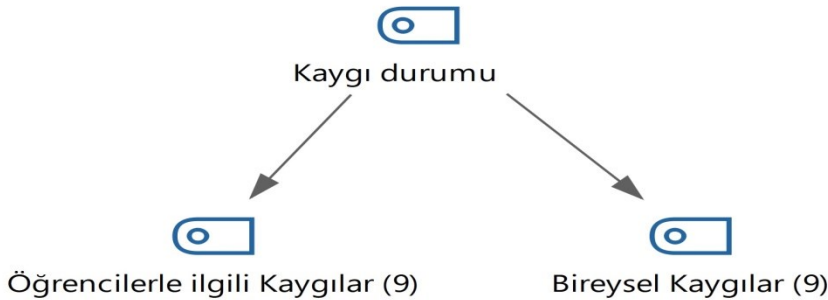
örgütsel vatandaşlık davranışları ve bu davranışların sonuçlarının belirlenmesine yönelik sorulardan oluşmaktadır. İki uzman görüşü doğrultusunda kişisel bilgiler dışında 3 ana soru 7 sonda soru ile görüşme formu son halini almıştır. Veriler Nisan-Mayıs 2024 tarihleri arasında toplanmıştır. Görüşmeler yüz yüze (5) veya telefonla (4) gerçekleştirilmiştir. Araştırmacı kriterlere uyan katılımcıları belirledikten sonra katılımcılara ve araştırmacıya uygun olan zaman dilimi belirlenerek görüşmeler yapılmıştır. Görüşme öncesinden araştırmanın amacı hakkında ve sınırları ile ilgili bilgiler katılımcılarla paylaşılmıştır. Katılımcılardan izin alındıktan sonra görüşmeler kayıt altına alınmıştır. Görüşmeler 13 ila 21 dakika arasında gerçekleşmiştir.

Verilerin Analizi

Veriler MAXQDA-20 programı kullanılarak analiz edilmiştir. Verilerin analizinde betimsel analizi tekniği kullanılmıştır. Nitel araştırmalarda betimsel analiz, araştırma bulgularının sunulmasının kolaylaşması ve verilerin betimsel olarak özetlenmesi amacıyla kullanılmaktadır (Creswell, 2016). Önceden belirlenmiş örgütsel vatandaşlık davranışının boyutları dikkate alınarak kod ve kategoriler oluşturulmuştur.

BÜLGULAR

Bu bölümde araştırmanın alt problemleri doğrultusunda elde edilen bulgular yer almaktadır. Araştırmanın birinci alt probleminde katılımcılara deprem sonrası süreçte eğitim öğretimin başlaması ile ilgili kaygı yaşayıp yaşamadıkları sorulmuştur. Katılımcılardan gelen dönütler sonucu Şekil 1’de sunulmuştur.



Şekil 1. Öğretmenlerin yaşadığı kaygı durumu

Katılımcıların hepsi deprem sonrası süreçte yoğun kaygılar yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Bu kaygılar bireysel ve öğrencilerle ilgili kaygılar olmak üzere iki kategori altında ele alınmıştır. Bireysel kaygılar yaşadıklarını ifade eden katılımcılardan K5 kodlu katılımcı bu kaygılarını “Bireysel anlamda da tedirginlik yaşadım. Ben yalnız yaşıyorum, depreme yalnız yakalandım... Kendim de çok korkuyordum enkaz altında kalmaktan evlere geçtikten sonra işte bina sağlam mı kontrol ettiler mi hep bunları araştırmaya başladım.” şeklinde dile getirmiştir. Başka bir katılımcı da “Yoğun kaygılarımız oldu çünkü o dönem hala atçı depremler olmasından dolayı kendimiz de hem 6 Şubat depremini yaşamış olmamızdan dolayı büyük bir kaybımız vardı. Yine bir deprem olur mu şeklinde hatta yeni depremler olacak şekilde söylentiler vardı. O yüzden korkuyorduk ve hatta memleketlerimize gitmiştik gelmemeyi bile düşünüyorduk. (K6)” şeklinde görüşlerini ifade etmiştir.

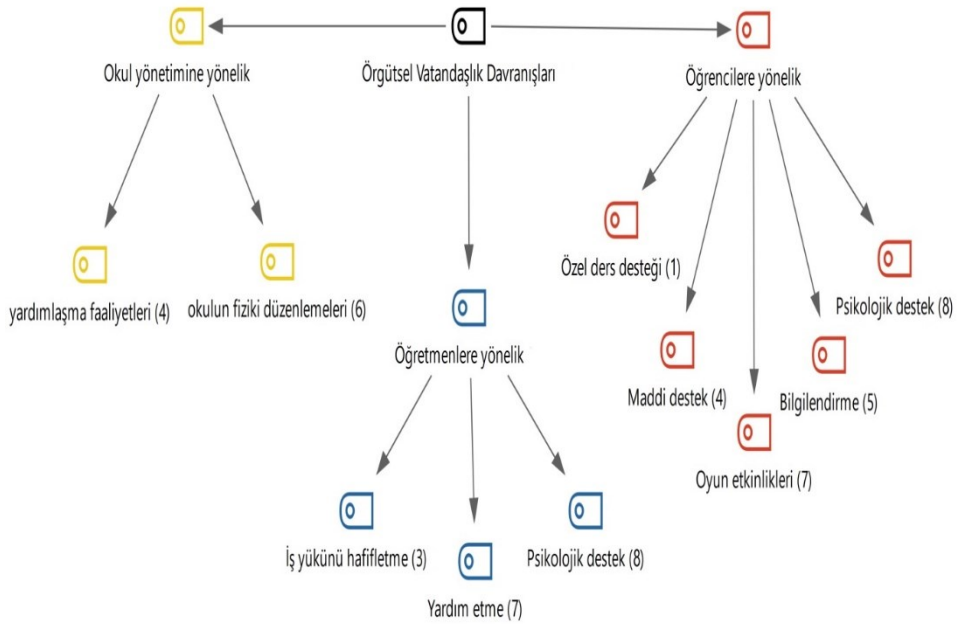
Katılımcıların hepsi bireysel kaygılarının yanı sıra öğrencilerle ilgili de yoğun kaygılar yaşadıklarını belirtmişlerdir. Bu konuda katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Okul binaları ne kadar güvenli deprem anında çocukları nasıl dışarı çıkaracağım ne yapacağım hep bu kaygı ve korkuları yaşadım. (K2)”

“Öncelikle depremden sonra okulumuzun durumunu bilmiyorduk bina ne durumda sınıflar ne durumda bunu biliyorduk. İkincisi de hala artçılar devam ediyordu sonrasında süreç nasıl ilerler onu da bilmiyorduk yani okula başladığımız zaman herhangi bir artçı olması durumunda öğrencileri nasıl organize ederiz, biz ne durumda oluruz panik olur muyuz, daha soğukkanlı olur muyuz buna yönelik kaygılarım söz konusuydu. (K4)”

Katılımcı görüşleri incelendiğinde öğretmenlerin artçıların devam etmesi ve binalara olan güvensizliklerinden dolayı tekrar bir deprem anında enkaz altında kalma veya okulda öğrencilerini tahliye etme konularında kaygılar yaşadıkları gözlemlenmiştir.

Araştırmanın ikinci alt problemi kapsamında öğretmenlerin deprem sonrası süreçte sergiledikleri örgütsel vatandaşlık davranışlarını belirlenmiştir. Yapılan görüşmeler sonucunda elde edilen kategori ve kodlar Şekil 2’de verilmiştir.



Şekil 2. Öğretmenlerin sergilediği örgütsel vatandaşlık davranışları

Şekil 2 incelendiğinde deprem sonrası süreçte öğretmenlerin sergilediği örgütsel vatandaşlık davranışları okul yönetimine, öğrencilere ve öğretmenlere yönelik davranışlar olmak üzere 3 kategori halinde ele alınmıştır.

Öğretmenlerin okul yönetimine yönelik sergiledikleri davranışları yardımlaşma faaliyetleri (4) ve okulun fiziki düzenlemeleri (6) şeklinde 2 koddan oluşmaktadır. Katılımcıların deprem sonrası süreçte okulların aktif hale getirilmesi ile birlikte depremde hasar gören okullarının fiziki düzenlemelerinde gönüllü olarak yer aldıklarını dile getirmişlerdir. Bu konuda bir katılımcı şu şekilde okula katkılarını ifade etmiştir: “Okulumuz ağır hasarlıydı ve başka bir okula taşındık. Sınıfımızdaki eşyalarımızı kendimiz taşıdık. Kendi aracımla çoğu eşyayı yeni okula taşıdım... Sınıfların temizliğini arkadaşlarımız ile birlikte yaptık. Sınıfları yıkadık, temizledik. Büyük bir yorgunluk oldu. Hafta sonu veya mesai sonrasında da okulda kalmak zorunda kaldık. (K3)”. Başka bir katılımcı da “Okulumuzun giriş katında duvarlarda büyük çatlaklar vardı, öğrenciler çünkü tam tadilat bitmeden okula başlamak zorunda kaldı. O çatlaklar kapatıldıktan sonra

bizler de oraları süsledik çocuklara o çatlak görüntüsünü unutturmak açısından. Çünkü psikolojik olarak çok fazla etkileniyorlar. Tadilatlar bitmeden oradan geçtiklerinden “öğretmenim burası depremde oldu” diyorlardı, onu unutturmak açısından oraları süsledik daha güzel ve canlı bir hale getirdik. Resimler yaptık, kapanmayan izi hala belli olan yerlere büyük panolar koyduk, onun üzerine çocukların yaptıkları resimleri astık. (K4)” şeklinde okulun fiziki düzenlemelerine olan katkılardan bahsetmiştir. Okul yönetimi kategorisinde oluşan diğer bir kod da yardımlaşma faaliyetleridir. Bu kod ile ilgili bir katılımcı “Birçok veliye çadır desteği sağladık. Bu şekilde bir koordinasyon kurduk okul genelde öğrenci velilerinden ihtiyaç duydukları çadır, battaniye, kıyafet gibi eşyaları onlara ulaştırmaya çalıştık. (K6)” diye katkılarını ifade etmiştir. Kendi okullarını depremde hasar alan başka okullarla paylaşan katılımcılardan biri de “Diğer iki okulla okul binamızı paylaştığımız için bazı sınıflar idari odası oldu, kendilerini evlerinden hissetsinler diye. Biz onlara kendi okulumuzun öğretmeni veya idarecisi gibi davranıyorduk kısa sürede de kaynaşmıştık. Onlar için alanlar açtık okulda. Fiziki anlamda taşınma işleri vs. tadilat işlerinde tüm öğretmenler olarak görev aldık yönetime destek olduk. (K8)” şeklinde deneyimlerini paylaşmıştır.

İkinci kategoride öğretmenlerin öğretmen arkadaşlarına yönelik sergiledikleri örgütsel vatandaşlık davranışları ele alınmıştır. Bu kategori psikolojik destek (8), yardım etmek (7) ve iş yükünü hafifletmek (3) olarak koddan oluşmaktadır. Katılımcıların çoğunluğu depremde kaybı olan ve çok etkilenen öğretmen arkadaşlarına psikolojik olarak destek olduklarını ve onlara yardım ettiklerine dair görüşlerini beyan etmişlerdir:

“Ailesini depremde kaybedip de psikolojik olarak etkilenen öğretmen arkadaşımız vardı. Onun yanında olduk hep öğretmenlerimizle birlikte. Dışarıda sosyalleşmeye çalıştık. Dışarıda okulla birlikte aktiviteler yaparak hem yeni gelenle kaynaşma hem de onun o yaşadığı acıyı bir tık daha unutturabilmek adına birtakım aktiviteler yaptık. (K4)”

“Bu senenin başında Malatya’dan bir öğretmen arkadaşımız tayin olarak geldi okulumuza. Onun da Kilis’e yerleşmesi konusunda destek olduk, ev bulması, eşya ayarlaması, çocuğunu okula yazdırması, aile hekimliğine kayıt yaptırmayı konularında tüm arkadaşlarımız destek oldu. Yine okulu tanımiyordu bilmiyordu bizler eğitim öğretim sürecinde de destek olduk yeni arkadaşımıza. (K3)”

İş yükünü hafifletme kodu ile ilgili de özel eğitim öğretmeni olan K5 kodlu katılımcı “Bizim sınıflarımızda iki öğretmen var bir öğretmenimiz

depremden dolayı gelen bir öğretmen bir öğretmen de bizdeki bir öğretmen. Onlara ilk başlarda çok fazla görev ve sorumluluklar verilmedi genelde bizler onların iş yüklerini paylaşmaya çalıştık” şeklinde katkılarını anlatmıştır.

Son olarak öğrencilerle yönelik örgütsel vatandaşlık davranışları incelenmiştir. Katılımcıların hepsi öğrencilere yönelik ekstra davranışlar sergilediklerini belirtmişlerdir. Bu kategori psikolojik destek (8), oyun etkinlikleri (7), bilgilendirme (5), maddi destek (4) ve özel ders (1) kodlarından oluşmaktadır. Katılımcılar çoğunlukla bu süreçte öğrencilerin yaşadıkları kaygıları azaltmak amacıyla onlarla oyunlar oynayarak, deprem ile ilgili bilgilendirme yaparak psikolojik destek sağlamaya çalıştıklarını ifade etmişlerdir. Bu konu ile ilgili bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“...çok fazla televizyona maruz kaldıkları için depremin tüm acılarını hissetmişlerdi. Buna yönelik konuşmalarım, sakinleştirmelerim oldu. (K1)”

“1 Mart öncesinde whatsapp gruplarını aktif hale getirdim. Veli whatsapp gruplarından öğrencileri motive edeceğimiz düşündüğüm ses kayıtları gönderdim. Nasıl olduklarına yönelik ve okulumuzun açılacağını ve birlikte çok güzel oyunlar oynayacağımıza yönelik. Öğrencilerimizin birbirlerine ses kayıtları göndermelerini istedim. Birbirlerinin sesini duyarsa iyi gelir diye düşündüm (K3)”

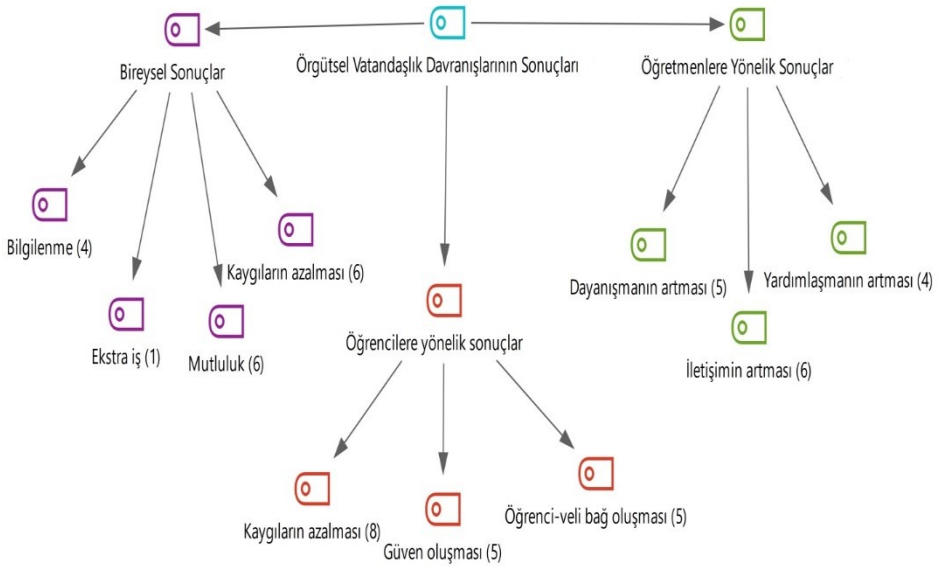
“Biz öğrencilerle drama kulübü adı altında aslında bu öğrencilerle bu deprem sonrası süreçte psikolojik olarak kendilerini ifade etme becerilerine katkı sağlamayı duygularını açmayı sağladık. Çünkü duygu sıkıştığı yerde travmayı artırıyor, duyguları ifade ettikçe öğrencilerinde rahatladığını fark ettim. Öğrenci grubu ile sene sonu gösterisi yaptık öğretmen ve öğrencilerin karşısında dramamızı sunduk. (K9)”

Katılımcıların bir bölümü depremin sadece psikolojik boyutunun olmadığı çoğu kişinin evini, eşyasını işini kaybettiğini vurgulayarak öğrencilerin bu kayıplarına karşı maddi destekler sunduklarını belirtmişlerdir. K9 kodlu katılımcı bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “Biz bu süreçte öğrencilerin aile kaybına baktık ama iş kaybını da ihmal etmedik. Çoğu öğrencinin babası iş kaybına uğramıştı. Depremden etkilenen öğrencilerimizin çoğunun ailesinde iş kaybı vardı. İş kaybına baktığımızda da öğrencinin maddi durumu aslında öğrenciyi okula getiren şeydi. Bu öğrencinin yol parası olmazsa bu öğrenci eve bakma durumunda kalırsa bu öğrenci okula gelemez. Ve çoğunda bunu tespit ettik. Sosyal yardımlaşma kulübümüz vardı buradaki yardım akışını arttırdık”.

Bir katılımcımız da bu süreçte sınava hazırlanan öğrencileri vurgulayarak *“Hatay’dan gelen 3 öğrencimiz oldu. Onlarla daha fazla ilgilenmeye çalıştık, diğer öğretmen arkadaşlarımızla birlikte. Sonuçta Kilis depremi yaşadı ama diğer iller kadar çok hasarlı olarak yaşamadı diğer illere göre daha güvenli bir yer olarak görülüyor. Sınava hazırlanan son sınıf öğrencisiydi onun üzerine biraz daha eğilip eksikliklerini kapatmaya çalıştık, ekstra özel ders gibi zaman ayırdık öğrencilerimiz için. (K7)”* şeklinde katkılarından bahsetmiştir.

Sonuç olarak katılımcıların deprem sonrası süreçte ki bu süreçten kendilerinin de etkilenmelerine rağmen hem öğrencilerine yönelik hem öğretmen arkadaşlarına yönelik hem de okul yönetimine yönelik birçok ekstra işleri gönüllü olarak yaptıkları görülmektedir.

Araştırmanın üçüncü alt problemi kapsamında sergilenen örgütsel vatandaşlık davranışlarının sonuçlarının neler olduğu belirlenmeye çalışılmıştır. Elde edilen bulgular Şekil 3’te gösterilmiştir.



Şekil 3. Katılımcı görüşlerine göre örgütsel vatandaşlık davranışlarının sonuçları

Katılımcılar deprem sonrası süreçte okullarda sergiledikleri örgütsel vatandaşlık davranışlarının birçok olumlu sonuçlarının olduğunu

belirtmişlerdir. Bu sonuçlar bireysel sonuçlar, öğrencilere yönelik sonuçlar ve öğretmenlere yönelik sonuçlar olmak üzere 3 kategori olarak incelenmiştir.

Örgütsel vatandaşlık davranışlarının katılımcılarının kendileri açısından sonuçları mutluluk (6), kaygıların azalması (6), bilgilenme (4) ve ekstra iş (1) şeklinde kodlardan oluşmaktadır. Katılımcılardan sadece biri özel durumundan ötürü sergilemiş olduğu örgütsel vatandaşlık davranışlarını ekstra bir iş yükü olarak gördüğünü belirtmiş olup bu katılımcıya ait görüş şu şekildedir: *“Hamile olduğum için bu rollere ekstra yüklemek benim için yorucu oldu. İş yükümü fazlası ile artırdı. Duygusal bir dönemimdeydim ve rapor almak durumunda kaldım, kendimi iyi hissetmiyordum. (K2)”* Diğer katılımcıların hepsi yapılan örgütsel vatandaşlık davranışlarının kendilerine çok olumlu sonuçlar sağladığını belirtmişlerdir. Katılımcıların çoğunluğu bu davranışların depremle birlikte oluşan kaygılarını azalttığını ve kendilerini daha mutlu hissettiklerini vurgulamışlardır. Bu konu ile ilgili katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Hem beni psikolojik olarak iyileştirdi sonrasında kaygılarım vardı çalışma öncesinde. Ama okul açıldı benim stresimi azalttı biraz. Yaptığımız etkinliklerle öğrencilerdeki değişimi görünce bu beni mutlu etti.(K4)”

“Psikolojik olarak psikolojik sağlamlığımız arttı. Bununla beraber yalnız olmadığımızı hissi oluştu. Biz kendi yasımızın veya acımızın derecesinin ne kadar hafif olduğunu onların acılarının ne kadar yüksek olduğu gördük. Kendi acımıza şu şekilde bakmaya başladık, biz hiçbir şey yaşamamışız. O nedenle de bu süreç bana iyi geldi. Boş oturmak daha çok yorgunluk oluşturuyor bende. Biz okula gidip hep aynı şeyleri konuştuğumuzda hep depremi konuşuyorduk kendimizi daha kötü hissediyorduk. Farklı şeylerle uğraşmak bana ve diğer öğretmen arkadaşlarımıza daha iyi geldi. (K9)”

“Resimler yaptık oyunlar oynadık vs. bu durumda aslında kendi kafamı dağıttığımı düşünüyorum hem de birilerine yardımcı olmak daha iyi geldi bana manevi olarak. (K5)”

Bireysel sonuçlar kategorisinde bilgilenme kodu kapsamında katılımcılar deprem sürecinde yaptıkları etkinliklerle ilgili yeni bir şeyler öğrendiklerini ve bilgilerinin arttığını vurgulamışlardır. Bu konuda bir katılımcı *“Okul hayattır biz hayatta da bu depremler hep olacak bunun hakkında konuştukça yararlı olduğunu düşünüyorum. Benim bile bilmediğim bu süreçte çocuklara öğretmek için öğrendiğim depremle ilgili bilgilerim oldu (K1)”* şeklindeki görüşünü açıklamıştır.

Örgütsel vatandaşlık davranışlarının öğrencilere yönelik sonuçları kaygıların azalması (8), güven oluşması (5) ve öğrenci-veli bağ oluşması (5) şeklinde 3 koddan oluşmaktadır. Katılımcıların büyük çoğunluğu sergiledikleri ekstra davranışların kendilerinde olduğu gibi öğrencilerin de depremle ilgili kaygılarını azalttığını ifade etmişlerdir. K7 kodlu katılımcı bu katkıyı “Sohbet etmemiz onların travmalarını, kaygılarını azalttı. Kendilerini anlatıp içlerini döktüler aslında. Çok endişelilerdi, yakınlarını kaybedenler vardı. Onları otaya çıkarıp konuşmamız olumlu sonuçlar verdi bize” şeklinde açıklamıştır. Güven kodunu vurgulayan bir katılımcı bu durumu şu şekilde özetlemiştir, “Öğrencilerimiz daha güvenli bir okulda eğitime devam ettiler, şu anki okulumuz prefabrik tek katlı bir yer. Kendilerini daha güvende hissediyorlar hatta önceki okulumuzdan daha güzel bir yerde olduklarını sürekli söylüyorlar. Ayrıca sınıfta yaptığımız süslemeler pencerelerde gördükleri çiçekler çok da hoşlarına gidiyor. (K3)” Deprem sonrası süreçte öğretmenlerin sadece öğrencilerle değil velilerle de iletişimlerinin artması sonucu olumlu etkiler oluşturduğunu dile getiren katılımcılardan K2, “Sürekli soruyordum durumlarını, ihtiyaçları var mı, ne yapıyorlar, kayıpları var mı, evlerinde mi yaşıyorlar? Bu şekilde ilgilenmem hem çocukların hem ailelerin çok hoşlarına gitmiş. Sonrasında iletişimimiz bayağı arttı. Daha samimi olduk. Öğrencilerle de aile gibi olduk her hallerini tanır bilir oldum. Çünkü ailelerine dahil olduk, özelimizi paylaştık birlikte.” diyerek durumu açıklamıştır.

3. kategori olan öğretmenlere yönelik sonuçlar ise okul içerisinde iletişimin artması (6), dayanışmanın artması (5) ve yardımlaşmanın artması (4) olmak üzere 3 koddan oluşmaktadır. Katılımcılar genelde sergiledikleri örgütsel vatandaşlık davranışlarının öğretmen arkadaşları arasında iletişim, dayanışma ve yardımlaşmanın artmasına vesile olduğunu açıklamışlardır. K5 kodlu katılımcı “Deprem sonrasında okulda toplandık, herkes evinden yiyeceğini içeceğini getirdik paylaştık bunları. Hep birlikte bir şeyler yaptığımız için aramızdaki aslında buzlar da eridi. Kaynaşma ortamımız tekrardan oluştu. Bir sıkıntıya düştüğümüzde yanımızda olabileceklerinin farkında olduk.” K8 kodlu katılımcı ise “Söz konusu yardım olunca ortak paydada toplanmaya çalıştık küslükleri falan unuttuk.” şeklinde bu durumun katkılarını ifade etmiştir.

Genel olarak incelendiğinde katılımcıların deprem sürecinde ve sonrasında okullarda sergiledikleri örgütsel vatandaşlık davranışlarının hem kendilerinin hem öğrencilerinin kaygılarının azalmasına, birbirlerine güven vermelerine, diğer öğretmenlerle iletişim ve dayanışmanın

artmasına ve öğrenci, öğretmen ve velilerin birbirlerine daha fazla kenetlenmelerine katkı sağladığı bulgusu elde edilmiştir.

Sonuç ve Öneriler

Yapılan bu çalışmada elde edilen sonuçlar bu bölümde ele alınmıştır. Araştırmaya katılan katılımcıların görüşleri doğrultusunda deprem sonrası süreçte deprem bölgesinde okulların eğitim öğretime başlaması ile birlikte öğretmenlerin genel anlamda kaygılar yaşadığı sonucuna ulaşılmıştır. Uzun süre artçı depremlerin devam etmesi sebebiyle hem kendi can güvenliği açısından hem de ders esnasında herhangi bir deprem olasılığı karşısında öğrencilerin can güvenliğini sağlama noktasında kaygılar yaşadıkları belirlenmiştir.

Araştırmada soncunda deprem bölgesindeki öğretmenlerin birçok örgütsel vatandaşlık davranışı sergilediği görülmüştür. Öğretmenlerin bu davranışları hem öğrencilere, hem meslektaşlarına hem de okul yöneticilerine yönelik olarak gerçekleştirdikleri ve çoğunlukla depremin yaralarını sarmaya yönelik olarak kaygıların azaltılması, yardımlaşma, dayanışma şeklinde psikolojik destekli davranışları daha fazla sergiledikleri tespit edilmiştir. Psikolojik destek haricinde depremde hasar alan okulların tadilatı, taşınması, zarar gören materyallerin yenilenmesi, öğrenci ve meslektaşlarının ihtiyaç duydukları malzemelerin temini gibi konularda da öğretmenlerin ekstra rol davranışlar sergilediği belirlenmiştir.

Öğretmenler tarafından sergilenen örgütsel vatandaşlık davranışlarının kendileri, öğrencileri ve meslektaşları üzerinde olumlu sonuçlar doğurduğu sonucuna varılmıştır. Öncelikle bu davranışların sergilenmesi ile meşgul olan öğretmenler depremle ilgili kaygı ve korkularını unuttuklarını yine psikososyal faaliyetlerin uygulamasıyla öğrencilerin bu kaygı ve korkulardan uzaklaşmaları öğretmenleri psikolojik olarak rahatlattığı sonucuna varılmıştır. Okuldaki tüm öğretmenlerin yardım faaliyetlerinde birlikte çalışmaları aralarında birlik ve beraberliğin artmasına vesile olduğuna dair sonuçlar elde edilmiştir.

Çalışmanın sonuçları kapsamında aşağıdaki öneriler sunulmuştur:

Deprem, sel, yangın gibi büyük afetlerden sonra öğretmenlerde oluşan, kaygı, korku gibi duyguları azaltmak için öğretmenlere yönelik uzun süreli psikolojik destek hizmeti sunulabilir.

Bu alışma nitel bir araştırma diğerk deprem illerini kapsayacak şekilde nicel araştırmalar yapılabilir.

Kaynakça

Afad (2023). www.afad.gov.tr

Creswell, J. W. (2016). Araştırma deseni nitel, nicel ve karma yöntem yaklaşımları. Eğiten kitap.

Demirhan, M. ve Uludağ, O. (2024). Deprem bölgesinde görev yapan sınıf öğretmenlerinin motivasyonlarına ilişkin görüşleri. International Journal of Social and Humanities Sciences Research, 11(104), 450-459.

Genç, R., Ünal, İ., Yıldırım, O. Z., Peker, Z., Yardımcı, G. M. ve Oyunlu, İ. (2023). 6 Şubat depreminin ardından deprem bölgesinde görev yapan öğretmenlerin iş doyum düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi. Premium E-Journal of Social Science (PEJOSS), 7(33), 768-779.

Karaaslan, İ., Yavuz, B., Özdemir, S., Çakar, S. & Tatlı, M. (2023). 6 Şubat Kahramanmaraş depremleri sonrası ilköğretim öğretmenlerinin durumluk kaygı düzeylerinin incelenmesi. Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi, 10(97), 1560-1564. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8200759>

MEB. (2023). Depremi ardından yarın 71 ilde eğitim-öğretim başlıyor. <https://www.meb.gov.tr/depremin-ardindan-yarin-71-ilde-egitim-ogretimbasliyor/haber/29112/tr>

Özoruç ve Dikici ve Sığırtmaç A. (2024). Okul öncesi öğretmenlerinin deprem kaygısı ve eğitim öğretim sürecine yansımaları, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 33(1), 380-396

Utkucu, M., Durmuş, H., Uzunca, F. & Nalbant, S. (2023). 6 Şubat 2023 Gaziantep (Mw=7.7) ve Elbistan (Mw=7.5) depremleri üzerine bir değerlendirme. Sakarya: Sakarya Üniversitesi.

Yamamoto, G.T. ve Altun, D. (2023). Türkiye’de deprem sonrası çevrimiçi öğrenmenin vazgeçilmezliği. Üniversite Araştırmaları Dergisi, 6(2), 125-136.

ABDULLAH ENVERİ'NİN USÛL-İ CEDİDE ZÜBDESİ ESERİNDE HOCA VE ÖĞRENCİNİN YÜKÜMLÜLÜKLERİ

Mehmet KARAKUŞ*

GİRİŞ

Şehirleri insanlar, insanları da ilim inşa eder. İlim öğrenilen ve öğretilen yönüyle eğitimin konusudur. Ülkelerin ilerlemesi ve gerilemesinin odak noktasında ise hiç kuşkusuz eğitim vardır. Başka bir deyişle eğitimin doğru bir sistem ile gerçekleştirilmediği ülkelerin çöküşünün her alanda görülebileceğini söylemek yanlış olmasa gerek. Son günlerde yine şekil ve içerik olarak ıslah edilmeye çalışılan eğitim müfredatı bu durumun kanıtıdır. Müfredat yanında bu ıslah işinin diğer iki ana unsuru ise öğretmen ve öğrencidir. Bir eğitimci olarak eğitimde öğretmen ve öğrencinin durumu hakkında konuşmadığımız bir zaman neredeyse yok gibidir. Zira eğitimden beklenen hedefin gerçekleşebilmesi için öğretmen ve öğrencinin üzerine düşen yükümlülükleri tam olarak yerine getirmesi elzemdir. Bu nedenle geçmişte de günümüzde olduğu gibi eğitimin insani unsurlarını oluşturan hem bilgi, hem beceri, hem de ahlaki açıdan gelişmenin bağlı olduğu bu ilişkiye özel önem verildiğini görmekteyiz.

Temel hedefi iyi insan yetiştirmek olan eğitimin sadece bilgi öğretiminden ibaret olmadığı, bireylerde kalıcı doğru davranışları yerleştirmeyi hedeflediği de bilinmektedir. Bu durumun bilincinde olan İslam toplumları da iyi insanlar yetiştirmek gayesiyle ilim ve ahlaki birbirinden ayırmadan eğitim faaliyetlerini gerçekleştirmeye gayret göstermişlerdir. Doğrusu bunun kaynağı da güzel ahlaki tamamlamak üzere gönderildiğini söyleyen İslam peygamberidir. Peygamberden ilham İslam kültür ve medeniyet havzasında yetişen bizden önceki bilginler bu alanda arkalarında değer vermeyi hak edecek entelektüel bir miras bırakmışlar ve öğreten ile öğrenen kişinin ahlaki ve yükümlülükleriyle ilgili olarak dikkate değer yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Onların bu konularda söyledikleri, bazı yaklaşım farklılıklarıyla birlikte hala geçerliliğini ve değerini korumaktadır. Bu sebeple onların görüşlerinin sadece kendi dönemleri için değil günümüz eğitim anlayışında da önemsenmesi ve incelenmesi eğitimin kalitesini arttırmak için son derece değerlidir. Zira bugün eğitim kalitesinin arttırılmasına her dönemdekinden daha fazla ihtiyaç vardır.

Temel referansları Kur'an-ı Kerim ve Peygamberin Hadisleri olan İslam bilginleri hoca-talebe yükümlülükleri konusunda söz söylerken yaşadıkları günün özelinde ve geleceğe ışık tutacak nitelikte eserler kaleme almışlar

* Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mehmetkus@kilis.edu.tr

ve prensipler belirlemişlerdir. IV. (X.) yüzyılda bir felsefe topluluğu olan İhvân-ı Safâ tarafından yazılan *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, İbn Miskeveyh (ö. 421/1030)'ın *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ı, İbn Sahnûn'un (ö. 256/870) *Âdâbü'l-muallimîn*'i, Kâbisî'nin (ö. 403/1012) *er-Risâletü'l-mufasssıla li-ahvâli'l-müte'allimîn* ve *ahkâmî'l-mu'allimîn ve'l-müte'allimîn*'i, Burhaneddin ez-Zernûci (ö. 6./12. yüzyılın sonları)'nin *Ta'lim'ül-Müteallim*'i bu eserlerden bazılarıdır. (Bu konuda yapılan çalışmalar için bkz. el-Kâbisî, 1966; İbn Sahnûn, 1986; Zernûcî, 1993).

On dokuzuncu yüzyılda mantık ilminin ileri düzeyde öğretildiği bir şehir olan Kilis'te doğan Abdullah Enverî (1825-1887) (Tam adı kayıtlarda Abdullah b. Abdurrahman el-Kilîsî el-Halebî el-Hanefî şeklinde geçmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Bursalı Mehmet Tahir, t.y., s. 279-280; Bağdatlı İsmail Paşa, s. 442) gerek yazdığı eserler, gerekse yetiştirdiği öğrencilerle süregelen eğitim geleneğini daha ileri noktalara taşımış bir isimdir. Gündüz'e göre (Gündüz, 2023) Abdullah Enverî, daha ziyade mantıkla ilgilenmesine rağmen, mantık ilminin bütün İslami ilimlerle ilişkili olduğunu ve mantığın beşerî ve dinî ilimlerle sıkı bir irtibatının varlığını vurguladığını dahası verimli bir eğitim metodunun da mantık ilminin usullerine göre yapılması gerektiğini savunmaktadır.¹ Mehmet Ali Aynî (Aynî, 1928, s. 61), Abdullah Enverî'nin ömrünü mantık eğitime adanmış, mantığın Arapçaya mahsus olmadığını ispata çalıştığını ve kitaplarında bin yıllık örnekler yerine yeni örnekler getirmiş olduğunu ifade etmesi de eğitimde yenilik arayışlarında olduğunu göstergesidir.

Bu çalışmada Kilis şehrinde ilim öğrenen ve sonra da bildiklerini öğreten, bu sebeple de bir eğitimci diyebileceğimiz Abdullah Enverî'nin eğitime verdiği özel önem yanında öğretmen ve öğrencide bulunması gereken niteliklerin ve yükümlülüklerin neler olduğu konusundaki yaklaşımları irdelenecektir. Buradaki temel hedefimiz Enverî'nin yaklaşımının bugünkü eğitimde, öğretmen ve öğrenci davranışları konusunda katkı sunacak veriyi sağlamaya yönelik olmasıdır.

Abdullah Enverî'nin yaşadığı Tanzimat döneminin getirdiği en önemli değişimlerden biri de dil üzerinde olmuştur. Yeni kurulan okullarda eski medreselerin Arapça öğretiminin dışına çıkamayan ve halka yayılamayan bilgilerinin memleket düzeyine yayılmasını sağlamak için Türkçe eserler okutulmaya başlanmış, bu sayede ilimler Türkçeleşerek batılı ilim anlayışıyla bütünleştirilmeye çalışılmıştır. (Ülken, 2005, s. 71) Bu bütünleştirme çabalarının somut örneklerinden biri de Abdullah

¹ S.29. Ramazan Gündüz, "Kilisli Hocaâde Abdullah Enverî'ye Göre Mantığın Önemi ve Mantığın Eğitim, Kelam ve İnanç ile İlişkisi". Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, 16 (2023): 26-42.

Enverî'nin (1825-1887) *Usûl-i Cedîde Zübdesi Türkî Risâlesi* adlı eseridir. İlk Türkçe mantık kitaplarından biri olması bakımından da oldukça önemli olan Abdullah Enverî'nin bu eserinde, mantık ilminin önemi ve ilimler arasındaki yeri ile mantık eğitim ve öğretimiyle ilgili hususlar üzerinde durulmuştur. Ayrıca bu eserde ilim öğreniminde hocanın ve öğrencinin konumu, hangi niteliklere ve yükümlülüklerle sahip olmaları gerektiği sorularına da cevaplar aranmıştır.

Araştırma ve Bulgular

Eğitim sürecinin sağlıklı bir şekilde yürütülmesi ve tamamlanması için hoca ve öğrencilerin, yerine getirmesi gereken yükümlülükleri vardır. Karşılıklı saygı ve anlayış temelinde, öğrencilerin daha iyi öğrenmelerine dayalı bir eğitimin gerçekleşmesi için bu yükümlülükleri yerine getirmek son derece önemlidir.

Abdullah Enverî, eğitim metodunda konuyu uzman olduğu ilim dalı olan mantık öğretimi yönüyle ele almıştır. Ancak bu yaklaşımı bütün ilim dallarına şamil edilebilecek değerdedir. Abdullah Enverî, yazmış olduğu *Usûl-i Cedîde Zübdesi Türkî Risâlesi* isimli eserinde “usûl-i cedîd” diye nitelediği ve “yeni yöntem” olarak ifade edilecek kavramı bilinçli bir şekilde kullanmaktadır. Zira ona göre mantık ancak bu yeni metotla ve Türkçe diliyle daha iyi bir şekilde taliplilerine öğretilenilebilecektir. (Enverî, s. 32-33)

Enverî “kellimü'n-nâse ‘alâ kadri ukûlihim” yani “İnsanlara akıllarının ölçüsünde konuşunuz.” Hadis-i Şerifini kendisine şiar edinerek, eğitimdeki öğrenme süreçleri ve öğrenci hazır bulunuşlukları ile öğrenci farklılığına dikkatleri çekmektedir. Eğitimde öğrencilerin farklı öğrenme stilleri, ilgi alanları ve becerileri olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Öğrenci farklılığı, öğrencilerin farklı öğrenme stillerine sahip olduklarını dolayısıyla hocaların da, bu farklılıkları göz önünde bulundurarak ve çeşitli öğretim yöntemleri kullanarak tüm öğrencilerin öğrenmesini kolaylaştırmalarını zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle hocaların, en verimli ve en iyi sonuçları elde etmek için farklı yöntemleri bilmesi ve kullanılması etkili bir eğitim faaliyeti için faydalı olacaktır. Bu da o hocanın farklı eğitim yöntemlerine sahip olması gerektiğini, öğretim yaparken önceden verilen örnekleri tekrarlayıp durmamasını belirtir. Buna göre etkili ve verimli bir öğretim için hocalar, farklı yöntemleri deneyerek ve öğrencilerle etkileşime girerek en uygun yöntemi belirlemeli ve buna uygun olarak faaliyetlerini yerine getirmelidirler. Abdullah Enverî, hocanın öğretim faaliyetinde her öğrencinin aklının alabileceği şekilde deliller bularak anlayabileceği örnekler getirmesini, öğrenciye anlamadığında da yeni örnekler ile tam manasıyla ona öğretmesi gerektiğini hatırlatır. (Enverî, s. 66-67)

Abdullah Enverî'ye göre her fayda ilimde ve her tehlike de cehalettedir. (Enverî, s. 34) Şu hâlde ilimden maksat da ondan fayda elde etmektir.

