



SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ

V. LİSANSÜSTÜ **ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU**

TAM METİNLER

Editörler:

Dr. Öğr. Üyesi Kadir Yılmaz

Dr. Öğr. Üyesi Nida Anıl Kazanç

Dr. Öğr. Üyesi Zafer Gündüz

SİVAS 2025



SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ

V. LİSANSÜSTÜ **ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU**

TAM METİNLER

Editörler:

Dr. Öğr. Üyesi Kadir Yılmaz

Dr. Öğr. Üyesi Nida Anıl Kazanç

Dr. Öğr. Üyesi Zafer Gündüz

SİVAS 2025



SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

Edebiyat Fakültesi
V. Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu Tam Metinler

ISBN

978-625-6497-80-1

Editörler:

Dr. Öğr. Üyesi Kadir Yılmaz
Dr. Öğr. Üyesi Nida Anıl Kazanç
Dr. Öğr. Üyesi Zafer Gündüz

Kapak ve İç Düzen

Abdulkadir Kocatürk

Baskı

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaa
Sertifika No: 40954

Dağıtım

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Sivas / 2025

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI No: 340

12/12/2025 tarih ve 22 numaralı Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayın Kurulu Kararı ile 17/12/2025 tarih ve 41 numaralı Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yönetim Kurulu Kararına istinaden basımı uygun görülmüştür.



Metinlerde verilen bilgilerin
hukuki ve etik sorumluluğu yazarlara aittir.
Metinler "intihal.net"te taranmıştır.

ONUR KURULU

Prof. Dr. Ahmet Şengönül
Prof. Dr. Vehbi Ünal

SCÜ Rektörü
SCÜ Edebiyat Fakültesi Dekanı

SEMPOZYUM BAŞKANI

Prof. Dr. Vehbi Ünal

SCÜ Edebiyat Fakültesi Dekanı

DÜZENLEME KURULU BAŞKANI

Dr. Öğr. Üyesi Kadir Yılmaz

Edebiyat Fakültesi Dekan Yardımcısı

DÜZENLEME KURULU ÜYELERİ

Doç. Dr. Onur Balci
Dr. Öğr. Üyesi Kadir Yılmaz
Dr. Öğr. Üyesi Nida Anıl Kazanç
Dr. Öğr. Üyesi Zafer Gündüz
Arş. Gör. Şevval Tünel
Arş. Gör. Mustafa Burak Girgiç
Arş. Gör. Hamza Karademir

BİLİM KURULU

Prof. Dr. Vehbi Ünal
Prof. Dr. Miraç Burak Gönültaş
Prof. Dr. Ömer Demirel
Prof. Dr. Zafer Cırhınlıoğlu
Prof. Dr. Cemal Yalçın
Prof. Dr. Ayşen Açıkkol
Prof. Dr. Ahmet Bozdoğan
Prof. Dr. Erdal Eser
Prof. Dr. İsmet Emre
Prof. Dr. Yunus Ayata
Prof. Dr. Hakan Yekbaş
Prof. Dr. Mehtap Erdoğan Taş
Prof. Dr. Süheyla Yüksel
Prof. Dr. Sezer Ayan
Prof. Dr. Emel Özkaya
Prof. Dr. Abdullah Kaya
Prof. Dr. Adem Ceyhan
Prof. Dr. Ahmet Yüksel
Prof. Dr. Çağdaş Demren
Prof. Dr. Sevda Mutlu
Prof. Dr. Bekir Zengin
Prof. Dr. Özlem Ayazlı
Prof. Dr. Zafer Karademir
Prof. Dr. Veda Bilican Gökkaya

Prof. Dr. Bora Uysal
Prof. Dr. Cenker Atilla
Prof. Dr. Ayşe Yanardağ
Prof. Dr. Ercan Şahbudak
Prof. Dr. Ahmet Yılmaz
Prof. Dr. Ahmet Mazlum
Doç. Dr. Fatih Arslan
Doç. Dr. Güney Nair
Doç. Dr. Onur Balci
Doç. Dr. Meral Öztürk
Doç. Dr. Meryem Acara Eser
Doç. Dr. Sedat Bay
Doç. Dr. Mevlüde Zengin
Doç. Dr. Mustafa Sefa Çakır
Doç. Dr. Adil Çelik
Doç. Dr. Özlem Demren
Doç. Dr. Uğur Başaran
Doç. Dr. Hatice Kutlar
Doç. Dr. Tülinay Dalak
Doç. Dr. Erdener Pehlivan
Doç. Dr. Ömer Aktaş
Doç. Dr. Şenay Kırgız Polat
Doç. Dr. Ferdi Selim
Doç. Dr. Şule Gümüş

Doç. Dr. Adem Işık
Doç. Dr. Sezen Güleç
Doç. Dr. Canan Çitil Akyol
Dr. Öğr. Üyesi Adem Ökten
Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül Aycan Solaker
Dr. Öğr. Üyesi Furkan Arı
Dr. Öğr. Üyesi Kadriye Çiğdem Yılmaz
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Özbakır
Dr. Öğr. Üyesi Muammer Aktay
Dr. Öğr. Üyesi Feride Özlem Elagöz
Dr. Öğr. Üyesi Ebru Bilget Fataha
Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt Dede
Dr. Öğr. Üyesi Elvina Er
Dr. Öğr. Üyesi Nilgün Türkmen
Dr. Öğr. Üyesi Elif Demir
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Kenan Bezgin
Dr. Öğr. Üyesi Hamza Kuzucu
Dr. Öğr. Üyesi Nida Anıl Kazanç
Dr. Öğr. Üyesi Dilara Altaş
Dr. Öğr. Üyesi Kağan Kaya
Dr. Öğr. Üyesi Yakup Hamdioğlu
Dr. Öğr. Üyesi Gülser Ersoy
Dr. Öğr. Üyesi Ziyne Bahadır
Dr. Öğr. Üyesi Sevdâ Balaman
Dr. Öğr. Üyesi Okan Güven
Dr. Öğr. Üyesi Sibel Temiz Sarıkaya
Dr. Öğr. Üyesi Olcay Zengin Koşan
Dr. Öğr. Üyesi Özge Sinem İmrağ
Dr. Öğr. Üyesi Sevinç Yıldız
Dr. Öğr. Üyesi Zafer Gündüz
Dr. Öğr. Üyesi Görkem Kelebek Küçükarslan
Dr. Öğr. Üyesi Özlem Erdoğan
Dr. Öğr. Üyesi Gulmira Ospanova
Dr. Öğr. Üyesi Ayhan Güneş
Dr. Öğr. Üyesi Alev Aktaş
Dr. Öğr. Üyesi Neslihan Huri Yiğit
Dr. Öğr. Üyesi Buket Çelik

Dr. Öğr. Üyesi Halime Yeşilyurt
Dr. Öğr. Üyesi Olcay Kahraman
Dr. Öğr. Üyesi Filiz Ay Şafak
Dr. Öğr. Üyesi Emrah Tunç
Dr. Öğr. Üyesi Şehnaz Işık
Dr. Öğr. Üyesi Gökhan Sebati Işkın
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Köse
Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem Yel
Dr. Öğr. Üyesi Kadir Büyükelosoy
Dr. Öğr. Üyesi Kadir Yılmaz
Dr. Öğr. Üyesi İsmail Demirbağ
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Tacetdin Hallaç
Dr. Öğr. Üyesi Ferhat Kavas
Dr. Öğr. Üyesi Sultan Dilek Güler
Öğr. Gör. Hüseyin Erdin
Öğr. Gör. Ayhan Yiğit
Öğr. Gör. Selcen Yıldırım Altun
Öğr. Gör. Behzat Yılmaz
Öğr. Gör. Eyüp Gündüz
Öğr. Gör. Zeliha Süt
Öğr. Gör. Arzu Yel Terzioğlu
Öğr. Gör. Sema Altuntaş Öztürk
Öğr. Gör. Faruk Ay
Arş. Gör. Gamze Kılıç
Arş. Gör. Simya Işıltı Eren
Arş. Gör. Rumeysa Nur Ertaş
Arş. Gör. Güzide Tülek
Arş. Gör. Şevval Tünel
Arş. Gör. Öznur Bayrak Tekin
Arş. Gör. Gönül Kılıç
Arş. Gör. Mustafa Burak Girgiç
Arş. Gör. Hamza Karademir
Arş. Gör. Yeşim Dellal
Arş. Gör. Fatma Eren
Arş. Gör. Oğuz Şentürk
Arş. Gör. Murat Şener
Arş. Gör. Aydoğan Bozkurt