Fayda vermiyorsa vakit kaybıdır. Ona göre bir şeyin varlığı kendi başına faydalı olduğu anlamına gelmemektedir. Çıkarılıp insanların istifadesine sunulana kadar yer altında gömülü bir hazinenin varlığının kimseye faydası olmadığı gibi. İlim de böyledir. Onun insana faydalı olması için önce öğrenilmesi ardından da ona uygun olarak davranılması gerekmektedir. Şu halde Enverî, ilmin beceri temelli ve uygulanabilir olmasını istemektedir. “İlm-i mantığın ameli ve icrâsını bilmek elzem ve her bir vecihle âmmeye lâzım ve vâcibdir.” (Enverî, s. 80) diyen Enverî’ye göre bilgidен istenilen temel hedef hem bilmek hem de o bilgiye uygun davranış sergilemektir. Yani hem öğretene hem de öğrenen açısından bir ilmin teorisi bilinmeli ona uygun olarak pratiğı de yerine getirilmelidir. Başka bir deyişle söylem ve eylem birlikteliğı sağlanmalıdır.

Bugün için neredeyse ağır işçilik olarak nitelenebilecek öğretmenlik mesleğı stratejik öneme sahip, ülkelerin geleceğini şekillendirebilecek konumda olan etkin bir sanattır. Öğretmen rehberliğinde bir öğrenme modelini savunan Abdullah Enverî, bu şekildeki bir yaklaşımın geçmiş âlimlerin yöntemi (âdâtü’s-sâdât), hem de yöntemlerin en iyisi (sâdâtü’l âdât) olarak görmekte ve bu yöntemi, ilme ve dine bağılı bütün hocaların tatbik etmesi gerektiğini belirlemektedir. (Enverî, s. 125)

Enverî, öğretmenlerin, öğrencilere bireysel olarak rehberlik ederek ve gerekli desteğı sağlayarak kişiselleştirilmiş bir öğrenme deneyimi sunmaları gerektiğini ifade eder. Buna göre ilk olarak Enverî, hocaların nitelikli ve öğreteceğı bilim dalında yenilik getirecek güçte olması gerektiğini belirler. Bu yeterlilikte olmayana hoca denilmesini dahi uygun bulmayan Enverî, hocaların öğretmek istediğı konulardaki örneklerini de güncelleyerek içinde yaşanan çağı uygun ve öğrencinin akli seviyesine hitap edecek şekilde olmasını ister. Zira böyle olmadığı durumlarda öğrenci tam anlamıyla anlamayacak ve boş yere zaman harcayacaktır. (Enverî, s. 47) Bu yaklaşım hocaların dersi hazırlamak ve etkili bir sunum yapmak mecburiyetinde olduğunu göstermektedir. Enverî, hocaların bilgi ve becerilerini güncel tutması, bunun için de sürekli olarak araştırma yapması, yeni öğretim yöntemlerini öğrenmesi ve kendisini mesleki açıdan sürekli geliştirmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Hocaların anlatacağı bilgiyi özümsemesi gerektiğini, kendisinin hazmedemediğı bilgileri verdiğinde ise öğrencinin daha da zorlanacağını belirtmesi de dikkate değer bir yaklaşımdır. Dolayısıyla Enverî, öğretmen yeterliliğini iyi bir eğitimin en önemli öğesi olarak görmektedir. Buna göre Öğretmen, ders içeriğini kapsamlı ve doğru bir şekilde ele almalı, konuyu öğrencilerin anlayabileceğı bir şekilde anlatarak farklı öğretim yöntemlerini bilmelidir.

Hocayı uzman bir hekime öğrenciyi de hastaya benzeten Enverî, hocayı aktif verici, öğrenciyi de pasif alıcı olarak nitelemekte; öğrencinin elinden bir şey gelmeyen konumunda olduğunu, himmet ve gayretin ise hocaya yönelik olduğunu belirlemektedir. Şüphesiz bu öğrencinin hiçbir şey

yapmayarak beklemesi anlamına da gelmemelidir. Zira öğrenci de disiplinli bir şekilde derslerini aksatmadan devam etmeli, hocanın kendisine verdiği görevleri eksiksiz olarak yerine getirmelidir. Hocanın verdiği görevlere asla itiraz etmemelidir. Enverî'ye göre hastanın, doktora bana falan ilacı falan vakitte ver demesi nasıl abes bir durum ise öğrenci için de durum aynen böyledir. (Enverî, s. 48) Abdullah Enverî eğitimde hocaya önemli bir rol verirken hocanın, öğrencilerin öğrenmelerine yardımcı olmak için her türlü rehberlik ve danışmanlık görevini de üstlenerek öğrencilerin zihinlerindeki şüpheleri gidererek, cevaplanmadık sorular bırakmaması gerektiğini öğütler. Aynı şekilde öğrencilerin de öğrenmeye aktif olarak katılmaları, Hocalarına karşı saygılı davranmaları, derslerine düzenli olarak devam ederek verilen görevleri ve ödevlerini zamanında tamamlamaları gerekmektedir.

Öğrenciye düşen önemli bir görev de iyi ve ahlaklı bir hoca bulduğunda, ondan ders alamaya çalışmak olmalıdır. Dolayısıyla Enverî, hocanın sadece bilgi sahibi olmasını değil aynı zamanda övgüye değer bir ahlak sahibi olması gerektiğini de belirlemektedir. 48 Ders alınacak hocanın veraset yoluyla ta Peygambere kadar uzanan ilmin feyzinden taşan bilgileri almak için gayret eden öğrencinin, hakiki bir alim bulup ona bağlanarak ondan ilim öğrenmedikçe gerçek bir alim ve peygamberin varisi olunamayacağını bilmesi gerekir. (Enverî, s. 55) Öğrenciler, hocalarına güvenmeli ve onların hoşnutluğunu kazanarak belirlenen hedefe ulaşmak için çaba göstermelidir. Bu durum öğrenme ortamını daha sağlıklı ve öğrenmeyi daha kolay hale getirecektir. Hocaların öğrenci üzerindeki etkisi düşünülerek ahlaki güzelliklere sahip olması da en az akademik yeterlilikleri kadar dikkate alınmalıdır.

İlim öğrenmek isteyenlerin önce yeni ve faydalı bir yönetime sahip olan ilim alacakları kişiyi bulmaları, sonrasında da o güne kadar o ilimle ilgili yapılan araştırmaların yer aldığı çalışmalara bakmaları ve tahlillerde bulunarak yeni çalışmalarda bulunmaları da gerekmektedir. Öğrenciler, öğrendiklerini başkalarına öğretecek yarının hocaları olacaklardır. İşte bu sebeple onlara düşen bir görev de gerekli olan her bilginin ve ilmin kaidelerini usulüne uygun olarak almaktır. Zira işin başında bunu gerçekleştiremezse üzerine bina edeceği diğer meseleleri anlamakta zorluk çekecek belki de konuyu anlayamayacaktır. (Enverî, s. 52) Abdullah Enverî'ye göre ilimlerin tam olarak kavranması o ilimle alakalı problematiği kavramakla gerçekleşir. Böylesi bir duruma ulaşıldığı zaman herhangi bir sıkıntı, tereddüt ve acabalar barındıran soru ile karşılaşmaksızın kolayca o ilmin gerekleri yerine getirilebilir. (Enverî, s. 54) Abdullah Enverî, öğretme işinin bir sevgiyi gerektirdiğini, içinde şefkat ve merhamet olmayanların bu mesleği yapamayacaklarını ifade eder. Ona göre kavramları öğrencilerin kolayca anlayacağı şekilde izah etmek de onlara gösterilen şefkatin eseridir. Böylesi bir yaklaşım öğrencinin

motivasyonunu arttırarak öğrencinin öğrenmeye olan ilgisini yükselttiği gibi öğrenci-öğretmen arasındaki sıcak ilişkinin devamına da katkı sağlar. Enverî, “el-insânü abîdü’l-ihsân” yani “insan, iyiliğin kölesidir” denilmiştir ifadesine de yer vererek, doğrusu ilim öğretmekten daha büyük iyilik de olmaz anlayışını vurgulamıştır. (Enverî, s. 124)

Öğrenci, eğitimi sırasında bir şeyi tam olarak anlayamaz ise sorarak öğrenebileceği hocası vardır. Belki bu yönüyle de öğrenim işi en kolay olan işlerden sayılmalıdır. Öğrenci, ilimleri tamamlayıp öğretim işine geçtiği zaman ise asıl zorluğun ve büyük görevin bu olduğunu anlayacaktır. Bunu için de kendisini kimseden üstün görmeyerek her daim Allah’ın yardımına ihtiyacı olduğunu hatırında tutmalıdır. Dolayısıyla hem hocaya hem de talebeye düşün en temel durum, istikamet, ihlas ve sadakat olmalıdır. (Enverî, s. 56) Enverî’nin, “Allah bizi ve sizi faydalı ilimlere, kâmil bir imana, güzel bir şekilde ömrümüzü tamamlamaya ve Yüce Allah’ın rızasına eriştirsın”, duası da ilimden bekleneni ortaya koyması bakımından İslam ahlakını yansıtan bir yaklaşımdır. (Enverî, s. 57)

Sonuç

Abdullah Enverî’ye göre hayattaki en önemli şey bilgi edinerek cehaletin giderilmesidir. Zira cehalet bütün kötülüklerin sebebidir. Cehaletin giderilmesinde en önemli etken ilk olarak ilahi yardım ise de öğretmenin çabası da bunu güçlendiren bir etkidir. Öğretmenin aktif ve merkeze alındığı bu yaklaşımda alıcı konumunda olan öğrenciye düşen ise ihlas ve sadakatle derslerini kaçırmayarak her söyleneni gücü nispetinde öğrenmektir.

Abdullah Enverî’ye göre hoca, ilim öğretmeyi, kişiyi kâmil imana götürecektir bir yol olarak görmeli ve sadece Allah’ın rızasını kazanmak için öğretmelidir. Ona göre hocanın mesleki bilgi ve yeterliliği en temel esastır. Bununla birlikte hoca, saygılı, tevazu sahibi, güler yüzlü vb. güzel ahlaklı olmalı; çirkin söz, haset, riya, kibir vb. kötü huylardan uzak durmalıdır. Hocada söylem ve eylem birlikteliği bulunmalı, söylediğine uygun davranan biri olmalıdır. Bu onun güvenilir ve sözü dinlenir bir kişi olarak görülmesi için zorunludur. Zira hocanın doğruluğu öğrencinin de doğruluğuna sebep olacaktır. İyi ahlaklı ve bilgili öğrenciler de toplumların erdemli olmasının teminatı olacaklardır.

Hoca, her kötülüğün bilgisizlikten kaynaklandığından hareketle ilmi, cehaletle savaşın temel aracı olarak kabul edip, ilmin değerine saygı duymalı, onu hak etmeyenlerden esirgeyerek, hak edenlere ve ilim öğrenme arzusunda olan herkese ilmi öğretme konusunda azimli olmalıdır. İlim tahsilinde hocanın vereceği eğitim metodunun çok önemli olduğu, karşısındaki öğrencinin kapasitesine göre bir metot geliştirip öğrencinin tam anlamıyla öğrenmesini sağlayana kadar gayret etmesi

gerektiği de unutulmamalıdır. Bu şekildeki bir yaklaşım eğitimdeki bireysel farklılığa dikkat çekmesi yönüyle önemlidir.

Hoca, kendisini günün şartlarına göre geliştirmeli ve öğrencilerine de güncel ve çağın şartlarına uygun örneklerle tedrici bir şekilde konuları öğretmeli; öğrencilerin kapasite farklılıklarını göz önünde bulundurarak anlayış seviyelerine uygun farklı öğretim yöntemlerine sahip olmalıdır. Öğrencilerin nasıl daha iyi öğrenebileceği ve öğrendiklerini hayata nasıl tatbik edecekleri noktasında da onlara rehberlik etmelidir.

Öğrenci ise ilk olarak hem bilgi sahibi hem de güzel ahlaklı bir hoca bulmak için çaba harcamalıdır. Sonrasında ilim öğrenmede istekli olmalı, bu konudaki niyetini samimi tutmalıdır. Öğrenci istekli olmadığında kalıcı bilgilerin elde edilmesi mümkün değildir. İstemeyene verilecek bilgi çoğu zaman boş vakit kaybıdır. Öğrenci en ufak bir zorlukta ilimden uzaklaşmamalı, öğrenme konusunda son derece sabırlı ve fedakâr olmalıdır.

Abdullah Enverî'ye göre öğrenciler, hocalarının yanında tedavi gören hasta gibi olmalı, verilen ödev ve görevleri itiraz etmeksizin hakkıyla yerine getirmelidir. Başta hocaları olmak üzere herkese karşı saygılı ve alçak gönüllü olmalı, saygı göstererek yürüdükleri bu yolda saygı görececek bir konuma geleceklerini, elde edecekleri bu ilim ile şeref kazanacaklarını, bunun için de güzel ahlaki özellikler ile donanmaları gerektiğini unutmamalıdır.

Kısacası Abdullah Enverî'nin, eğitimde hocaların merkeze alınması, bireysel öğrenme farklılığına dikkat etmesi, hürriyet ilkesine uyması ve öğrenilen bilgilerin uygulanması gerektiğinden hareketle teori ve pratiğin birlikte hayata geçirilmesi ve öğrenmeyi, öğretebilecek seviyede gerçekleştirmeyi hedefleyen bir eğitim modeli sunduğunu görmekteyiz.

Kaynakça

- Aynî, M. Ali. (1928). Türk Mantıkçıları, *Dar'ul-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 3/10. 49-64.
- Bağdatlı İsmail Paşa, (1951). *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, Cilt 1, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bursalı Mehmet Tahir, (t.y.). *Osmanlı Müellifleri*, Haz. A. Fikri Yavuz- İsmail Özen, Cilt 1, İstanbul: Meral Yayınevi.
- el-Kâbisî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. (1966). *er-Risaletü'l-mufasssala li-ahvali'l-müteallimîn ve ahkâmî'l-muallimîn ve'l-müteallimîn*, çev. Süleyman Ateş ve Hıfzurrahman R. Öymen, *İslâm'da Öğretmen ve Öğrenci Meselelerine Dair Geniş Risale*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Enverî, Abdullah. (2016). *Usul-i Cedîde Zübdesi Türkî Risâlesi*. İnceleme/Metin. Ed. İbrahim Çapak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Gündüz, Ramazan. (2023), Kilisli Hocaşâde Abdullah Enverî'ye Göre Mantığın Önemi ve Mantığın Eğitim, Kelam ve İnanç ile İlişkisi. *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 16, 26-42.
- ez-Zernûcî, İmam Burhaneddin. (1993). *Ta'limü'l-müte'allim: İslâm'da Eğitim-Öğretim Metodu*, çev. Y. Vehbi Yavuz, İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı.
- İbn Sahnûn, Ebû Abdullah Muhammed. (1986). *Eğitim ve Öğretimin Esasları. Âdâbul-Muallimîn*. çev. M. Faruk Bayraktar. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya. (2005). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları.

ŞEHİRLİLİK VE KİMLİK ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR DEĞERLENDİRME

Muammer AK*

Giriş

Türkçe sözlükte şehir, “nüfusun çoğu ticaret, sanayi veya yönetimle ilgili işlerle uğraşan, tarımsal etkinliklerin olmadığı yerleşim alanı, kent”. Şehirli, şehir halkından olan, kentli”. Şehirlileşmek ise “şehre yerleşip şehir şartlarına uyar duruma gelmek” olarak tanımlanmaktadır (TDK,1992:1376). Şehir genellikle medeniyet veya uygarlıkla, şehirli ise uygar ve medeni olmayla birlikte kullanılmıştır. Uygarlık, “uygar olma durumu, medeniyet, medenilik. Bir ülkenin, bir toplumun, maddi ve manevi varlıklarının, fikir, sanat çalışmalarıyla ilgili niteliklerinin tümü, medeniyet”. Uygar ise, “fikir, sanat ve endüstri alanlarında çok büyük bir gelişme göstermiş olan, medenileşmiş, medeni. İnsan için ise, kültürlü, eğitilmiş, görgü kurallarına uyan, medeni” şeklinde ifade edilmektedir (TDK,1992:1521-22).

Şehir olgusu, Tarih, Coğrafya, Arkeoloji ve Sosyoloji gibi farklı sosyal bilim disiplinleri tarafından incelenmiştir. Şehri, sosyolojik olarak, “toplumsal açıdan bir örnek olmayan insanların görece olarak geniş bir alanda, yoğun biçimde ve sürekli olarak birlikte bir yere yerleşmiş bulunması” (Wirth, 2002:85) şeklinde tanımlamak mümkündür. Başka bir tanıma göre ise şehir, “tarımsal olmayan üretimin yapıldığı, kontrol fonksiyonlarının toplandığı, belirli büyüklük, heterojenlik ve bütünleşme düzeylerine varmış bir mekan” (Aslanoğlu, 1998:13) olarak ifade edilmektedir. Kentleşme ise ekonomik ve toplumsal yapıdaki değişikliklere, sanayileşmeyle birlikte nüfus sayısının artması ve büyümesine işaret etmektedir. Bu artışta, nüfusun örgütlenme, iş bölümü ve uzmanlaşma yaratacak, insan davranışlarında ve ilişkilerinde kentlere özgü değişikliklere yol açacak şekilde büyümesi önemlidir. Bu bağlamda şehir ve şehirleşme mekânın fiziksel özelliklerine buna karşılık şehirlileşme ise bir mekân olarak şehirde yaşayan insanların hayat tarzına, kültürüne, düşünce biçimine ve sosyal ilişkilerine karşılık gelmektedir.

Şehir ve medeniyet arasında yakın bir ilişki vardır. Medeniyet tarihçisi Will Durant, *Medeniyetin Temelleri* adlı eserinde medeniyet ve şehir ilişkisini şöyle açıklamaktadır: “Medeniyet bir bakıma medeni alışkanlıklardır ve medeni alışkanlıklar da, bu kelimeyi yapan şehirlilerin düşündükleri gibi,

* Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, muammerak@gumushane.edu.tr

ancak civitas yani şehirde mümkün olan nezih davranışlar, incelik ve nezakettir. Çünkü kırsal bölgelerin zenginlik ve kafaları-iyi veya kötü-şehirlerde toplanır; icat ve sanayi, şehrin bahsettiği rahatlığı, lüks ve eğlenceyi artırır, tacirler şehirlerde bir araya gelir, eşya ve fikir mübadelesinde bulunurlar; kafaların, ticaretin bu kavşaklarında döllemesiyle zekâ keskinleşir ve yaratıcı güçlere zemin hazırlanır. Şehirlerde bazı insanların materyal eşya istihsalı (üretim) yerine ilim, felsefe, edebiyat ve sanatla uğraşmaları istenir. Medeniyet köylünün kulübesinde başlar, ama çiçeğini ancak şehirde verir” (Durant, 1996: 15-16). Şehirler, “bilimin, sanatların ve kozmopolit bir kültürün odak noktalarıdır. Ama bu alanlar her zaman ufak bir seçkinler grubunun ayrıcalığı olarak kalmıştır” (Giddens, 1997: 92). Bu bağlamda şehirlerdeki bilim ve sanatla uğraşan ufak şehirli seçkin sınıfın şehirlerdeki yüksek kültürün temsilcileri olduğu söylenebilir.

Bir kentin kendine has kimlik kazanmasında, kent sakinlerinin onu tanıması, sahiplenmesi ve yaşadığı şehrin anlamını idrak edebilmesi önemlidir. Bu bağlamda kent kimliği, kişinin yaşadığı kentin, mahalleleri, meydanları, kale, sur vb. gibi tarihi ve kültürel özellikleriyle kurduğu bağ ile gelişmektedir. Kente ilişkin bu tür sosyal temsiller, bunları paylaşan grupların o yerle aidiyet kurmasında, kolektif hafızalarının ve kimliklerinin inşasında etkili olmaktadır.

Şehir, tarih boyunca uygarlıklara kucak açan, ekonomik, kültürel ve toplumsal özellikleriyle toplumsal dönüşümlerin mekânıdır. Şehirlerde çeşitlilik ve farklılaşma taşra/kırsaldan daha fazladır. Kurallara dayalı ortak yaşam kültürünün olduğu yerler olan şehirlerde, kırsalın aksine üretim çeşitlidir, imalat ve hizmet sektörü daha yaygındır. Şehir, ortak kimliği kazandıran kültürel çekim merkezleridir. Birey üzerinde kuşatıcı bir fonksiyonu yerine getiren bu mekânlarla kurulan bağ, ortak duygu, düşünce ve aidiyetin oluşması ve sürdürülmesi için önemlidir. Bireyi topluma bağlayan ve kültürün bireyde yansıması olan kimlik, ait olduğumuz, seçmediğimiz içine doğduğumuz dışsal özellikler veya tanımlardır. Bu bağlamda şehrin kendine has kimliği, orada yaşayanların algı, duygu, hayat tarzı, zihniyet ve kimliklerini etkilemektedir.

Bu çalışma dokümantasyon yöntemiyle hazırlanmıştır. Çalışmada; şehir, şehirlilik ve kimlik ilişkisi sosyolojik olarak ele alınmıştır. Çalışmanın temel problemi, şehir ve kimlik arasındaki ilişki ve bu ilişkinin sosyolojik boyutlarının ne olduğudur. Çalışmada, şehir ve köyün/kırsalın özellikleri, şehirlilik ve kimlik kavramı ve bir mekân olan şehir ile kimlik ilişkisi tartışılmıştır.

Şehir ve Kimlik İlişkisi

Bir yerin şehir/kent olabilmesinin en belirleyici özelliği demografik olmaktan ziyade, sosyolojiktir. Çünkü şehir/kent ile taşra/kırsal/kasaba/köy

farklı yaşam biçimlerini temsil etmektedir. Nüfus az olduğu köylerde herkes birbirini tanır ve birbirinden haberdardır. İnsanlar arasında dayanışma ve yüz yüze bir ilişki vardır. Kırsalda, birey üzerinde toplumsal kontrol veya toplumsal baskı şehirlere göre daha fazladır. Bu bağlamda, kırsalda bireyselliğin şehirden daha az olabileceğini varsayabiliriz. Kırsalda hayat daha durağan, dingin olduğu için toplumsal değişimin şehirlere göre daha yavaş olduğu söylenebilir. Diğer taraftan, köylerde nüfus daha homojendir. Dolayısıyla farklılık, çeşitlilik ve örgütlenme şehirlere göre daha zayıftır. Temel geçim kaynağı tarım ve hayvancılık olan tarım toplumlarında nüfusun büyük bir bölümü kırsalda/köylerde yaşarken buna karşılık şehirlerde ise yöneticiler, geçimini ticaret ve zanaatla sağlayan nüfusun daha küçük bir bölümü yaşamaktadır. Weber kentin doğuda, batıda olduğu gibi müstakil, siyasi güce sahip, kendi kanunlarını çıkartan, özel mahkemeleri olan bir birim olmadığını söylemektedir. Ona göre bir yerleşimin kentsel yerleşim olabilmesi için, “savunma amaçlı kalesi, pazarı, mahkemesi ya da görece otonom yasaları, kısmi bir ekonomi ve özerkliği olması” gerekmektedir (Mardin, 1983:56; Weber, 2000:91).

Şehir ile kırsal birçok açıdan farklılık göstermektedir. Şehirlerde, köylere göre sivil toplum kuruluşları, sendika, kulüp gibi toplumsal örgütlere katılım daha yaygındır. Yine şehirlerde, çeşitlilik ve farklılaşma köylerden daha fazladır. Şehirlerde zaman bilinci ve çalışma disiplini daha yüksektir; çünkü şehirde vakit nakittir bakış açısının olduğunu söylemek mümkündür. Şehirlerde bu durumun simgesi saat kuleleridir. Şehirler, kurallara dayalı ortak yaşam kültürünün olduğu yerlerdir. Şehirlerde kırsalın aksine üretim çeşitlidir, imalat ve hizmet sektörü daha yaygındır. Dolayısıyla şehir, değerler ve yaşam tarzı bakımından köyden/kırsaldan birçok açıdan farklılık göstermektedir. Bu farklılıkları şu şekilde özetlemek mümkündür: Şehirlerde, hukuk, rekabet, örgütlenme, zaman bilinci, eğitim, farklılık, bireycilik, eşitlikçi roller ve akılcılık önemli değerler olarak öne çıktığı söylenebilir (Zencirkıran, 2018: 262-276). Dolayısıyla, şehirlerde beşeri sermayenin kırsaldan daha yüksek olabileceğini söyleyebiliriz.

Durkheim’in ifadesiyle kırsalda mekanik, şehirlerde ise iş bölümüne dayalı organik dayanışma bulunmaktadır. Tönnies ise şehir toplumlarını cemiyet, köy toplumlarını ise cemaat olarak ifade etmiştir. Kırsalda sözlü kültürün, şehirlerde ise yazılı kültürün, uzmanlaşmanın ve özgürlüğün daha fazla olduğu görülmektedir. Şehir ve kırsalın bu özelliklerinin kendine has bir değer yargıları oluşturduğunu ve bu değer yargılarının buralarda yaşayan insanların kimliklerine de etkilerinin olduğunu söylemek mümkündür. Bireyselliğin yüksek olduğu kentlerde bireyin, akılcı davranışlar sergilediğini, kırsaldaki gibi samimi, yakın ve birincil ilişkilerden ziyade resmi ve ikincil ilişkiler içinde olduğunu ifade edebiliriz. Kırsaldaki dayanışma kentlerde yerini rekabete bırakmaktadır. Kentlerdeki nüfusun büyüklüğü, kentli bireyin diğerlerini tanıma olasılığını zayıflatmaktadır.

Toplumsal düzen, resmi denetim araçlarıyla sağlanmaktadır. Kentte çıkarların daha çok temsil yoluyla sağlandığı görülmektedir. Görsel algılamaya elverişli olan kentsel yaşamda fiziksel ilişkiler yakın olsa da toplumsal ilişkiler mesafelidir. Kentsel mekânda sanayi, ticaret, konut yerleri birbirinden ayrılmıştır (Wirth, 2002:89). Dolayısıyla, “kentsel bir ortamdan bahsetmek, teknolojik bir ortamdan bahsetmektir. Teknoloji, topluma kent aracılığıyla ve kent içinde girer ve bir ortam oluşturur. Kentselliğin dışında teknoloji sadece yalıtık nesneler üretir” (Lefebvre, 2016:62).

Çağımızda modern yaşamın merkezleri şehirlerdir. Modern şehirlerin yaşamın merkezi olmasını sağlayan sanayileşmedir. Sanayileşmeyle birlikte kırsaldan şehirlere büyük miktarda göç olmuş ve şehirler merkezi konuma gelmiştir. Şehirlerin sosyal, kültürel ve ekonomik imkânlarının fazla olması şehirleri çekim merkezi haline getirmiştir. Ancak kırsaldan kentlere yoğun göç başta işsizlik olmak üzere birçok soruna da sebep olmuştur. Özellikle sanayileşmenin erken dönemlerinde kentler mekânsal olarak zenginliğin ve fakirliğin, gelişme ve yoksulluğun çelişkisini barındırdığı görülür. Bu bağlamda kentler, hem sanayileşmenin, çağdaşlaşma ve ilerlemenin hem de büyük kitlelerin sağlıksız koşullara mecbur edildiği mekânlardır. Bu bağlamda, “kentleşme, sanayileşmeye anlam verir. Büyüme, sanayileşme süreciyle; gelişme ise kentleşmeyle ilgilidir. Kentleşme, onu sanayileşmeye bağımlı kılan uzun bir dönemin ardından esas hale gelir, sınıf stratejisi bu bağımlılığı korumayı sürdürerek, diğer sürekli bunalımlara eklenen bir kent bunalımı yaratır” (Lefebvre, 2016:95).

Türkiye, 1950’den sonra kırsaldan şehirlere yoğun bir göç yaşamıştır. Bu hızlı kentleşme, alt yapı ve ulaşım, arsa, konut, gecekondulaşma, kentle bütünleşme gibi birçok sorun ortaya çıkarmıştır. Türkiye’de şehirleşme sorunlarının bir boyutunu da köyden şehre göçenlerin şehirlileşmesi, şehrin değer yargılarını ve yaşam biçimlerini kabullenmesi sorunu oluşturmaktadır. Kentle bütünleşmenin önündeki birinci engel şehirlilerin göçmene karşı küçümseyici ve dışlayıcı tutum ve davranışlar, diğer bir neden ise, kente göç edenlerin içinde bulundukları ekonomik şartlardır (Özer, 2006:465). Bu bağlamda, “kentle bütünleşemeyen birey (ne köylü olarak kalabilmiş ne de kentli olabilmiş) köylü ve kentlinin dışında biraz köylü-biraz kentli gibi üçüncü bir kategoriyi yani *gecekondulaşma kültürünü*” oluşturmuştur. Gecekondulaşma, “kendi kültürel ve siyasal dönüşümüne köy sakini olarak başlar; sonra kentte kırsal göçmen ve düşük ücretli işçiye dönüşür, gecekondulaşma haline gelir ve sonunda, eğer başarılı olursa, bir kent sakini olmak için kendini kentle bütünleştirir” (Karpas, 2016:19-20). Bu çerçevede, kentle/şehirle bütünleşme sürecinin, şehir kültürünü, değerlerini, insan ilişkilerini, zihniyetini benimsemek ve bu değerleri hayata uyarlayarak sosyal ve kültürel anlamda dönüşerek şehirlileşme

süreci olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle şehirlileşme, kişilerin şehir kültürüne has değer, düşünce, davranış, tavır, tutum ve hayat tarzını yani şehirli kimliğini geliştirme/benimseme sürecini ifade eder. Dolayısıyla, şehirlilik ve taşralılık/köylülük, ayrı hayat tarzı, düşünce yapısı, kültür ve kimlikler olarak değerlendirilebilir.

Kırsal topluluklarda ve kentlerin gecekondu bölgelerindeki insan ilişkilerinde, birincil gruplara bağlılık olgusuyla karşılaşmaktadır. Aile, komşuluk, akrabalık, hemşehrilik bağlılığı canlı olarak varlığını korumakta ve geleneksel ilişkilere önem verilmektedir. Köyde bu bağlılık ve ilişkiler *imece* denilen bir yardımlaşma tipi de yaratmıştır (Gökçe, 2013:305). Gökçe'ye göre, “akrabalık ya da diğer yakın ilişkiler aracılığıyla sorun çözme alışkanlığı hukukun kurumsallaşmasını engellemektedir. Kentleşme süreci içinde akrabalık, hemşehrilik ve diğer cemaat türü ilişkiler anonim rol ilişkilerinin kurumsallaşmasını engelleyip yeni tampon mekanizmaların oluşmasına yol açmaktadır”. Bu bağlamda gecekondu muhيتينin, şehrin gerektirdiği beşeri sermayeye sahip olamayanların şehre tutunmalarında etkin bir rol oynadığı söylenebilir.

Şehrin değer yargılarının ve insan ilişkilerinin taşradan farklı olması birçok toplumsal bunalıma da sebep olabilmektedir. Kırsalda yazılı yasalar ve ikincil ilişkilerden ziyade birincil ilişkilere ve daha çok sözlü geleneksel yasalara alışkın olanların şehirlerdeki yazılı yasalara ve ikincil ilişkilere alışmaları kolay ve kısa sürede olabilen şey değildir. Dolayısıyla “birincil ilişkilerin, ikincil ilişkiler haline gelmesi, başka bir ifadeyle şehirlileşme, yıllar alacak bir süreç olup bugün yozlaşmış kabul edilen bazı ilişkilerin kaynağını oluşturmaktadır” (Gökçe, 2013:306).

Taşra/kırsal/köy hayatı ile şehir hayatı arasındaki temel farklardan biri “insan ilişkilerinde ve mekân algısında” ortaya çıkmaktadır. Kırsal hayat içinde “yer daha çok gerçek bir mekân olarak algılanır ve bu gerçek mekân içinde insan zamansal olarak yer tutar. Buna karşılık şehir hayatı içinde potansiyel mekân insanın ürettiği ve inşa ettiği şeyler aracılığıyla yerleşim alanına dönüştürülür. Böylece yerleşmenin en esaslı anlamı, insanın yeryüzüne üretim ve inşa eylemi içinde kendi varlığını aksettirerek onu beşerileştirmesiyle ortaya çıkar” (Tatar, 2008:163-164). Bu yüzden Park kenti, “insan doğasının bir ürünü” olarak tanımlamaktadır (Tuna, 1987: 61).

Diğer taraftan Gökçe'ye göre, “birincil gruplara bağlılık insanların iç dünyalarına dönük, dışa kapalı bir özellik kazanmalarına neden olmuştur. Kararların alınmasında etkin rol oynamayan yani aktif yurttaş olamayan, akraba ve komşuluk ilişkileri çerçevesinde küçük ve sınırlı dünyada yaşayan insanların çevreleri dışında gelişen olaylara ilgi duymaları beklenemez. Dışa kapalı ve içe dönük olma, insanların kuşkucu ve güvensiz olmalarına neden olmuştur. Bu yüzden, kendisini

ilgilendirmeyen konulara uzak durması, tanımadığı insanlara güvenmemesi, inanmaması doğaldır. Bu durumda düşünce ve olayları pragmatist olarak değerlendirmesi de kaçınılmaz olacaktır. Bu insanlar, bireyci ve çıkarıcı oldukları gibi devlete ve siyasal kurumlara karşı da güven duymamaktadırlar. İnsanlar böyle bir yapı içerisinde toplumsal sorumluluk duygusuna sahip olamazlar. Halk, kendi çıkarlarıyla devletin çıkarlarının çatıştığını düşünür. Herkes için fayda sağlayacak kamu hizmetlerinin hep başkaları tarafından yapılmasını bekler. Kısacası, bir nemelazımcılık duygusu hâkimdir” (Gökçe, 2013:307). Şehirde ikamet edenlerin kenti nasıl kullandıkları, kentin neresinde ikamet ettikleri kentte nerelere ve hangi sıklıkla gittikleri önemli bir kimlik göstergesidir. Kentin imkânlarından yararlanma düzeyleri, kentle bütünleşme düzeyine ve insan ilişkilerine de yansır. Bu bağlamda kentin merkezini kullananların, kente dışarıdan gelenlerle daha sık karşılaşacakları ve bu yüzden ötekine, farklı olana daha açık, hoşgörülü olacakları varsayılabilir.

Şehirleşme, “demografik yapı, sosyal gruplar, tabakalar, kurumlar ve ekonomik faktörlere bağlı olarak, şehirde yaşayanların hayat tarzlarını ve sosyal ilişkilerini içeren bir olgu” olarak ortaya çıkmaktadır. Şehirleşme, “toplumsal değişimin, insanların davranışlarında, ilişkilerinde, değer yargılarında, maddî ve manevî yaşam biçimlerinde değişiklikler meydana getirme sürecidir” (Bal, 2008: 81). Şehirleşme bazı aşamalarda gerçekleşir. Bu aşamalardan birincisi, “kente gelen kişilerin kentte kalıcı olmayı düşünmesi ve kentli yaşam biçimlerini sahiplenme konusunda istekli olmasıdır. Şehirleşmenin diğer aşaması ekonomiktir. Kente gelen kişinin bir işinin olması ve bu işin şehirli tarafından olumlu görülmesidir. Şehirleşmenin önemli unsurlarından bir diğeri ise eğitim ve kültür düzeyidir. Şehirleşmenin son aşaması, kişilerin şehre özgü davranış kalıplarını edinmesidir” (Bal, 2008: 82). Dolayısıyla, şehirleşme süreci uzun bir süre gerektirmektedir. Gordon Marshall şehirli olmayı, “uzmanlaşmış iş bölümü, akrabalık ilişkisinin zayıf olduğu, gönüllü birliklerin çoğaldığı, normatif çoğunluğun arttığı, toplumsal çatışmaların olduğu, kitle iletişim araçlarının gün geçtikçe daha önemli bir rol oynadığı bir hayat tarzı” (Bal, 2008: 82) şeklinde tanımlamaktadır.

Nasıl her insanın kendine ait özellikleri, kimlik ve kişilikleri varsa kentlerin de kendine has bir özelliği, kimliği vardır ve şehrin kimliği orada yaşayanlara etki etmektedir. Kimlik, bir nesnenin veya kişinin diğerlerinden ayrılan özelliklerine işaret ederse bir yerin kimliği de onu diğer yerlerden ayıran ve onu özel, özgün veya biricik yapan niteliklerinin bütünü ve bireylerin oraya yükledikleri anlamla oluşur. Bu bağlamda bazı kentlerin belirgin kimlikleriyle öne çıktıkları görülmektedir. Örneğin: Liman kentleri, sanayi kentleri, tarım kentleri, tarih, kültür, sanat kentleri, turizm kentleri, üniversite kentleri, finans merkezleri, inanç merkezi, kültür başkenti vb. gibi. Dolayısıyla kent kimliği o yerin fiziksel

görünümüyle değil, kültürüyle oraya yüklenen anlamla ilgilidir. Bu çerçevede bir yaşam alanı olarak şehrin kültürü zamanla oluşur, değişir, gelişir, anlam ve kendine özgü bir nitelik kazanır ve içinde yaşayanları şekillendirir. Başka bir deyişle, oralı olma kimliğini oluşturur. Bir yerle aidiyet kurmak yani oralıyım demek ve onunla gurur duymak, orayı başkalarının yerinden ayırmak ve o yeri kendi yaşam alanına dönüştürmektir. Bu çerçevede, “bir medeniyet merkezi olan şehirler, belli bir aşamadan sonra özneleşir ve içinde yetişen nesilleri şekillendiren bir özne-mekâna dönüşür. Bu süreklilik içinde gelişen kolektif vicdan, kolektif bilinç ve kolektif akıl şehri içinde yaşayan insanlardan bağımsız olarak tarihin bizatihi itici gücü haline getirir” (Davutoğlu, 2016:75). İnsanlar içinde yaşadıkları mekânlarla, tıpkı diğer nesnelerle kurdukları tarzda bir ilişki kurmakta, onlara bağlanmakta ve kimliklerini onlarla oluşturmaktadırlar. Yaşam çevremiz, kimlik duygumuzun sürekliliği ve istikrarına katkıda bulunarak benim dediğimiz, kişiselleştirilmiş, kendilenmiş, tanıdık kılınmış olmaları sebebiyle korumaya çalıştığımız eşyaları ve yerleri ifade eder (Göka, 2010:138).

Bir kentin meydanları, mahalle, cadde ve sokakları, parkları, tarihi binaları, anıtları, müzeleri vb. gibi en önemli bileşenleri onun kentsel kimliğinin ifadeleridir. Bu bileşenler aidiyet, süreklilik ve yerleşiklik/yerlilik duygusunun ve kent kimliğinin oluşmasını ve güçlenmesini sağlarlar. “Şehirlerin kültürel birikimi, şehirlerdeki eserlerin doğuşuna kaynaklık ederken, eserler de kendi kaynaklarına ayna tutarlar. Bu bakımdan şehirlerin fiziksel yapıları sürekli değişim ve dönüşüm içinde önemli bir zamansallıkla malul iken, bu şehirlerde ortaya çıkan büyük eserler o şehirleri değişmez biçimde kendilerinde aksettirirler. Bir bakıma klasikleşen eserler, içinde üretildikleri kültürlerin ve şehirlerin sanki bir tür ölçüsü haline gelirler” (Tatar, 2008:145). Dolayısıyla, bu eserler adeta o şehirle özdeşleşirler ve şehre bir kimlik ve anlam verirler. Bunlara, Ankara-Anıtkabir, Çanakkale-Şehitler Abidesi, Bursa- Ulu Cami, Erzurum-Çifte Minare, Edirne-Selimiye, İstanbul-Ayasofya-Sultan Ahmet-Süleymaniye, Paris-Eyfel Kulesi, New York-Özgürlük Heykeli vb. gibi birçok örnek verilebilir.

Günümüzde gruplar kimliklerini kamusal alanda görünür kılma çabası içindedir. Bu kamusal alanların en önemlisi şehirlerdir. Şehirler çok çeşitli kimliklerin bir arada bulunduğu kozmopolit yerlerdir. Bir özellik veya nitelik olan kimlik, değişken bir süreçtir ve sürekli bir değişim, dönüşüm ve parçalanmaya maruz kalmaktadır. Toplumsal yapıdaki değişimler kimliği de değiştirmekte ve dönüştürmektedir. Birey, toplumsal yapıyla etkileşim sürecinde kimliğini inşa eder. Dolayısıyla kimliğin çok katmanlı bir yapısı vardır. Birey, aynı anda birçok kimliği taşıyabilir. Bireylerin toplum içindeki konumları ve toplumsal ilişkileri kimlikle yakından ilişkilidir. Toplumsal kimlik, bireyin hem kendini nasıl gördüğü hem de

diğerlerine ilişkin anlayışlarını ifade eder. Bireyin içinde bulunduğu toplumsal gruplar ve mekân onun duygu, düşünce ve davranışlarını etkiler. Bu bağlamda şehirde yaşayanlarla kırsalda yaşayanların sosyal etkileşimleri ve kimliğe bakışları farklılık gösterdiği söylenebilir. Farklı kimliklerle temas kuran ve farklı kimliklerle bir arada yaşamayı tecrübe eden şehirli, bunu yapma fırsatı olamayan kırsalda yaşayanlara göre farklı kimliklere karşı daha aşınadır ve onlara daha hoşgörölü bakabilir. Bu çerçevede şehirler, farklı kimliklerin hayata geçirildiğı toplumsal alanlardır. Şehirde yaşayan bireyler bu gereksinimlerini birtakım gruplara üye olarak karşılamaya çalışırlar. Birey, kimliğini başkalarıyla diyaloga geçtiğinde ve başkalarının kendi tavır ve davranışlarına verdiği tepkiyi deneyimlediğinde oluşturur. Bu bağlamda şehirler, kırsala göre bireylere daha fazla fırsatlar sunabilmektedir.