SEKRETARYA

Arş. Gör. Şevval Tünel
Arş. Gör. Mustafa Burak Girgiç
Arş. Gör. Hamza Karademir

İÇİNDEKİLER

Ben Jonson'ın Volpone Başlıklı Eserinin Kantçı Yaderklik Perspektifinden Analizi <i>An Analysis of Ben Jonson's Volpone From the Perspective of Kantian Heteronomy</i> Ayhan Mete Günay	11
Arkeolojik Çalışmalarda Bilişim Teknolojilerinin Kullanılması <i>Use of Information Technologies in Archaeological Studies</i> Ayhan Yiğit	23
15. ve 16. Yüzyıllarda Halep Vakıfları Üzerine Bir İnceleme <i>A Study on Halep Vaqfs in the 15th and 16th Centuries</i> Ayşe Reyhan Kartal	33
Türk Halk İnançlarında Ateş Kültü ve Sürdürülebilir Bellek <i>Fire Cult and Sustainable Memory in Turkish Folk Beliefs</i> Beyza Eker	47
Karahanlı ve Harezmi Dönemi Kimi Satırasarı Kur'an Tercümelerinde Kesinlik İfadeleri <i>Expressions of Precision in Some Underline Qur'an Translations of the Karakhanı and Kharesmi Period</i> Cansu Değirmenci	52
Ölüm Gerçeğine Rağmen Güç ve Hazzı Benimsemek: Christopher Marlowe'un Büyük Timurlenk ve Paris'te Katliam Eserlerine Epiküryen Bir Yaklaşım <i>Embracing Power and Pleasure Despite the Reality of Death: An Epicurean Reading of Christopher Marlowe's Tamburlaine the Great and The Massacre at Paris</i> Dilara Çakar	62
15 ve 16. Yüzyıllar Arasında İzmir'de Yaşayan Gayrimüslimlerin İzleri <i>Traces of Non-Muslims Living in İzmir Between the 15th and 16th Centuries</i> Dilek Taşçı	69
Sefarad Mimarisi Örneği: İzmir Sinyora Giveret Sinagogu <i>Example of Sephardic Architecture: İzmir Sinyora Giveret Synagogue</i> Doğan Bayam	75
Yerel Kültürün Aynası Yenihan Bebekleri <i>Yenihan Dolls, the Mirror of Local Culture</i> Rukiye Demetçiçek	85
Modern Özbek Türkçesinde Qa Soru Sözcüğü <i>The Question Word Qa in Modern Uzbek Turkish</i> Edanur Karagöz	99

Türkiye’de Kentleşme ve Göç Sürecinde İntihar Olgusu: Kuramsal Bir Değerlendirme ve Alanyazın Taraması <i>The Case of Suicide in the Process of Urbanization and Migration in Turkey: A Theoretical Evaluation and Literature Review</i> Elif Aybike Atik	106
Asgari Ücretin Satın Alma Gücüne Etkisi <i>The Effect of Minimum Wage on Purchasing Power</i> Elif Epsileli	123
Karagöl Etrafında Şekillenen Kültürel Varlığın Analizi <i>Analysis of Cultural Heritage Shaped Around Karagöl</i> Emine Sakar	131
Safevîler Döneminde İsfahan’da Gayrimüslimler <i>Non-Muslims in Isfahan During the Safavid Period</i> Foroogh Azimi	140
Edebiyat-Politika İlişkisi Bağlamında Küçük Ağa’da Zihniyet Dönüşümü <i>The Transformation of Mentality in Küçük Ağa in the Context of the Literature-Politics Relationship</i> Gözen Esmer	148
Mesleme B. Ahmed El-Mecrîî’nin Endülüs’te Astoronomi ve Matematik İlimlerinin Gelişimine Katkıları <i>The Contributions of Maslama B. Ahmad Al-Majrîî to the Development of Astronomy and Mathematical Sciences in Al-Andalus</i> Hakan Araz	158
Akran Zorbalığı Yaşayan Çocuklarda Oluşan Travmalar ve İyileşme Süreci <i>Traumas and the Healing Process in Children Experiencing Peer Bullying</i> Hanife Çalışkan Ceylan	163
Çember-Tiyar Masalı’nın Holbek Yöntemine Göre Çözümlemesi <i>The Analysis of the “Çember-Tiyar” Tale According to the Holbek Method</i> Hicran Dere	174
Zenofobi: Türkiye’deki Tezler Üzerine Bir İnceleme <i>Xenophobia: An Overview of Graduate Theses in Turkey</i> Hilal Yürük	187
Amasya Burmalı Minare Cami Üzerine Değerlendirmeler <i>Evaluations on Amasya Burmalı Minare Mosque</i> Hilalnur Eren	192
Bilgi ve Sonuç: Prometheus ile Dr. Faustus’un Karşılaştırmalı Bir İncelemesi <i>Knowledge and Consequence: A Comparative Study of Prometheus and Dr. Faustus</i> Huriye Akyol	200
Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi’nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi <i>The Transcription and Evaluation of Fetâvâ-Yı Yahyâ Efendi</i> Hülya Uzun	207