Sonuç

İnsan ve kent ilişkisi psikolojik ve sosyolojik boyutları olan kapsamlı ve derinlikli bir ilişkidir. İnsan kültürünün eseri olan kentleri insanlar inşa etmekte, sahiplenmekte ve onu bir yuvaya, yaşam alanına dönüştürmektedir. Kenti sahiplenmek, bir kent kimliğinin inşa sürecinin ilk aşamasıdır. Bu bağlamda, kentin yerleşiklerinin kente göç etmişlere göre onu daha çok sahiplendiğı görölmektedir. Dolayısıyla kent kimliğinin oluşması, kent sakinlerinin kaç kuşak boyunca o kentte ikamet ettiğı yani kentin yerlisi olup olmadığı ile doğru orantılıdır. Kentin yerlisinin, kentin birçok köşesinde anıları vardır. Onlar için kentin anlamı kente göç edenlere göre çok farklıdır. Kente dair bu yaşantılar ona karşı bir aidiyet duygusunun gelişmesini sağlar. Kente aidiyet ise onu sahiplenmeyi, onun tüm değerlerini koruma konusunda daha bilinçli ve özenli olmayı getirir. Yerlisi için kent, herhangi bir yer değil, yaşantılarının, anılarının mekânıdır. Buna karşılık, kente yeni göç edenin kentin yerlisi kadar kente dair duygusal bir bağı yoktur.

Kent, toplumsal, ekonomik ve kültürel farklılıkların mekânıdır. Kentlerin kozmopolit yapısı ve farklı kültürlerin buluşma mekanları olması, kentte yaşayanlarda hoşgörü ve empati yeteneğini geliştirir. Yaşayanlara farklı fırsatlar sunan şehirler, orda yaşayanların bireyselleşmelerine, yeteneklerini keşfetmesine dolayısıyla beşeri sermayelerinin artmasına katkıda bulunur. Sonuç olarak şehirli olmak veya şehirlileşmek, eğitimli, kültürlü, görgölü, farklılıklara aşına, saygılı ve hoşgörölü, kültür-sanat-edebiyata ilgili, rasyonel düşünebilen, sorgulayan, eleştiren, itiraz edebilen, geleneksel otoriteden ziyade rasyonel otoriteye uyan, akılcı ve yazılı hukuk kurallarını benimseyen, kurallı bir hayat yaşayan ve bu yaşantıyı içselleştiren, özgür, medeni, cemiyet/toplum üyesi ve beşeri sermayesi yüksek bir birey olabilmektir, şeklinde ifade edilebilir.

Kaynakça

- Aslanoğlu, R. (1998). Kent, Kimlik ve Küreselleşme. Bursa: Asa Yayınları.
- Bal, H. (2008). Kent Sosyolojisi. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Davutoğlu, A. (2016). Medeniyetler ve Şehirler. İstanbul: Küre Yayınları.
- Durant, W. (1996). Medeniyetin Temelleri. (N. Muallimoğlu, Çev.). İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Giddens, A. (1997). Sosyoloji Eleştirel Bir Yaklaşım. (M.R. Esengün, İ. Öğretir, Çev.). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Göka, E. (2010). Türk'ün Göçebe Ruhu. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Gökçe, B. (2013). Türkiye'nin Toplumsal Yapısı ve Toplumsal Kurumlar. Ankara: Savaş Yayınları.
- Karpat, Kemal H. (2016). Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Lefebvre, H. (2016). Modern Dünyada Gündelik Hayat. (I. Gürbüz, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Mardin, Ş. (1983). Din ve İdeoloji. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özer, İ. (2006). Türkiye'de Kent, Kentleşme ve Kentsel Değişme, Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı. (M. Zencirkıran, Ed.). Ankara: Nova Yayınları, s.445-477.
- Tatar, B. (2008). Çağdaş Sorunlar Spekülatif Düşünceler. Samsun: Etüt Yayınları.
- Tuna, K. (1987). Şehirlerin Ortaya Çıkış ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Türk Dil Kurumu (1992). Türkçe Sözlük. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Weber, M. (2000). Şehir. (M. Ceylan, Çev.). İstanbul: Bakış Yayınları.
- Wirth, L. (2002). Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme, 20.Yüzyıl Kenti. (B. Duru, A. Alkan, Ed.). Ankara: İmge Yayınları.
- Zencirkıran, M. (2018). Sosyoloji. Bursa: Dora Yayınları.

KÜRESEL MÜLTECİ KRİZİ: KENT MÜLTECİLERİ

Muazzez HARUNOĞULLARI *

Giriş

Göç, insanlık tarihi ile birlikte ortaya çıkmış bir olgudur. Göç olgusu; sosyal, ekonomik, çevresel ve politik faktörlerin etkisi altında meydana gelmekte iktisadi kaygılar, ekonomik teşvikler, çevresel bozulma, doğal afetler gibi nedenlerle yaşanmaktadır. Göç mevhumu, ekonomik göçmenleri ve düzensiz göçmenleri içerdiği gibi mültecileri, sığınmacıları, türlü sebeplerle yerinden edilen insan kitlelerini de kapsamaktadır. Demografik ve sosyoekonomik eğilimler, çatışma ve giderek artan şekilde iklim değişikliği, dünyadaki göç dinamiklerini etkileyen çok sayıda faktör arasında yer almaktadır. Bunun yanında göç literatüründe insanların zorla yerinden edilmelerinin sebeplerinden biri de silahlı çatışmalar veya savaşlardır. Siyasal gerginlikler, iç savaşlar, silahlı çatışmalar, insanların aile bireyleriyle birlikte daha güvenli yerlere gitmelerini zorunlu hale getirmektedir.

Göç, çoğu durumda, mekânsal dağılım, çeşitli ekolojik ve sosyoekonomik nişlerin kullanılmasını mümkün kılan bir hayatta kalma stratejisidir (Monsutti, 2005). Dünyanın farklı bölgelerinde yaşanan savaşlar/şiddetli çatışmalar milyonlarca insanın ülkelerini terk etmesine ve mülteci durumuna düşmesine sebep olmaktadır. Zorla yerinden edilmeler, bir yandan insani ve lojistik sorunlara sebep olmakta diğer yandan uluslararası güvenliği tehdit etmektedir. Yaşanan çatışmaların şiddeti, göç süreçlerini giderek daha dinamik ve karmaşık hale getirmekte, zorunlu yerinden edilmelerin etkileri günümüzde daha da önem kazanmaktadır.

Yapılan çalışmalardan elde edilen sonuçlara göre; varış ülkelerindeki ekonomik koşullar, göçmen toplulukların mevcudiyeti, göç edilen menşe ve varış ülkesi arasındaki ortak dilin veya inancın varlığı yeni sığınma başvurularını yönlendirmektedir. Ayrıca varış ülkelerinde mülteci/sığınmacı konumundaki nüfus kitleleri yaşadıkları kentleri demografik, iktisadi, sosyal, kültürel ve politik gibi pek çok yönden etkilemektedir.

2. Küresel Mülteci Krizi ve Mevcut Durum

I. Dünya savaşından sonra ülkeler arasında büyük nüfus kitleleri yer değiştirmiş, 1930'lu yıllara gelindiğinde dünyadaki iltica sorunu

* Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Coğrafya Bölümü, muazzez@kilis.edu.tr

büyümüştür. Avrupa’da mülteci kervanına katılan Iraklı Asurilerin ardından Avrupa’daki diktatörlerin baskılarından kaçan mülteciler de bu kervana katılmışlardır. İtalya’da Mussolini, İspanya’da Franco yönetiminden kaçan yüzbinlerce insan Fransa başta olmak üzere tüm Avrupa’ya yayılmıştır (Walters, 1960). BM Genel Kurulu 14 Aralık 1950 yılında UNHCR’yi (United Nations Refugee Agency- Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği) kurma kararı almıştır. 2-25 Temmuz 1951 tarihleri arasında Cenevre konferansı gerçekleştirilmiş bu konferansta ilk defa evrensel bir mülteci tanımı yapılmış, devletlerin ve mültecilerin hak ve sorumlulukları belirlenmiştir (Çelebi, 2011).

1989 yılında 14.9 milyon olan dünya mülteci sayısı 1990’da 17.2 milyona yükselmiştir. 1995 yılı itibarıyla Afrika kıtasındaki iç savaş, etnik çatışmalar ve siyasi şiddet sonucu (Ruanda’dan 1.700.000, Liberya’dan 750.000, Somali’den 450.000 Sudan’dan 450.000, Angola’dan 400.000, Eritre’den ise 300.000 kişinin göçü ile) mülteci sayısı hızla artmıştır (Kalipeni ve Oppong, 1998). UNHCR (2010)’a göre 2009 yılı sonunda tüm dünyada zorla yerinden edilmiş kişi sayısı 43,3 milyondur. Bu sayı, 1990’ların ortasından itibaren en yüksek rakam olarak değerlendirilmiştir. Zorla yerinden edilmiş bu kişilerden 15,2 milyonu mültecidir. Bu mülteci nüfusun 10,4 milyonu UNHCR (BMMYK)’nin sorumluluğunda bulunurken 4,8 milyon Filistinli mülteci ise UNRWA (United Nations Relief and Works Agency/ Birleşmiş Milletler Yardım ve Çalışma Ajansı)’nın yetkisi altındadır. Zorla yerinden edilmiş kişi sayısına (43,3 milyon kişi) 983.000 sığınmacı ve 27,1 milyon ülke içinde yerinden edilmiş kişi (ÜİYOK)’de dâhildir. 2009 yılındaki zorla yerinden edilmiş kişi sayısı 2008 yılına göre 1 milyon artış göstermiştir. Aynı yılda dünyada 60 ülkede 6.6 milyon vatansız (stateless) kimse yaşamaktadır. Ancak BMMYK’ya göre vatansız kişi sayısının 12 milyon olabileceği tahmin edilmiştir.

2012’de dünyada zorla yerinden edilenlerin sayısı 45.2 milyonu bulmuştur. Ancak Suriye’de yaşanan iç savaş sebebiyle bu rakam 2013 yılı sonunda 51.2 milyona yükselmiştir. Ayrıca 2013 yılı, Afrika kıtasında bilhassa Güney Sudan ve Orta Afrika Cumhuriyeti ülkelerinde büyük ölçekte yerinden edilmelerin yaşandığı sene olmuştur (UNHCR, 2014). 2015 yılında yerinden edilmiş kişi sayısı 65,3 milyon (40,8 milyonu ülke içinde yerinden edilmiş kişiler (ÜİYOK), 16,1 milyonu BMMYK’nın koruma yetkisi kapsamında olan mülteciler, 5,2 milyonu Birleşmiş Milletler Yardım ve Çalışma Örgütü tarafından koruma altına olan Filistinli mülteci, 3,2 milyonu sığınmacı) kişiyi aşmıştır (Bazirake, 2017).

2020 yılı sonu itibarıyla 42 ülke ve bölgede yaşanan şiddet ve çatışma bunun yanında 144 ülkede meydana gelen afetler nedeniyle (IOM UN MIGRATION, 2022) toplam 40,5 milyon yeni ülke içi yerinde edilme yaşanmıştır. Bu yeni yerinden edilmelerin %76’sı (30,7 milyon) afetlerden, %24’ü (9,8 milyon) ise çatışma ve şiddetten kaynaklanmıştır. Dünyadaki

mülteci sayısı 2021’de 27,1 milyondan 2022’nin sonunda 35,3 milyona, 2023 yılı ortalarında 35,8 milyona çıkmıştır. 2022 yılının sonunda küresel ölçekte zorla yerinden edilmiş (mülteciler, sığınmacılar, uluslararası korumaya muhtaç diğer kişiler ve ülke içi yerinden edilenler) kişi sayısı 108.444.000 iken bu rakam 2023’de 110.830.000’i bulmuştur. Uluslararası korumaya ihtiyaç duyan tüm mültecilerin ve diğer kişilerin %52’si sadece Suriye (6,5 milyon), Ukrayna (5,7 milyon) ve Afganistan (5,7 milyon)’dan gelmektedir (UNHCR, 2024).

UNHCR (2024) verilerine göre mülteci nüfusun %75’i üst orta gelirli ülkelerde (%30), alt orta gelirli ülkelerde (%29) ve düşük gelirli ülkelerde (%16), en az gelişmiş ülkelerde (% 20) barındırılmaktadır. Düşük gelirli ülkeler (Uganda, Sudan, Etiyopya, Çad ve Demokratik Kongo Cumhuriyeti gibi) hem nüfus büyüklükleri hem de kendilerine sunulan kaynaklar bakımından mülteci nüfusunun orantısız derecede büyük kısmına ev sahipliği yapmaktadır. Şiddetten kaçan insanların çoğu ülkelere yakın komşu devletleri tercih etmektedir. Buna Suriye’den kaçanlar örnek verilebilir. Suriyeli sığınmacı nüfusun %78’si Türkiye başta olmak üzere komşu ülkelerde ikamet etmektedir. Ukrayna’dan kaçan pek çok mülteci Almanya gibi Ukrayna’ya doğrudan komşu olmayan Avrupa’daki yakın ülkeler tarafından ağırlanmaktadır.

3. Mülteci Krizinin Kentlere Etkileri

Zaman ve mekân sıklığına en üst seviyede yaşandığı küresel dünyada göç süreçleri gitgide daha dinamik ve karmaşık hale gelmekte, göçün etkileri günümüzde daha da önem kazanmaktadır (Bijak, 2011). Uluslararası göç, siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel yaşamla yakından ilgili bir olgu olmanın yanında aynı anda birden çok ülkeyi etkilemekte, bir yandan göç edilen ülkeye sıklıkla iş gücü, farklı beceriler ve yeni fikirler sağlarken, öte taraftan göç veren ülkelerde nitelikli iş gücünden mahrum kalınmasına neden olabilmektedir. Bu sebeple uluslararası göç, hedef ülkeler kadar menşe ülkeleri de etkilemekte, bu ülkeler arasındaki ilişkileri şekillendirdiği gibi göç veren ve alan devletlerde kalıcı izler bırakmaktadır. Silahlı çatışmalardan, iç savaşlardan sosyal, siyasal, ekonomik her alanda derinden etkilenen toplumlarda kişiler karşı karşıya kaldıkları tehdit ve tehlikelerden kaçmak için daha güvenli gördükleri ülkelere zorunlu olarak göç etmektedirler. Göçle birlikte vatanlarını terk eden insan yığınları varış ülkelerinde yerleştikleri kentlerin demografik, sosyal, ekonomik, kültürel ve mekânsal yapılarında ciddi değişimlere de yol açmaktadırlar. Bu değişimlerin etkisi yerleşilen kentlerin mekânlarında olumlu/olumsuz açıdan çeşitli şekillerde sonuçlanırken aynı zamanda büyük toplumsal sorunlara da yol açabilmektedirler. Mültecilerin yerleştikleri kentlere etkilerine aşağıda başlıklar halinde değinilmiştir.

3.1. Demografik Etkiler

Göç, şehirlerin büyümesini sağlayan veya teşvik eden demografik bir süreçtir. Ülkeler içinde yaşanan iç savaş veya siyasi gerginliklerden kaynaklanan krizler gibi trajik olayların demografik sonuçlarını, meydana gelme zamanlaması ve büyüklükleri açısından tahmin etmek oldukça güçtür. Global ölçekte yaşanan uluslararası göçler, göç veren ve alan ülkelerin nüfus dinamiklerini şekillendirmede giderek daha fazla etkili olan kilit faktörlerden biri olarak görülmektedir. Göçle birlikte demografik ve sosyal süreçlerde farklılaşmalar yaşanmakta, nüfusun yaş yapısı, eğitim sistemleri, sosyal yaşamın diğer alanları, işgücü piyasası etkilenmektedir. Göçler ile aktif nüfus ve bu nüfusun beraberinde getirdiği bağımlı nüfusun hareketliliği de söz konusudur. Bu, özellikle sıfır veya negatif doğal nüfus artışı ile karşı karşıya olan Avrupa gibi dünyanın daha gelişmiş bölgeleri açısından son derece kritik bir öneme sahiptir (Bijak, 2011). Özellikle bağımlı nüfusun fazla olduğu Avrupa ülkelerinden mülteci göçüyle birlikte nüfusun yaş yapısı değişmekte ve çalışma çağındaki nüfusta artış yaşanmaktadır. Bu durum gelişmiş ülkeler açısından nüfusun gençleşmesine katkıda bulunmakta iş gücüne duyulan ihtiyaç giderilmeye çalışılmaktadır.

Gelişmekte olan ülkelerdeki kentsel alanlar, mülteci göçü ile birlikte büyük bir demografik baskı altına girmektedirler. Özellikle bu ülkelerdeki kent mültecilerinin nüfusu arttırması sonucu kentlerin fiziki alt yapısı ve üst yapısı yetersiz kalabilmektedir. Konut yetersizliği barınma sorunlarını beraberinde getirmekte, mültecilerin çoğunluğu gecekondu mahallelerinde barınma imkânı bulabilmektedir. Bu durum kırılgan veya fiziksel altyapılar üzerinde büyük baskı oluşturmaktadır. Ayrıca mültecilerin varlığı, idareciler ve vatandaşlar tarafından ekonomik, sosyal, politik ve güvenliğe yönelik tehdit olarak algılanabilmektedir (Fabos ve Kimream, 2007).

Göç, demografi ve diğer sosyal süreçler arasında bir irtibat söz konusudur. Göç, demografik yapıya sirayet ettiği gibi aynı zamanda ekonomi ve çalışma ilişkileri, siyaset ve kültür dâhil olmak üzere toplumsal hayatın birçok başka alanını da etkilemekte ve onlardan etkilenmektedir. Bu bağlantılardan biri göçün yaş, nüfus yapısı ve işgücü kaynakları üzerindeki etkisidir. Dolayısıyla bu durum işgücü piyasalarını, sosyal güvenlik sistemlerini, sağlık harcamalarını, mali dengeyi, ulusal tasarrufları ve diğer makroekonomik göstergeleri dolaylı olarak etkilemektedir. Ayrıca eğitim sistemleri gibi sosyal yaşamın diğer alanlarını da etkisi altına almaktadır. Göç ile birlikte hem insan akışının kaynağı olan yer hem de varış yerleri ekonomik olarak etkilenmektedirler. Ülkeler arası göç akışları sonucu vasıfsız işçiler yanında yüksek eğitimli profesyonellerin hareketleri ile yapısal işgücü piyasasındaki dengesizliklerde azalma yaşanabilmektedir (Bijak, 2011).

Mülteci nüfusunun kentlerde yoğunlaşması işgücü piyasasında, emlak piyasasında (yüksek sabit kira maliyetleri, arz ve talep arasındaki uyumsuzluk, vb.) veya eğitim sisteminde (eğitim kurumları üzerindeki baskının aşırı bir şekilde artış göstermesi, personel eksikliği, vb.) rahatsızlıklara neden olabilmektedir. Çoğu Avrupa ülkesinde göç politikası, özellikle nüfus artışı veya azalışını kontrol altına almak için tasarlanmış bir demografik politika haline gelmiştir. Ülkeler genelde göçmenlerin demografik ve dolayısıyla ekonomik potansiyellerini güçlendirmek için yerel nüfusun azaldığı kentlere ve çevre bölgelere mültecileri yönlendirmektedirler. Bunun sonucu olarak mültecilerin mekânsal dağılımındaki dengesizlik, bölgeler arasındaki demografik potansiyeldeki orantısızlıkları derinleştirme riskini ortaya çıkarmaktadır (Wisniewski vd., 2023).

3.2. Kentsel Mekâna Etkiler

İnsanların bütün faaliyetlerini gerçekleştirdiği, deneyimlerinin yaşandığı yer olan mekân, kişinin içinde yaşadığı evin odasından başlayarak yaşanan eve, mahalleye, kente, bölgeye ve ülkeye doğru uzanan yaşam alanlarının tamamını ifade etmektedir (Tümertekin & Özgüç, 2002). Küreselleşmenin etkisiyle ulaşım ve haberleşme ağları ve teknolojisi, aynı zamanda üretim faaliyetlerinde ortaya çıkan büyük gelişmeler ve değişimlere bağlı olarak mekânın organizasyonunda da hızlı bir değişim meydana gelmektedir. Uluslararası göçler ile göç edenlerin niteliklerine bağlı olarak üretim biçiminde de farklılaşmalar yaşanmakta, mekân organizasyonu yeni koşullara entegrasyonu beraberinde getirmektedir (Tekeli, 2008). Mekânsal alan içinde vuku bulan her türlü beşeri faaliyet, mekân içinde çok yönlü hareket ve akış meydana getirmekte böylelikle mekânsal etkileşim ortaya çıkmaktadır (Tümertekin & Özgüç, 2002).

Bireyler, yaşadıkları mekânlarda toplumsal yapı ile etkileşim içinde bulunmakta böylece bir taraftan toplumu etkilerken diğer taraftan toplumdan etkilenmektedirler. Bu etkileşim içinde kimliğini inşa eden bireyler ayrıca değişen dönüşen yaşam tarzları ile yeni kimlikler üretmektedirler (Aslanoğlu, 1998). Kişiler, yaşamlarını sürdürdükleri toplumsal yapı içinde hayat şartlarını daha da iyiye taşıyacak sosyal ve mesleki hareketlilik içine girerek mekânda yer değiştirmektedir. Böylece mekân içinde ağ oluşturmaktadır. Mekânda yaşanan yer değiştirmeler sonucu bireyler hem üretici hem de tüketici olarak yer değiştirmekte dolayısıyla üretici ve tüketici rollerinde farklılaşmalar yaşanmaktadır. Göç sonucu yaşanan yer değiştirmeler tüketicilerin mekândaki konumlarını da etkilediği ve pazarın mekânsal biçiminde değişime yol açtığı için bu durum üreticilerin yer seçimi kararlarını da etkilemektedir (Tekeli, 2008).

Kentsel alanlar, eğitim, istihdam, kaliteli sağlık hizmetleri gibi fırsatlar sunan yerleşmelerdir. Bu nedenle sahip oldukları sosyal-ekonomik

imkânlar sebebiyle kentler, mültecilerin çoğu için gelecek vadeden, onların hizmetlere erişim imkânlarının olduğu, istihdam ve güvenlik arayabileceği yerlerdir (Fabos ve Kimream, 2007). Bunun yanında kentlerde yaşama tutunmak için maddi açıdan belli bir birikimin olması gerekmektedir. Savaşta kaçarken tüm birikimlerini geride bırakan mülteciler, sınırlı iktisadi olanaklara sahip olduklarından kentlerin çeperlerindeki gecekondu semtlerinde toplanmak durumunda kalmaktadırlar. Böylelikle maddi imkânsızlıklar yeni yoksul mahallelerin ortaya çıkmasına yol açmaktadırlar (Yörükan, 2006). Kentin çeperlerindeki yoksul mekânlar kentsel mekânda bir ayırıştırma meydana getirmekte bu ayırışmış alanlar yeni bir yaşam tarzının üretildiği mekânlara dönüşebilmektedir (Bal, 2015).

Yoğun göç akışlarının yaşandığı kent mekânları, farklı toplumsal yapılar üretmekte, kentlerde sosyal ve mekânsal kümelenme meydana gelmekte böylece yeni kentsel görünümeler ortaya çıkmaktadır. Mekânda kümelenme, toplumdaki sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel ilişkilerin ve etkileşimlerin sonucu olarak gerçekleşmektedir (Harunoğulları, 2018). Keza fiziksel mekân yeniden düzenlenmektedir. Kültürel kimlikler, kentlerdeki kümelenmede ve mekânsal farklılaşmada etkin rol üstlenmekte, böylece kentsel alanların statüleri belirlemektedir. Kentlere yerleşen mültecilerin/sığınmacıların aynı mahallelerde hatta aynı binalarda oturmayı tercih etmeleri (Ünal, 2012) onların mekânda ağ oluşturmalarını kolaylaştırmakta böylelikle mekâna daha kolay uyum sağlayabilmektedirler.

Etnik aidiyet, akraba, hemşeri ağları mülteciler için bir güvence sağlamaktadır. Aynı bina, semt veya mahallelere yerleşen mülteciler kendi halklarıyla etkileşim içinde bulunduklarından kültürlerini ve alışkanlıklarını sürdürmekte, alışkanlıkları sosyokültürel ve ekonomik çevreye de yansımaktadır. Yoğun göçlerin meydana geldiği kentlerde konut stoku yeterli olmamakta, mültecilerin maddi imkânsızlıklar içinde olması onların konut satın alma veya yüksek kira bedellerini ödeme olanaklarının bulunmaması yeni konut alanlarının ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Böylece yoksulluk alanları kendi içinde sosyal ağlar oluşturarak dayanışmalı ilişkiler örüntüsünü geliştirebilmektedir (Bal, 2015). Mekânsal kümelenmenin bu avantajlı durumu yanında Wisniewski vd.'nin (2023) ifade ettiği gibi yüksek işsizlik, yoksulluk, sosyal dışlanma, sosyal yardımlarla yaşayan insanların fazla olması gibi ciddi sosyal sorunlardan etkilenen yerleşim yerlerinin oluşmasına da yol açabilmektedir.

Gündelik yaşam içinde deneyimlenen olaylar ile ağ oluşturan kent mültecileri veya sığınmacılar yaşadıkları mahallelerin özelliklerine adapte olmakta ve böylece kimliklerini yeniden inşa etme süreci yaşamaktadırlar (Aslanoğlu, 1998). Büyük göç akışlarının meydana geldiği kentlerdeki toplumun mültecilere yaklaşımı çeşitli iş kollarında istihdam edilebilme

imkânı vermektedir (Yörükân, 2006). Kent içinde ve kentler arasında hareket edebilme imkânı, kent mültecilerini özgür kılmakla birlikte kent mültecilerinin küresel bilgi akışına erişimine, havale yoluyla finansmana ve kültürel uygulamalara da katılımını sağlamaktadır. Ulus ötesi ağlar yoluyla kentlere yeni gelen mülteciler yaşadıkları mekânlarda hayatta kalmalarına yardımcı olabilecek insanlarla bir araya gelebilmektedir. Etnik bağlar, akraba ve tanıdıkların yardımlarıyla mültecilere bilgi akışı, barınak ve yiyecek sağlanabilmektedir. Ayrıca “Resmi iş piyasası da dâhil, devlet destekli kaynaklara erişimin olmadığı durumlarda ulus ötesi ağlar, mültecilerin örneğin işçi dövizleri vasıtasıyla yerel geçim kaynakları oluşturmalarını ve koşullarının uzun vadede iyileştirilmesi için stratejiler geliştirmelerini mümkün kılmaktadır.” (Fabos ve Kimream, 2007). Mülteciler yerleştikleri kentlerde barınmakta, sağlık ve eğitim hizmetlerinden faydalanmaya çalışmakta, alış veriş yapmakta, kafe, lokanta, eğlence mekânlarını kullanmaktadırlar. Ulus devlet onlara ulusal vatandaşlık veya yasal statü vermese bile, kentsel ortamlarda sosyal, ekonomik, hukuki ve siyasal engellere rağmen mültecilerin kentsel topluluğun fiili üyeleri yadsınamaz bir gerçektir.

3.3. İktisadi Etkiler

Yaşanan savaşlar, ülkelerin ekonomik ve sosyal kalkınma seviyesini onlarca yıl geriye götürmektedir. Savaşın meydana getirdiği yıkım, ölüm, ekonomik darboğaz malların üretilmemesi ve fahiş fiyat artışları milyonlarca ailenin yoksulluk ve yoksunluk içinde yaşamasına yol açmıştır. İş imkânlarının ortadan kalkması, istihdam olanaklarının eksikliği pek çok kişiyi borç batağına sürüklemiş, eğitim hizmetlerinin durma noktasına gelmesi çocukların eğitimi sekteye uğratmış, eğitimlerine devam edemeyen koca bir nesil yok olma riskiyle karşı karşıya kalmıştır (UNHCR, 2013). Menşe ülkelerdeki savaşların meydana getirdiği ekonomik ve sosyal yıkım sonucu büyük nüfus kitleleri daha güvenli ülkelere göç ederek kentsel alanlarda yaşama tutunmaya çalışmaktadır. Kentlere yönelik kitlesel göçlerle birlikte yeni iş imkânları, istihdam alanları, ucuz işgücü, kalifiye elamanın istihdamı vb. gibi kent ekonomisini etkileyecek durumlar kent ekonomilerinde yapısal dönüşümlere yol açmaktadır (Harunoğulları, 2018b). Yabancı ucuz işçi karşısında, iş bulamayan veya kısa süreli işlerde geçici olarak çalışmak durumunda bulunan yerli halkın iş kaybı da söz konusu olabilmektedir. Mülteciler kentlerde bir yandan iş gücü arzını arttırmakta, diğer yandan kayıt dışı çalışmak zorunda kaldıklarından işçi ücretlerinde belirgin bir ücret azalmasına sebep olmaktadır. Kent mültecileri kentsel alanda uyum sağlamak zorlanmakta ve genellikle işsiz veya eksik istihdam edilebilmektedirler

Göçmenlere karşı işverenlerin önyargılı yaklaşımları onların herhangi bir işte istihdamını zorlaştırmaktadır. Çoğu gelişmiş ülkede, göçmenler için mevzuatta eşit iş güvenliği ve işçi hakları güvence altına alınmıştır.

Bununla birlikte, gelişmiş ülkelerde bile, geçici göçmen işçilerin haklarını çevreleyen mevzuat boşlukları ve tutarsızlıklar bulunmaktadır (IOM, 2010). Mültecilerin yoksulluğu ve dışlanması, işgücü piyasasına erişimi engelleyebilmekte, bilgi ve ağlara erişim eksikliği fiziksel bir engel oluşturmaktadır. Göç edenlerin istihdam taleplerinin karşılanamaması sonucu işsiz bir kitle sürekli artmaktadır. En yetenekli olanlar istihdam edilirken, diğerleri düşük ücrete razı olmakta veya iş bulamayarak işsiz kalmaktadırlar. Bununla birlikte ucuz iş gücü ortaya çıkmakta, göç edenlerin işsiz kalması yanında daha düşük ücrete işçi çalıştırma avantajından faydalanmak isteyen iş sahiplerinin kendi işçilerini işten çıkarmaları sonucu yerel nüfusta da işsizlik artış göstermektedir (Harunoğulları, 2018a).

Mülteci göçüyle nitelikli iş gücü ve sermaye, varış ülkelerinde ekonomik kalkınma hamlesinin yaşanması sürecini başlatmaktadır. Maddi varlıklarını ev sahibi ülkeye taşıyabilmiş olan mülteciler yerleştikleri ülkelerin ekonomilerinin genişlemesine ve büyümesine katkı sağlamakta ayrıca ekonomik genişleme ve büyüme trendleri politik kararların alınmasında etkili olmaktadır. Mülteciler ellerindeki sermaye ile yeni yatırım ve iş sahaları kurarak ev sahibi devletin ekonomisini harekete geçiren bir rol de üstlenmektedir (Harunoğulları, 2018b). Bunun yanında ekonomik hayatta yer almak isteyen mülteciler, emek arzını arttırarak emek kazancının düşmesine de yol açmaktadırlar. Bu husus işverenler açısından olumlu bir etki meydana getirmekte ancak yerel işçiler için büyük bir sorun teşkil etmektedir.

Mültecilerin hakları ile ilgili net politikalar işgücü hareketliliğinin etkin ve gelecekteki yönetimi açısından kritik bir önem arz etmektedir. Mültecilerin istihdam potansiyeli ve istihdamının önündeki engellere karşı sivil toplumun duyarlılığı desteklemesi gerekmektedir. Ayrıca istihdama yönelik esnek yaklaşımları desteklemek için işverenlerle sürdürülebilir ilişkiler kurmak, mültecilerin karşılaştıkları çok yönlü sorunların üstesinden gelmek için çeşitli kurumların bir araya getirilerek bütünsel bir yaklaşımın benimsenmesi ve sosyal hizmetlerin sağlanması mühim görülmektedir. Bu faaliyetler özellikle kentlerde kritik önem arz etmektedir (IOM, 2010).

3.4. Sosyokültürel Etkiler

Mültecilerin yaşadığı kentlerde aynı alanları paylaşan yerli ve yabancı gruplar çeşitli sosyokültürel sorunlar yaşamaktadırlar. Göçün ilk meydana geldiği dönemde yabancılar büyük ölçüde barınma problemiyle karşı karşıya kalmakta ayrıca kültürel uyumsuzluk çeşitli toplumsal problemlere yol açmaktadır. Kentlerde zorunlu ikamet etmek mecburiyetinde olan mülteciler ekonomik sebeplerle temel ihtiyaçlarını gidermek için çeşitli sıkıntılarla baş etmek zorunda kalmaktadırlar. Mülteciler kentlerde

sağlıksız konut şartları, yetersiz beslenme, çocuk işçiliği, çocukların eğitiminde aksaklıklar, çocuk yaşta evlilikler gibi birçok problemle yüzleşmektedirler. Kentlerdeki nüfusun hızlı bir biçimde artış göstermesi sonucu konutların kira bedellerinde ani yükselişler, ucuz işçilik, işsizlik, trafik sorunları, alt yapı yetersizliği gibi sorunlar toplumsal hayatı derinden etkilemektedir.

Mülteci göçünün sosyal yönleri ile ilgili giderek daha da hayati hale gelen mesele, onların ev sahibi topluma entegrasyonudur. Sosyokültürel uyum süreci tamamen kademeli olmakta ve ev sahibi toplumla mülteciler farklı alanlarda bütünleşmektedirler (Fazel vd., 2012). Kentlerde yaşayan farklı iki toplum arasında kültürel etkileşim ortaya çıkmakta, karşılıklı olarak dil öğrenme, yemek tercihlerini paylaşma, giyim biçimlerini ve sosyal etkileşimleri benimseme ile uyum süreci kendini göstermektedir. Kültürleşme, farklı kültürel grupların ve onların üyeleri arasındaki temas sonucu meydana gelen kültürel ve psikolojik değişimin ikili sürecidir. Bu değişim süreci, farklı gruplar arasındaki karşılıklı uyum biçimlerini içermekte, bazı uzun vadeli sosyokültürel ve psikolojik değişimlere yol açmaktadır (Berry, 2005). Savaştan kaçan ve savaşın verdiği güvensizlik duygusu ile ev sahibi toplumda yabancı olduğu mekâna karşı bir savunma mekanizması geliştiren mülteciler, kültürel farklılık ve dil bilmeme gibi nedenlerle sosyal ve psikolojik yönden daha fazla baskı altına girmektedir. Özellikle kadın ve çocuklar, bir taraftan savaşın üzerlerinde meydana getirdiği travmayla baş etmek diğer taraftan yabancı oldukları yaşam alanlarının verdiği tedirginlikle sokağa çıkmada veya komşu/arkadaş edinme davranışı geliştirmede sorun yaşamaktadırlar (Harunoğulları, 2017). Ülkelerindeki savaş ve zulümden kaçan çocuklar ve ergenler, yüksek gelirli ülkelerde yeniden yaşam alanları oluştururken büyük oranda fiziksel ve zihinsel zorluklarla karşı karşıya kalmaktadırlar. Coğrafi olarak kendi ülkelerinden uzak mesafede bulunan sığınmacı çocuklar düşük gelirle aile ekonomisine katkıda bulunarak hayatlarını sürdürmeye çalışmaktadırlar (Harunoğulları, 2016).

Kentsel mekânda yaşayan mültecilerin ev sahibi topluma entegrasyonu göçle ilgili önemli bir endişe alanıdır. Mültecilerin ev sahibi topluma adapte olma durumları her zaman kaygı konusu olmuştur. Çünkü mülteciler genel olarak entegrasyon sürecinde ya yavaş yavaş uyum sağlamakta veya hiç uyum sağlayamamaktadır. Sınırlı bir entegrasyon beklentisi göçmenlerin potansiyellerini gerçekleştirmelerinin yanı sıra menşe ve hedef ülkelerdeki kalkınmaya katkıda bulunma potansiyellerini de engellemekte veya kısıtlamaktadır (IOM, 2010). Sosyal entegrasyonun iyi bir biçimde gerçekleşmesi için mülteci göçünün yaşandığı ülkede eşit hukuki hakların elde edilmesi önemli olduğu gibi, mültecinin hayatını idame edecek istihdam imkânlarına sahip olması ve herhangi bir ayrımcılığa tabi tutulmadan toplumsal hayat içinde sosyokültürel

yaşamına devam edecek olanaklar kazanmasına fırsat tanınmalıdır (Bimay, 2020). Toplumsal hayat içinde mültecilerin yerel halkla bütünleşebilmesi için iş hayatına girmeleri son derece önemli bir gerekliliktir. İstihdam, entegrasyonun en çok üzerinde durulan alanıdır denilebilir. Çünkü insanlar çalışarak bütünleşebilirler (Ager ve Strang, 2008). Göçmenlerin kayıtlı işgücü piyasasına entegrasyonunda ortaya çıkan problemler, insan sermayesinin etkili bir şekilde kullanılmasının önünde engel teşkil etmektedir. Farklı değerlere, kültürlere, inançlara ve hayat tarzlarına sahip olan kimselerin aynı sosyal yaşam içinde birlikte var olmaya çalışmaları, çeşitli zorlukları da beraberinde getirmektedir. Göçmenler etnik ve dinsel yakınlıklarının olduğu hedef ülkelerde daha sıcak karşılanabilmekte ve daha kolay kabul görebilmektedirler. Farklı etnik ve kültüre sahip olan göçmenler her ne kadar aynı dine mensup olsalar da hedef ülkede kabul edilmeleri zorlaşabilmekte veya dışlanabilmektedirler.

Yapılan pek çok araştırmada mültecilerin kentlerde yoksulluk ve sosyal dışlanma ile karşı karşıya olduklarını göstermektedir. Mültecilerin yoksulluğu ve toplumdan dışlanması, onların işgücü piyasasına erişiminde engel teşkil etmekte, bilgi ve ağlara erişim eksikliği fiziksel bir engel oluşturmaktadır. Mültecilerin iş deneyimi ve referans eksikliği, evsizlik, bakım sorumluluklarını yerine getirecek yardımlardan yoksun olmaları, onların suça bulaşmalarına sebep olabilmekte ruh sağlıklarını bozabilmekte, içki ve diğer sağlık sorunlarına yol açabilmektedir (IOM, 2010).

3.5. Politik Etkiler

“Savunmasız mültecileri barındırmaya çalışan kentler, “Dayanışma Kenti” veya “Sığınma Kenti” olarak nitelendirilmektedir. Bu tür kentlerin izlediği kapsayıcılık politikaları ve uygulamaları, ulusal yasal çerçeveler, kurumsal yeterlilikler, bölgesel jeopolitik durumlar, yerel sivil toplum aktörlerinin faaliyetleri, tarihi kent kimlikleri, ulusal ve yerel siyasi çıkarlar gibi faktörlere bağlı olarak büyük ölçüde farklılık göstermektedir.” Bu kentler, dışlayıcı ulusal göç ve mülteci yasa ve politikalarını reddetmekle birlikte mültecilerin kentsel katılımını savunmaktadırlar. Vatandaşlık statüsü almasa bile mülteciler kentsel topluluğun fiili üyeleri olarak kabul edilmektedirler. Hem mülteciler hem de yerel halk kentsel alanları paylaşmakta, eşit haklar talep etmekte “rutinleri, pratikleri ve ritimleriyle” kentin gündelik hayatına canlılık katmaktadırlar. Bu bağlamda mültecilerle dayanışma içinde olan kent yönetimleri bazen idari kent hattıyla biten bir yetki sınırıyla sınırlandırma getirebilmektedirler. Örneğin ABD’deki sığınak kentler, kendi yetki alanları içinde mültecileri korumaya yönelik politikalar ve uygulamalar yürürlüğe koyarak idari alan sınırlandırmasına örnek teşkil etmektedirler. Dayanışma kentlerine diğer bir örnek Barselona’dır. “Sığınma kenti” Barselona, mültecileri yerel olarak

desteklemenin yanında ulusal bir “Mülteci Kentleri” ağı kurmuştur (Bauder, 2021). “Dayanışma Kenti” veya “Sığınmacı Kenti” yanında mültecileri kabul etmeyen veya topraklarında bulunan mültecileri kamplarda zor şartlar altında barındıran gelişmiş ülkeler de bulunmaktadır.

Sanayileşmiş Avrupa ülkeleri son yıllarda insanların kendi topraklarına sığınma talebinde bulunmalarını engellemeye veya caydırmaya yönelik bir dizi önlem uygulamaya koymuş durumdadırlar. Kısıtlayıcı sığınma uygulamalarının dayatılması mültecileri alternatif varış noktalarına yönlendirmektedir. Kısıtlayıcı uygulamalar aynı zamanda insan kaçakçılığında bir patlamaya da sebep olmuştur (Borjas ve Crisp, 2005). Mülteci göçleri sonucu ev sahibi toplumlarda meydana gelecek ekonomik itkiler, başka bir etnik topluluğa mensup insan akışının yabancı düşmanlığını tetiklemesi, mülteciler ve yerliler arasında yaşanacak/yaşanan çatışmalar, mülteci karşıtı sağ partilerin büyümesine yol açabileceği kaygısı gibi nedenlerden dolayı devletler, sınırlarını girmek isteyen herkese açma konusunda isteksizliklerini arttırabilmektedir (Weiner, 1993). Savaşlardan kaçarak mülteci durumuna düşen insanların, destinasyonlarda dinleri, milliyetleri ve yaşam tarzı tercihleri nedeniyle dışlanmaları sosyal sorunların yaşanmasının yanında toplumsal çatışmalara yol açabilir (Bazirake, 2017).

Hükümetler veya yerel yönetimler yerel toplum içinde işsizlik ve etnik gruplar arasında dil ve eğitim fırsatlarıyla ilgili çatışmalarla karşı karşıya kalabilmektedir. Bu durumda hükümetler iyi yetiştirilmiş bir azınlığın sınır dışı edilmesini siyasal olarak popüler bir politika olarak görebilmektedirler. Bir taraftan devlet, vatandaşlarına hegemonik bir etnik veya dini kimlik empoze etmeye çalışırken, diğer yandan azınlıkların genellikle dil, din ve kültürüne yönelik devletin düşmanca politikalar izlemesi söz konusu olabilmektedir. Ev sahibi toplumlarda yönetimde bulunan liderler mültecilerin güvenlik açısından tehdit olacağını düşünerek mültecileri hedef alabilmektedirler. Mültecilere yönelik devlet baskısı yanında politikacıların mültecileri günah keçisi ilan ederek kısa vadede marjinal siyasi yarar sağlamayı ummaktadırlar. Son yıllarda Batı ülkelerinde kendilerine sığınan mülteciler dâhil her türlü yerinden edilmiş kişilere yönelik hâkim söylem giderek insanlıktan çıkarıcı bir hale gelmiştir. Özellikle siyasi liderler ve kimi medya kuruluşları bu tür algıları teşvik etmektedir (Weiner, 1993). Tüm bu yaklaşımlar kentlerde yaşayan mültecilere karşı yerel halkı kışkırtmakta, zaman zaman kent mültecileri çeşitli şekillerde fiziksel saldırılara veya şiddete maruz kalabilmektedirler.

Sonuç

Mülteci göçü hem menşe hem de hedef ülkeleri pek çok açıdan etkilemekte ve ülkelerarasındaki ilişkileri şekillendirmektedir. Mülteci

göçü ile birlikte kentler sosyal, ekonomik, kültürel, çevresel ve politik yönlerden bir değişim süreci içine girmektedirler. Mültecilerin kentlere yoğun göçü ile birlikte sosyal ve kültürel sermaye yerleşik ve gelişmekte olan topluluklara aktarılmaktadır. Yoğun insan akışları kent nüfuslarını arttırmakta demografik değişiklikler meydana gelmekte, eğitim, sağlık gibi alanlarda problemler baş göstermektedir.

Mültecilerin maddi açıdan yetersiz olması onların kentsel mekânlarda gecekondulu mahallelerinde yoğunlaşmasına yol açmaktadır. Mülteciler düşük gelirli yerleşim alanlarında yoksulluk ve yoksunluk içerisinde geliştirdikleri akraba veya etnik ağlar vasıtasıyla var olma mücadelesi içine girmektedirler.

Mülteci göçüyle ev sahibi toplum; ucuz iş gücü, farklı beceriler, yeni fikirler, nitelikli işgücü, yeni yatırımlar, ekonomik canlanma gibi avantajlar elde etmektedir. Bu durum kentlerdeki sosyal ve ekonomik hareketliliği arttırmaktadır. Bunun yanında ucuz iş gücü ile birlikte kentin yerli çalışanları işlerinden olabilmekte işsiz kalabilmekte ve toplumsal huzursuzluk meydana gelebilmektedir. Yoksulluk ve insan hakları sorunları çoğu zaman kötü sosyal koşullarda ve insani sorunlarla bağlantılı olarak ortaya çıkmaktadır.

Kent nüfusunda meydana gelen hızlı artış, kentleşmeyi hızlandırmakta ve çevresel stres meydana getirmektedir. Kentleşme bir taraftan göçler ile beslenmekte bir taraftan kentsel büyüme, endüstriyel gelişmeyle birlikte ortaya çıkan kirlilik ve arazi tüketimi kendini göstermektedir. Bu nedenle göçler genellikle çevresel bozulmadan sorumlu tutulmaktadır. Hızlı nüfus artışı, ulaşım ve arazi tüketimini arttırmaktadır. Ayrıca malların talebinde ve tüketiminde de artışlar yaşanmaktadır. Tüm bunlar kentlerde çevresel kirliliğin artmasına ve yayılmasına neden olabilmektedir.

Hedef ülkeler zaman zaman yaşanan büyük göç akışlarının etkisiyle, yoksulluk, çevresel bozulma, ayrımcılıkla mücadelede kaynak ülkelerle işbirliği yaparak göç yönetimine katkıda bulunma yönünde politikalar geliştirmelidir.

Mülteci göçünün iyi yönetildiği takdirde olumlu sonuçlar doğurma potansiyeli ortaya çıkartılabilir. Özellikle kentlerin dolayısıyla devletlerin ekonomik kalkınma hızını pozitif yönde etkileyebilir. Bu nedenle mülteci göçünün ev sahibi toplumlar tarafından etkin politikalarla yönetilmesi ekonomide yatırımların artmasına yeni iş ve istihdam alanlarının oluşmasına ve ticaret hacminin artmasına katkı sağlayacaktır.

Hükümetler, yerel yönetimler ve medya kuruluşlarının mültecilere yönelik dışlayıcı söylem ve yayınları kent mültecilerine karşı yerel halkın tepki oluşturmaya sebep olabilmektedir. Zaman zaman kentlerde mültecilere yönelik saldırı ve şiddet olayları gerçekleşebilmekte kentlerde güvenlik

sorunları ortaya çıkabilmektedir. Yaşam hakkının tehdit altına girmesi kentlerdeki farklı grupların karşı karşıya gelmesine güvensiz bir kent ortamının oluşmasına yol açabilmektedir. Bu sebeple hükümetin veya yerel yönetimlerin kentsel hayatının güvenliğini tehdit edecek ve riske atacak söylemlerden kaçınması gerekmektedir. Ayrıca çeşitli medya kuruluşlarının mültecilerle ilgili kışkırtıcı haber yapmalarının ve sosyal medya üzerinden yerel halkı galeyana getirecek paylaşımların kısıtlanması yönünde hareket edilmesi kentlerde mülteci odaklı ortaya çıkabilecek asayiş olaylarını engelleyebilir.

Kaynakça

- ACLED. (26 Eylül 2023). *Bringing Clarity to Crisis, ACLED Year in Review Global Disorder in 2022*, <https://acleddata.com/2023/01/31/global-disorder-2022-the-year-in-review/#s1>
- Ager, A. ve Strang, A. (2008). Understanding integration: a conceptual framework. *Journal of Refugee Studies*, 21(2):166-191. doi:10.1093/jrs/fen016
- Aslanoğlu, R. A. (1998). *Kent Kimlik ve Küreselleşme*, Bursa: Ezgi Kitapevi.
- Bal, H. (2015). *Kent Sosyolojisi*, İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Bauder, H. (2021). Urban Migrant and Refugee Solidarity Beyond City Limits, *Urban Studies*, 58 (16). 3213-3229
- Bazirake, J. B. (2017). The Contemporary Global Refugee Crisis, *Peace Review*, 29:1, 61-67, DOI: 10.1080/10402659.2017.1272307
- Berry, J. W. (2005). Acculturation: Living Successfully in Two Cultures, *International Journal of Intercultural Relations*, s.29, 697-712.
- Bijak, J. (2011). *Forecasting International Migration in Europe: A Bayesian View*, *The Springer Series On Demographic Methods and Population Analysis*, Southampton, UK.E.M.
- Bimay, M. (2020). Suriyeli Sığınmacıların Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Uyum Düzeylerinin Karşılaştırılması: Kilis ve Batman Örneği, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(6), 1931-1943.
- Borjas, G. J, Crisp, J. (2005). *Poverty, International Migration and Asylum*, World Institute for Development Economics Research, New York: Palgrave Macmillan. pp.1-14.
- Çelebi, Ö. (2011). *Kuramların Sessizliği: Liberalizm, Realizm ve İltica Rejiminin Kuruluşu, İltica, Uluslararası Göç ve Vatansızlık: Kuram, Gözlem ve Politika*, (Ed. Ö. Çelebi, S. Özçürümez ve Ş. Türkay), Ankara: Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği Yayını, ss.9-26.
- Fábos, A., Kimream, G. (2007). *Refuge: Canada's Journal on Refugees* , Vol. 24, No. 1, Urban Refugees pp. 3-10, Published by: Centre for Refugee Studies, York University.
- Fazel, M., Reed, R., V Panter-Brick, C., Stein. A. (2012). Mental Health of Displaced and Refugee Children Resettled in High-income Countries: Risk and Protective Factors, *Review*, Vol 379, 266-282, DOI:10.1016/S0140- 6736 (11) 60051-2, www.thelancet.com

- Harunoğulları, M. (2016). Suriyeli Sığınmacı Çocuk İşçiler ve Sorunları: Kilis örneği, *Göç Dergisi*, 3, 29-63.
- Harunoğulları M, Polat Y. (2017). *Suriyeli Sığınmacı Kadın ve Çocukların Göç Sürecindeki Yaşam Tecrübeleri: Kilis Şehri Örneği*. İçinde: *International Migration and Children Uluslararası Göç ve Çocuklar*. (Süleymanov A, Sönmez P, Ünver FD, Akbaba SM, eds.) 1st ed. London: Transnational Press.
- Harunoğulları, M. (2018a). *Suriyeli Kadın Sığınmacıların Perspektifinden Zorunlu Göç*, İçinde: *Beklenmeyen Misafirler Suriyeli Sığınmacılar Penceresinden Türkiye Toplumunun Geleceği*, ss.197-219, Transnational Press London, London.
- Harunoğulları, M. (2018b). *Sınır Ötesinde Yeni Bir Yaşam Suriyeli Sığınmacılar ve Göçün Coğrafi Etkileri: Kilis Örneği*, İçinde: 21. *Yüzyılda Uluslararası Göç ve Mülteciler Bir Türkiye Perspektifi* (Ed: Aygül H. H., Eke, E.), ss. 297-328, Ankara: Nobel Yayınevi.
- Humanitarian Action (8 Aralık 2023). New And Resurging Conflicts Deepen Humanitarian Needs Worldwide, *Global Humanitarian Overview 2024*, <https://humanitarianaction.info/document/global-humanitarian-overview-2024/article/new-and-resurging-conflicts-deepen-humanitarian-needs-worldwide>
- IOM (International Organization for Migration). (2010). *The Future Of Migration: Building Capacities For Change*, World Migration Report 2010 Publisher: International Organization for Migration, Switzerland.
- IOM UN MIGRATION. (2022). *Migration and Migrants: A Global Overview*, World Migration Report 2022, https://publications.iom.int/system/files/pdf/WMR-2022-EN_1.pdf
- Kalipeni, E., Oppong, J. (1998). The Refugee Crisis in Africa and Implications For Health and Disease: A Political Ecology Approach, *Soc. Sci. Med.* 46(12), 1637-1653
- Kenyon Lischer, S. (2007) Causes and Consequences of Conflict-Induced Displacement, *Civil Wars*, 9(2), 142-155, DOI: 10.1080/13698240701207302
- Monsutti, A. (2005). *War and Migration. Social Networks and Economic Strategies of the Hazaras of Afghanistan*. New York & London: Routledge.
- Ruiz, I., Vargas-Silva, C. (2013). The Economics of Forced Migration, *The Journal of Development Studies*, 49(6), 772-784, <http://dx.doi.org/10.1080/00220388.2013.777707>

- Tekeli, İ. (2008). *Göç ve Ötesi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tümertekin, E. Özgüç, N. (2002). *Beşeri Coğrafya (İnsan, Kültür, Mekân)*. Çantay Kitabevi, İstanbul
- UNHCR (The UN Refugee Agency). (2024). *Data And Statistics Global Trends* <https://www.unhcr.org/global-trends>
- UNHCR. (2010). *2009 Global Trends Refugees, Asylum-seekers, Returnees, Internally Displaced and Stateless Persons*, <https://www.unhcr.org/media/2009-global-trends-refugees-asylum-seekers-returnees-internally-displaced-and-stateless>
- UNHCR. (2013). *Refugee Protection and International Migration*, the UN Refugee Agency, Trends August 2013-July 2014, <http://unhcr.org/trends2013>.
- UNHCR. (2014). *Refugee Protection and International Migration*, the UN Refugee Agency, Trends August 2013-July 2014, <http://unhcr.org/trends2013>
- Ünal, S. (2012). Sosyal-Mekânsal-Siyasal Kümelenme Biçimi Olarak İzmir Kentinde Balkan (Rumeli) Kimliği, *Çağdaş Yerel Yönetimler*, 21(3), 49-77.
- Walters, F. P. (1960). *A History of the League of Nations*, Oxford University Press, London.
- Weiner, M. (1993). Security, Stability, and International Migration, *International Security*, 17 (3), 91-126.
- Wiśniewski, R., Szejjec-Kolenda. B., Duma, P., Maruniak, E., Komornicki, T. (2023). *Refugees from Ukraine in Poland—Differentiation of spatialdistribution and Impact on Demographic Structures*, Wiley, pp. 1-22.
- Yörükan, A. (2006). *Şehir Sosyolojisinin ve İnsan Ekolojisinin Teorik Temelleri*, Ankara: Nobel Yayınevi.

KENTSEL GELİŞİM SÜRECİNDE ŞEHİR KİMLİĞİNİN KAYBI: KİLİS ŞEHİRİ

Muazzez HARUNOĞULLARI *

Giriş

Şehirselleşme birimleri, orada yaşayan insan gruplarının kültürel özelliklerinin en belirgin ve somut tezahürlerini oluşturmaktadır. Şehirler tarihi dönemler boyunca gelişen, coğrafi çevre şartları, iklim özellikleri, inanç değerleri, kültürel yapı ve o coğrafi çevredeki insan faaliyetlerinin/rollerinin mekânsal etkilerinden kaynaklanan bölgesel bir olgudur (Pazhuhan vd., 2015). Bir şehri diğerinden ayıran fiziksel ve toplumsal özellikler onun kimliğini yansıtmaktadır. Şehirlerin kimliği, uzun bir süreç içinde değişik faktörlerin etkisiyle vuku bulmaktadır. Şehrin kurulmuş olduğu bölgenin fiziki coğrafi özellikleri, şehirde yaşayanların dini inancı, gelenek ve görenekleri, yaşam tarzları şehir morfolojisinin ve mimarisinin ortaya çıkmasında ve kimlik kazanmasında önemli olan unsurlardır. Tıpkı insanlar gibi şehirler de değişen dönüşen toplumsal yapının ve değerlerin izlerini taşıyarak varlıklarını devam ettirmektedirler (Yaldız vd., 2014). Gündelik hayat; topografya, iklim, su kaynakları ve verimli topraklar gibi fiziki çevresel özelliklere, dini ve kültürel değerlere uygun bir şekilde inşa edilmektedir. Bu gündelik yaşam içerisinde şehrin sahip olduğu tüm değerler şehrin kimliğinin oluşmasında başlıca etmenlerdir.

Yüzlerce yıl öncesinde kurulmuş olan şehirler, günün şartlarına ve ihtiyaçlarına göre yeniden yapılanmakta, öz kimlikleri dikkate alınmadan bir gelişim süreci içinde varlıklarını sürdürürken kimliklerini kaybetmekte, böylece kimliksiz kentler ortaya çıkmakta ve mekânın kimlik sorunu göz ardı edilmektedir. Değişen yaşam koşulları ve yeni teknolojik imkânlar sonucu betonarme yapıların artışına mimari doku, ya tahrip edilmekte veya yüksek binalar arasında görünmez hale gelmektedir. Yeni konut sahalarının kentsel alana eklemlenmesiyle eski şehir kimliği yerini yeni bir kimlik edinimine bırakmakta, şehirlerin kendine özgü kimlikleri yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır.

Kilis şehri ve yakın çevresi antik çağlardan günümüze farklı medeniyetlere ev sahipliği yapmış, farklı dönemlerin mimari, kültürel ve yaşamsal özelliklerini içinde barındıran, kendine has özgün kimliğine katkıda bulunan yapı gruplarına sahip bir yerleşmedir. Kilis'e şehir kimliği

* Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Coğrafya Bölümü, muazzez@kilis.edu.tr

kazandıran niteliklere verilen önemin azalmasıyla tarihi-kültürel değerler, yerel özgünlükler ve dolayısıyla şehir kimliği korunamamakta ve kimlik kaybı ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmada Kilis şehrinin kimliği, mimari yapılar, tarihi sokak dokusu ile şehir merkezinde ve çevresinde meydana gelen değişim ele alınmaya çalışılmıştır.

Kilis'in Şehir Kimliği

Kilis, tarihi yapıları, yapı tarzı ve sokak dokusuyla tipik bir Türk (Osmanlı) – İslam şehridir. Osmanlı şehirlerinde sosyal ve dini işlevler bütün olduğundan bu işlevlere tahsis edilen binalar yerleşim alanının ilk nüvesini meydana getirmiştir. Şehrin merkezinde bir meydan, bu meydan çevresinde cami, çeşme, çarşı-pazar ve hamam yer almıştır. Cami'nin bulunduğu merkezden çevreye doğru gittikçe şehrin mahallelerinde mescit, çeşme, okul, kütüphane, dükkânlar dağılıp göstermektedir (Bayartan, 2005). Osmanlı şehir tipinin en önemli özelliği cami- hamam ve pazar üçlüsünün merkezi bir konumda bir arada bulunmasıdır. İslami şehir forumunun temel unsuru olan cami; arazinin düz olduğu yerlerde dairevi bir şekilde gelişim gösteren şehrin merkezinde yer almakta, kentsel dokuyu ve bu dokunun yönünü etkilemektedir.

Türk-İslam şehirlerinin gelişmesinde ana çekirdek olan cami, Kâbe'ye bakmaktadır. Bu gizli aks, şehir merkezini camide kesen ana caddelerin yönlendirilmesinde asıl role sahiptir. Bu prensip, yerleşim alanlarındaki şehrsel doku parçalarının dar ve dolambaçlı sokakları için de geçerlidir (Yasser, 2018). Kilis şehrinin nüvesi, kurulduğu ova üzerinde dairevi bir biçimde büyümüştür. İslami şehir forumunun temel unsuru olan cami şehir merkezinde yer almış ve şehrsel dokuyu ve yönünü etkilemiştir. Kilis şehrinde Cuma namazının kılındığı merkezi yerin çevresinde çarşı ve pazar alanı gelişim göstermiştir. Şehir merkezini, Canbolad Paşa Cami ve bu caminin etrafında kümelenen pazar işlevini üstlenen büyük meydan, bedesten, hamam ve kasteller oluşturmuştur. Kilis şehir merkezinde yer alan büyük cami ve çarşının çevresinde yayılan konut alanları ve bu alanlardaki diğer camiler, hamam ve ikinci derecede çarşıların yer aldığı alanlar tali merkezleri meydana getirmiştir.

Kilis şehri, yer altı su kaynakları bakımından zengin bir yerleşmedir. Bu sebeple merkezi alan su kaynakları (kasteller) çevresinde büyüme göstermiştir. Su kaynağının çevresine caminin eklenmesiyle şehirleşmenin temel unsurlarından olan cami-kastel ikilisi (Akdemir ve İncili, 2014) bütünlüğü sağlamıştır. Camiye yakın konumda kasteller (çeşmeler), hamamlar ve pazar alanları bir bütünlük teşkil ederler. İslam dünyasında ticaret önemli bir ekonomik faaliyet alanıdır. Bu sebeple ticari etkinliklerin neredeyse tamamı şehir merkezinde büyük cami etrafında toplanmıştır. Bu toplanış daha çok çizgisel bir dağılıp göstermektedir. Kilis, Osmanlı Devleti döneminde Halep'e yakın mevkide ve ticaret yollarının irtibat

noktasında bulunmasıyla önemli bir ticaret merkezidir. Hanlar, kervansaray ve bedestenler ticaret fonksiyonunda önemli olan yapılardır. Bedestenlerin etrafında belirli alanlarda üretim ve ticaret ile hizmet faaliyetleri gelişim göstermiştir.

İslam şehirlerinde merkezi oluşturan yapılar ve pazar yerinin bulunduğu ana meydandan çevreye doğru ışınsal bir şekilde, kent içerisinde yekdiğerinden giderek uzaklaşan caddeler arasındaki arsalar, yan caddelere çıkmaz sokaklarla bağlanmaktadır (Aliağaoğlu ve Uğur, 2021). Osmanlı şehirlerinin en genel özelliği, her mahallede bulunan bir mescit çevresinde yer alan bahçeli evler, birbirleriyle bağlantılı dolambaçlı yollar ve çıkmaz sokakları içeren bir forma sahip olmasıdır. Mahalleler, cadde ve sokak sistemleriyle şehrin meydanına bağlantı sağlamaktadır (Bayartan, 2005). Halkın yaşamını etkileyen coğrafi koşullar ve iklimsel özelliklere uyum sağlamak için arka bahçe, sundurma, dar - dolambaçlı ve çıkmaz sokaklar gibi yapısal formlar Türk-İslam şehrinin tasarımında önemli bir yer tutmaktadır (Jamalinezhad vd., 2011). Kilis şehri bu tasarımın en güzel örneklerinden birine ev sahipliği yapmaktadır.

Nüvesi tipik bir Türk-İslam şehri olan Kilis'te Memluk ve Osmanlı dönemlerinde yapılmış camiler, Hz. Ömer zamanında Müslümanlığı yaymak amacıyla Kilis'e gelmiş ve şehit olmuş Sahabe'lere ait mezar ve makamlar, türbeler şehri kutsal mekânlar bakımında zengin kılmıştır (Harunoğulları, 2016). Şehir, bu kutsal mekânlar yanında konaklar, geleneksel yapılar, kasteller, hamamlar ve dar, dolambaçlı, çıkmaz sokak dokusuyla kendine has bir kimliğe sahiptir.

Mimari Yapılar ve Tarihi Sokak Dokusu

Mimari yapılar; toplumsal hafızada ve bireysel yaşantılarda iz bırakan, mekânsal bellek algısıyla birlikte sosyal hayatı etkileyen, mekânsal örüntüyü ortaya koyan, bellekte diri tutulan birer kültür unsurudurlar. Yapılar, geçmişteki bir döneme, yaşam tarzına, ideolojiye ve kimi zaman belirli bir tercihe bağlı olarak üretilebilmektedirler (Kolsal ve Güven Ulusoy, 2023). Kilis şehrinde yer alan camiler, türbeler, Mevlevihane, kasteller, hamamlar, konaklar sembol yapılar olarak dikkat çekmektedir. Aynı zamanda tarihi sokak dokusu, çoğunlukla kalker ve bazalt taşları ile ahşap kullanılarak yapılan evler, çıkmaz dar dolambaçlı sokaklar şehrin kimliğini yansıtan önemli öğelerdir.

Kilis şehrinin Osmanlı Devletinden öncesine Memluklüler dönemine ait önemli eserleri, Ulucami (Cami-i Kebir) (yapım yılı 1331), Alacacı (1461) ve Akcusun (1515) camileridir. Osmanlı dönemine ait eserlerin başında Canbolad Paşa (Tekke Cami) Külliyesi (1553) gelmektedir (Tuncel, 2002). Kilis sancak beyi olan Canbolad Bey, 1553 yılında bir külliye (cami, medrese ve türbeden meydana gelen) inşa ettirmiştir (Barihüda Tanrıkorur, 2002). Diğer önemli camiler Şeyh Camii (1569), Şeyhler Camii (1655), Hindioğlu

Camii (1664), Çalık Camii (1683), Kadı Camii (XVII. yüzyıl, onarım 1822), Cüneyne Camii (yapılış tarihi bilinmemekle birlikte onarımı XIX. yüzyıldadır), Şirazoğlu Camii (1598)'dir. Ayrıca Kilis Mevlevîhânesi (1525), Şeyh Abdullah Efendi Tekkesi (1858), Hoca Hamamı (1545), Eski Hamam (1562), Paşa Hamamı (1567), Hasan Bey Hamamı (1599), Tuğlu Hamam (1785), İpşir Paşa Çeşmesi (1654), Kurtağa Çeşmesi (1635), Fellâh Çeşmesi (1623, onarımı 1787), Kavaf Çeşmesi (1844) ve çok sayıda türbe diğer önemli mimari eserleri oluşturmaktadır (Tuncel, 2002). Düzgün kesme beyaz veya renkli taşlardan yapılmış tüm bu camiler ve türbeler, kendilerine has özellikleriyle şehir mekânına derin bir anlam ve önem katmaktadırlar.

Kilis şehrindeki 16 kastelin (çeşme) büyük kısmının özgünlüğünü veya mevcudiyetini kaybetmiş olması nedeniyle kültür varlığı olarak tescillenmiş 5 kastel kalmıştır. Bunlar; Salih Ağa Kasteli (1855), İpşir Paşa Kasteli (1654), Fellah Kasteli (1643), Kurtdağa Kasteli (1635), Namika Kasteli (1911)'dir. Bu kasteller; düzgün kesme taşların kullanıldığı, gösterişli sivri kemerli nişleri, bitki ve zincir desenli motiflerle süslenmiş yazıtları olan çeşmelerdir. Kilis şehrine kimlik kazandıran diğer yapılar hamamlardır. Günümüze ulaşan hamamlar; Eski Hamam, Hoca Hamamı, Paşa Hamamı, Hasan Bey Hamamı (Çukur Hamamı), Tuğlu Hamamı'dır. Dört eyvanlı ve köşe hücreli olan bu hamamların tamamında "soğukluk, ılıklik, sıcaklık" kısımları bulunmaktadır (Kilis Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2008). Kamusal işleve sahip yapıların (Tuğlu Hamamı, Hoca Hamamı, Ulu Cami, Fellah Kasteli, Aynönü Kasteli) önünde yer alan meydanlar şehir hayatının hareketli olduğu pazar yerleri olarak işlev kazanmıştır (Akdemir ve İncili, 2014)

Şehirde inşa edilmiş konaklar ve daha küçük ölçekteki evler yerel olarak havuş adı verilen avlulu yapılardır. Bu yapılar, Kilis ve çevresindeki taş ocaklarından çıkarılan leften adı verilen kirli beyaz renkli kalker ile bazalt taşlarının yanında ahşap malzemenin kullanılmasıyla inşa edilmiştir. Yapıların ön yüz ve kemerlerinde kapı ve pencere çerçevelerinde, sert olduğu için bazalt taşı kullanılmıştır. Ahşap kullanımı, mesken içi dekorasyon amaçlı veya cumba yapımında daha fazla dikkat çekmektedir. Kilis evleri genellikle iki katlı eyvanlı, avlulu, avlu çevresine dizilmiş mekânlar topluluğudur. Bu mekânlarda yaşam havuşa (avlu) dönüktür bu sebeple evlerin pencereleri avluya bakmaktadır. Konutların kapıları, genellikle üstü kapalı dar ve uzun geçit şeklinde olan dehlizlere açılmaktadır. İki katlı yapılarda ikinci kattaki pencereler sokağa bakmaktadır. Bu sebeple sokak veya caddeye açılan pencere sayısı oldukça azdır. Kilis evleri gibi avlu duvarları da taştan yapılmış yüksek duvarlar biçimindedir Karadayı Yenice (2019)'nin de ifade ettiği gibi bina ve bahçe duvarlarının yüksek yapılmasındaki en önemli unsurlardan biri,

günün her saati sıcaktan korunacak gölge alanlarının oluşturulmasıdır. Diğer bir unsur da mahremiyete verilen önemdir.

Şehir merkezindeki tarihi Kilis evleri; Ketenciler, Hindioğlu, Çaylak, Tekye mahallelerinde, Hacı Ömer Ağa ve Salih Efendi Sokaklarında, Abidin Ağa ve Akcurun Caddelerinde yer almaktadırlar. Geleneksel Kilis evleri odalar, mutfak, mağara ve avludan müteşekkildir. Yüksek duvarlarla çevrili -konutlar gibi ferah, aydınlık olan- avlularda yazın oturabilmek için küçük bir bahçe yanında eyvan da bulunmaktadır. Oturma odalarının çoğunda kuş penceresi adı verilen üst pencereler yer almaktadır. Şehir merkezindeki geleneksel taş konutlar daha çok iki katlı iken, kırsal kesimi doğru gidildikçe kerpiçten yapılmış tek katlı evler (Kilis Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2008) dikkat çekmektedir.

Şehirdeki tarihi evlerin havuşları sert bir zeminle kaplanmış olmakla beraber avlu içinde bir havuz veya kuyu yer almaktadır. Yaz mevsiminin sıcak geçmesi avlu içinde çeşitli ağaç ve süs bitkilerinin kullanımını gerekli hale getirmiştir. Havuşlu Kilis evleri içerisinde kurgulanan yeşil alanlarla, yapı içerisinde dış mekândan bağımsız sosyal bir alan oluşturulmuştur (Taşcıoğlu, 2022). Gündelik yaşamın en önemli mekânlarından olan havuş, konutun sokağa açılan sokakla bağlantı kurulan yerini temsil etmektedir. Avlu, günlük işlerin büyük kısmının yapıldığı, ev halkının bir araya geldiği, yemeklerin yendiği sohbetlerin edildiği etkileşimin etkin bir şekilde olduğu mekânlardır. Gündelik hayatın büyük ölçüde içinde yaşandığı bu mekâna, kimi yörelerde “hayat” adı verilmektedir.

İslam mimarisinde mekânsal akışı zenginleştirmek için şehrsel dokuda eksen çokluğu, düzensizlik, zikzak rotalar, çoklu bağlamlar ve yol eğriliği dikkat çekmektedir (Al-Mamoori 2016). Kilis şehir dokusunun en güzel temsilinden biri eski yerleşim alanlarındaki dar, dolambaçlı, çıkmaz sokaklardır. Türk-İslam şehirlerinde çıkmaz sokakların oluşumu İslam dininin mahremiyete ve güvenliğe verdiği önemden gelmektedir. Dar, çıkmaz sokaklar; iklimsel özellikler, arazinin etkisinden dolayı güneşten ve tozdan sakınma, dışardan gelecek tehlike ve tehditlere karşı şehir halkının güvenliğini sağlama ve mahallelere girip çıkanların denetlenebilmesinde önemli bir işleve sahip olmuştur.

Tarihi dar, dolambaçlı sokaklar, evlerin gölgesinin birbiri üzerine düşmesi sebebiyle yaz mevsiminde sıcak havalardan ve güneşin etkisinden korunmak için gölgeli ve serin bir ortam sağlamaktadır. Ayrıca güneyden gelen toz kaldıran rüzgârların da etkisini kırmaktadır. Kilis şehrinde hâkim rüzgâr yönü Kuzey, Batı ve Kuzeybatı sektörlü olduğundan çıkmaz sokaklar nispeten hâkim rüzgâr yönüne göre biçimlenmiştir (Kilis Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2008).

Kilis şehrinin cadde ve sokaklarında üzeri -çatı kısmı yarım silindir biçiminde olan- beşik tonozla kapatılmış “kabaltı” adı verilen yapılar

dikkat çekmektedir. Tonoz altındaki geçitler olan “kabaltılar” aynı kişiye ait olan arsada şehrin yollarının geçişini sağlayacak biçimde inşa edilmiştir. Sokak üstü yapılar olan “kabaltılar” bir bakıma hem kamusal hem de özel alan özelliği göstermektedir. Kamusal alan içinde sokakların devamlılığını sağlayarak organik sokak dokusu içinde ortaya çıkabilecek çıkmaz sokak oluşumunu engellemiştir (Karadayı Yenice, 2019). Kabaltının üst tarafında düzgün kesme taştan inşa edilmiş sokağın her iki yanında uzanan aynı kişiye ait mesken bulunur. Altta devam eden sokağın üst kısmında ters yönde eve ait mekânın devamının söz konusu olduğu yerlere “kabaltı” yapılmıştır. Üstü ev olarak kullanılan “kabaltıların” yapılış amaçları sokaktaki yol sistemlerini sürdürmek, araziden yer kazanmak, gölge mekânlar oluşturmak ve aynı zamanda güvenliği sağlamaktır. Kabaltının üzerinde devam eden konut sokağın tamamına hâkim bir konumda bulunmaktadır. Bu sebeple bu yerler yaklaşan herhangi bir tehlikenin önceden farkına varılabilme özelliğine sahiptir (Akdemir ve İncili, 2014).

Kent Merkezi ve Çevresindeki Değişim

Şehrsel mekânlar, geçmişten günümüze doğal morfolojik yapı, fiziki çevresel etkenler, teknolojik gelişmeler, inanç sistemleri, toplumsal etkinlikler ile kendini gösteren ekonomik, sosyal, kültürel ve estetik kaygılara bağlı olarak sürekli bir değişim ve dönüşüm süreci içinde bulunmaktadır. Bu süreç, mekânsal kimliğin korunmasını zorlaştırabilmektedir. Mekânsal kimlik ancak mekânı tanımlayan niteliklerin vasıtasıyla, toplumsal hafızanın izlerini bir nesilden diğer nesle aktararak varlığını devam ettirebilir. Değişim sürecinde şehrsel mekâna yapılan ani müdahalelerle toplumsal hafızanın izlerini taşıyan özelliklerin silinmesiyle mekânsal kimliğin bütünlüğünde bozulma kaçınılmaz olmaktadır (Birik, 2011). Kilis şehir kimliğini oluşturan en önemli sembollerden biri ulu camidir. Ulu caminin çevresi zamanla değişime uğramıştır. Aynı durum diğer sembol binaların (camiler, hamamlar, kasteller, konaklar) çoğu için de geçerlidir. Bu binalar, araç yollarının yeni bina ve düzenlemelerin yapılmasına rağmen vatandaşların hafızasındaki sembol özelliğini kaybetmemiştir.

Şehrsel mekânda görülen değişimin olumlu ve olumsuz etkisi kendini göstermektedir. Mekânda yaşanan değişim ve dönüşüm sonucu kentsel şehrsel doku eski mekânsal ve algısal izler üzerinde meydana geldiğinden mekânın kimliğinin devamı için bu izlerin sonraki dönemlerde de okunabilmesi gerekmektedir. Şehirdeki değişim sürecinin çok hızlı yaşanmasıyla mekânsal kırılmalar ortaya çıkabilmekte ve şehir dokusu öz kimliğinin dışında büyük değişikliklerle yeni bir özelliğe bürünebilmektedir. Özellikle doğal afetler, yoğun göç akışları, silahlı çatışmalar veya savaşlar, siyasi ve ekonomik krizlerin meydana geldiği dönemler, mekânda ani ve hızlı değişimlerin yaşandığı zamanlardır (Birik, 2011). Bu gibi olaylar şehirlerde büyük yıkımlara yol açabilmekte, alınan

radikal siyasi kararlarla da eski şehir dokuları tamamen veya kısmen ortadan kaldırılabilir. Kentleşme, toplumsal yaşamın her aşamasında köklü değişikliklere yol açmıştır. Kentleşmeyle birlikte şehirlerin tarihi mekânları göz ardı edilmiş, geçmişe ışık tutan nice yapılar bilinçsizce ortadan kaldırılmış, kimileri kendi kaderlerine terk edilmiştir. Kentlerde yakın fiziksel temas ile uzak toplumsal ilişkiler çakışmakta, mimari yapılarda karşıtlıklar göze çarpmaktadır. Mimari mirasa bağlı kalmak ve onu korumak, eskiye bağlı kalmak ve modernite deneyiminden korkup ona ayak uydurmak değil, medeniyetin özgünlüğü, değerleri ve kökleriyle uyum içinde, modern çağın ruhuyla eskiyi yeniden yazmak anlamına gelir. Kilis'in imar faaliyetlerinde yaşanan değişim kent kimliğini oluşturan mimari eserlere, tarihi ve kültürel eserlere ve çevresine de yansımaktadır.

Kilis'in eski şehir dokusunun bulunduğu alanlarda zaman içinde meydana gelen deprem, sel taşkın gibi doğal afetler, modernleşme çalışmaları ve şehrin cadde ve sokaklarını genişletme faaliyetleri gibi sebeplerle tarihi binaların belirli bir kısmında yıkım gerçekleşmiş, aynı yerlerde yeni yerleşim alanları ortaya çıkmıştır. Ayrıca şehrin çekirdeğinin yer aldığı eski yerleşme dokusunun bulunduğu mekânlarda zaman içinde zaruri olarak ortaya çıkan büyüme ile yeni iskân sahaları, eski şehir alanı ve çevresinde inşa edilmiştir. Bu sebeple tarihi doku betonarme yapılar arasında kalarak kent morfolojisi farklılaşmıştır. Böylece değişen yaşam koşulları ve yeni teknolojik imkânlar sonucu betonarme yapıların hızla artış göstermesiyle mimari açıdan şehrsel kimliğin yıkımı daha da hızlanmıştır.

Şehrsel mekânın değişiminin daha doğru bir şekilde okunabilmesi için, mekâna kimlik kazandıran doğal, yapay ve kültürel özelliklerin değişimden ne şekilde etkilendiği iyi tespit edilmelidir (Birik, 2011). Şehir özelliği gösteren pek çok yerleşme, orijinal kimliklerini yitirmiş, modernitenin etkisiyle modern kalıpların taklit edilmesiyle kimlikleri dikkate alınmadan bir gelişim sürecine girmiştir. Modernleşmeyle birlikte şehrsel kimlikten kopuş; bilgisizliğin, yerel kültürel değerlere ilgisizliğin veya önem vermeyişin bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Yeni kent alanlarıyla ilgili planlamalar yapılırken Batı kültürünün artan popülaritesi nedeniyle yerel tarihi, kültürel değerler göz ardı edilmiştir. Böylece tüm etkenler, Pazhuhan vd. (2015)'nin ifade ettiği gibi kentleşme, kültür, düşünce ve tarih arasında bariz bir uçurumun oluşmasına yol açmış ve bu da modern çağdaki tarihsel kopuşun bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Tüm bunların yanında günümüz dünyasında yaşanan ekonomik krizler, yoğun göç akışları, terör olayları, siyasi sınırlar, doğal afetler gibi pek çok etken şehrsel özelliklerin değişim sürecini etkilemekte, mekânın sahip olduğu kimliğin çeşitliliğini ve yerelliğini ortadan kaldırabilmektedir (Birik, 2011). Günümüzün en büyük sorunlarından biri kentlerin göçlerle aşırı nüfuslanmasıdır. Suriye iç savaşı nedeniyle Kilis'in yoğun göç akışlarına

maruz kalması, şehrsel mekânda yeni yerleşim alanlarının hızla artmasına, şehrsel görünümün değışmesine yol açmıştır. Nüfus yoğunluğunun artması, yeni kentsel mekânların şehrin tarihi dokusu dikkate alınmadan şehre eklemlenmesi ve endüstriyel büyüme, kent kimliğini özünden ve ruhundan uzaklaştırma sürecini beraberinde getirmektedir.

Sonuç

Yüzlerce yıl öncesinde kurulmuş olan şehirlerin tarihsel süreçte oluşturulmuş kimlik özellikleri dikkate alınmadan meydana gelen hızlı kentleşme sonucu şehirler kimlik yitimine uğramaktadır. Tarihi dönemlerde inancın, kültürün, doğal çevrenin ve yaşam tarzının bir dışa vurumu olarak kurulmuş şehirler ve şehir merkezlerinde inşa edilmiş yapılar, mimari değerler; ulus kimliği ve şehir kimliğinin önemli parçalarının dönüşümlü yansımasıdır.