Kütahya Giyim Kuşam Folklorunda Geleneksel Şalvar Traditional Shalwar in The Kütahya Clothing Folklore İrem Nur Koçdere	213
Tokat Karaca Ahmed Zaviyesi ve Türbesi The Karaca Ahmed Zawiya and Tomb in Tokat İzzeddin Yıldırım	226
İsmail Hikmet Ertaylan'ın Türk Edebiyatı Tarihi'nin Edebiyat Tarihi Metodolojisi Açısından Değerlendirilmesi An Evaluation of İsmail Hikmet Ertaylan's History of Turkish Literature in Terms of Literary Historiography Methodology Mahmut Aksakallı	240
İş Gücünden Yapay Zekâ Sistemlerine: Ayrımcılığın Geri Besleme Döngüsü From Labor Markets to Artificial Intelligence Systems: The Feedback Loop of Discrimination Merve Tosun	249
Gilaburu Bitkisi: Sağaltma Geleneklerinde Bir Şifa Kaynağı Gilaburu Plant: A Source of Healing in Traditional Therapeutic Practices Emine Pelin Karaca	257
18. Yüzyıl Başlarında Edirne Sosyal ve Ekonomik Yaşamında Gayrimüslim Unsurlar (102 Numaralı Edirne Şerhiye Siciline Göre) Non-Muslim Elements in Edirne Social and Economic Life in the Early 18th Century (According to Edirne Shariyye Registry No.102) Kemal Çiltaş	261
Yeni Rejimin Medyadaki İlk Yankıları: 1923'te Cumhuriyetin İlanı ve Türk Basını The First Echoes of the New Regime in the Media: The Proclamation of the Republic in 1923 and the Turkish Press Melisa Doğan	268
Faruk Kadri Timurtaş'ın Tarih İçinde Türk Edebiyatı Adlı Eserinin Edebiyat Tarihi Metodolojisi Açısından Değerlendirilmesi Evaluation of Faruk Kadri Timurtaş's Work "Turkish Literature in History" in Terms of Literary History Methodology Mert Değerlier	275
Edirne Üç Şerefeli Cami Dikdörtgen Birimlerinde Kubbe Kullanımı Use of Domes in Rectangular Units of Edirne Üç Şerefeli Mosque Mertcan Güngör	284
Billur Köşk Masallarında Kahramanın Yolculuğu: Campbell'in Modeli Üzerine Uygulamalı Bir Çalışma The Hero's Journey in Crystal Pavilion Tales: An Applied Study on Campbell's Model Merve Gedik Önsöz	293
Selçuklu ve Osmanlı Devletinde Haciz İşleminin Tarihsel Gelişimi Historical Development of the Seizure Procedure in the Seljuk and Ottoman States Mustafa Doğan	302
Tarık Buğra'nın Gençliğim Eyvah Romanının Tahlili An Analysis of Tarık Buğra's Novel Gençliğim Eyvah Nazan Kurdaş	310

Âşık Veysel'in "Beni Hor Görme Gardaşım" İsimli Şiirinin Sosyal Bütünleşme Açısından Değerlendirilmesi Evaluation of Âşık Veysel's Poem "Don't Hold Me Down, Brother" in Terms of Social Integration Nilüfer Gül	325
Vasfi Mahir Kocatürk'ün Büyük Türk Edebiyatı Tarihi'nin Edebiyat Tarihi Metodolojisi Açısından Değerlendirilmesi An Evaluation of Vasfi Mahir Kocatürk's Büyük Türk Edebiyatı Tarihi In Terms of Literary History Methodology Ayşegül Özdemir	331
İcra Hukukunda Satış Talebinin Geçerliliği Hususunun Genel Değerlendirilmesi General Evaluation of the Validity of Sale Request in Enforcement Law Rukiye Kaya	346
Gümüşhane'de Yağmur Yağdırmak İçin Çocuklar Tarafından Oynanan Ritüelistik Bir Oyun: Kuşukura A Ritualistic Game Played By Children in Gümüşhane to Make it Rain: Kuşukura Rukiye Yıldırım	356
Şehnâme Kahramanı Rüstem: 15. Yüzyıl Resimli El Yazmalarındaki Temsillerinden Örnekler Rüstem, the Hero of the Shahnameh: Examples of His Representations in 15th Century Manuscripts Rüstem Çopur	363
Pandora'nın Kutusu Filminin Bowen Aile Sistemleri Teorisi'ne Göre Analizi A Bowen Family Systems Theory Analysis of the Film Pandora's Box Selcan Ülger	372
Sivas Arkeoloji Müzesi'nde Bulunan II. Konstans (Ms. 641-668) Dönemi Sikkeleri Constans II (641-668) Period Coins in Sivas Archaeological Museum Sema Sözcü	385
Zeyneb Bint Ali Zaynab Bint Ali Şeyda Yıldız	401