Çağın dinamiklerinden uzak planlama ve hızlı kentleşme nedeniyle kentlerin plansız gelişmesi, mevzuat ve organizasyon yapısının yetersiz olması, ayırık planlama ve uygulama, kaçak yapılaşma, kentlerimizin olumsuz bir kimlikle, sağlıksız bir şekilde gelişmesine neden olmaktadır. Kentlerin plansız ve düzensiz gelişmesinin en olumsuz etkisi doğal ve tarihi dokuya verdiği zarardır. Bu durum kimlik krizine sebep olmakta, yeni kent dokusu ruhsuz, itici bir niteliğe bürünmektedir. Kentlerdeki düzensiz oluşumlar, planlama ve uygulama sürecindeki eksiklikler ve yetersizlikler kent kimliğinin yozlaşmasında önemli etkenlerdir.

Aynı tarz bina teknolojileri, malzeme ve mimari tarzla inşa edilen yüksek binalar nedeniyle şehirler zamanla giderek daha fazla benzer hale gelmektedir. Yüksek binalarla şehrin kendine özgü mekânları, anıtları, sokakları ve yerleşim düzeni yok edilmekte, şehrsel kimlik zarar görmektedir. Böylece yerel özgünlüklerin belirlediği kent kimlikleri ortadan kaldırılmaktadır. Sürekli değışen ve yenilenen kentler zamanla okunabilirliğini yitirmekte, vatandaşın kent algısı ve aidiyet duygusu zedelenmektedir. Şehre anlam ve önem veren kültürel tarihi değerlerin, anıtsal yapıların, sivil mimari örneklerinin, mekâna has özelliklerin, kültürün ve kent kimliğinin korunması zorlaşmaktadır.

Şehir kimliğinin korunması için yerel yönetimlerin akılcı rasyonel çözümler üretmesi ve şehir kimliğine zarar verecek durumlardan kaçınması, eski yapıların, mekânların aslına uygun restore edilmesi, soylulaştırılması gerekmektedir.

Kaynakça

- Aliağaoğlu, A., Uğur, A. (2021). *Şehir Coğrafyası*, Ankara: Nobel.
- Al-Mamoori, H. S. (2016). *The Issue of Standardization in Tradition Urban Fabric of Islamic City*, 13th International Conference “Standardization, Prototypes and Quality: A Means of Balkan Countries’ Collaboration”, Brasov, Romania, November 3 - 4, 2016, Transilvania University of Brasov, Romania.
- Barihüda Tanrıkorur, Ş. (2002). Kilis Mevlevihanesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İslam Araştırmaları Merkezi, 26. Cilt, ss. 8-10, Ankara. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kilis-mevlevihanesi>
- Bayartan, M. (2005). Osmanlı Şehrinde Bir İdari Birim: Mahalle. *Coğrafya Dergisi*, sayı: 13, ss. 93-107.
- Birik, M. (2011). *Kentsel Mekânın Değişim Sürecinde Transformasyon ve Deformasyon*, Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Harunoğulları, M. (2016). Kilis’in İnanç Turizmi Potansiyeli ve Kutsal Mekânları / Faith Tourism Potential in Kilis and Sacred Places, *TURKISH STUDIES -International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 11/21, 177-210. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9741>
- Jamalinezhada, M., Talakeshb, S. M., Hassan, S., Soltani, K. (2011). Islamic Principles and Culture Applied to Improve Life Quality in Islamic Cities, *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 35, pp.330 – 334
- Karadayı Yenice, T. (2019). *Şanlıurfa Kent Merkezinde Kabaltılar Üzerine Tipolojik Bir Değerlendirme*, Hasan Kalyoncu Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Kilis Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü. (2008). *Tarihin Gölgesinde Kilis*, Kilis: Fersa Matbaacılık.
- Kolsal, F., Güven Ulusoy, F. Ö. (2023). The Transformation of the Urban Experience and the Memory by the Images. *GRID Architecture, Planning and Design Journal*, 6(1), 108-132.
- Pazhuhan M., Zayyan K., Ghasemzadeh B., Qurbanı H. (2015). Urban Identity and Iranian New Towns, *Journal of Urban and Regional Analysis*, VII (1): 83 – 100.
- Taşçıoğlu, S. (2022). Trabzon ve Kilis Kentlerinin Geleneksel Konut Bahçeleri Özellikleri Açısından Karşılaştırılması. *Akademik Ziraat Dergisi*, 11(2), 397-406.

- Tuncel, M. (2002). Kilis, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, *İslam Araştırmaları Merkezi*, 26. Cilt, ss. 5-8. Ankara.
<https://islamansiklopedisi.org.tr>
- Yaldız, E., Aydın, D., Büyükşahin Sıramkaya, S. (2014). Loss of City Identities in the Process of Change: The City of Konya-Turkey, *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 140, 221 – 233.
- Yasser, W. K. (2018). The Architectural Identity of Arab And Islamic Cities, *International Journal of Architecture (IJA)*, Volume 4, Issue 2, pp. 1–10, ID: IJA_04_02_001

ABDULLAH ENVERİ'YE GÖRE MANTIK ÖĞRENİM VE ÖĞRETİM İLKELERİ

Muharrem ŞAHİNER*

Giriş

18. yüzyılda Kilis, Osmanlı coğrafyasında mantık eğitimi açısından önemli merkezlerden biri haline gelmesiyle ilim tarihinde önemli bir yer edinmiştir. 1758-1821 yılları arasında yaşayan Mantıkî Hacı Ömer Efendi, Saçaklızade'nin öğrencilerinden olan Akatzade Abdullah Efendi'den ders alarak Kilis'te bulunan Kesik Minare Medresesinde müderrislik yapmaya başlamış ve böylece mantık geleneğini başlatan kişi olmuştur. Hacı Ömer Efendi mantık eğitimi klasik eserlerin yanı sıra kendi yazmış olduğu *Tasdikat Haşiyesi*, *Tasavvurat Hâşiyesi* ve *Kadı Mir Hâşiyesi* ile devam ettirmiş ve böylece ilmi anlamda üretken bir kişilik olarak ününün yayılmasına ve farklı şehirlerden kişilerin Kilis'e gelerek mantık eğitimi almasına öncülük etmiştir (Gündüz, 2013, ss. 10-11).

Hacı Ömer Efendi'nin vefatından sonra yerine kendi yetiştirmiş olduğu Abdullah Enveri'nin de babası olan Hocaîde Abdurrahman Efendi (Ö. 1847) geçmiştir. Kendini ilme adanmış bu şahsiyet mantık alanındaki başarısı ve mütevazı kişiliği ile dikkatleri üzerine çekmiş ve kısa zamanda şöhreti yayılmıştır. *Türkçe Mantık Risalesi*, *Kadı Mir Hâşiyesi*, *Tasdikat* ve *Tasavvurat Hâşiyesi* gibi eserler veren Hacı Ömer Efendi ile Kilis'te mantık geleneği devam etmiş ve bu ilmi talep eden öğrenci sayısı artmıştır (Gündüz, 2013, s. 12).

1825 yılında Kilis'te dünyaya gelmiş olan Abdullah Enveri, eğitiminin önemli bir bölümünü babası Hocaîde Abdurrahman Efendi'den almış bunun yanı sıra Baytarzâde Hacı Abdullah Şah Sermesti Veli Efendi'den de tasavvuf geleneğini öğrenmiştir (Bursalı Mehmet Tahir Efendi, 1972, s. 279). Kesik Minare Medresesinde 1845 yılında hocalık yapmaya başlamış ve mantığın yanı sıra Kelam ve Tefsir gibi alanlarda da hem eserler hem de ders vermiştir. Bursalı Mehmet Tahir Efendi'nin naklettiğine göre Abdullah Efendi'nin eserlerinin bir kısmı matbu bir kısmı ise matbu değildir. *Tasavvurat*, *Tatbikat*, *Fenari Haşiyesi* ve *İsagoci Haşiyesi* Arapça yazılmış ve basılmış eserleridir. *Mantık Zübdesi* ve *münazara usulü* ilmine ait Hüseyiniye Haşiyesi ise mantık alanında Türkçe yazılmış basılı kitaplarıdır. *Kelâm ilmine* ait Celâleddin Devvanî, Şerhu Akaidi Neseî, Hayali haşiyeleriyle mantık ilmine ait *Tehzibü'l-Mantık*, *münazara usulü*

* Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Felsefesi A.B.D., muharremsahiner@kilis.edu.tr

ilmine dair Mir Ebul Feth, nahiv ilmine ait Molla Cami haşiyeleriyle, Kıraati Seb'a ve Aşereye dair Türkçe Zühde adıyla bir risale ve ömrünün sonlarına tesadüf ettiği için yarım kalan Kadı Beyzavî Tefsiri Haşiyesi ise Abdullah Efendi'nin basılmamış eserleridir. Bunun yanı sıra Kitâbu'l-Mantık fî Tertîb-i Akîse isimli eser Bursalı Mehmet Tahir tarafından zikredilmemiştir. Bu eserle beraber Enverî'nin telif ettiği eser sayısı on beş olmaktadır (Bursalı Mehmet Tahir Efendi, 1972, s. 280).

Abdullah Enverî'ye Göre Mantığın Gerekliliği

Medresede aktif bir müderris olan Enverî, farklı ilimlerin öğretiminde doğru bir yöntem takip edilmezse ilmi talep eden öğrencinin öğrenme istidadı ne kadar yüksek olursa olsun başarıya ulaşmanın mümkün olmadığını görmüş ve hem öğrenciye hem de öğreticiye çeşitli görevler yüklemiştir. Her ilmin kendine has bir yapısı ve yöntemi olmasına karşın mantık ilmi bütün ilimlerden önce öğrenilmesi gereken ve farklı ilimlerin teorik ve pratik karşılıklarını kavramayı sağlayan öncelikli bir yapıya sahiptir. Bu düşünce büyük oranda her ilimde kıyas yönteminin kullanıldığı kabulüyle ilgilidir. Herhangi bir bilginin doğruluğunu onaylamak tasdik anlamına gelmektedir. Tasdik ise çeşitli kelimelerle ifade edilen anlamların tasavvurda oluşmasıdır. Ancak her ilimde ortaya konulan veya zihinde şekillenen her tasdik doğruyu veya hakikati yansıtmayabilir. Bu yüzden tasdike giden yolun basamaklarını teşkil eden kıyasların doğruluğundan emin olmak gerekir. Zira ilim öğrenme gayretinin temel güdüsü bilgisizliği gidermektedir. Tam da bu noktada mantık bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere ulaşmanın doğru yöntemini sunmaktadır. Enverî, öğrenme sürecinde hem karşılaşılan hem de kişi tarafından gerçekleştirilen kıyasların hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu anlamının tek yolunun mantık ilmine başvurmak olduğunu sıklıkla vurgular (Enverî, 2016, ss. 38-39).

Enverî döneminde ilimler tam olarak müstakil bir yapı arz etmediği için varlığa daha bütüncül bir gözle bakılabiliyordu. Yani her ilim varlığın bir bölümünü konu ediniyor ve kapsayıcı bir varlık algısı ancak tüm ilimleri cem etmekle mümkün görünüyordu. Enverî de var olan ilim geleneğine uygun olarak gerçeğe uygun her bilginin kişiyi varlık bilgisine yaklaştırdığına inanıyordu. Varlığı kavramak ise mutlak varlık olan Tanrı'ya gönderimde bulunarak anlamlı hale geliyordu. Bu yüzden her ilmin kapısını açan mantık ilminin iman ile doğrudan bir ilişkisi bulunmaktadır. Enverî, imanın bir çeşit kıyas olduğunu düşündüğünden mantıkla ulaşılan tasdik in itikadi bir karşılığının da olduğunu ifade etmektedir. Zira evrendeki işleyişe dair her ayrıntı, bir bilgi türü olarak daha büyük ve ancak akılla idrak edilebilen bir düzeni ve var olmanın amacını kavramaya katkı sunmaktadır. Tanrı'ya dair inancı besleyen ve O'nun evrenle ilişkisini yani sıfatlarını kavramaya yardımcı olan tefekkür, mantık ilmiyle

sistemleştirilen kıyas yönteminin doğrudan tatbiki gibi değerlendirilmektedir (Gündüz, 2023, s. 32).

Enverî; Hayâlî ve Molla Hüsrev gibi önemli düşünürlerin mantığı akaid ilminin vazgeçilmez şartı olarak görmelerini onların da bu ilme imânî bir boyut yüklediklerinin delili olarak ileri sürmektedir. Akılla temellendirilmiş bir iman, itikadi konuların bir takım delil ve ispatlara dayandırılması anlamına gelmektedir. Bir şeyi ispat etmek ise mantık ilminin tatbiki ile mümkündür. Enverî, Allah'ı hakkıyla bilme yükümlülüğünün O'na inanan tüm insanları kapsadığını ve bu sorumluluğun bir farz olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Meseleye bu perspektiften baktığımız zaman mantık öğrenmek de tefekkürün vazgeçilmez bir şartı olarak zorunlu bir eylem şeklinde değerlendirilebilir (Enverî, 2016, ss. 38-39).

Enverî'nin imanla mantık arasında ilişki kurmasını sağlayan tasdik kavramıdır.¹ Zira iman bir tasdik işidir ve bu açıdan icmali ve tafsili olmak üzere iki farklı boyutu vardır. İcmali iman dinin ortaya koyduğu bütün hususları sahip olunan teslimiyetten dolayı olduğu gibi kabul etmek şeklinde tanımlansa da yine de niçin iman ettiğini haklı çıkaracak birtakım delillere dayanması gerekir. Halkın büyük bir kısmının imanı bu şekildedir ve Enverî'ye göre iman sahibi kabul edilmek için bu tavır yeterlidir. Tafsili iman ise inanılan her bir hususu birtakım delillere dayandırarak akılla da kabul anlamına gelmektedir. Enverî, Teftâzânî'ye de göndermede bulunarak tafsili imanın daha değerli olduğunu bu yüzden delil arayan birinin mantık ilminden destek almasının kaçınılmaz olduğunu ifade etmektedir (Enverî, 2016, s. 38).

Mantığın itikatla ilişkili olarak ele alınması Enverî'nin bir mantıkçı olmasından dolayı bu ilme gereğinden fazla paye biçildiğini düşündürebilir. Ancak İslam ilim geleneğinde de durum pek farklı değildir. Fârâbî de mantık ilminin doğru düşünme ile olan ilişkisini ayrıntılı bir şekilde değerlendirmiştir. Fârâbî, doğuştan sahip olduğumuz bir takım aksiyomların da yardımıyla elde ettiğimiz bilgilerin doğruluğunu çeşitli kıyaslarla test etmemiz gerektiğini savunur (Fârâbî, 1990, ss. 67-68). Ayrıca bilgide zan değil yakînin esas olduğu gerçeğinden hareketle nasıl ki karşımızda duran bir miktar elmanın ağırlığını sadece bakarak tahmin etmeye çalıştığımızda yaklaşık bir değere ulaşmış oluyorsak ve gerçek ağırlığı da ancak elmayı terazide tarttığımızda öğreniyorsak aynı şekilde mantık da bilgideki zan ve yanlışları gideren terazi gibi işlev görmektedir. Fârâbî özellikle birbirine yakın veya zıt iki farklı fikirle karşılaştığımızda hangisine inanacağımızı belirlemenin yolu, ileri sürülen delilleri

¹ Enverî'nin tasdik kavramına yüklediği anlamlar için bkz.: (İmamoğlu, 2012).

değerlendirerek yanlış ve tutarsız olanları ayıklamaktır diyerek mantık bilmeyen birisinin inandığı şeylerin kesinlik değil varsayımlar üzerine inşa edildiğini söylemektedir. Bundan daha kötüsü bu kişi sahip olduğu yanlış savunmaya çalışarak hakikatten uzaklaşıp dogmatik bir inanca sahip olacaktır (Fârâbî, 1990, ss. 71-72).

İbn Sînâ da benzer şekilde mantığın gerekliliği ve faydalarından bahsetmiştir. Bir şeyi bilmek ona dair bir tasavvur ve tasdike sahip olmak demektir. Tasavvur, bir varlığa dair zihnimizde uyanan ilk anlam iken zihinde uyanan tasavvurun gerçekte de öyle olduğuna dair yargı da tasdik anlamına gelmektedir. Tasavvur ve tasdik doğruluğu ise mantık sayesinde ölçülebilmektedir (İbn Sînâ, 2006, s. 12). İbn Sînâ, özel olarak desteklenmiş kişiler diye tarif ettiği peygamberler dışındaki insanların yanlış bilgilerden korunmak veya doğruya erişmek için mantık bilmesi gerektiğini özellikle vurgulamaktadır (İbn Sînâ, 2006, s. 14).

Büyük filozof İbn Rüşd, kendisinden önce söylenenleri özetler mahiyette mantık ilminin önemini tekrar vurgulamıştır. Birçok ayette ifade edildiği üzere dinin insana yüklediği misyonun çevresindeki varlıkları incelemek ve aklını kullanarak üzerine tefekkür etmek olduğunu söyleyen filozof, bunun tecrübeye konu olan evrenden yani bilinenden hareketle onu meydana getiren ama tecrübe edilemeyen yani bilinmeyen varlığı tanımaya çalışmak olduğunu ifade eder. Bu ise bir çeşit kıyastır ve kıyas yöntemi de mantık demektir. Söz konusu tefekkürün tavsiye değil emir olduğunu göz önünde bulundurursak mantık bilmenin de imanla doğrudan ilişkili bir mecburiyet olduğunu söyleyebiliriz (İbn Rüşd, t.y., ss. 27-29).

İnsan için mantık ilminin bu denli gerekli ve faydalı olduğunu bilen Enverî, bu ilmin herkesin öğrenimine açık olmasının önünde iki büyük engel olduğunu fark etmiştir. Birinci engel Osmanlı medrese geleneğinin bir sonucu olan bilim dilinin Arapça olmasından dolayı mantık eserlerinin de Arapça yazılmış olmasıdır. İkinci engel ise mantıktaki konuların kavranmasını kolaylaştıran örneklerin klasik eserlerde geçtiği şekliyle tekrar edilmesidir. Bu yüzden Enverî “Usûl-i Cedîde Zübdesi” eserini Türkçe telif etmiş ve derslerinde verdiği örnekleri kişilerin güncel hayatından hatta günlük işlerinde karşılaştıkları durumlar üzerinden vermiştir (Gündüz, 2023, s. 28). Böylece mantığın sadece herhangi bir ilim tahsil ederken değil pratik hayatımızda da kullanılması gerektiğini göstermiştir. Mantık bilmeden tasdik edilen konuların mutlaka yanlış olması gerekmediğini ifade eden Enverî güzel konuşan biri fesahat ilmini bilmiyorsa sırf sözün güzelliğinden dolayı ona fasih denilemeyeceği gibi mantık bilmeden tasdikte bulunan kişiye de görüşünde isabet etti diye ehl-i nazar denilemeyeceğini söylemiş ve aralarındaki derece farkına işaret etmiştir (Enverî, 2016, s. 39).

Bir ilim olarak mantık, Enverî nazarında nefes alıp vermek kadar gerekli ve faydalı bir ilim olsa da tarih boyunca mantık ilmine başvuran ama birbirine zıt görüşler ileri süren sayısız söylem bulunmaktadır. Bunun farkında olan Enverî, ilim olarak mantık ile ürün olarak mantık arasında bir ayrım yapma ihtiyacı hissetmiştir. Mantığı kendi düşüncelerini haklı çıkarmak için kullanılan cedelî bir araca dönüştürmek, bilgi eksikliğinden dolayı yanlış hükümler vermek veya ilim ahlakına sığmayan yanlışta ısrar etmek gibi tavırlar bir ilim olarak mantıktan kaynaklanan eksiklikler değil bireylerin kendilerini bağlayan hata ve kusurlardır. Bir kişinin yanlış ve kötü tutumlarından dolayı ilmin kendisi kusurlu kabul edilemez (Enverî, 2016, s. 40; Gündüz & Ülger, 2013, s. 63). Mantığın icrasında hatayı en aza indirmek o ilmi doğru öğrenmekle, doğru öğrenmek de büyük oranda doğru öğretilmesine bağlı bir durumdur. Bu yüzden Enverî eserlerinde sık sık hoca ve öğrenciye çeşitli görevler yüklemektedir. Enverî'nin bu hususta söyledikleri bizlere onun eğitim yöntemi hakkında da fikir vermesi açısından önem arz etmektedir.

Mantık Öğretim ve Öğrenim İlkeleri

Enverî, mantık öğreniminde başarıyı büyük oranda hocanın tutumuna bağlı olarak açıklamaktadır. Eğitici açısından câmi' ve mütercim olmakla müderrislik arasındaki fark, herhangi bir konuyu öğretirken konuya ilişkin açıklayıcı bilgilerin mahiyetine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Şayet bir kişi anlatılan meseleye ilişkin konu ve örnekleri geçmiş dönemlerde ifade edilenleri aktarmak suretiyle dile getiriyorsa müderrislik değil farklı ve dağınık bilgileri toparlayan câmi' veya sözleri anlaşılır kılmak için sadeleştiren veya başka bir dile aktaran anlamında mütercim gibi hareket etmektedir. Enverî geçmişte yazılan eserlerin birçoğunun bu minvalde olduğunu düşünmekte ve kendi eğitim metodunun orijinallliğini bilginin ve bilhassa örneklerin güncel ve anlaşılır olmasında görmektedir. İlme talip her öğrencinin düşünme şekli ve anlama yetisi birbirinden farklı olduğu için her birinin özel durumları dikkate alınarak tedris edilen konu uygun açıklamalar ve örneklerle sunulmalıdır (Enverî, 2016, s. 47).

Öyle görünüyor ki Enverî, bütün ilimlerin anahtarı olarak gördüğü mantık ilmi özelinde başka birçok ilmi konunun da içerik ve kavramsal çerçeve olarak değişikliğe uğramasının çok daha zor ve yavaş bir süreç olmasından dolayı eğitimcinin başarısını konuyu sunum biçiminde görmektedir. Her ne kadar ilmin konusu değişmese de oradaki kapalı ve zor ifadeleri açıklığa kavuşturmak için örnekler değiştirilebilir. Tam da bu noktada hoca, öğrencinin bilgi birikimi ve anlayabileceği şekilde yaşadığı döneme uygun kavram ve olgular üzerinden açıklayıcı bilgiler sunabilmelidir. Bunun için hocanın konuyu çok iyi anlamış olması gerekir ki o ilme muvafık temsil ve teşbihlerle öğrencinin kavramak için ihtiyacı olan kıyasları oluşturabilsin. Enverî, hoca-öğrenci ilişkisinde anlayamayan öğrenci değil anlatamayan hoca olduğu görüşündedir. Hocayı bir hekim

öğrenciyi de şifaya muhtaç bir hasta olarak görürsek, sorumluluk hocaya acziyet de öğrenciye düşmektedir. Ancak öğrenci de konu ayırt etmeden talip olduğu ilme ulaşmak istiyorsa hocasının yöntemine saygı duyma ve öğrendiği şeyleri unutmamak için gayret etme sorumluluğuna sahiptir. Hastanın hekime bana şu kadar ilaç ver şu zamanlarda kullanayım demesi nasıl uygun değilse öğrencinin de hocasının onun için uygun gördüğü eğitim metoduna riayet etmesi gerekir. Enverî'nin hocaya yüklediği bir başka misyon da eğitimi verdiği ilme dair semâî dediğimiz söylentiye dayalı birbirinden kopuk bilgileri değil, o ilmin temel ilkelerini ve bu bilgileri kullanabileceği mantıksal sentez yeteneğini öğrenciye kazandırması gerekmektedir. Bu yaklaşım, bir konuya dair temel ve değişmez kaideyi bildiğimiz zaman karşılaştığımız tikel durumlara kıyas yoluyla uyarlama kazanımı anlamına gelmektedir (Enverî, 2016, s. 48).

Enverî'nin eğitim metodunda tahsil edilen konuya dair genel hükümlerin birer ilke olarak ifade edilebilmesi çok önemlidir. Formüllere dönüştürülmüş genel ilkeler, karşılaşılan tikel meseleleri hem kavramada hem de çözüme kilit bir role sahiptir. Bu yüzden öğrenciye düşen bu genel ilkeleri ezberlemek ve anlamaktır (Enverî, 2016, ss. 52-53). Çünkü kuşatıcı ilke bilinmeden o konuyla ilgili başka hususların kavranması da karşılaşılan problemleri çözmek de mümkün olmayacaktır. Tümelin tikele uyarlanması ise doğru bir kıyas gerektirdiğinden mantık bilmeyen kimsenin hata yapma ihtimali yüksektir. Öğreten konumunda olan kişinin genel ilkelere kıyasla tikel meselelere yaklaşımı ve sunduğu kıyaslar öğrenci açısından konunun anlaşılması için ayrı bir değere sahiptir. Zira genel kaideden çıkarılan her sonuç o ilkenin anlaşılması için bir örneğe dönüşmektedir. Meseleye bu açıdan bakınca kıyasın doğru yapılmasının önemi tekrar gün yüzüne çıkmaktadır.

Öğrenci açısından herhangi bir ilmi öğrenmek, Enverî'ye göre o ilmin temel meselelerini bilmekle ilgilidir. Meseleleri yani tahsil edilen ilmin temel konularını, ilkelerini ve sınırlarını bilmenin karşılığı ise farklı konularda zorlanmadan doğru kıyaslar yaparak bilinen ilkelerden hareketle bilinmeyen veya araştırılan probleme getirilen çözümlerle ölçülmektedir. Böyle bir ilmi yetkinlik Enverî'nin “tertib-i akyîse” dediği kıyas yani mantık ilmine vakıf olmadan mümkün değildir. Bu söylemlerden hareketle diyebiliriz ki öğretilen veya öğrenilen ilim ne olursa olsun mantık bilmeden yani doğru kıyaslar yapma yeteneğine sahip olmadan bir sonuç elde edilmesi mümkün değildir. Bu sebeple Enverî, lâzım-melzûm kavramlarını kullanarak öğrenilecek ilim ile o ilmi öğrenmek için bulunması icab eden gereklilikler arasında bir ilişki kurmuş ve lâzımın yani mantığın melzûmdan yani talep edilen bilgiden veya ilimden önce gelmesi gerektiğini ifade etmiştir (Enverî, 2016, s. 54; Gündüz & Ülger, 2013, s. 64). Böylece mantık, ilmi bir meselenin öğrenilmesi ve kavranılması esnasında

işlev gören bir doğru düşünme yöntemi olarak kişiyi amacına ulaştırmaktadır.

Tüm ilimlerin anahtarı olarak görülen mantığın Enverî'nin eğitim metodunda öncelikli öğrenilmesi gereken bir ilim olarak görülmesi sadece mantığa verdiği değerden kaynaklanmamaktadır. Enverî, kendisinden önce yaşamış önemli âlimlerin söz ve eserlerinde de mantığa verilen ehemmiyeti ya doğrudan ifadelerle ya da ele aldıkları meselelerde mantığı kullanmaları ile gösterdiklerini düşünmektedir. Mantığın bu şekilde icrası hadis, tefsir ve tasavvuf gibi ilimlerde de temayüz etmektedir. Böylece açığa çıkmaktadır ki mantık sadece pozitif bilimler veya felsefe gibi alanlarda değil dini ilimler dâhil her araştırma alanında kullanılmaktadır (Gündüz, 2020, s. 408). Öyleyse mantık, pratik sosyal hayata hitap ettiği kadar itikad ve imanla ilgili meselelerde de bilginin geçerliliğini test eden ve doğru inancı göstermesi ile manevi hayata katkı sunan bir ehemmiyete sahiptir (Gündüz & Ülger, 2013, s. 65). Enverî, mantığın manevi terakki için sağladığı faydaları batıl inanışlardan sakınmanın bir yolu olarak gördüğü için mantık öğreniminin vazgeçilmezliğini ısrarla dile getirmektedir. Enverî, kendi yaşadıkları dönemde Seyyid Şerif ve Mevlana gibi âlimlerin, öğretilerini mantığın yardımıyla müzakere ve tedris ibareleri haline dönüştürdüklerini ancak zamanla mantığa gerekli ehemmiyet verilmediği için eski ilmi birikimden de faydalanılamadığı ve hakkıyla anlaşılamadığı şikâyetinde bulunmaktadır. Durum böyle olunca ilim peşinde koşan öğrenci hedefine ulaşamamakta ve mantık bilmeyen bazı kimseler ise bildiğini sanarak aldanmaktadır. En büyük âlimler dahi mantık usullerine uygun yazma ihtiyacı hissettiği yerde mantık bilmeyen birinin bu eserleri anlaması nasıl mümkün olacaktır (Enverî, 2016, ss. 54-55).

Sonuç

Enverî, babasından aldığı eğitim ve hem müderris hem de müellif kimliğiyle Kilis topraklarında mantık ilminin zirveye ulaşmasını sağlamıştır. Mantığın teorik alanda kullanımı kadar pratik hayatta icrasını önemseyen Enverî, mantığın diğer ilimlerin öğrenilmesi ve kavranılmasında vazgeçilmez bir araç olduğunu, bir bilginin doğruluk ve geçerliliğinin bu ilim sayesinde ortaya çıkarılabileceğini ifade eder.

Enverî'nin nazarında mantık, sağlam ve geçerli bir imana sahip olmanın anahtarı olarak görülürken dinin emretmiş olduğu tefekkürün gerçekleşmesini de yine mantığın temel işlevi olarak görmekte ve her inanan açısından bunun farzîyet hükmü taşıdığını da eklemektedir.

Sonuç olarak Enverî'nin mantık anlayışı onu salt bir bilim olmaktan çıkarmakta insanın doğru düşünme, doğru kıyas yapma ve doğru bilgiye ulaşma yolunda vazgeçilmez bir araç olduğunu göstermektedir. Enverî'nin eğitime getirdiği yenilikçi yaklaşım, öğrencilerin mantığı hem teorik hem de pratik olarak kavramalarını sağlamış ve bu sayede Kilis,

mantık eğitimi açısından Osmanlı coğrafyasının önemli merkezlerinden biri olmuştur. Mantığın diğer ilimlerle olan ilişkisi ve eğitimdeki önemi, Enverî'nin çalışmalarında belirgin bir şekilde ortaya çıkmakta ve onun ilmî mirası, mantığın hem dini hem de akli ilimlerdeki rolünü anlamamıza ışık tutmaktadır.

Kaynakça

- Bursalı Mehmet Tahir Efendi. (1972). *Osmanlı Müellifleri* (C. I). Meral Yayınevi.
- Enverî, A. (2016). *Usûl-i Cedîde Zübdesi*. (İ. Çapak, Ed.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Fârâbî. (1990). *İhsâ'ul- Ulûm: İlimlerin Sayımı*. (A. Ateş, Çev.). İstanbul: Meb Yay.
- Gündüz, R. (2013). *Kilisli Abdullah Enverî'nin Usûl-i Cedîde Zübdesi Türkî Risâlesi Üzerine Bir İnceleme*. Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- Gündüz, R. (2020). *ENVERÎ, Hocaîzâde Abdullah. TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Gündüz, R. (2023). *Kilisli Hocaîzâde Abdullah Enverî'ye Göre Mantığın Önemi ve Mantığın Eğitim, Kelam ve İnanç ile İlişkisi. Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, (16), 26-42. Selim Hilmi ÖZKAN.
- Gündüz, R., & Ülger, M. (2013). *Kilisli Abdullah Enverî'nin Mantık-Din İlişkisine Bakışı. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(1), 0-0. Fırat Üniversitesi.
- İbn Rüşd. (t.y.). *Faslu'l Makâl: Felsefe, Din ve Te'vil*. (M. Kaya, Çev.). İstanbul: Klasik Yayınları.
- İbn Sînâ. (2006). *Mantığa Giriş: El-Medhal*. (Ö. Türker, Çev.). İstanbul: Litera Yayınları.
- İmamogluğil, H. (2012). *Kilisli Abdullah Efendi'nin Hayatı, Mantık Eserleri ve Kitâbü'l-Mantık fî Tertîbi Akîse Adlı Eseri. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 12(1), 43-55.

18. YÜZYILDA KİLİS VOYVODALIK İDARESİNİN ŞEHİR KİMLİĞİNE ETKİSİ

Buket ÇELİK*

Giriş

En klasik tabiriyle voyvodalar, Osmanlı malî sistemi içerisinde vergi tahsildarı olarak görev yapan kişilerdir. Voyvodayı muhassıl ve mütesellimden ayıran farklardan biri voyvoda'nın sadece timar, zeamet ve hasların değil aynı zamanda merkezi hazineye ait vergilerin ve vakıf gelirlerinin tahsilini de üstlenebilmesidir (Özvar, 2013: 129).

Voyvodaların sadece bir görevleri olmadığı, başka çeşitli konularda da voyvodalara başvurulduğu görülmektedir. Voyvodalar atandıkları bölgelerin hem idarî yöneticileri hem de hazine gelirlerini toplayan vergi tahsildarları idiler. Kent veya kasabanın güvenliğini sağlamak, gerektiğinde asker toplayıp savaşa katılmak da görevleri arasındaydı. Sancakta mütesellimin yaptığı idarî görevleri kendilerine verilen dar bölgede voyvodalar yapmaktaydılar. Yani voyvoda malî bir birimin başı olarak görülmesine rağmen idarî ve gerektiğinde askerî bazı yükümlülükleri yerine getiren ve sancakbeyi yetkilerine haiz görevliyi ifade etmekteydi (Beşirli, 2005: 163-164).

Ortaya çıkması XV. Yüzyıla kadar inen voyvodalık XVI. yüzyıldan itibaren yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Osmanlı devleti XVII. yüzyılda malî örgütlenmesinde yeni düzenlemelere gitmiştir. Avarız vergilerini düzenli hale getiren yönetim, diğer vergi gelirlerini de artırmanın çarelerini aramaya başlamıştır. Vergileri daha düzenli toplamak ve hazineye nakit girişini sağlamak amacıyla mukataa sistemi gittikçe yaygınlaştırılmıştır. Ayrıca vergi gelirlerini toplamada esas alınan kazaların sayısı da artırılmıştır. Kazalara bağlı pek çok nahiye kaza statüsüne çıkarılmıştır. Osmanlı taşrasında malikane olarak satışa çıkarılan mukataaların müzayedesinde peşin olarak yüklü bir para verilmesi söz konusu olduğundan bu parayı ancak devlet ricalinden ve vilayet ayanlarından olanlar ödeyebilirlerdi. Bu nedenle malikane mukataalarının büyük bir kısmı ileri gelen ayan, eşraf vb. gibi paralı kişilerin üzerinde kalmıştır. Bunlar zamanla nüfuz, güç ve zenginliklerini artırmışlardır. Bu da yeni başka sorunları beraberinde getirmiştir. Anadolu'da büyük hanedan aileler türemiştir (Cabbarzadeler gibi) (Beşirli, 2005: 162-167; Özvar, 2013: 129; Kaya, 2007: 102).

* Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Tarih Bölümü, buket.celik@cumhuriyet.edu.tr

Hazinenin ihtiyacından dolayı miri mukataanın malikane usulü ve kayd-ı hayat şartıyla 1694'ten itibaren mahalli eşraf ve ayanlar tarafından alınarak idare edilmesi, bunların tedrici olarak nüfuz ve kuvvetlerini artırmıştır. Voyvodalar gerek hazineye gerekse diğer görevlilere ait has, zeamet, timar ve vakıf gelirlerini tahsil etmekte ve onların güvenliklerini sağlamaktaydı. Voyvodalar bu hizmetleri için sekban birlikleri bulundurmakta ve bu durum onları eyalet otoritesinden bağımsız bir konuma getirmekteydi. Voyvodalar reaya ile merkezi yönetim arasında aracı konumundaydı. Önceki dönemlerde sancakbeyi ya da mütesellim tarafından yerine getirilen yükümlülükler, zamanla voyvodaya devredildi (Kıvrım, 2008: 149, 151, 152).

Bu çalışmada çeşitli arşiv vesikalarından ve yapılmış akademik çalışmalardan hareketle 18. yüzyılda Kilis voyvodalığı hakkında bilgi verilecektir. Voyvodaların yaptıkları görevlerden ve voyvodalar hakkındaki şikâyetlerden bahsedilecektir.

Kilis Voyvodalığı

Osmanlı'da XV. yüzyıldan itibaren başlatılan voyvodalık uygulamasına göre bir sancak has olarak bir kişinin tasarrufuna verilmişse, yönetimi de voyvodalığa dönüştürülür ve has sahibi voyvoda tayin ederdi. Başlangıçta has denilen gelir bölgelerinin yönetimini sahibi adına yürüten kimseye voyvoda deniliyordu. Daha sonraları bazı serbest tımarların da voyvoda gönderilerek yönetildiği olmuştur (Beşirli, 2005: 167-168).

Kilis, Osmanlı döneminde Halep eyaletine bağlı sancaklardan biridir. Osmanlı'nın ilk dönemlerinde Azaz ismi daha sık kullanılmakta, Kilis Azaz'a bağlı daha küçük bir yerleşim yeri olarak geçmektedir. Daha sonra bu iki yerin ismi birlikte kullanılmaya başlanmıştır. 1590 tarihli tahrirde Kilis Halep'e bağlı sancak merkezi olarak geçmektedir. Bu durum 19. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir (Tuncel, 2002).

Kilis hassı mukataa gelirleri valide sultan haslarından olup voyvodalar tarafından idare edilmekteydi. Voyvodalar hem bölgedeki vergi tahsili işleriyle ilgilenmiş hem şehrin imarına katkıda bulunmuş hem de kendilerine verilen çeşitli görevleri yerine getirmişlerdir. Kilis voyvodalarının yaptıkları eserlerden bazıları günümüze ulaşmayı başarmıştır. 1635 tarihinde Kilis voyvodası olan Kurt Ağa'nın yaptırdığı ve *Kurd Ağa Kasteli* denilen çeşme, o dönemde Kilis'in en güzel suyunu akıtan çeşme olarak bilinmekteydi. 1661'de Kilis'te voyvoda olan *Murtaza Ağa*, halen kendi ismiyle anılan bir cami ve civarında bir çeşme yaptırmıştır. Kilis'te 1664'te voyvoda olan *Kör Hüseyin Ağa*'nın *Hindioğlu* mahallesinde yaptırmış olduğu *Hindioğlu camisi* ve *medresesi* hala ayaktadır (Kaya, 2007: 108).

18. yüzyılda Kilis voyvodaları hakkında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. III. Ahmed zamanında (1703-1730) Kilis hassı, III. Ahmed ve II. Mustafa'nın anneleri, IV. Mehmed'in eşi Gülnuş Emetullah Sultan'ın tasarrufundaydı. Kilis'te yaşanan bazı asayiş sorunlarından ve eşkıyalık tehdidinden şehri kurtarması için Valide sultanın kethüdası Hacı Mehmed Ağa, Mart 1713'te Kilis Voyvodası olarak atanmıştır. Hacı Mehmed Ağa üç ayda eşkiyayı bertaraf etmeyi başarmıştır. Ancak sonrasında öldürülen eşkiyaların yakınlarının saldırıları daha da şiddetlenmiştir. Ağustos 1714'te voyvoda ve adamlarını katletmişlerdir. Bunun üzerine Maraş valisi Vezir Ali Paşa görevlendirilerek eşkiyalar yakalanıp idam edilmişlerdir. Eşkiyalar Kilis Ekradından Okcu İzzeddinli, Amiki ve Şeyhler aşiretleri cemaatleridir (Çelikdemir, 2020).

1745-1754 yılları arasında Battal Seyyid Hacı Mehmed Ağa Kilis voyvodasıdır. Yerine aynı isimli oğlu Battal-zâde Seyyid Hacı Mehmed Ağa voyvoda olmuştur. Bu kişi zalim olduğu için halk istememiştir. Sarayı halk tarafından basılmış, evi yağmalanmıştır. 1771'de Urfa'da katledilmiştir (Kıvrım, 2008: 150-151).

1782'de Daltaban-zâde Mehmed Ali Paşa voyvoda olmuştur. İlk geldiği senelerde görevinde başarılı işler yapmış, halk tarafından sevilmiş, asayişi ve huzuru sağlamıştır. Bu nedenle Kilis ve Azaz şehirleri malikane olarak kendine verilmiştir (Kıvrım, 2008; 151). Daltaban-zâde Mehmed Ali Paşa eşkiyaların yakalanması ve cezalandırılması görevlerini de yapmıştır. 1786'da Payaslı Küçük Ali oğlunun yakalanmasıyla görevlendirilmiştir (Kıvrım, 2008: 152). İlk zamanlarda halkın hoşnut olduğu Daltaban-zâde bir süre sonra bir ayan gibi hareket etmeye başlamıştır. Halk ve şehrin ileri gelenleri toplanıp şafak vakti Daltaban-zâde Mehmed Ali Paşa'nın oturduğu sarayı muhasara edip ateşe başlamışlardır. Daltaban bu muhasarada ölmüştür (1789). Halk paşanın kafasını ve kolunu keserek cesedini sokakta teşhir etmiştir. Baş yardımcısı Kör Bilal'in cesedini kazığa oturtmuşlardır. Halk o kadar nefret etmiştir ki Paşa'nın Hasırcı Pazarı civarında yaptırdığı camiyi bile "*Zalimin yaptırdığı camide namaz kılınmaz*" diyerek yıkmışlardır (Kıvrım, 2008: 155).

Yukarıda bahsedilen akademik çalışmalar haricinde 18. yüzyılda ismine ulaşılan Kilis voyvodaları şunlardır: 1716'da voyvoda Ömer (BOA. İE.ML.. 87/8233), 1719 senesinde Toygun Mehmed Ağa (BOA. İE.ML.. 103/9802), 1729'da Hüseyin Ağa-zâde Hasan Ağa (BOA. A. {DVNSMHM.d.. 137/442), 1739 senesinde voyvoda-i sabık İsmail Ağa (BOA. D..BŞM.d 2301), 1747 senesinde sabık Kilis voyvodası Mehmed (BOA. A.DVNS.AHK.HL.d. 1/198-4).

Kilis'e bağlı olan Azaz nahiyesine başka voyvoda atandığı anlaşılmaktadır. Hükümlerde Kilis voyvodasına ve Azaz voyvodasına şeklinde ayrı ayrı emir

gönderilmiştir. 1747 tarihinde Azaz voyvodası el-Hac İsmail'in ismine rastlanmıştır (BOA. A.DVNS.AHK.HL.d. 1/195-1).

18. Yüzyılda Kilis Voyvodalarının Yaptıkları Görevler

Taşradaki beledi, güvenlik, askerî gibi çeşitli hizmetlerin voyvodalar tarafından yapıldığı görülmektedir. Tahrip olmuş dini yapıların, han, hamam, yol, köprü onarılması, temiz içme suyunun sağlanması, su yollarının onarılması, çeşme yapılması gibi işlerle ilgilenmişlerdir (Kaya, 2007: 108). Kilis'te de voyvodalar çeşitli konularda görevlendirilmişlerdir.

Vergi tahsili: Kilis voyvodaları öncelikle Kilis hassına ait vergilerin tahsiliyle görevliydi. Bu işi genellikle birilerine iltizam verme yoluyla hallettikleri anlaşılmaktadır. 1747 tarihinde Azaz voyvodası el-Hac İsmail, Azaz mukataasına bağlı olup Kilis'te bulunan boyahane ve taşhanenin mukataasını 3500 kuruş bedel ile Uzun Seyyid oğlu İbrahim, Sarı Köse oğlu Ömer ve Küçük Serdar Mehmed'e iltizam olarak vermiştir (BOA. A.DVNS.AHK.HL.d. 1/195-1). Mültezimlerin yaşadıkları sorunlarla da voyvodalar ilgilenmişlerdir. Menbic ve Ravendan mülteziminin, mukataa malından verdiği ve geri alamadığı borçla ilgili dava Kilis kadısına ve voyvodasına havale edilmiştir (BOA. A.DVNS.AHK.HL.d. 1/248-1).

Kilis voyvodaları sadece vergileri toplama işleriyle ilgilenmemişler, bölgede yaşanan her türlü vergi sorununu çözmek için de görevlendirilmişlerdir. 1744 senesinde Menbic nahiyesinin Büyükkaraharman köyündeki zeametın başına geçen Mehmed Kilari'nin görevi devralırken önceki zaimin çocuklarıyla yaşadığı sorunun halledilmesiyle ilgili olarak Kilis voyvodasına ve Kilis kadısına hüküm yazılmıştır (BOA. A.DVNS.AHK.HL.d. 1/95-1). Kilis'in Vakvak köyünün malikane gelirlerini toplamakla görevli Hacı Hüseyin'in köy halkı üzerinde vergi olarak elli kuruş alacağı varken alamadan vefat etmiştir. Hacı Hüseyin'in kardeşi Antepli Ahmet kardeşinin hakkını talep etmek için divâna başvurmuştur. Konuyla ilgilenmesi için Kilis kadısı ve Kilis voyvodası görevlendirilmiştir (BOA. A.DVNS.AHK.HL.d. 1/96-2). Ahmed Paşa'ya malikane olarak tevcih edilen Azaz mukataasına Boybeyi olarak tayin edilmiş Hüseyin'in, Azaz ahalisi üzerine gönderdiği müteveli çeşitli bahaneler ile halktan sürekli para topladığı için şikâyet edilmiştir. Hüseyin Ekrad cemaatlerden aldığı destekle bu hareketini uzun süre devam ettirmiştir. Halep beylerbeyine de şikâyet edilen Hüseyin ve yardımcılarının hakkında etraflıca araştırma yapıp divâna bilgi gönderilmesi için kadı ve voyvodaya hüküm yazılmıştır (BOA. A.DVNS.AHK.HL.d. 1/162-5).

Kilis hassı dahilindeki timar, zeamet, vakıf vs. bütün topraklarla voyvodalar ilgilenmişlerdir. Zeamet olarak verilmiş toraklarla ilgili daha fazla vakaya rastlanmıştır. Divân katiplerinden Mustafa Muhibbi'nin zeameti olan Azaz ve Ravendan nahiyelerindeki toprakların bir kısmı

Gürcü Süleyman’a bir kısmı da Kızılbaş Osman’a iltizam olarak verilmiştir. 1744-45 senelerine ait mahsulünü tahsil edemeyen Zaim Mustafa Muhibbi, vergilerin mültezimlerin zimmetinde mi yoksa halkın zimmetinde mi kaldığını da bilmediğini ifade etmiştir. Halep valisine, Halep mollasına, Kilis kadısına, Azaz naibine, Kilis voyvodasına ve Azaz voyvodasına hitaben gönderilen emirde vergilerin kimin zimmetinde olduğu tespit edilip zaima gönderilmesi emredilmiştir (BOA. A.DVNS.AHK.HL.d. 1/174-4). Kilis’te zeamet sahibi Hattat Mehmed, zeametine ait vergileri toplamasına izin vermeyen ve vergilerine el koyan kişileri divâna şikâyet etmiştir. Divândan Kilis kadısına ve Kilis voyvodasına gönderilen emirde zeamet gelirlerine müdahale eden kişilerin müdahalesinin önlenmesi istenmiştir (BOA. A.DVNS.AHK.HL.d. 1/181-5).

Voyvodalar mülk topraklarla ilgili davalarla ilgilenmek için de vazifelendirilmişlerdir. Kilisli es-Seyyid el-Hac Mustafa’nın Azaz nahiyesine bağlı bir mezrada bulunan mülk toprağını “*Ecdadımız vakfıdır*” diyerek zapt etmeye çalışanlar hakkında Azaz voyvodası görevlendirilmiştir (BOA. A.DVNS.AHK.HL.d. 1/237-4).

Arazilerin işletme hakkının kişilere verilmesi hususunda yaşanan olaylarda da voyvodalar görevlendirilmişlerdir. Kilisli Emine Hatun, vefat eden halası Rabia Hatun’un oğlu kalmadığını ispat ederek halasının tasarrufunda olan 8 parça tarlayı Tımarlı Sipahi’den aldığı temessükle işletmeye başlamıştır. Fakat Kilis’te yaşayan mütegalibe Serdar el-Hac Mustafa Ağa tarlaları ele geçirmek için “*Sen nisvandandır (kadınlardan) olmağla sana arazi tevzi’i sahih olmaz, ol yerleri yedinden alıp zabt ederim*” diyerek kadının tarlalarına müdahale etmiştir. Kilis kadısına ve voyvodasına gönderilen hükümde Mustafa Ağa’nın bu hareketinin önlenmesi emredilmiştir (BOA. A.DVNS.AHK.HL.d. 1/242-2).

Halkın kendi arasında yaşadıkları vergi sorunlarıyla ilgili olarak da Kilis voyvodaları görevlendirilmiştir. Kilis’te yaşayan Molla Mehmed ve diğer Molla Mehmed ve Halil kendilerinden avarız vergisi alınmasını gerektirecek emlak ve yerleri olmadığı halde kaza halkının kendilerinden avarız vergisi talep ettiklerinden şikâyetçi olmuşlardır. Yapılan tetkikat sonucunda kişilerin söylediklerinin doğru olduğu tespit edilmiş ve avarız vergisi talebiyle halkı rahatsız etmemelerini sağlamak üzere Kilis kadısına ve voyvodasına hüküm yazılmıştır (BOA. A.DVNS.AHK.HL.d. 1/97-3). Benzer şikâyetlere sonraki tarihlerde de rastlanmaktadır (BOA. A.DVNS.AHK.HL.d. 1/205-1).

Bölge halkından vergi, yiyecek ve hububat gibi şeyler talep eden ashab-ı ağraz da voyvodalar tarafından bertaraf edilmiştir. Kilis kazasında yaşayan halk divâna giderek kendilerini *çiftçiler şeyhi* olarak tanıtan bazı kişilerin kazaya geldiklerinden ve halktan zorla buğday ve saman aldıklarından şikâyetçi olmuşlardır. Bu kişileri yakalamak üzere Kilis kadısı

ve Kilis hassı voyvodası görevlendirilmiştir (BOA. A.DVNS.AHK.HL.d. 1/135-3,4).

Bölge halkından fazladan vergi toplayan görevliler de Kilis voyvodasına bildirilmişlerdir. 1750 senesinde çeşitli bahanelerle halktan vergi talep eden ehl-i örf hakkında Kilis kadısına ve Kilis voyvodasına hüküm yazılmış, kanunlarda belirtilenden fazla oranda vergi alınmasına engel olunması emredilmiştir (BOA. A.DVNS.AHK.HL.d. 1/286-2).

Beledî işler: Kilis voyvodaları kendilerine gelen emirler doğrultusunda yetki alanındaki bölgelerin beledî işleri ve sorunlarıyla da ilgilenmişlerdir. 1753 senesinde köylülerin tarlalarını sulamak için kullandıkları küçük akarsuların yönünü değiştiren kişiler hakkındaki şikâyet Halep ve Maraş valilerine, Halep mollasına, Azaz ve Kilis kadılarına ve voyvodalarına havale edilip sorunun halledilmesi istenmiştir (BOA. A.DVNS.AHK.HL.d. 2/71-2).

İmar ve İskân: Kilis voyvodalarının yapmış oldukları eserlerden bazılarının günümüze ulaştığından yukarıda bahsetmiştik. Kilis, voyvodaların şehirde yaptırmış olduğu eserlerin kalıntılarına sahip olması açısından önemli bir tarihi özelliği bünyesinde barındırmaktadır. Kilis'teki voyvodalar halkın iskanında da görevlendirilmişlerdir. 1745 senesinde Azaz mukataası köylerinde yaşayan halk, Rakka valisinin baskısından kaçarak Halep, İdlip, Ayıntab gibi bölgelere göç etmişlerdir. Bu olayla ilgili görevlendirilen voyvodadan, başka gölgelere göç etmiş reayayı toplayarak geri Azaz'a getirmesi istenmiştir (BOA. A.DVNS.AHK.HL.d. 1/134-2).

Asayişin sağlanması: Kilis voyvodaları gerek eşkiya sorunlarının bertaraf edilmesi gerekse kişiler arası anlaşmazlıkların halledilmesi konularında görevlendirilmişlerdir.

Eşkiya, mütegalibe, ashab-ı ağraz gibi gruplar hem bölgenin huzurunu bozmakta hem de vergilerin toplanmasına engel teşkil etmekte oldukları için voyvodaların ilgi alanlarına girmişlerdir. 1745'te Kilis kadısına ve Azaz voyvodasına gönderilen bir hükümde bahsedildiğine göre, Azaz mukataası halkından Hızam oğlu Yusuf ve Fezail oğulları olarak bilinen kişiler daima nizamı bozmuş ve vergi vermeyip halkı da vergi vermemesi için örgütlemişlerdir. Voyvodaya da itaat etmeyen bu kişilerden halk çok rahatsız olmuştur. Kadı ve voyvodadan bu kişileri yakalayıp islâh-ı nefis edinceye kadar Rakka kalesine hapsetmeleri ve halkın üzerindeki mazarratlarını defetmeleri istenmiştir (BOA. A.DVNS.AHK.HL.d. 1/159-2).

Kilisli Nakıb-zâde Seyyid İsmail ve Pareli-zâde el-Hac Halil isimli kişiler çiftliklerini basarak 12 öküz ve 88 koyunlarını yağmalayan eşkiya başı Hayoğlu'ndan şikâyetçi olmuşlardır. Meseleyi halletmek üzere Kilis kadısı ve voyvodasına hüküm yazılmıştır (BOA. A.DVNS.AHK.HL.d. 1/204-3).

1793 senesinde Azaz'da eşkıyalık yapan, ev basıp yiyecekleri yağmalayan İbiş ve çetesini bertaraf etmek için Halep kadısı, bölgenin ileri gelen görevlileri ve Kilis voyvodası görevlendirilmiştir (Tekin, 2022; 159-163).

Alacak verecek davaları: Borç alacak verecek davalarında da voyvodaların görevlendirildiği görülmektedir. Zeynelabidin isimli şahıs Azazlı oğlu Osman'a verdiği borcu alamadan Osman vefat etmiştir. Ailesi de mirastan bunun borcunu ödememiştir. Alacağın tahsil edilmesi için Kilis kadısı ve voyvodasına hüküm yazılmıştır (BOA. A.DVNS.AHK.HL.d. 1/188-4). İstanbul'da yaşayan Ahmed ve Yusuf, Azaz'da yaşayan Boybeyi Hüseyin'e 220 kuruş, Şeyh Abdullah'a 40 kuruş, Uzun Seyyid oğlu el-Hac İbrahim'e 40 kuruş borç vermişlerdir. Verdikleri paraları geri alamadıklarından divâna şikâyetlerini sunan Ahmed ve Yusuf'un alacaklarının tahsili için Halep mollasına, Kilis kadısına, Azaz naibine, Kilis voyvodasına ve Azaz voyvodasına hüküm gönderilmiştir (BOA. A.DVNS.AHK.HL.d. 1/225-2). Azaz'da yaşayan Hacı Ali'nin verdiği borçları alamadığı yönündeki 1753 tarihli şikâyetiyle ilgilenmesi için kadı ve voyvoda görevlendirilmişlerdir (BOA, A.DVNS.AHK.HL.d. 2/44-1).

Vakıf sorunları: Kilis voyvodaları vakıfların çeşitli sorunlarını halletmek için de görevlendirilmişlerdir. 1743 senesinde Kilis'teki Kapucubaşı Halil Ağa vakfına ait hamamın 475 kuruşluk kirasını ödemeyen Mustafa'dan kiranın tahsil edilmesi için Kilis voyvodası ve Kilis kadısı görevlendirilmiştir (BOA. A.DVNS.AHK.HL.d. 1/53-3).

1745 tarihli bir hükümde, Kilis kazasının Azaz nahiyesindeki Rüştü Paşa Vakfı'na ait mezranın gelirlerine müdahale eden kişiler Kilis kadısına ve voyvodasına bildirilmişlerdir (BOA. A.DVNS.AHK.HL.d. 1/143-5).

Hazreti Ömerü'l-Faruk evladından Şeyh Arslan'ın mutasarrıfı ve mütevellisi olduğu Şeyh Ebubekir Zaviyesi Vakfı'na ait Menbic'deki vakıf topraklarının gelirlerini ele geçirmeye çalışanlar hakkındaki şikâyet Kilis kadısına ve Kilis hassı voyvodasına iletilmiş ve halledilmesi istenmiştir (BOA. A.DVNS.AHK.HL.d. 1/134-4).

Şeyh Burhaneddin vakfına ait Azaz'daki meyve bahçelerinden ve zeytin ağaçlarından ürün hasat ettikleri halde, vakfa vergi ödemeyen kişiler şikâyet edilmiştir. Olayla ilgilenip verginin tahsil edilmesi için Kilis kadısına, Azaz naibine ve Kilis voyvodasına emir gönderilmiştir (BOA, A.DVNS.AHK.HL.d. 2/40-2, 40-4, s. 52-2).

Voyvodalar Hakkındaki Şikâyetler

Osmanlı'da özellikle 18-19. yüzyıllarda görev yapmış voyvodalarla ilgili çeşitli şikâyetler olduğu görülmektedir. Voyvodalar mukataa mallarına sebepsiz müdahaleler yapmışlardır. Buna ek olarak mukataayı yöneten voyvodalar da yolsuzluk yapmış, zimmetlerine fazla akçe geçirmiş ve ahaliye baskı uygulamışlardır. Bu yüzyıllarda fazla vergi topladıkları için

şikâyet edilenler sadece voyvodalar olmamıştır. Vali, mütesellim, naip gibi görevlilerle halktan ya da eşkıyalar tarafından gereğinden fazla akçe talep edildiğine dair de şikâyetler sürekli mevcuttur (Beşirli, 2005: 190-191).

Voyvodaların görevlerinden bahsederken değinildiği üzere voyvodalar, devletin bizzat yazışma yaptığı ve divâna bizzat arzuhal veya mektup sunma hakkına sahip önemli görevlilerden biridir. Bulundukları bölgelerdeki önemli meselelerin halledilmesiyle görevlendirilmiş olan voyvodalar, devletin içinde bulunduğu ekonomik ve siyasi buhranlardan da yararlanarak nüfuzlarını genişletme isteği içerisine girmişlerdir. Pek çok belgede voyvodaların halktan fazladan vergi topladıkları hakkında şikâyetler mevcuttur (Günay, 2006; Baykara, Taşkaya, 2022; Özkaya, 2010; 208-209). Bu durumdan Kilis voyvodaları da etkilenmişlerdir. Kilis'teki bazı voyvodalar hakkında görevden azledilme talebiyle şikâyetler yazılmıştır. Voyvodaların yaptıkları zulümler, yolsuzluk ve haksızlıklar bu şikâyetlere dayanak olarak sunulmuştur. Bu konuda hakkında en fazla şikâyet bulunan Kilis voyvodalarından biri Daltaban-zâde Mehmed Ali Paşa'dır (Kıvrım, 2008).

Kilis voyvodalarının fazladan vergi toplamaları da şikâyet edilen konulardandır. Mesela 1750 senesinde Kilis'e bağlı köylerden gelen şikâyetlerde, voyvoda Hüseyin ve Osman'ın fazladan vergi topladıklarından bahsedilmiştir. Bu voyvodalar devletin belirlediği vergilerden hariç olarak senede üç defa kendileri için vergi tahsil etmişlerdir (BOA, A.DVNS.AHK.HL.d. 1/281-3).

Kilis voyvodaları suçsuz kişileri hapsedme, ikramiye, cerime, toprak bastı gibi adlarla akçe toplama, fazladan arpa, buğday tahsil etme gibi hareketlerde bulunmuşlardır. 1751 tarihli şikâyetinde Kilis voyvodasının kanuna aykırı bir şekilde toprak bastı parası topladığından bahsedilmiştir (BOA. A.DVNS.AHK.HL.d. 2/1-2).

Sonuç

Kilis voyvodalık müessesini incelediğimiz bu çalışmada voyvodalar öncelikle şehirdeki görevleri ve sorumlulukları açısından ele alınmıştır. Vergilerin toplanması veya iltizama verilmesi, vergi tahsili esnasında yaşanan çeşitli sorunların halledilmesi gibi mevzular voyvodaların uğraştıkları konuların başında gelmiştir. Voyvodalar Kilis hassına bağlı mülk, zeamet, timar, vakıf gibi her türlü topraklar üzerindeki davalarla ilgilenmişlerdir. Voyvodaların görevleri sadece vergilerle sınırlı kalmamıştır. Asayişin sağlanması, borç alacak-verecek meseleleri, vakıfların sorunları, şehrin imarı ve düzeni, beledî işler gibi konularda da voyvodalara görevler verilmiştir.

Çalışmanın ikinci kısmında, pek çok önemli konunun halledilmesinde görevlendirilmiş voyvodaların bir diğer yüzü incelenmiştir. Bu kısım,

ellerindeki nüfuzu kötü yönde kullanan voyvodalar hakkındaki şikâyetlerden oluşmaktadır. Voyvodaların fazladan vergi aldıkları, halka baskı uyguladıkları yönündeki şikâyetlere yer verilmiştir. 18. yüzyıl boyunca Kilis voyvodası olarak görev yapmış kişilerin genellikle halkın memnun olmadığı görevliler arasında yer aldığı görülmüştür.

Osmanlı'nın ülkenin çeşitli bölgelerinde uyguladığı voyvodalık idaresi Kilis açısından olumlu olumsuz bir takım özellikleri bünyesinde barındırmıştır. Voyvodalar eşkıyaların ve bölgede taşkınlık çıkaran aşiret gruplarının bertaraf edilmesinde önemli görevler üstlenmişlerdir. Ayrıca vergi sorunlarının çözüme kavuşturulması konusunda da faydalı etkileri olmuştur. Fakat bir taraftan da kendileri için fazladan para toplamaları halkı olumsuz etkilemiştir. Görevini düzgün yapmayan voyvodalar bazen halk ya da devlet tarafından katledilmiş yahut da gönderilen fermanla görevlerinden azledilmelerine karar verilmiştir.

Kaynakça

- BOA, A.DVNS.AHK.HL.d. 1
- BOA, A.DVNS.AHK.HL.d. 2
- BOA. A.İDVNSMHM.d.. 137
- BOA. D..BŞM.d 2301
- BOA. İE.ML.. 103/9802
- BOA. İE.ML.. 87/8233
- Baykara, Taşkaya, A. (2022). Lemnos Voivode Abdülkerim Ağa (1784-1796), *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 13, 50-74.
- Beşirli, M. (2005). Tokat Voyvodası (1774-1842), *Belleten*, LXIX/254, 161-215.
- Çelikdemir, M. (2020). Kilis Voyvodası El-Hac Mehmed'in Öldürülmesi (M.1714/H. 1126), *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 30/2, 491-504.
- Günay, V. (2006). Batı Anadolu'da Âyânlık Mücadeleleri ve Bergama Voyvodası Sağancılı Veli, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 21/2, 93-118.
- Kaya, K. (2007). Tanzimattan Önce Belediye Hizmetleri ve Voyvodalar, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 26/41, 101-112.
- Kıvrım, İ. (2008). Kilis ve A'zaz Voyvodası Daltaban-zâde Mehmed Ali Paşa ve Muhallefâtı, *OTAM*, 24, 147-174.
- Özkaya, Y. (2010). 18. Yüzyılda Osmanlı Toplumı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2. Baskı.
- Özvar, E. (2013). Voyvoda, *DİA*, İstanbul, 43, 129-131.
- Tekin, R. (2022). 23 Numaralı Halep Evamir-i Sultaniye Defterinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (1790-1793), Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi.
- Tuncel, M. (2002). Kilis, *DİA*, 26, Ankara, 5-8.

KİLİS'TE KAPSAYICI EĞİTİMİN DURUMU

Zeynel AMAÇ*

Giriş

2011'de başlayan Suriye'deki iç karışıklıklar, geniş çaplı yerinden edilme ve acılara yol açarak milyonlarca Suriyelinin Türkiye gibi komşu ülkelere sığınmasına sebep olmuştur. Bir sınır ili olan ve Suriye'nin en büyük şehri Halep'e 50 km uzaklıkta bulunan Kilis, sığınmacı akınına uğramış ve bu durum, ilin demografik yapısında hızlı bir değişime yol açarak eğitim sistemine büyük bir baskı oluşturmıştır. 2024 itibarıyla Kilis'te 70,000'den fazla Geçici Koruma Altındaki Suriyeli (GKAS) ikamet etmekte olup, bu sayı il merkez nüfusunun neredeyse yarısını oluşturmaktadır (Göç İdaresi, 2024). Kilis şehir merkezi yaklaşık 16 kilometre karelik bir alanı kapsamakta olup (İncili, 2020) bu dar alanda yaklaşık 150,000 Türk ve Suriyeli nüfus birlikte yaşamaktadır. Bir başka ifadeyle Kilis şehir merkezinde iki kişiden birisi Suriyeli'dir.

Suriyelilerin eğitim ihtiyaçları önce geçici eğitim merkezlerinde karşılanmaya çalışılmış ancak buradaki eğitimin yetersiz olması (Erden-Başaran, 2023) ve Suriyelilerin geri dönüşünün uzun süreceği öngörüsü çerçevesinde kapsayıcı eğitim bağlamında GKAS çocuklar Türk eğitim sisteminin içine alınarak Türk öğrencilerle birlikte aynı okul ve sınıflarda eğitim almaları sağlanmıştır.

UNESCO (2020) tarafından, marjinalleşme ve dışlanma riski altındaki çocuklar, gençler ve yetişkinlerin öğrenme ihtiyaçlarını karşılamayı amaçlayan bir yaklaşım olarak tanımlanmıştır kapsayıcı eğitim. Her öğrencinin değerli, saygıdeğer ve desteklenmiş hissettiği bir öğrenme ortamı oluşturmayı amaçlamaktadır (Amaç, 2023; Hazır & Karlıdağ, 2024). Kapsayıcı eğitim Kilis'teki GKAS öğrenciler için son derece önemlidir çünkü bu, sadece başarılı bir gelecek için gerekli bilgi ve becerileri sağlamak için değil, aynı zamanda sosyal uyum ve entegrasyonu teşvik etmek için de faydalıdır.

Bu çalışma, Kilis'teki GKAS öğrenciler için kapsayıcı eğitimin mevcut durumunu incelemeyi amaçlamıştır. Kapsayıcı bir eğitim sistemi oluşturmak için öğrencilerin karşılaştığı zorlukları ve engelleri doğru bir şekilde tespit etmek büyük önem taşımaktadır. Bu sayede, mevcut eğitim uygulamalarının etkinliği değerlendirilirken, öğrencilerin bireysel ihtiyaçlarına daha iyi cevap verecek çözümler üretilebilir. Özellikle Kilis

* Dr. Öğr. Üyesi, Kilisli Muallim Rifat Eğitim Fakültesi Temel Eğitim Bölümü, zamac@kilis.edu.tr

gibi GKAS nüfusunun oldukça yoğun olduğu bir ilde, öğrencilerin sosyoekonomik durumları, kültürel farklılıkları ve potansiyel engelleri dikkate alınarak, eğitim sisteminin daha kapsayıcı hale getirilmesi mümkün olabilir.

Kilis'te mevcut kapsayıcı eğitim uygulamalarıyla ilgili bu araştırma, kapsayıcı eğitim politikalarının geliştirilmesi, eğitim uygulamalarının iyileştirilmesi, paydaş iş birliğinin güçlendirilmesi ve kapsayıcı bir kültürün oluşturulması gibi birçok alanda önemli katkı sağlayabilir. Araştırma sonuçları, Kilis'teki öğrencilerin ihtiyaçlarını ve karşılaştıkları engelleri belirleyerek, politika yapıcılara, öğretmenlere ve okul yöneticilerine yol gösterecek, tüm paydaşların ortak bir vizyon oluşturmaya katkı sağlayarak, iş birliğini güçlendirecek ve Kilis'te kapsayıcı bir eğitim kültürünün oluşması için farkındalık yaratacaktır. Bu sayede, toplumsal duyarlılık artacak ve tüm öğrencilerin eşit fırsatlara sahip olduğu bir eğitim sistemi inşa edilebilecektir.

Alan Yazını Taraması

Kapsayıcı eğitimin teorik temelleri, engelliliğin bireysel bir eksiklik değil, toplumsal engeller ve tutumlar sonucu ortaya çıktığını öne süren bir anlayışa dayanmaktadır (Ainscow, 2020). Bu anlayış, engellerin kaldırılması ve herkesin tam katılım gösterebileceği kapsayıcı ortamların yaratılmasının önemini vurgulamaktadır (Oliver, 1996; Hazır, 2023). Kapsayıcı eğitimde her öğrencinin değerli olduğu ilkesi, öğrencilerin dil, kültür, öğrenme stili gibi farklılıklarının zenginlik olduğunu vurgulamaktadır (Altındağ Kumaş, 2022). Fiziksel engeller, dil engeli, travmatik deneyimler ve ayrımcılık gibi engellerin ortadan kaldırılması, tüm öğrencilerin eşit haklara sahip olduğu bir eğitim ortamının oluşturulması için kritik öneme sahiptir.

Sığınmacılar için kapsayıcı eğitim hakkında yapılan araştırmalar, dil desteği sağlama, öğretmenlere kültürel duyarlılık eğitimi verme ve güvenli, kucaklayıcı okul ortamları oluşturma gibi iyi uygulamaları vurgulamaktadır (UNESCO, 2017). Ancak dil engeli, travma, ayrımcılık ve materyal eksikliği gibi zorluklar önemli engeller olarak kalmaktadır (Gürel & Büyükşahin, 2020). Dolayısıyla GKAS öğrencilerin eğitim süreçlerinde karşılaştıkları zorlukların üstesinden gelmek için bütüncül bir yaklaşımın benimsenmesi gerekmektedir (Sakız, 2021).

Türkiye'de tüm çocukların farklılıklarına bakılmaksızın nitelikli eğitim alması Anayasa ve Milli Eğitim Temel Kanunu gibi çeşitli ulusal mevzuatta yer almakta (Amaç, 2023) Birleşmiş Milletler 2030 Sürdürülebilir kalkınma hedefleri de bunu desteklemektedir. Bu doğrultuda Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), Suriyeli öğrencilerin eğitimini desteklemek amacıyla, *Türk Eğitim Sisteminde Çocuklar için Kapsayıcı Eğitimin Desteklenmesi Projesi* [Promoting Inclusive Education for Kids in The Turkish Education System

(PIKTES)] uygulamaktadır. Bu proje, GKAS'ların yoğun olduğu şehirlerdeki okulları kapsamaktadır. Proje önceleri sadece GKAS çocuklara yönelik iken 2022 yılından itibaren Irak, Afganistan, Filistin, Somali ve Yemen gibi ülkelerden Türkiye'ye sığınanların çocuklarını da kapsayacak şekilde genişletilmiştir. MEB (2024) projenin amaçlarını şu şekilde açıklamaktadır:

PIKTES+ Projesi'nin temel amacı, yabancı çocukların, Türkiye'deki eğitime erişimlerine ve sosyal uyumlarına katkı sağlamaktır. Bu kapsamda, yabancı nüfus yoğunluğu yüksek 29 proje ilinde yabancı çocuklar için örgün eğitim sisteminde (okul öncesi eğitimden ortaöğretim sonuna) kayıt, okula devamlılık ve bir üst kademeye geçişi artırma amaçlarında Millî Eğitim Bakanlığının çabalarını desteklemek de Proje'nin özel amaçları arasında yer almaktadır.

Proje kapsamında öğrencilere materyal sağlanmasından öğretmenlerin öğretim becerilerinin artırılmasına, öğrencilere dil desteğinden veli bilgilendirilmesine kadar farklı alanlarda destekler sunulmaktadır (MEB, 2023; 2024; Nizamoğlu, 2022).

Bu çalışmanın amacı Kilis'teki GKAS öğrencilerin eğitim süreçlerini inceleyerek, eğitim ortamlarında karşılaştıkları zorlukları alan yazını temelinde belirleyip bu öğrencilerin eğitim deneyimlerini iyileştirmeye yönelik çözüm önerileri geliştirmektir.

Araştırma Soruları

Bu çalışmayı yönlendiren araştırma soruları şunlardır:

1. Kilis'teki geçici koruma altındaki Suriyeli öğrencilerin mevcut sayıları ve okullaşma oranları nedir?
2. Kilis'te Suriyeli öğrenciler, öğretmenler ve yöneticilerin karşılaştığı kapsayıcı eğitime ilişkin başlıca zorluklar ve engeller nelerdir?
3. Kilis'te kapsayıcı eğitimin niteliğini artırmak amacıyla paydaşlara yönelik öneriler nelerdir?

Yöntem

Nitel bir araştırma olan bu çalışmada (Merriam & Tisdell, 2016), Suriyeli öğrencilerin Kilis'teki eğitimleri kapsayıcı eğitim bağlamında derinlemesine incelenmiştir. Veri toplama sürecinde, doküman analizi (Yıldırım & Şimşek, 2013) tekniği kullanılarak bir veri havuzu oluşturulmuştur. Bu kapsamda, resmi raporlar, istatistiksel veriler ve akademik çalışmalar gibi çeşitli kaynaklardan elde edilen dokümanlar detaylı bir şekilde incelenmiştir. Elde edilen verilerin analizi için tematik analiz (Braun & Clarke, 2022) tekniği tercih edilmiştir. Bu teknik sayesinde, verilerde tekrar eden anlamlı temalar belirlenerek Suriyeli öğrencilerin kayıt ve eğitim durumları, karşılaştıkları zorluklar ve engeller ile mevcut

kapsayıcı eğitim uygulamalarının geliştirilmesine yönelik öneriler konularında derinlemesine bir anlayışa ulaşılmıştır. Ulaşılan temalarla ilgili üç alan uzmanının görüşüne başvurulmuş ve gerekli düzeltmeler yapılmıştır.

Araştırma ve Bulgular

Bu çalışmada, Kilis'teki GKAS öğrencilere yönelik kapsayıcı eğitim uygulamalarının durumu incelenmiştir. Araştırma sorularına dayalı olarak dört tema belirlenmiştir:

1. Kayıt ve eğitim durumu,
2. Karşılaşılan zorluklar ve engeller,
3. Mevcut uygulamalar ve programlar,
4. Kapsayıcı eğitimin niteliğinin artırılmasına yönelik öneriler.

Bulgularla ilgili ayrıntılar ve temaların açıklamaları şu şekildedir:

Kayıt ve Eğitim Durumu

2023-2024 eğitim öğretim yılı MEB (2023) verilerine göre Türkiye genelinde, okul öncesi, ilkokul, ortaokul ve ortaöğretim (lise) kademesinde Suriyeli, Iraklı, Afgan, Filistin, Somalili ve Yemenli öğrenciler bulunmakta ve bunların sayısı Aralık 2023 itibarıyla 1,115,000 civarındadır. Bu çalışmaya konu olan GKAS çocukların sayıları ve okullaşma oranları Tablo 1'de sunulmuştur:

Tablo 1. Türkiye Geneli GKAS Öğrenci Sayıları ve Okullaşma Oranları

Eğitim Kademesi	Sınıf	Toplam Kayıtlı Öğrenci	Eğitim Kademesine Göre Öğrenci Sayıları	Eğitim Çağı Nüfusu	Eğitim Kademesine Göre Eğitim Çağı Nüfusu	Sınıf Düzeyinde Okullaşma Oranı
Okul Öncesi	(5 yaş)	68,070	67,070	136,011	136,011	50.05
İlkokul	1. Sınıf (6	126,52	433,304	131,6	479,150	96.13

	yaş)	6	20		
	2. Sınıf (7 yaş)	120,657	124,632	96.81	
	3. Sınıf (8 yaş)	106,902	116,714	91.59	
	4. Sınıf (9 yaş)	79,219	106,184	74.61	
Ortaokul	5. Sınıf (10 yaş)	91,188	91,371	99.80	
	6. Sınıf (11 yaş)	97,631	96,100	92,74	
	7. Sınıf (12 yaş)	91,040	95,671	95.16	
	8. Sınıf (13 yaş)	66,628	91,541	72.78	
Lise (Ortaöğretim)	9. Sınıf (14 yaş)	58,808	87,298	67.36	
	10. Sınıf (15 yaş)	43,771	85,864	50.98	
	11. Sınıf (16 yaş)	25,132	78,991	31.82	
	12. Sınıf (17 yaş)	16,821	75,125	22.39	
	Lise Hazırlık	150			
	Açık Okullar	14,278			
Toplam Öğrenci Sayıları		1.006.821	1,006,821	1,317,122	76.44

Tablo 1’e göre okul öncesinde okullaşma oranı %50.05, ilkokulda %89,79, ortaokulda 90.12’dir. Lise düzeyinde ise GKAS çocukların yaklaşık yarısı (%43,14) eğitim sistemi içinde değildir. Türkiye geneli okullaşma ortalaması ise %76,44’tür. Bir başka ifadeyle okul çağındaki GKAS çocukların yaklaşık %25’i okul dışındadır.

Kilis’teki yerli ve GKAS öğrenci sayıları, okullaşma oranları ve okulların durumu ile ilgili bilgiler Tablo 2’de verilmiştir.

Tablo 2. Kilis Şehir Merkezi GKAS Öğrenci Sayıları ve Okullaşma Oranları

Kilis Merkez	Okul Sayısı	İkili Eğitim Yapan Okullar	Yerli Öğrenci Sayısı	GKAS ve Diğerleri	Okullaşma Oranı
Okul Öncesi	16	16	3,000	1,500	28
İlkokul	47	18	10,000	8,000	90
Ortaokul	22	14	8,000	7,000	90
Lise	19	7	8,000	4,000	28
Toplam	104	55	29,000	20,500	

Tablo 2’ye göre Kilis merkezdeki 104 okulda 29,000 Türk öğrenci bulunurken 20,500 GKAS öğrenci bulunmaktadır. 55 okulda ikili eğitim yapılmakta olup okul öncesinde okullaşma oranı %28’dir. İlkokul ve ortaokullarda okullaşma oranı %90 iken okul öncesi ve lisede okullaşma oranı %28 düzeyindedir. Tablo 2’ye göre okulların yarısından biraz fazlası ikili eğitim yapmaktadır. 2023-2024 eğitim öğretim yılında Kilis’te 20,000’in üzerinde Suriyeli öğrenci okullara kayıtlı iken bu toplam öğrenci sayısının yaklaşık %45’ini oluşturmaktadır.

Suriyeli öğrencilerin büyük bir kısmı ilkokula erişim sağlarken, okul öncesi ve ortaöğretimdeki kayıt oranlarının daha düşük seviyelerde olduğu görülmektedir. Bu durum, birçok faktörden kaynaklanabilmektedir. Örneğin, dil engeli ve ekonomik sıkıntılar, Suriyeli öğrencilerin eğitime devam edebilme oranlarını sınırlamaktadır (Tanrıku, 2017; Kardeş vd., 2022). Özellikle okul öncesi dönemde ebeveynler arasında farkındalık eksikliği ve kültürel farklılıklar çocukların eğitime daha geç başlamasına veya hiç başlamamasına neden olmaktadır.

İlkokul seviyesinde eğitim alabilen GKAS çocuklar, sosyal beceriler geliştirmekte ve Türkçeyi daha erken yaşta öğrenmektedir. Ancak eğitime katılımın, özellikle okul öncesi eğitime katılım seviyesinin düşük olması dil becerilerinin gelişiminde aksamalara yol açabilmektedir (Türkmenoğlu & Çopur, 2023). Böylece, eğitim sistemine geç katılan çocukların hem akademik hem de sosyal olarak uyum sağlamaları zorlaşmaktadır.

Bununla birlikte okullardaki GKAS öğrenci sayılarının Türk öğrencilerle aynı sayıda hatta bazı okullarda onlardan fazla olması dil öğrenme, sosyal uyum gibi konularda sorun oluşturmaktadır. Bu durum Türk öğrencilerin akademik gelişimleri konusunda endişelere de yol açmaktadır. Öğrenci mevcudunun bu dengesiz dağılımı, Türk ve GKAS öğrencilerin sosyalleşmelerini ve çocukların eğitimsel başarılarını olumsuz etkileyebilmektedir. Hatta Türk veliler bu durumdan şikâyet etmekte ve çocuklarının GKAS çocuklarla birlikte eğitim almasını istememektedirler. Bu da gruplar arası olası sorunlara zemin hazırlama tehlikesi barındırmakta ve kapsayıcı eğitimin sosyal gerekçesinin (Amaç, 2023) gerçekleşmesini engellemektedir.

Zorluklar ve Engeller

GKAS öğrencilerin kapsayıcı eğitim süreçlerinde birçok engelle karşılaştıkları görülmektedir (Sucu vd., 2024). Bu engellerin başında dil engeli gelmektedir (Alan, 2021). Türkçe dil becerileri yeterli düzeyde olmayan öğrenciler, sınıf içi katılımda zorluklar yaşamakta ve akademik başarıları düşmektedir. Dil engeli, özellikle aile desteği az olan veya dil destek programlarına ulaşamayan öğrenciler için daha ciddi bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır (Kardeş & Akman, 2022). GKAS öğrencilerin mevcudunun fazla olması onların dil becerilerini geliştirmelerine engel olurken sosyal uyumu da olumsuz etkilemektedir.

Dil engelini yanı sıra, GKAS öğrencilerin psikososyal zorlukları da dikkat çekmektedir. Yerinden edilme ve savaş ortamının deneyimlerinden kaynaklı travmalar, öğrencilerde duygusal ve davranışsal sorunlara yol açmaktadır (Anis vd., 2021; Kardeş & Akman, 2022). Bu durum, öğrencilerin derslere konsantre olmalarını ve sağlıklı sosyal ilişkiler kurmalarını güçleştirmektedir. Ayrıca disiplin sorunlarını tetiklemektedir. Öğretmenler, bu zorlukların akademik başarı ve sosyal uyumu etkileyen önemli bir faktör olduğuna vurgu yapmaktadır. Sosyal dışlanma ve ayrımcılık, GKAS öğrencilerin karşılaştığı zorluklardan biri olarak öne çıkmaktadır (Kardeş & Akman, 2022). Sayıları az da olsa bazı Suriyeli öğrenciler, Türk akranları ve kimi öğretmenlerle olan etkileşimlerinde zaman zaman dışlanmış veya ötekileştirilmiş olduğunu hissedebilmekte; bu da öğrencilerin okula bağlılıklarını olumsuz yönde etkileyebilmektedir.

6 Şubat 2023 depremi bazı okulların kullanılamaz duruma gelmesine veya zarar görmesine yol açmıştır. Bu durum Kilis'teki okulları ikili eğitime

zorlamıştır. Yeni okulların inşası ve depremde zarar gören okulların onarım çalışmaları devam etmekle birlikte, bu süreç şartların zorluğu gereği uzamaktadır. Kilis'teki kalabalık sınıflar ve ikili eğitim veren okulların fazlalığı hem Suriyeli hem de Türk öğrencilerin ihtiyaçlarına yeterince karşılık verememektedir. Bu durum, eğitimcilerin kapsayıcı eğitim uygulamalarını hayata geçirmekte zorlanmasına neden olmaktadır (Amaç, 2023).

Kaya (2020) araştırmasının bulguları, okullarda kapsayıcı eğitim için gerekli materyallerin eksikliğinin ciddi bir engel oluşturduğunu göstermektedir. Kapsayıcı eğitimde farklılıkları olan öğrencilerin ihtiyaçlarına hitap eden materyallerin varlığı, eğitim sürecinin niteliğini artırmada kritik bir rol oynamaktadır (Oğlakçı & Amaç, 2024). Bu bağlamda, özellikle dil becerilerini geliştirmeye yönelik materyallerin mevcut olması, eğitim sürecini hem yerel öğrenciler hem de ana dili farklı olan öğrenciler için daha erişilebilir kılmaktadır (Alan, 2021; Biçer & Alan, 2017). Bu tür materyallerin okullarda bulunması, özellikle dil kaynakları engelleri azaltarak öğrencilerin hem akademik başarılarını hem de sosyal uyum süreçlerini desteklemektedir.

Mevcut Uygulamalar ve Programlar

Kilis'te kapsayıcı eğitim için çeşitli girişimler ve programlar uygulanmaktadır. Bunlardan ilki, Suriyeli öğrencilerin Türkçe dil becerilerini geliştirmeyi amaçlayan PIKTES projesidir (Nizamoğlu, 2022; MEB, 2024). Bu proje, öğrencilerin akademik entegrasyonunu kolaylaştırarak derslerde daha aktif katılım sağlamalarını amaçlamaktadır. Bu bağlamda öğrencilere dil eğitimi ve materyal desteği sağlanmakta, öğretmenlere pedagojik kapasite artırma ve velilere yönelik uyum programları düzenlenmektedir. Dil destek programlarının yanı sıra, STK'lar ve devlet kurumları psikososyal destek hizmetleri sunmaktadır. Bu hizmetler, travma ve yerinden edilme deneyimleri olan öğrencilerin duygusal ve sosyal gelişimlerine katkıda bulunmaktadır.

Öğretmenlere yönelik hizmet içi eğitim programları da süreçte önemli bir uygulama olarak görülmektedir. PIKTES projesi kapsamında öğretmenlere kültürel duyarlılık, travma bilgilendirme, pedagojik yaklaşımlar ve kapsayıcı öğretim yöntemleri konusunda eğitim sunulmaktadır (MEB, 2024). Bu programlar, eğitimcilerin Suriyeli öğrencilerle daha etkili bir şekilde iletişim kurabilmelerini ve sınıf içinde kapsayıcı bir ortam oluşturabilmelerini desteklemektedir (Oğlakçı & Amaç, 2024). Özel eğitim hizmetleri ise engeli olan GKAS öğrencilerin eğitime katılımını kolaylaştırmak amacıyla hizmet vermektedir. Bu girişimler, kapsayıcı eğitim uygulamaları bakımından önemli roller üstlenmektedir.

GKAS öğrencilere yönelik bu programların verimliliği konusunda bazı sınırlamalar bulunmaktadır. Nitelikli personel eksikliği ve hizmetlerin tüm ihtiyacı karşılamada yetersiz kalması, uygulamaların etkinliğini azaltmaktadır. Böylece, mevcut uygulamalar her ne kadar olumlu sonuçlar doğursa da yaygın ve sürdürülebilir bir kapsayıcılık sağlamada eksik kalmaktadır.

Kapsayıcı Eğitimin Niteliğini Artırmaya Yönelik Öneriler

Kilis'teki GKAS öğrenciler için kapsayıcı eğitimin geliştirilmesi amacıyla çeşitli önerilerde bulunulabilir. İlk olarak, Türkçe dil destek programlarının kapsamının genişletilmesi ve erken yaşlarda başlaması önerilmektedir. Özellikle okul öncesi dönemde dil becerilerinin desteklenmesi, çocukların ileri seviyelerdeki eğitim süreçlerinde daha başarılı olmalarını sağlayabilir (Uzun & Bütün, 2016; Arslantaş & Aktürkoğlu, 2023). Bu programlara aile katılımının da teşvik edilmesi, çocukların sosyal uyumlarını artıracaktır.

Öğretmenlerin geçici koruma altındaki Suriyeli öğrencilerin kapsayıcı bir eğitim almasında farklı yaklaşımları kullanabilmelerine yönelik hizmet içi eğitimlerin uygulanması faydalı olacaktır. Bu bağlamda kapsayıcı eğitimde kullanılabilecek öğrenme yaklaşımlarından birisi de Öğrenmede Evrensel Tasarımdır (ÖET). ÖET, esnek ve uyarlanabilir öğretim yöntemlerini savunarak, tüm öğrencilerin çeşitli öğrenme ihtiyaçlarını karşılamayı hedefleyen bir yaklaşımdır (Edyburn, 2005). ÖET, eğitimde erişilebilirliği artırmak ve farklı öğrenme stillerine uygun öğretim stratejileri geliştirmek için önemli bir araç olarak kabul edilmektedir (Rose & Meyer, 2002). ÖET'nin uygulanması, öğretmenlerin her öğrencinin bireysel ihtiyaçlarına göre öğretim yöntemlerini uyarlamalarını sağlayarak, kapsayıcı eğitimin amaçlarının gerçekleştirilmesini kolaylaştırabilir.

Psikososyal destek hizmetlerinin güçlendirilmesi önemli bir öneri olarak öne çıkmaktadır. Özellikle GKAS öğrencilerin travma ve psikososyal zorluklarla başa çıkabilmelerine olanak tanıyacak daha kapsamlı ve etkili destek hizmetlerinin sunulması gerekmektedir (Jusufobašić & Kenan, 2022). Bu kapsamda, okullarda yürütülen rehberlik ve psikolojik danışmanlık hizmetlerinin artırılması ve yoğunlaştırılması hem öğrencilerin duygusal iyi olma hallerini hem de akademik başarılarını olumlu yönde destekleyecektir (Suna vd., 2021; Deniz & Yıldırım Kurtuluş, 2024).

Okullarda materyal eksikliği sorununu (Kaya, 2020; Yıldız & Gülbahar, 2023) çözmek amacıyla, politika yapıcılarının kapsayıcı eğitim programlarına yönelik yatırımları artırmaları önem arz etmektedir. Bu doğrultuda, Kilis'teki okullara sağlanacak ek finansman ve destek, eğitimcilerin daha verimli, kapsayıcı bir eğitim sunabilmelerine katkı sağlayacaktır. Ayrıca, kapsayıcı eğitimin sürdürülebilirliği için toplumsal farkındalık kampanyalarının başlatılması faydalı olacaktır. Bu tür kampanyalar, hem

yerel halkın GKAS öğrencilerle daha iyi bir uyum sağlamasına yardımcı olacak hem de toplumsal bütünleşme sürecine katkıda bulunacaktır. Kapsayıcı eğitimin sosyal gerekçelerinden biri de bunu gerektirmektedir (Amaç, 2023). Çünkü kapsayıcı eğitim yoluyla toplumun farklı kesimlerinin bir arada barış ve uyum içinde yaşaması mümkün olabilmektedir.

Tartışma

Bu çalışmanın bulguları, Kilis'teki GKAS öğrencilere yönelik kapsayıcı eğitim uygulamalarının karmaşıklığını ve devam eden sorunları ortaya koymaktadır. İlk olarak, kayıt ve eğitim durumundaki bulgular, ilk ve ortaokul kademelerinde nispeten yüksek katılım oranlarına rağmen, okul öncesi ve ortaöğretim (lise) düzeylerindeki düşük kayıt oranlarının ciddi bir sorun olarak öne çıktığını göstermektedir. Okul öncesi ve ortaöğretim kademesindeki kayıt oranı Türkiye genelinin altında bulunmaktadır. Bu durum, ebeveynlerin eğitime ilişkin farkındalık düzeylerinin düşüklüğü, dil engelleri ve mali zorluklar gibi faktörlerin bir araya gelmesiyle açıklanabilir. Ortaokul ve lise düzeyinde, erkek çocukların okula devam etmesini engelleyen başlıca sebebinin çocuk işçiliği olduğu; buna karşılık, kız öğrencilerde erken yaşta evlilikler ve kültürel farklılıkların okula kayıt olmalarını ve düzenli bir şekilde okula devam etmelerini güçleştirdiği ifade edilebilir (Ay Yılmaz, 2019; Fehr & Rijken, 2022; Kaya vd., 2021). Bu durum hem erkek hem de kız çocuklarının eğitim süreçlerine katılımlarında farklı engellerle karşılaştıklarını ve bu engellerin cinsiyete göre değişiklik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Nitekim okul öncesi eğitime düşük katılım, çocukların uzun vadede sosyal ve akademik beceriler geliştirmesinde engel teşkil etmektedir. Bununla birlikte MEB'in (2023) verileri pandemi süreci dışında GKAS çocukların okullaşma oranlarının yükselişte olduğunu göstermektedir. Bu durum kapsayıcı eğitimin erişim bileşeni bağlamında önemli görülmektedir.

Bu çalışmada elde edilen bulgular, okullarda GKAS öğrencilerin sayısal dağılımının, uyum süreçlerinde ve eğitim performanslarında önemli bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. GKAS öğrencilerin bazı okullarda sayıca Türk öğrencilerden fazla olması, öğrenme sürecinde dili etkin bir şekilde kazanabilmeleri için ihtiyaç duydukları dilsel ve sosyal desteğin azalmasına yol açmaktadır. Özellikle, GKAS öğrencilerin homojen gruplar halinde bir araya geldiği okullarda, Türk öğrencilerle sosyal etkileşimleri sınırlı kalmakta ve bu durum, dil edinimini ve toplumsal uyum sürecini olumsuz etkilemektedir. Bu durum, yalnızca GKAS öğrencilerinin değil, aynı zamanda Türk öğrencilerin de sosyal etkileşim fırsatlarını kısıtlamakta ve her iki grup arasında karşılıklı önyargıların artmasına neden olabilmektedir. Türk ve GKAS öğrenci sayılarındaki dengesiz dağılımın akademik başarı ve genel gelişimleri üzerindeki olumsuz etkileri, öğrencilerin eğitim süreçlerini olumsuz etkilemektedir. Bu durum, öğrencilerin eşit öğrenme fırsatlarına erişimini sınırlayarak, toplumsal

bütünleşme süreçlerini engellemektedir. Kapsayıcı eğitim anlayışı, öğrencilerin bireysel farklılıklarını dikkate alarak, tüm öğrencilere eşit eğitim fırsatları sunmayı amaçlar. Bu sayede, toplumsal eşitsizlikler azaltılarak, farklı gruplar arasında karşılıklı anlayış ve iş birliği geliştirilmesi hedeflenir (Amaç, 2023). Eğitim sistemindeki eşitsizliklerin ortadan kaldırılması, uzun vadede toplumsal uyum ve bütünleşme için kritik öneme sahiptir.

Bazı Türk velilerin, çocuklarının GKAS öğrencilerle birlikte eğitim almalarına yönelik olumsuz tutumları, kapsayıcı eğitimin uygulanabilirliği üzerinde de olumsuz bir etki yaratmaktadır. Türk velilerin bu konudaki çekinceleri, eğitim ortamındaki farklı gruplar arasında olumsuz algıların yerleşmesine neden olabilmekte ve kapsayıcı eğitim çerçevesinde tüm öğrenciler için eşit ve destekleyici bir öğrenme ortamı sağlanmasını zorlaştırmaktadır. Bu durumda, okullarda kapsayıcı eğitim uygulamalarının etkin bir şekilde gerçekleştirilmesi için öğretmenlerin ve idarecilerin her iki öğrenci grubuna yönelik kapsayıcı politikalar geliştirmesi ve bu politikaların öğrenci velilerine de benimsetilmesi büyük önem taşımaktadır. Ancak bu şekilde hem Türk hem de GKAS öğrencileri için dil, sosyal uyum ve eğitimsel başarı konularında daha kapsayıcı ve dengeli bir eğitim ortamı yaratılması mümkün olacaktır.

GKAS öğrencilerin eğitimde karşılaştıkları dil engeli ise kapsamlı bir inceleme gerektirmektedir. Araştırmalar, akademik başarının ve sosyal entegrasyonun büyük ölçüde eğitim diline hâkimiyetle bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır (Gürel & Büyükşahin, 2020). Kilis'teki Suriyeli öğrencilerin büyük bir kısmının Türkçeyi yeterince bilmemesi, sınıf içi etkinliklere katılımı ve akademik başarıyı olumsuz etkilemektedir. Bu durum kapsayıcı eğitimin katılım bileşenine bir başka ifadeyle farklılıkları olan öğrencilerin eğitim-öğretim etkinliklerine etkin katılımına engel olmaktadır. Dil desteği sağlayan programların sınırlı kalması, bu sorunun daha da derinleşmesine yol açmaktadır (Taş & Minaz, 2022). Bu bağlamda, dil becerilerinin geliştirilmesine yönelik daha geniş kapsamlı ve erken yaşta başlatılacak programlara ihtiyaç duyulmaktadır (Alan, 2021).

Psikososyal sorunlar da GKAS öğrenciler için önemli bir engel olarak öne çıkmaktadır. Savaş, yerinden edilme ve travmatik deneyimler, öğrencilerin ruh sağlığını olumsuz etkileyerek akademik performanslarını düşürebilmektedir (Gürel & Büyükşahin, 2020; Anis vd., 2021). Araştırma, mevcut psikososyal destek hizmetlerinin bazı olumlu etkiler yarattığını, ancak bu hizmetlerin kapsamının yetersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin, daha fazla psikolojik danışmanlık hizmetine erişim sağlanması, GKAS öğrencilerin duygusal ve sosyal uyum süreçlerinde önemli bir destek sunabilir (Suna vd., 2021).

GKAS öğrencilerin yaşadıkları dışlanma ve ayrımcılık hisleri, kapsayıcı eğitimin etkinliğini ayrıca sınırlandırmaktadır (Kardeş & Akman, 2022). Bu durum öğrencilerin okula bağlılıklarını ve kendilerine güvenlerini azaltmaktadır (Sayıcı & Özkan, 2022). Bu bağlamda okullarda sosyal uyum programlarının geliştirilmesi ve toplumda farkındalık oluşturmaya yönelik kampanyaların artırılması gerekmektedir. Sosyal entegrasyonu teşvik eden bu tür önlemler, öğrencilerin eğitim süreçlerine daha olumlu bir şekilde katılmalarını sağlayabilir.

Kilis'te GKAS öğrenci sayısının fazlalığı kapsayıcı eğitimin en belirgin handikaplarından biri olarak öne çıkmaktadır. Okulların aşırı kalabalık olması ve ikili eğitim verilmesi hem Suriyeli hem de Türk öğrencilerin ihtiyaçlarına tam anlamıyla yanıt verememektedir. Bu durum kapsayıcı eğitimin sürdürülebilirliğini ve yaygınlığını kısıtlamaktadır. Bu bağlamda, kapsayıcı eğitim uygulamalarının etkinliğini artırmak için yeni okulların en kısa sürede inşa edilmesi ve sınıf mevcutlarının azaltılmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Kapsayıcı eğitimin uygulama alanını genişletmek ve etkinliğini artırmak için önerilen stratejiler, Kilis'teki Türk ve GKAS öğrencilere yönelik eğitim hizmetlerinin daha etkili hale getirilmesine katkıda bulunabilir. Dil destek programlarının kapsamının genişletilmesi ve psikososyal destek hizmetlerinin artırılması (Jusufobašić & Kenan, 2022), öğrencilerin eğitim sistemine daha güçlü bir şekilde entegre olmalarını sağlayabilir. Özellikle okul öncesi dönemde sunulacak erken dil destek programlarının, çocukların sosyal ve akademik gelişimlerine uzun vadeli katkılar sunacağı düşünülmektedir.

Sonuç olarak, bu çalışma, Kilis'te geçici koruma altındaki Suriyeli öğrencilerin kapsayıcı eğitim süreçlerinde karşılaştıkları zorlukları ve mevcut uygulamaların etkinliğini incelemektedir. Kilis'teki mevcut uygulamalar bazı umut verici sonuçlar ortaya koymakla birlikte kapsayıcı eğitime yönelik daha koordineli ve bütüncül (Sakız, 2021) bir yaklaşımın benimsenmesi, yalnızca GKAS öğrenciler için değil, Türk öğrenciler ve toplumun geneli için de olumlu sonuçlar doğurabilir.

Sonuç

Kilis'te GKAS öğrencilerin büyük çoğunluğu ilkokul ve ortaokula kayıtlı olsa da okul öncesi ve lise seviyesine katılım oranları oldukça düşüktür. Bu dengesizlik, dil engeli, ekonomik sınırlılıklar ve ebeveynlerin eğitimin önemine ilişkin farkındalıklarının olmaması gibi çeşitli faktörlere dayanmaktadır. Okullarda Türk ve GKAS öğrenciler arasında sınıf mevcudu dağılımları noktasında dengesizlik bulunmakta ve bu da kapsayıcı uygulamaları olumsuz etkilemektedir.

GKAS öğrenciler, Türkçe dil becerileri konusunda yetersiz olmaları nedeniyle akademik performanslarında ve sosyal uyum süreçlerinde zorlanmaktadır. Ayrıca, savaş ve yerinden edilme kaynaklı psikososyal sorunlar, bazı ayrımcılık deneyimleri ve materyal yetersizliği gibi birçok engelle karşılaşmaktadırlar.

Kilis'te GKAS öğrenciler için dil desteği, psikososyal danışmanlık ve öğretmen eğitimi gibi çeşitli kapsayıcı eğitim programları uygulanmaktadır. Bu programlar, öğrencilerin okula uyum sağlamalarına ve travmalarının etkilerini azaltmaya yönelik katkı sunmaktadır.

GKAS öğrenciler için kapsayıcı eğitimin güçlendirilmesi adına dil destek programlarının yaygınlaştırılması ve psikososyal hizmetlerin genişletilmesi gerekmektedir. Aynı zamanda, kapsayıcı eğitimin sürdürülebilirliği için ek finansman ve toplumsal farkındalık kampanyalarının devreye alınması gerekmektedir.

Sınırlılıklar

Bu çalışmanın bazı sınırlamaları bulunmaktadır. Birincisi, doküman analizi yaklaşımı geniş bir genel bakış sağlamakla birlikte, bireysel deneyimlerin nüanslarını ve karmaşıklıklarını tam anlamıyla yansıtamayabilir. Bu sınırlılık, araştırmanın derinlemesine bireysel algılardan ve kişisel tecrübelerden yoksun kalmasına neden olabilir. Çalışmanın yalnızca Kilis'teki kapsayıcı eğitimin mevcut durumuna odaklanması da eğitimin dinamik ve değişken doğasını yeterince kapsayamama riskini taşımaktadır. Bu bağlamda, sürekli değişen demografik yapılar ve toplum içindeki eğitsel gereksinimlerin zaman içinde nasıl evrildiği incelenememiştir.

Öneriler

1. GKAS öğrencilerine yönelik dil eğitimi ve GKAS öğrencilerine yönelik psikososyal desteklerin artırılması faydalı olacaktır. Ayrıca öğretmenlere, kültürel duyarlılık, travma bilgisi, kapsayıcı pedagojik yaklaşımlar ve dil desteği konusunda kapsamlı eğitim verilmesi faydalı olabilir.
2. Depremden zarar gören okulların tamiri en kısa sürede tamamlanmalı, yeni okullar inşa edilerek GKAS öğrencilerin sayısı sınıflarda üçte biri geçmeyecek şekilde ayarlanmalıdır. Bu düzenlemeler, okulların kapsayıcılığını artırabilir.
3. Türk ve GKAS öğrenciler arasında sosyal uyumu teşvik edecek farkındalık etkinlikleri, sosyal uyum programları ve toplumsal bilgilendirme kampanyaları düzenlenmeli; bu sayede önyargıların azaltılması mümkün olabilir.
4. Gelecekteki araştırmalarda kapsayıcı eğitim uygulamalarını derinlemesine anlamak için görüşmeler ve odak grup çalışmaları gibi nitel

yöntemlerle Türk ve GKAS öğrenci, öğretmen ve velilerin bakış açılarının incelenmesi; ayrıca boylamsal çalışmalarla kapsayıcı eğitim uygulamalarının uzun vadeli etkilerinin incelenmesi de faydalı olabilir.

Kaynakça

- Ainscow, M. (2020). Promoting inclusion and equity in education: Lessons from international experiences. *Nordic Journal of Studies in Educational Policy*, 6 (1), 7-16.
- Alan, Y. (2021). The problems encountered when teaching Turkish to Syrian people based on the related studies. *Pamukkale University Journal of Education*, 52, 119-146. <https://doi.org/10.9779/pauefd.748162>
- Altındağ Kumaş, Ö. (2022). Kapsayıcılık ve kapsayıcılığın içeriği. Ö. Altındağ Kumaş ve S. Süer (Eds.), *Nitelikli kapsayıcı eğitim: Kuramdan uygulamaya içinde* (ss. 1-22). Ankara: Eğiten Kitap.
- Amaç, Z. (2023). *Sınıf öğretmenlerinin kapsayıcı eğitim ve uygulamalarına ilişkin görüşleri* (Yayımlanmamış doktora tezi). Dicle Üniversitesi.
- Anis , R., Calia, C., Demir, O. O., Doyran, F., & Hacifazlioglu, O. (2021). The psycho-social needs of displaced Syrian youth in Turkish schools: A qualitative study. *Cypriot Journal of Educational Sciences*, 16(4), 1602–1615. <https://doi.org/10.18844/cjes.v16i4.6025>
- Arslantaş, T., & Aktürkoğlu, B. (2023). Okul öncesi öğretmenlerinin Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde karşılaştıkları sorunlar ve çözüm önerileri. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 21(2), 603-625.
- Ay Yılmaz, Y. (2019). *Okullarda Suriyeli öğrencilere sunulan psikolojik danışma ve rehberlik hizmetlerine ilişkin okul psikolojik danışmanlarının görüşleri* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi.
- Biçer, N., & Alan, Y. (2017). Yabancı dil olarak Türkçe öğrenen Suriyelilerin ihtiyaçlarına yönelik bir eylem araştırması. *International Online Journal of Educational Sciences*, 9(3), 862-878. <https://doi.org/10.15345/iojes.2017.03.019>
- Braun, V., & Clarke, V. (2022). *Thematic analysis: A practical guide*. Los Angeles, CA: SAGE.
- Deniz, M. E., & Yıldırım Kurtuluş, H. (2024). Ergenlik dönemindeki Suriyeli mülteci çocuklarda iyi oluş: Deneysel bir karma yöntem araştırması. *Cumhuriyet Uluslararası Eğitim Dergisi*, 13(2), 339-352. <https://doi.org/10.30703/cije.1281185>
- Edyburn, D. L. (2005). Universal design for learning. *Special Education Technology Practice*, 7(5), 16-22.
- Erden-Başaran, O. (2023). The role of temporary education centers on Syrian refugee students' socio-cultural adaptation. *Adıyaman*

- University Journal of Educational Sciences, 13(1), 1-20.
<https://doi.org/10.17984/adyuebd.1113518>
- Fehr, I., & Rijken, C. (2022). Child labor among Syrian refugees in Turkey. *Frontiers in Human Dynamics*, 4, 861524.
<https://doi.org/10.3389/fhumd.2022.861524>
- Gurel, D., & Buyuksahin, Y. (2020). Education of Syrian refugee children in Turkey: Reflections from the application . *International Journal of Progressive Education*, 16(5), 426-442.
<https://doi.org/10.29329/ijpe.2020.277.26>
- Hazır, O. (2023). Dışlanmadan kapsayıcılığa Türkiye’de paradigma değişimi. *Türkiye Çocuk Yıllığı. Çocuk Vakfı*.
- Hazır, O., & Karlıdağ, T. A. (2024). Scenario interview in inclusive education studies. *e-Kafkas Journal of Educational Research*, 11(2), 296-310.
- İncili, Ö. F. (2020). Kilis kent nüfusunun coğrafi analizi. *Turkish Studies*, 15(4), 1957-1983. <http://dx.doi.org/10.29228/TurkishStudies.43422>
- Jusufbasic, S., & Kenan, S. (2022). Education for all: Teachers’ and school counselors’ experiences educating Syrian refugee students in Turkish public schools. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 55(55), 411-430.
<https://doi.org/10.15285/maruaebd.1016766>
- Kardeş, S., & Akman, B. (2022). Problems encountered in the education of refugees in Turkey. *International Journal of Psychology and Educational Studies*, 9(1), 153-164.
<https://doi.org/10.52380/ijpes.2022.9.1.641>
- Kardeş, T. Y., Özdemir, E. A., Eryalçın, M., & Ocaklı, B. Ö. (2022). An exploration of teachers’ perceptions of Syrian students in Turkey and implications for school social work. *International Social Work*, 65(6), 1145-1159. <https://doi.org/10.1177/0020872820969782>
- Kaya, İ. (2020). *Sınıfında Suriyeli öğrencisi bulunan öğretmenlerin sınıf yönetiminde karşılaştığı sorunlar* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi).
- Kaya, M., İnel, Y., & Çetin, T. (2021, Mayıs). Türkiye’de Suriye göçü sonrasında Suriyeli mültecilere verilen kapsayıcı eğitim üzerine bir meta sentez çalışması. *13th International Conference of Strategic Research on Scientific Studies and Education* (ss.136-157). Antalya, Türkiye.
- Milli Eğitim Bakanlığı. (2023). *Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü. İzleme değerlendirme raporu* 2023.

https://hbogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2024_05/14104707_i_zlemevedegerlendimeraporu2023.pdf

- Milli Eğitim Bakanlığı. (2024). Türk eğitim sisteminde çocuklar için kapsayıcı eğitimin desteklenmesi projesi. <https://piktes.gov.tr/cms/Home/Hakkimizda>
- Nizamoğlu, A. V. (2022). Suriyeli öğrencilerin Türk eğitim sistemine entegrasyonu ve PİKTES projesi. *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(27), 80-100. <http://doi.org/0.52096/usbd.6.27.07>
- Oğlakçı, M., & Amaç, Z. (2024). Öğretmenlerin gözünden kapsayıcı eğitim: Öğretmen, sınıf ve materyaller. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 38(Şubat), 625-647. <http://doi.org/10.29000/rumelide.1439710>
- Oliver, M. (1996). *Understanding disability: From theory to practice*. Macmillan.
- Rose, D. H., & Meyer, A. (2002). *Teaching every student in the digital age: Universal design for learning*. ASCD.
- Sakız, H. (2021). *Eğitimde bir kalite modeli olarak kapsayıcı eğitim*. Ankara: Nobel.
- Sayıcı, M., & Özkan, M. (2022). Syrian students' school perception: Experiences in the process and change over time. *MSGSU Sosyal Bilimler*, 2(26), 459-471. <https://doi.org/10.56074/msgsusbd.1175153>
- Sucu , F., Sucu, K., Diker, M. S., Doğan, B., & Demir, Ç. (2024). Mülteci öğrencilerin Türk eğitim sistemine entegrasyonunda yaşadığı problemler. *International Journal of Original Educational Research*, 2(1), 431-444.
- Suna, E., Çelik, Z., Açar, M., Eroğlu, E., et al. (2021). Türkiye’de Suriyeli göçmen çocukların eğitime uyumlarını destekleme: Psikolojik destek, dil becerileri, aile desteği, ders dışı sosyal etkinlikler ve öğretmen yeterlilikleri. *İstanbul University Journal of Sociology*, 41(2), 381-407.
- Tanrıkulu, F. (2017). Türkiye’de yaşayan Suriyeli çocukların eğitim sorunu ve çözüm önerileri. *Liberal Düşünce Dergisi*, 22(86), 127-144.
- Tas, H., & Minaz, M.B. (2022). Challenges and solutions of Syrian refugee children in the process of acquiring basic language skills . *Educational Policy Analysis and Strategic Research*, 17(3), 102-124. <https://doi.org/10.29329/epasr.2022.461.5>

- Türkmenoğlu, M., & Çopur, E. (2023). Suriyeli ebeveynlerin eğitimde aile katılımına ilişkin okul öncesi öğretmenlerinin görüşlerinin incelenmesi. *Ulusal Eğitim Dergisi*, 3(11), 2043-2057.
- UNESCO. (2017). *A guide for ensuring inclusion and equity in education*. Paris: UNESCO.
<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000248254>
- UNESCO. (2020). *Inclusion and education: All means all*. Global education monitoring report. Paris: UNESCO.
<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000373718>
- Uzun, E. M., & Bütün, E. (2016). Okul öncesi eğitim kurumlarındaki Suriyeli sığınmacı çocukların karşılaştıkları sorunlar hakkında öğretmen görüşleri. *Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi Çalışmaları Dergisi*, 1(1), 72-83.
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2013). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri* (10. bs). Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yıldız, S., & Gülbahar, B. (2023). Kapsayıcı eğitimin niteliğine ilişkin okul öncesi öğretmenlerinin görüşleri. *SSD Journal*, 8(37), 37-65.

SIYASETİN GÖLGESİNDE BİR ŞAİR: NEDİM ÖKMEN VE DİVANI¹

Kübra SOLMAZ*

Giriş

“Klâsik, eskimeyen değil eskimesine
rağmen değer kaybetmeyendir.”²

VII. yüzyıldan itibaren Türklerin, Müslümanlarla başlayan ilişkileri siyâsî, dinî ve sosyal hayatın yanı sıra kültürel hayata, sanata ve edebiyata da yansımıştır. Tarihi kaynaklara göre X. yüzyıl ortasında Saltuk Buğra Han İslamiyet’i devletin resmi dini olarak kabul etmiştir. Karahanlı’lar zamanında İslam dininin etkisinde edebî eserler kaleme alınmıştır. Bunlar; Yusuf Has Hacib’in Kutadgu Bilig’i, Ahmed Yesevî’nin Dîvân-ı Hikmet’i, Edib Ahmed Yüknêkî’nin Atabetü’l-Hakâyık’ıdır. Bu eserler geçiş dönemi özelliği göstermekte olup eski Türk töresi, inancı ile İslam dininin birbirine geçtiği yeni edebiyat ürünleridir.

Türklerin İslamiyet’i kabulünü müteakip kadim Arap ve Fars medeniyetleri ile girdiği etkileşim neticesinde; Oğuz lehçesi ile Orta Asya’da, Batı Türkçesi ile Anadolu-Osmanlı sahasında tekâmül edip teorik ve estetik esaslarını İslamî kültürden alarak gelişim gösteren klasik Türk edebiyatı, edebî nevilerini derin bir hayranlıkla bağlı olduğu bu iki kültür havzasının tesiri ile meydana getirerek XIII. asrın sonlarından başlayıp XIX. asrın ikinci yarısına kadar devam ettirmiş bir edebiyat ekolüdür (Akün, 2013: 15). Bu edebiyat geleneği bünyesinde hem manzum (nazım) hem de mensur (nesir) olarak kaleme alınmış eserleri ihtiva etmekle birlikte bu edebî cereyanın daha çok şiire meyyal ve şiir ağırlıklı bir tutum sergilediği görülmektedir. Geleneğin kendilerine sunduğu edebî malzemeyi imkânları dâhilinde işleyerek kelimeler üzerinden hayali bir dünya yaratma çabasında olan şairler, sanatlarının en güzel örneklerini manzum eserlerde dile getirmişlerdir.

¹ Bu çalışma 06-07 Haziran 2024 tarihlerinde Kilis’te düzenlenen *Uluslararası Şehir ve Kimlik Sempozyumu II* adlı sempozyumda sunulan “Siyasetin Gölgesinde Bir Şair: Nedim Ökmen ve Divanı” başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

* Arş. Gör., Kilis 7 Aralık Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, kubraakatay@gmail.com

² bk. (Özgül, 2018: 552)

Her edebiyat ekolünün kendine mahsus birtakım edebî şekilleri mevcuttur. Klasik şiirde; gazel, kaside, mesnevi, rubai, terkîb-i bend, tercî-i bend, murabba, muhammes vb. toplam yirmi kûsur nazım şeklinin yanı sıra Türklerin ilave ettiği tuyuğ ve şarkı gibi beyit ya da bent esasına göre yazılan biçimleri de vardır. Bu edebî harekette, şairler sözü sıradanlıktan kurtarmak için zengin bir duygu ve hayal dünyası içerisinde kendi hislerini, aşklarını, gönül coşkunluklarını ve söyleyiş güzelliklerini teşbih, istiare, tevriye, kinaye, cinas, tenasüp, hüsn-i talil gibi söz ve mana sanatlarıyla ortaya koyarak İran edebiyatından ayrı bir hüner göstermişlerdir. Klasik Türk edebiyatının en belirgin özelliklerinden biri de şairlerin duygu ve düşüncelerini beyan etmede muhtelif edebî sanatlarla birlikte kullandığı kelime veya kelime gruplarının ilk anlamının yanı sıra kastedilen gizli manalarını ifade eden mazmun geleneğidir. “Şiirin beyitleri arasına ustaca gizlenmiş ince anlam, zarif söz hatta belli belirsiz bir sezdirme” (Mengi, 2010: 60) diye tanımlanan ve büyük oranda Fars edebiyatından alınan mazmunlarla kendine mahsus hayali bir dünya yaratma çabasında olan şairler, sembol ve mecazlarla az sözle çok şey anlatarak şiirin evrenini genişletip onu adeta bir dantela gibi işlemişlerdir.

Bir gelenek teşekkülü olan klasik Türk şiiri; muhteva bakımından geniş bir kültüre ve bilgi birikimine sahiptir. Genel olarak ortak İslam medeniyetinin ürünü olan bu edebiyata mensup şairler; aşk, tasavvuf, din, felsefe, tabiat, tarih, mitoloji, kozmoloji, eğlence, millî kültür ve mahalli unsurları da içine alan sosyal ve ferdi konuları farklı boyutlarıyla şiirlerinde işlemişlerdir. Kullanılan malzeme ve muhteva aynı olmakla birlikte üslup ve konuya yaklaşımları farklılık arz ettiği için şairler, kendi hayatlarına/dünyayı algılayış biçimlerine dair ipuçlarının yanı sıra doğrudan veya çoğu zaman dolaylı olarak yaşadıkları yüzyılın özelliklerini de şiirlerinde dile getirerek devrine ayna olmuştur.

Türk kültür sahasında altı asır gibi uzun soluklu bir zaman sürecini kapsayan ve büyük bir ihtişamla varlığını sürdürerek dünyanın en uzun ömürlü edebî cereyanlarından biri olma özelliğini taşıyan klasik edebiyat ilk belirtilerini XVIII. yüzyılda hissettiren yenileşme hareketlerinin getirdiği değişimlerden derinden etkilenmiştir. Osmanlı Devleti, bu asırdan itibaren başlayan gerileme sürecini durdurmak ve devleti eski ihtişamlı dönemlerine kavuşturmak için askerî ve idarî alanda pek çok ıslahat çalışmaları yürütmüştür. Her alanda Avrupa’yı örnek alma ve modernleşme XIX. yüzyılda Gülhane Parkı’nda Mustafa Reşit Paşa tarafından halka arz edilen Tanzimat Fermanı’nın ilanıyla resmen başlamıştır (Gölpınarlı, 1955: 3). Tanzimat Fermanı’yla beraber Osmanlı Devleti’nin idarî ve toplumsal temellerinde meydana gelen Batıya yöneliş hamleleri kültürel bir boyut kazanarak edebiyatta da karşılığını bulmuştur (Özgül, 2018: 553). Bu dönemde fikri hayattaki ikilik, edebiyat anlayışında da ikiliğe sebep olmuştur. Divan şiiri, başta Namık Kemal ve Ziya Paşa

olmak üzere Tanzimat devri şairlerince gerçeği yansıtmaktan uzak olduğu gerekçesiyle tenkit edilmiştir. Tanzimat dönemi şairleri divan şiiri geleneğinin biçim ve estetik unsurlarını kullanmaya devam etmelerine rağmen muhtevada hak, irade, hukuk, hürriyet, akıl gibi kavramları şiirin dünyasına dâhil etmişlerdir (Uçman, 2006: 482). Klasik edebiyat geleneğinden kopan Türk şiiri, Servet-i Fünûn döneminde Tefik Fikret’le birlikte tamamen Batı kültürü etkisine girerek şekil, estetik ve muhteva açısından divan şiirinden ayrılmıştır (Gölpınarlı, 1955: 8). Fecr-i Âti ve Millî edebiyat devirlerinden itibaren ise klasik edebiyat geleneğinin klişe mazmunları, vezin, dil ve üslup özelliklerinin kullanım oranı ile bu edebiyata hayran sayısı oldukça azalmıştır.

Klasik Türk şiiri, Cumhuriyet döneminde birtakım ithamlara maruz kalsa da Yahya Kemal Beyatlı, Asaf Halet Çelebi, Ferit Kam, Kemal Edip Kürkcüoğlu, Cemil Yeşil, Mehmet Çınarlı, Fuat Bayramoğlu, Hilmi Yavuz gibi bazı şairler geleneğin motif ve imgelerinden faydalanarak özgün şiirler ortaya koymuşlardır (Kesik, 2016: 253). Ayrıca bu dönemde sayıları azımsanmayacak oranda divan şiirinin hayal dünyasını, mazmunlarını ve Osmanlı Türkçesini tasarrufta maharetli Yozgatlı Hüzni, Antakyalı Yahya-zâde Âsaf, Seyyid Ali Sânihi, Darendeli Osman Hulusî Efendi gibi şahsiyetlerin varlığı da bir gerçektir. Bu devirde geleneği devam ettiren şairlerden biri de Nedim ve Celî mahlasını kullanarak Osmanlı Türkçesiyle bir divan tertip eden Demokrat Parti döneminin önemli devlet adamlarından Nedim Ökmen’dir. Bu çalışmada; Mevlânâ’dan aldığı ilhamla Yassıada, Kayseri ve Ankara cezaevlerinde kaleme aldığı dinî-tasavvufî mahiyetteki divanıyla geleneğin yirminci yüzyıldaki takipçilerinden biri olan Ökmen’in eseri tanıtılarak bir bürokratin edebî alandaki üretkenliği ve geleneğe ne kadar bağlı kaldığı irdelenecektir.

1. Nedim Ökmen’in Hayatı



Mahmut Nedim Ökmen, 1908 yılında Kilis’te dünyaya gelmiştir. Babası Kilis esnafından Abdullah (Abuş)

Efendi, annesi Şefika Hanım'dır.³ İlk ve ortaokulu Kilis'te, lise eğitimini İstanbul Erkek Lisesi'nde tamamlamıştır. 1931 yılında Mülkiye Mektebi'nden mezun olan Ökmen, aynı yıl İstanbul Defterdarlığı Muhakemat Müdürlüğü'nde memuriyete başlamıştır. 1932 yılında Ali-Ayşe Nimet kızı Feriha Hanım'la evlenmiştir (Öztürk, 1998: 839).

Ökmen; 1932 senesinde Devlet Demiryolları Genel Müdürlüğü Muhasebe Dairesi'nde memurluk, 1934'te Maliye Müfettiş Muavinliği, 1935-1942 yılları arasında Maliye Müfettişliği görevi yapmıştır. 1938 yılında ihtisas yapmak için Fransa'ya giden M. Nedim Ökmen, 1945 yılında Başmüfettişliğe yükselmiştir (Öztürk, 1998: 839; Asutay, 2014: 39).

1950 yılı itibarıyla siyasete atılan Nedim Ökmen, IX. dönem seçimlerinde Demokrat Parti listesinden Maraş milletvekili olmuştur. Bu dönemde Sayıştay Komisyonu ve Belediye Gelirleri Kanununu görüşmek üzere kurulan geçici komisyonda görev yapmıştır (Öztürk, 1998: 840). 1951-1954 yılları arasında II. Menderes Kabinesi'nde Tarım Bakanlığı vazifesini yürütmüştür. Ökmen, Demokrat Parti'den girdiği X. Dönem seçimlerinde Maraş, XI. Dönem seçimlerinde ise Gaziantep milletvekili seçilmiştir. 1954-1955 yıllarında III. Menderes Kabinesi'nde Tarım Bakanı, 1956 yılında IV. Menderes Kabinesi'nde ise Maliye Bakanlığı görevini üstlenmiştir. 1957-1960 tarihlerinde V. Menderes Kabinesi'nde üçüncü kez Tarım Bakanı olmuştur (Dağ, 2015: 82; Aydemir, 2017: 53).

27 Mayıs 1960 Askerî İhtilali'nden sonra tutuklanan Nedim Ökmen, Yassıada Yüksek Adalet Divanı'nda anayasayı çiğnemek suçundan yargılanarak on yıl ağır hapis cezasına mahkûm edilmiştir.⁴ 1964 yılında

³ "Meclis Özlük dosyasındaki 12.05.1954 tarihli nüfus hüviyet cüzdanında adı soyadı Mahmut Nedim Ökmen, baba adı Abdullah, doğum yeri Kilis şeklinde kayıtlıdır. MERNİS'teki nüfus kaydında adı soyadı Mahmut Ökmen, baba adı Abuş, doğum yeri Kars diye kaydedilmiştir. Ancak nüfus kaydının naklen geldiği Kilis/ Merkez'de bulunan önceki nüfus kütüğünde –kapalı kayıt- isminin "Mahmut Celkan", baba adı Abuş, doğum yerinin ise Kilis olarak kayıtlara geçtiği bilgisi mevcuttur." (Yıldırım-Zeynel, 2010: 604)

⁴ M. Nedim Ökmen, Yüksek Adalet Divanı'nda iki farklı suçtan yargılanmıştır. Biri dönemin Cumhurbaşkanı Celal Bayar ile yargılandığı "Köpek Davası", Ökmen bu dava sonucunda beş yıl ağır hapis cezası almıştır. Diğeri ise 1960/6 esas numaralı "Arsa Satışı Yolsuzluğu Davası"dır. Nedim Ökmen bu davadan da beş yıl ağır hapis

sağlık problemleri sebebiyle tahliye edilen Nedim Ökmen, 2 Şubat 1967 yılında vefat etmiştir. Kabri, İstanbul Zincirlikuyu Mezarlığı'ndadır (Öztürk, 1998: 840).

2. Nedim Ökmen'in Divanı (Şiirleri)

Nedim Ökmen'in edebî anlamdaki tek eseri *Divanı*'dır. Şair, *Divanı*'nda iki mahlas kullanmıştır. İlk şiirlerinde “Nedîm” mahlasını kullanırken daha sonra “Celî” mahlasını tercih etmiştir. “Celî” mahlası hem meclis kayıt defterinde hem de Nedim Ökmen'in Kilis/ Merkez'de bulunan önceki nüfus kütüğünde -kapalı kayıta- yer alan isminin “Mahmut Celkan” olması sebebiyle “Celkanlı” anlamıyla ve kelimenin sözlükteki karşılığı olan “aşîkâr, açık, parlak” anlamlarıyla ilişkilendirilebilir.

2.1. Divan'ın Nüsha Tavsifi

Nedim Ökmen'in Yassıada, Kayseri ve Ankara cezaevlerinde yazdığı 5 defterden oluşan *Divanı*'nın müellif hatlı tek nüshası “*Şiirlerim*” adıyla Konya Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Ayrı ayrı ve sıralama gözetmeksizin karışık bir şekilde kaydedilen defterlerin künye bilgileri şu şekildedir;

1. Defter:

Koleksiyon No : YY00010643/4

Bibliyografik Kayıt No : 122169

Fiziksel Özellikleri : 100 yk., muhtelif st., 225x160- muhtelif mm., tam bez, miklebli, şirazeli, Arap harfli, Rika hatlı.⁵

2. Defter:

Koleksiyon No : YY00010643/6

cezasına çarptırılmıştır. bk. Atatürk Ansiklopedisi. “Yüksek Adalet Divanı (14 Haziran 1960-25 Nisan 1962)”. <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/yuksek-adalet-divani-14-haziran-1960-25-nisan-1962/> TBMM Kütüphanesi, Yassıada Yüksek Adalet

Divanı Tutanakları, Esas No: 1960/6.
<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/server/api/core/bitstreams/bbea5097-49fc-40a6-9262-71bb684dcfcd/content>

⁵ yk.: yaprak sayısı, st.: sütun sayısı, mm.: milimetre, eserin boyutu/ölçüsü.

Bibliyografik Kayıt No : 122171

Fiziksel Özellikleri : 76 yk., muhtelif st., 200x140- muhtelif mm., tam bez, miklebli, şirazeli, Arap harfli, Talik hatlı.

3. Defter:

Koleksiyon No : YY00010643/3

Bibliyografik Kayıt No : 122168

Fiziksel Özellikleri : 55 yk., muhtelif st., 225x160- muhtelif mm., tam bez, miklebli, şirazeli, Arap harfli, Rika hatlı.

4. Defter:

Koleksiyon No : YY00010643/5

Bibliyografik Kayıt No : 122170

Fiziksel Özellikleri : 118 yk., muhtelif st., 225x160- muhtelif mm., tam bez, miklebli, şirazeli, Arap harfli, Rika hatlı.

5. Defter:

Koleksiyon No : YY00010643/2

Bibliyografik Kayıt No : 122167

Fiziksel Özellikleri : 93 yk., muhtelif st., 220x160- muhtelif mm., tam bez, miklebli, şirazeli, Arap harfli, Rika hatlı.

Kütüphane koleksiyonunda, ikinci defter olarak kayda geçirilen talik hatlı defter, karalama notları özelliği göstermektedir. Talik hatlı defterde, Nedim Ökmen'e ait bazıları Farsça yazılmış 17 manzume vardır ve bu şiirler diğer defterlerde de tekrar etmektedir. Ayrıca bu defterde İsmail Baha Süraslan'ın, Ökmen'in şiirlerine yaptığı besteleri ihtiva eden notalara da rastlanmaktadır.

Manzum-mensur karışık bir şekilde oluşturulan *Divan*'da, satır sayısı sütün sayısı her sayfada değişkenlik göstermektedir. Talik hatlı defter siyah mürekkeple, rika hatlı defterler mavi tükenmez kalemle yazılmıştır. Defterlerde sayfa numaraları kendi içerisinde ve her varığın sol tarafında Arapça rakamlarla -1, 2, 3, 4, 5, ...- şeklinde numaralandırılmıştır.

Geneli rika hatla yazılan *Divan*'da, her şiirin hangi tarihte yazıldığı bilgisi mevcuttur. En eski tarihli şiir 09.02.1959, son şiir ise 14.11.1963 tarihli. Bu sebeple eserin istinsah tarihinin 1959-1963 yıllarını kapsadığını söylemek yanlış olmaz. *Divan*'da tahmis ve nazire şiirler hariç tutulduğunda her şiir Mevlânâ (ö. 672/1273)'nın *Mesnevî*'si ve *Dîvân-ı Kebîr*'inden alınan bir beyitlik epigraflar ile başlamaktadır (Kanter & Genç, 2023: 670).

Divan, aslında altı defterden oluşmaktadır. İlk defter, Yassıada cezaevinde yapılan bir arama sırasında alınmış ve şaire tekrar iade edilmemiştir. Ökmen, bu durumu ikinci defterin başında şöyle ifade eder:

“ Şi’r- İkinci Defter

30.11.1960

Yassıada

Birinci defterim dolmak üzereydi. 14.11.1960 günü yapılan aramada diğer arkadaşları ile berâber alındı. Bugüne kadar diğerleri i’âde edildikleri hâlde benimki bir türlü bulunamadı. Birkaç gün daha bekleyeceğim gelmezse Kumandan Bey’e ricâ edeceğim. O zât hayır-hâhdır. Herhâlde bulunmasını te’mîn edecektir. Aksi takdîrde çok üzüleceğim. İçinde Hazret-i Pîr’in ilhâmıyla yazılmış 43 şiir ve bâ’zı tahassüsât vardı. İnşâallâh i’âde edilecektir. Allâh büyük.” (NÖD., d. II, s. 1a)⁶

Nedim Ökmen, bu defterin kaybindan duyduğu üzüntüyü Divan’ın muhtelif yerlerinde dile getirmektedir:

“

22.12.1960

Yassıada

Hâlâ birinci defterimden haber yok. Ümîdimi kesmedim, bekliyorum ve bekleyeceğim. Bu akşam sabâha dek gece defterimi göndermesi için Allâh’a yalvaracağım. Du’âmı kabul eder inşâallâh.” (NÖD., d. II, s. 1a)

“Geçmiş zamân olur ki hayâl-i cihân değer!

01.05.1961

Yassıada

Üçüncü defterime bugün başladım. 14.11.1960’ta bana vedâ’ etmeden ayrılan birinci defterimden hâlâ haber yok. Fakat ben, vefâsız olacağına inanmıyorum yanılacak ya da bir haber gönderecek... Pişmek için yanmak lâzım.” (NÖD., d. III, s. 1a).

⁶ NÖD.: Nedim Ökmen Divanı, d.: defter numarası, s.: sayfa numarası.

N. Ökmen'in, "Pîrim" diye hitap ettiği Mevlânâ (ö. 672/1273) ve ondan aldığı ilhamla yazdığı *Divanı*'nın başı ve sonu şöyledir:

Başı: *Divan*, Ökmen'in Mevlânâ'ya yazdığı Farsça manzume ile başlamaktadır:

”من شدم بنده رومی حقیقت گو

در میان گفتگو کس را مگو

(NÖD., d. I, s. 1a)

Sonu:

“Bugün biraz daha mes’ûd sayılırım. Çünkü bu satırları yazabiliyorum. Diğer taraftaki rubâ’îyi yazdıktan sonra elim tamâmen meflûc hâle gelmişti. Aylarca kalem tutamadım. Bugün hamd olsun bunları yazıyorum. Güzel günler göreceğiz inşâallâh!..” (NÖD., d. V, s. 84a)

2.2. *Divan*’ın Şekil Unsurları

Nazım Birimi:

Nedim Ökmen *Divanı*’nda hem halk edebiyatının hem klasik Türk edebiyatının biçim özelliklerini birlikte kullanmıştır. Hece ile yazdığı şiirlerinin nazım birimi dördtlük, aruzla yazdıklarının ise beyit ve benttir. *Divan*’da aruzla yazılan şiirlerin beyit sayısı 4-70 beyit arasında, heceyle yazılan şiirlerin dördtlük sayısı 3-15 dördtlük arasında değişmektedir. Aruzla yazdığı şiirlerinde 9 beyitli, heceyle yazdıklarında ise 6 dördtlükten/kıtadan oluşunların sayısı daha fazladır.

Nazım Biçimi:

Nedim Ökmen *Divanı*’nı klasik edebiyat geleneğine uygun bir şekilde tertip etmemiştir. Elimizdeki mevcut defterlerden hareketle bakacak

⁷ “Men şodem bende-i Rûmî hakikat gû/ Der-meyân-ı goft-gû kes râ megû: Ben Rûmî’nin kölesi oldum, hakikati söyle sözün ortasında (arasında) birini (başkasını) söyleme (anma).”

olursak *Divan*'da kaside, gazel, musammat, mesnevi, rubai nazım şekilleriyle yazılmış şiirler olmakla birlikte bu şiirler gelenekteki gibi kafiyelerin son harflerine göre alfabetik olarak tasnif edilmemiştir. Aslında Ökmen'in eserini klasik edebiyat geleneğinden ziyade tekke-tasavvuf edebiyatı içerisine dâhil etmek daha doğru bir yaklaşım olur. Çünkü divandaki şiirlerin nerdeyse tamamına yakını dil-üslup, vezin, nazım şekilleri ve muhteva açısından tekke/tasavvuf edebiyatının özelliklerini yansıtmaktadır.

Eserde, bir kısmı Farsça olan gazel, kaside, mesnevi, rubai, musammat, koşma, türkû, ilahi gibi nazım şekilleriyle yazılmış yaklaşık 400 küsur şiir yer almaktadır. Şiirlerin büyük bir kısmı gazel nazım şeklindedir. *Divan*, Ökmen'in Mevlânâ'ya yazdığı 15 beyitlik Farsça bir kasideyle başlamaktadır. Münacat, tevhid konulu kasidelerin yanında Hacı Bektâş-ı Velî (ö. 669/1271 [?]), Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1166) ve XVI. yüzyılın önemli Kalenderî şairlerinden Teslîm Âbdâl (ö. ?)'ı methettiği kasideleri de mevcuttur.

Divan'da şiirleri en çok tahmis edilen şair Yûnus Emre (ö. 720/ 1320 [?])'dir. Ökmen, “*Bana Seni Gerek Seni, Âşık Oldum Bende-i Cânâneyem, Taştın Yine Deli Gönül, Dervîşlik Dedikleri Bir Acâyib Duraktır, Gönül Çalab'ın Tahtı, Ben Yürürüm Yane Yane, Bize Dîdâr Gerek Dünyâ Gerekmez*” gibi Yûnus Emre'nin toplam 25 şiirini tahmis etmiştir:

“Gönül kuşu cândan câna uçar gider bakmaz baña

Fedâ etdim dalım oña bir kerecik konmaz baña

Yüzüm sürdüm de yoluna bir kez olsun basmaz baña

Bülbül olsam ‘aceb kula gonca gülüm kokmaz baña

Ben yürürüm yane yane ‘aşk boyadı beni kane

Ne ‘âkilem ne dîvâne gel gör beni ‘aşk neyledi” (NÖD., d. III, s. 54a)

Ökmen, Hurufî şiirin temsilcisi Nesîmî (ö.820/1417 [?])'nin iki, Âşık Paşa'nın bir şiirine de tahmis yazmıştır. Ökmen'in; Hacı Bektâş-ı Velî, Abdülkâdir-i Geylânî, Yûnus Emre ve Nesîmî gibi şahsiyetlere methiyeler yazması ve şiirlerini taklit etmesi, onları beğendiğini göstermektedir.

Vezin:

Ökmen, şiirlerinde hem hece veznini hem de aruz veznini kullanmıştır. Aruzla yazılan şiirlerinin çoğunu Remel bahrinin Türk şairler tarafından en

çok kullanılan “fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün” kalıbıyla yazmıştır. Şair, hece vezniyle yazdığı şiirlerinde en fazla 11’li hece kalıbını ve daha çok 6+5 durağını kullanmıştır. Aruz hususunda çok ihtiyatlı davranmamıştır, şiirlerde imale ve zihaf gibi kusurlara sıkça rastlanmaktadır:

Hîç bilen yok/dur ki biz dî/vâne **mi** â/yâ neyiz

•

(-) imale

Bezm-i Hak’da/ devr eden bir/ münkir-i pey/mâneyiz (NÖD., d. III, s. 1b)

•

(-) imale

•

(-) imale

Aruzun “mefâ’ilün mefâ’ilün mefâ’ilün mefâ’ilün”, “müstef’ilün müstef’ilün müstef’ilün müstef’ilün” kalıpları ve 16’lı hece ölçüsündeki şiirleri musammat tarzına uygunluk göstermektedir:

Gayb-ı mutlak ‘âleminde / var olmuşdum Allâh diye

Hakikat-i Muhammed’de / nûr olmuşdum Allâh diye (NÖD., d. III, s. 32a)

Kafiye ve Redif:

Nedim Ökmen’in şiirlerinde kafiye ve redif önemli bir ahenk unsuru olarak karışımıza çıkmaktadır. Şiirlerinde genellikle yarım ve tam kafiye kullanan Ökmen, divan şiirindeki gibi göz için kafiye anlayışı yerine tekke şairleri gibi kulağa hoş gelen kelimelerle kafiye yapmıştır. Ökmen; ahengi sağlamak için Arapça, Farsça ve Türkçe benzer sesli kelimeleri kafiye kullanmıştır: “Hüdâ, sevdâ, peydâ, saña, devâ, ferdâ” (NÖD., d. III, s. 9a).

Ökmen *Divan*’ında ek (-ıñ, -sı, -larıñ, vb.), ek+sözcük (-ım neredesiñ, -yorum seninle, vb.), kelime (göñül, dilberim, güzel, vb.) ve kelime grubu (güzel bana n’eylesiñ, benim kime ne vb.) olmak üzere birçok redif kullanmıştır.

2.3. Divan'ın Dil ve Üslup Özellikleri

Nedim Ökmen; şiirlerinde Arapça, Farsça ve Türkçe kelimeleri beraber kullanmıştır. Mevlânâ'nın etkisiyle dinî-tasavvufî terminolojinin sembolik terimlerinden sıkça faydalanmasına rağmen şiirlerinde anlam kapalılığı söz konusu değildir. Ökmen, genel olarak yalın bir söyleyiş tarzının hâkim olduğu *Divanı*'nda, Arapça ve Farsça ikili tamlamalara çok fazla yer vermiştir. Bunlara; *sabâ-yı seher*, *gûlzâr-ı hüsn*, *gayb-ı mutlak*, *bahr-ı aşk*, *mekân-ı cennet*, *mir'ât-ı Hak*, *nükte-i seb'u'l-mesânî*, *meh-i tâbân* vb. örnek verilebilir. O, bilhassa Farsça mecaz ve mazmunlar hususundaki bilgisini zengin hayal gücüyle birleştirerek şiirlerinde aktarmıştır. Ökmen, deyimlerden (*gönül vermek*, *zülfü yâre dokunmak*, *nazar kılmak*, *cân fedâ eylemek*, *murâdına ermek*, *devlet kuşu*, vb.), ikilemelerden (*gel gör*, *kat kat*, *alev alev*, *katre katre*, vb.) ve çok az da olsa Türkçe arkaik kelimelerden (*anıñla*, *anun'çün*, *yohsa* vb.) de yararlanmıştı.

2.4. Divan'ın Muhtevası

Nedim Ökmen *Divanı*'nı manzum kısımlar ağırlıklı olmakla birlikte manzum-mensur karışık bir şekilde yazmıştır. Mensur kısımlarda Ökmen; şiirlerine dair düzeltmeleri ya da bilgileri, gün içerisinde yaşadığı birtakım olayları, okuduğu kitapları, Mevlânâ'ya olan sevgisini ve şeytanla ilgili düşüncelerini paylaşmıştır:

“Bu deftere de yazmaya başladım, ya'nî Ada'da i'âde etmedikleri ve içinde 43 şiir bulunan defter de hesâba katılırsa bu, beşinci defter oluyor. Bu defterlere yazdığım yazıları şiir olsun nesir olsun niçin yazdım? Kirkından sonra saz çalmaya başlayanlar gibi ben de ancak ya'nî Ada'da bu kabîl şeyleri yazmaya başladım. Bunlar vakit geçirmek içindi miydi, hayır. Kendimi beğendirmek bir şeyler yazmaya mukadder olduğumu göstermek için mi, hayır. Öldükten sonra ismimi yaşatmak ba'zı eserleri ihtilâfa bırakmak için mi, hayır. Şu hâlde ne için yazdım bunları? Okuyanlar takdîr edecekler ki hepsi bir ilhâmıñ mahsûlüdür. İlham olmayaydı, doğmasaydı nasıl yazabilirdim. Fakat bu ilhâm meyveleri nelerdir yahut kimlerdir. Bunu izâha imkân var mı 'acabâ. Vahdet-i vücûda, bütün mahlûkâtıñ ve mevcûdâtıñ nefsi vâhidden teşekkül ettiğine inanan bir insân için ilhâm ni'metiniñ tek olması icâb eder. Mevlânâ'yı ma'nâ 'âleminde tanımasaydım eserlerime ilhâm olmasaydı, Eylül 1960 târîhli mektûbu almasaydım bu şi'rler doğar mıydı?...” (NÖD., d. V, s. 1b).

Nedim Ökmen'in şiirlerinin ana eksenini aşk, acı, ızdırıp, yalnızlık ve hasret oluşturmaktadır. Bilhassa hasretin verdiği acılar, ümitsizlik ve yalnızlık

psikolojisi Ökmen'in eserinde dikkat çeken hususlarından bazılarıdır: “Ben de bilmiyorum neden akşam oldu. Yalnızlık çok fenâ şey...” (NÖD., d. IV, s. 39a). Divan'daki şiirlerin çoğu doğrudan veya dolaylı olarak tasavvufu bağlantılıdır. Ökmen, ilahî aşkın yanı sıra eşi Feriha Hanım için beşerî aşkı konu alan gazeller de yazmıştır:

“

04.12.1960

Yassıada

F....'ye

İçimdesin sevgilim eriyorum seninle

Hayâlinle dem-güzâr yaşıyorum seninle” (NÖD., d. II, s. 11a)

“Gönül”, yazılı ve sözlü kültür ortamından günümüze değin Türk edebiyatının hemen her döneminde en sık kullanılan mefhumlarının başında gelmektedir. Şairler ve yazarlar, edebî dilin en üretken kelimelerinden biri olan gönülle bağdaştırdıkları muhtelif deyim, atasözü, mazmun, istiare ve mecazlarla eserlerini süslemişlerdir (Şener & Akatay, 2018: 78). Nedim Ökmen de aşkın tecelligâhı olarak tasavvur edilen gönül kavramını, soyut veya somut anlamıyla ele almıştır. Onun şiirlerinde gönül; Allah’a giden yol olmanın yanında güzelin kapısını bekleyen, her türlü derde, cefâya ve ayrılık ateşine katlanan âşık, şeydâ, Mecnûn, yaralı, garip, bîçâre olma yönüyle ortaya çıkmaktadır:

“Âteş-i hicrân ile hâne-i sevdâ gönül

Hasret-i cânân ile garîb ü şeydâ gönül” (NÖD., d. II, s. 42a)

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Türk-İslâm medeniyetinin temel taşlarından biridir. O, düşünce dünyası ve tasavvufî hayatıyla sadece İslâm coğrafyalarını değil doğudan batıya pek çok kişiyi, sosyal ve kültürel çevreleri etkilemiş büyük bir şair, mutasavvıf, âlim ve mütefekkindir (Güzel, 2007: 171). Mevlânâ her devirde yazar, şair ve araştırmacıların dikkatini çeken onların hayranlığını kazanan bir isim olmuştur. Fuad Köprülü, “Mevlânâ’yı tanımadan Anadolu’da kaleme alınan ilk eserlerin anlaşılamayacağını”; Hilmi Ziya Ülken “Mevlânâ’nın kültürümüzün kaynaştırıcısı ve birleştirici ruh adamlarından” biri olduğunu, Ağâh Sırrı Levend ise “Mevlânâ incelenmeden Türk tasavvuf edebiyatının

anlatılamayacağı, onun Türk düşünce ve kültürünü besleyen irfan geleneğinin kaynağı” olduğunu belirtir (Şafak, 2013: 228-229). Nedim Ökmen *Divanı*’nda gerek manzum gerekse mensur olarak “Pîrim” diye hitap ettiği Mevlânâ’ya duyduğu sevgiyi ve hayranlığı dile getirmiştir. *Divan*’da tahmis ve nazire şiirler hariç tutulduğunda her şiir Mevlânâ’nın *Mesnevî*’si ve *Dîvân-ı Kebîr*’inden alınan bir beyitlik epigraflar ile başlamaktadır. *Divan*’da en çok tanzir ve tercüme edilen şiirler de Mevlânâ’ya aittir. Ökmen’e göre Mevlânâ, bütün velilerin üstünde bir konuma sahiptir ve aşkın piridir. O, Mevlânâ’nın Hak’la vuslat gününün yıl dönümünü “Şeb-i Ârûs” başlıklı şiirinde şöyle dile getirir:

“

17.12.1960

Yassıda

Uyuma yâr-i cânım yolculuk var bu gece

Bu âlem sûretinden ayrılık var bu gece

İrci’î emrini aldı, Hak bekliyor yolunu

Şitâb-ı vasl-ı cânân mi’râc-ı cân bu gece” (NÖD., d. II, s. 19a)

Divan’ın bütün bunların dışında içeriğine dair belirtilmesi gereken en önemli özelliklerinden biri de Nedim Ökmen’in iki yazma nüshayı esas alarak⁸ III. ve IV. defterlerin b varaklarına/sağ tarafına Ömer Hayyâm’ın rubailerinin tercümesini yapmasıdır. Ökmen, hapisane şartlarında imkânlar kısıtlı olduğu için defterlerin sol tarafına kendi şiirlerini, sağ tarafına ise Ömer Hayyâm’ın şiirlerinin tercümelerini yapacağını III. defterin 1b sayfasında belirtmektedir.

2.5. *Divan*’dan Örnek Şiirler

-1-

“Geçmiş zamân olur ki...”

⁸ Ökmen, Hayyâm’ın rubailerini tercüme ettiği bu iki yazma nüshaya dair herhangi bir bilgi vermemiştir.

27.10.1961

Yassıda

- 1 Dokuz aydır ayrımı evimden bucağımdan
Gül yüzlü cânânımdan, cânânıñ kucağından
- 2 Kararmıştı günlerim bitmiyordu geceler
Bekliyordum güneşi gönüllerin bağından
- 3 Doğdu bugün güneşim aydınlattı gönlümü
Bağlanmıştı kaderim kurtulamam bağından
- 4 Gönülden görüyordum gönülden seviyordum
Kopmadı gönül bağım ayrılamam otağımdan
- 5 Bağçedeki güllerin renkleri ve kokusu
Mehtâbın cilvesi eserdi yanağından
- 6 Mahmûrlaşan gözlerdi âyîne-i tâlî'im
Hayâtımın kadehi dolardı kaynağından
- 7 Çözerdim saçlarını dökülürdü dizlere
Çağlayan sular gibi aşkımın ırmağından
- 8 Dalardım gözlerine değişirdi 'âlem
Unuturdum dünyâyı göçerdim konağından
- 9 Zamânımın ma'nâsı mekânımın hevâsı
Yerleşmiş ayrılmazdı gönüller durağından

- 10 Hayâtımıñ ma'nâsı cilvesiydi Hüdâ'nıñ
Kurtarmıştı varlığı beni göñül dağından
- 11 Ne günlerdi Allâh'ım ne yıldızlı geceler
Sevgimin âteşini yakardım ocağından
- 12 Onuñla görüyordum onuñla duyuyordum
Akıyordum onuñla aynı sel yatağından
- 13 Günleri sayıyorum yine güneş doğacak
Celî rahmet bekliyor Tañrının bucağından
- 14 Dokuz aydır ayrım göñlümüñ bahârından
Yeşerecek dallarım renk alıp yaprağından
(NÖD., d. II, s. 51a-52a)

-2-

Yûnus Emre'niñ “Yanayım Ey Şem'-i Rûşen Yanayım” şi'rine terbî'

15.08.1961

Yassıada

- 1 Bir nazar kıl gözlerine dalayım
Nigâhıñla 'aşk oduna yanayım
Pervâneym hep çevrende olayım
Yanayım ey şem'-i rûşen yanayım
- 2 Gayb-ı mutlak 'âleminde cân câna
Hakikat-i Muhammed'de yan yana
Göñlümdesiñ göñül sırrın duyana
Yanayım ey şem'-i rûşen yanayım

- 3 Çağlıyorum akıyorum ‘ummâna
Bahr-ı ‘aşkında eriyorum dürdâne
Tecellîde yoldaşımsıñ yegâne
Yanayım ey şem’-i rûşen yanayım
- 4 Esiyorum sañki sabâ-yı seherde
Aradığım sende buldum gülşende
Kalkmış artık gül yüzüñden bu perde
Yanayım ey şem’-i rûşen yanayım
- 5 Hâk-i pâye sürünce ben yüzümü
Zerre zerre aydınlattı gözümü
İ’tirâf-ı ‘aşkım diñle sözümü
Yanayım ey şem’-i rûşen yanayım
- 6 İçimdesin cân evimde mekânıñ
Evvel âhir ölçüsü yok zamânıñ
‘Aşk âteşi hil’atıdır Hüdâ’nıñ
Yanayım ey şem’-i rûşen yanayım
- 7 **Celî** saña hayrân Yûnus bilesiñ
Sırra erdik mürşidimle bilesiñ
Yüz sürdüğüm ayağına diyesiñ
Yanayım ey şem’-i rûşen yanayım
(NÖD., d. III, s. 31a)

- 3 -

Niyâz

- 1 Göñlümdesiñ, firâkıñ yakdı beni Mevlânâ.

İçimdesiñ, hasretiñ yakdı beni Mevlâna.

2 Nâ-puhteyim ezelden yanabilmek ne mümkün!

Âteş-i hicrânıñla pişir beni Mevlânâ

3 Katre olmak dileğim bî-pâyân ‘ummânıñda,

Bir tıfl-ı ebced-hânım ta‘lîm eyle Mevlânâ

4 Telâkkî-i bahrinde halâsımdan ümîdim

Lâ yebgiyân⁹ berzahdan kurtar beni Mevlânâ.

5 Ehl-i huldle hem-dükân görünmek mukadderse

Ka’betü’l-uşşâkıñda mihmân eyle Mevlânâ.

6 Pür-ma’siyet bendeyim, metinde yerim olsun,

Kitâb-ı kâ’inâtıñ dibâcesi Mevlânâ.

7 Gâye-i hayâlimdir hem-bezm-i vaslîñ olmak

Eşiğiñe yüz sürmek emelimdir Mevlânâ.

8 Zâhir oldu ma’nâsı ayet-i “maşrı kayn”ıñ¹⁰

Biri Bektâş-ı Velî biri sensiñ Mevlânâ

⁹ رَبِّهِمَا بَرَّحَ لَا يَبْغِيَانِ ” Aralarında bir engel vardır birbirine geçip karışmazlar.” Rahman, 55/20.

¹⁰ رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ ” (O), iki doğunun ve iki batının Rabbi’dır.” Rahman, 55/17.

- 9 Hem-seriñle mülâkât müyesser kıldıñ baña,
Mağrûk-ı bahr-i ihsân **Nedîm**’iñdir Mevlânâ.
(NÖD., d. I, s. 7;)

- 4-

(Ömer Hayyâm’ın rubaisine yaptığı tercüme)

08.07.1961

Yassıada

Gençlik defterleri dürüldü yazık
‘Ömrümün bahârı kış oldu yazık
Gençlik dedikleri o devlet kuşu
Konduğun bilmeden uçurdum yazık
(NÖD., d. III, s. 19b)

Sonuç

XIII. yüzyılın sonlarından XIX. asrın ikinci yarısına kadar varlığını sürdüren klasik Türk edebiyatı geleneği, 1839 yılında Tanzimat Fermanı’nın ilanı ile birlikte siyasi, sosyal ve kültürel hayatta başlayan Batıcılık cereyanı karşısında eski kudretini kaybetmeye başlamıştır. Divan şiirinin; biçim, estetik ve zengin hayal dünyası Tanzimat’tan sonra pek çok mütefekkir tarafından itham edilse de bu edebiyat ekolünün şekil, muhteva ve mazmunlarını kullanarak şiirler kaleme alan pek çok şair de yetişmeye devam etmiştir.

Nedim ve Celî mahlasıyla şiirler kaleme alan Mahmut Nedim Ökmen de Cumhuriyet döneminde klasik edebiyat geleneğini sürdüren bir şairdir. Devletin çeşitli kademelerindeki memurluk ve müfettişlik vazifesinden sonra 1950 yılından itibaren Demokrat Parti çatısı altında siyasete atılan Ökmen, Maraş ve Antep milletvekilliğinin yanı sıra Menderes Hükümeti’nde Tarım ve Maliye bakanlığı görevi yapmış önemli bir bürokrattır. 27 Mayıs 1960 Askerî Müdahalesi’nden sonra 10 yıl ağır hapis cezasına çarptırılan Ökmen’in Yassıada, Kayseri ve Ankara cezaevlerinde yazdığı Divan’ında 400 küsur şiir bulunmaktadır. Gazel, kaside,

musammat, rubai, mesnevi, türkü, koşma gibi muhtelif nazım şekillerinde şiirler yazan Ökmen, *Divanı*'nda en çok gazel biçimini tercih etmiştir.

Nedim Ökmen'in sanatında Mevlânâ'nın ayrı bir yeri vardır. Şair, Mevlânâ'yı mürşidi olarak görmüş *Divanı*'nı da ondan aldığı ilhamla yazdığını belirtmiştir. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin ilk on sekiz beytini ve *Dîvân'ı Kebîr*'inden birçok beyit ve rubaiyi tercüme ve tahmis etmiştir. Mevlânâ'ya duyduğu hayranlığı ve hasreti "Şeb-i Ârus, Gönül" vb. başlıklı gazellerinde içten/samimi bir dille anlatmaya çalışmıştır. Ökmen, epigraf olarak verdiği Mevlânâ'nın kimi beyitleriyle aynı manada şiirler yazmaya da özen göstermiştir. Mevlânâ'nın haricinde Yûnus Emre, Nesîmî ve Âşık Paşa'nın şiirlerine tahmisler yazan şair, Hacı Bektâş-ı Velî, Abdülkâdir-i Geylânî ve Kalenderî şairi Teslîm Âbdal için kaside yazmıştır.

Nedim Ökmen, klasik edebiyatın hemen her nazım şeklinde şiir yazmakla birlikte divanı mürettep değildir. Aslında Ökmen'in *Divanı*'nı tekke-tasavvuf edebiyatı içerisinde değerlendirmek daha doğru bir yaklaşım olabilir. Şiirlerinde tasavvuf, aşk, acı, yalnızlık, ümitsizlik ağırlıklı tema hâkimdir. İleri derecede Farsça bilen Ökmen'in eserini önemli kılan en önemli hususlardan biri onun *Divan*'ın sağ tarafına/b varacağına Ömer Hayyâm'ın rubailerini tercüme etmesidir.

Sonuç olarak Nedim Ökmen, yirminci yüzyılda divan tertip edecek kadar klasik edebiyat ve tekke-tasavvuf şiir geleneğini bilen, bu edebiyat ekollerine bağlı şairleri takip edip onlara benzer manada mazmunlar ve şiirler yazma becerisine sahip şair, edip bir şahsiyettir.

Kaynakça

- Akün, Ö. Faruk (2013). *Divan Edebiyatı*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Asutay, Nüket (2014). *Demokrat Parti Dönemi'nde Maraş Milletvekilleri ve Siyasi Faaliyetleri (1950-1960)*. (Yüksek Lisans Tezi). Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi.
- Atatürk Ansiklopedisi. "Yüksek Adalet Divanı (14 Haziran 1960-25 Nisan 1962)". Erişim adresi: <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/yuksek-adalet-divani-14-haziran-1960-25-nisan-1962/>
- Aydemir, Fatih (2017). IX. Dönem (1950-1954) TBMM Maraş Milletvekilleri ve Siyasi Faaliyetleri. (Yüksek Lisans Tezi). Aksaray: Aksaray Üniversitesi.
- Dağ, Murat (2015). *Ayıntab'dan Antep'e Gaziantep Milletvekilleri Biyografisi 1920-2015*. (Yüksek Lisans Tezi). Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.
- Devellioğlu, Ferit (2013). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Akaydın Kitabevi.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1955). XX. Yüzyıl Divan Şiiri. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Güzel, Ahmet (2007). "Mevlânâ'nın Çağına ve Çağımıza Tesirleri". *İSTEM*, 5 (10), 171-192. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/260734>
- Kanar, Mehmet (2013). *Farsça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say Yayınları.
- Kanter, M. Fatih- Genç, Ali (2023). "Kilis'te Edebî Hayat". *Geçmişten Günümüze Bilge Şehir Kilis II*. (ed. M. Ali Yıldırım). s. 654-709. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Yayınları.
- Karaman, Hayrettin vd. (2009). *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Mengi, Mine (2010). *Divan Şiiri Yazıları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ökmen, Nedim. *Divan/Şiirlerim*. Konya Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi.
- Özgül, Kayahan (2018). *Dîvan Yolu'ndan Pera'ya Selâmetle*. İstanbul: Yapıkredi Yayınları.
- Öztürk, Kâzım (1998). *Türk Parlamento Tarihi TBMM- IX. Dönem 1950-1954*. Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Vakfı Yayınları.
- Şafak, Yakup (2013). "Türk Kültürü ve Medeniyetinde Mevlâna'nın Yeri ve Önemi". *Semazen Dergisi/Akademik Sayfalar*, 13 (15), 227-231. Erişim

adresi: <https://www.semazen.net/turk-kulturu-ve-medeniyetinde-mevlananın-yeri-ve-onemi/>

Şahmaranoğlu, Hasan (1994). *Cumhuriyet Dönemi Kilisli Şairler Antolojisi*. Ankara: Aşama Matbaacılık.

Şener, Hasan- Akatay, Kübra (2018). “Fuzûlî’nin Türkçe Divanı’ndaki Gazellerinde Gönül”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 28 (2), 77-95. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/537264>

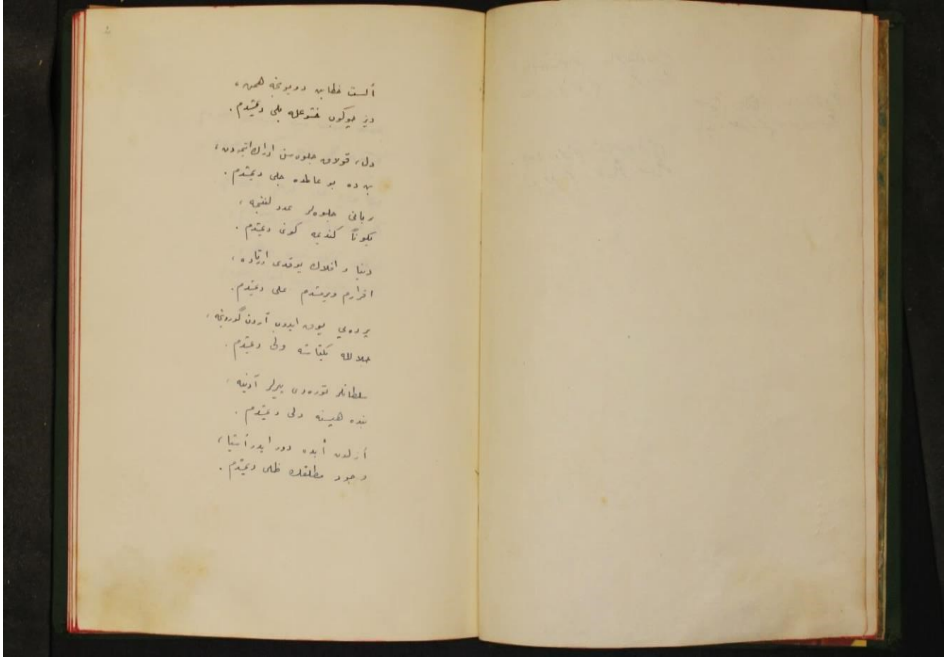
Kesik, Beyhan (2016). “Klâsik Edebiyat Son Bulmuş Mudur? Onun “Eski” Olarak Nitelenmesi, Tamamıyla Unutulduğu Anlamına Mı Gelir? Onun Birikiminden Günümüzde Nasıl Yararlanabiliriz?” *Sorularla Klâsik Türk Edebiyatı*. (ed. Özer Şenödeyici). s. 251-255. İstanbul: Kesit Yayınları.

TBMM Kütüphanesi, *Yassıada Yüksek Adalet Divanı Tutanakları*, Esas No: 1960/6. Erişim adresi: <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/server/api/core/bitstreams/bbea5097-49fc-40a6-9262-71bb684dcfcd/content>

Uçman, Abdullah (2010). “Tanzimat’tan Sonra Türk Şiirinde Değişme ve Yenileşmeler Üzerine Bir Deneme”. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 19, 477-488. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/156873>

Yıldırım, Sema- Zeynel, B. Kemal (ed.) (2010). *TBMM Albümü 1920-2010, C. II: 1950-1980*. Ankara: TBMM Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü Yayınları.

Ek: Nedim Ökmen'in Divanı'ndan Örnek Sayfalar



- Pehlivan, N. (2022), *Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara Geleneğinde "İkinci Yeni": Hüseyin Şah el-Adanavî'nin Hüseyniyye'si ve Tahkiki*, İstanbul: İSAR Yayınları.
- Tiryaki, M. Z. (2012), "Sa'deddin Taftazânî'nin Tehzîbü'l-mantık İsimli Eseri Sunuş, Tahkik, Tercüme", *Divan* 1: 129-167.
- Uçman, A. (2008), "Rıza Tevfik Bölükbaşı", <https://islamansiklopedisi.org.tr/riza-tevfik-bolukbasi> adresinden alındı.