TAKDİM

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi olarak beşincisini düzenlediğimiz “Edebiyat Fakültesi Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu”nda ülkemizin dört bir yanından katılan lisansüstü öğrencilerin sunduğu 68 bildiri yer aldı. 28-30 Mayıs 2025 tarihleri arasında üç gün süren sempozyumda sosyal bilimlerin farklı disiplinlerinde bildiri sunan öğrenciler, bir yandan akademik hayata adım atarak çalışma alanlarında bir eser ortaya koymanın mutluluğunu yaşarken diğer yandan da mezuniyet şartı olan yayın kriterini yerine getirmiş oldular.

Üniversitelerin temel misyonlarından biri eğitim-öğretim faaliyetlerini yürütmek, bir diğeri ise bilimsel araştırmalarla bilgi üretimine katkı sağlamaktır. Bu doğrultuda, öğrencilerimizin akademik hayata hazırlanmaları, bilimsel süreçleri takip etme becerilerini artırmaları açısından bu tür etkinlikler büyük önem arz etmektedir. Bu tür faaliyetlerin, öğrencilerin akademik gelişimleri için çok önemli bir kazanım olduğunun bilincindeyiz.

Sempozyuma katkı sunan hocalarımıza, personelimize ve öğrencilerimize üniversitemiz ve fakültemiz adına teşekkür ediyor, bu eserin hayırlara vesile olmasını temenni ediyorum.

Prof. Dr. Vehbi ÜNAL

SCÜ Edebiyat Fakültesi Dekanı

Ben Jonson'ın Volpone Başlıklı Eserinin Kantçı Yaderklik Perspektifinden Analizi

An Analysis of Ben Jonson's Volpone From the Perspective of Kantian Heteronomy

Ayhan Mete Günay

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İngiliz Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
metegunay309@gmail.com, ORCID ID: 0009-0001-2660-2021

ÖZET

1724'te doğup 1804'te ölen Immanuel Kant ve onun akıl, ahlak, özerklik ve yaderklik kavramları hakkındaki fikirleri pek çok edebiyat eserini etkilemiştir. Bu çalışma, Ben Jonson'un Volpone oyunundaki karakterleri ve eylemlerini Immanuel Kant'ın yaderklik kavramıyla incelemeyi amaçlamaktadır. Ben Jonson'un komik oyunu Volpone (1606), miras, servet ve toplumsal statü gibi dışsal güçlere bağlanan pek çok karakter sunmasından dolayı karakterlerin Immanuel Kant'ın yaderklik kavramıyla ilişkilendirilmesini mümkün kılar. Bu çalışmada, oyundaki karakterlerin büyük çoğunluğunun ahlak dışı eylemlerde bulunduğu ve bunun onları sonunda yaderk hale getirdiği gözlemlenmiştir. Kant'ın öne sürdüğü gibi yaderklik, bir eylemde bulunurken akıl ve ahlaki zemini kullanmamak anlamına gelir. Bu anlamda Volpone oyunu yaderklik kavramı üzerinden incelenmiş, Volpone ve Mosca karakterlerine odaklanılmış olup, Corbaccio, Voltore ve Corvino gibi diğer karakterlere de kısaca değinilmiştir. Ana karakter Volpone, mirasını birine bırakması ve karşılığında diğer karakterlerin hediyelerini talep ederek onlarla eğlenen zengin bir adamdır. Öte yandan Mosca, Volpone'un akıllı hizmetkârıdır. Zaten Volpone'un emirlerine itaat eden ve böylece ahlaki bir duruş sergilemeyip bağımlı bir kişi haline gelen Mosca, daha sonra kendini aşar ve Volpone'a benzer şekilde başkalarını yalnızca bir araç olarak kullanarak amaçlarının peşinden gider. Sonuç olarak, bu çalışma Ben Jonson'un Volpone oyunundaki karakterleri, Immanuel Kant'ın yaderklik kavramı doğrultusunda analiz ederek oyuna yeni bir bakış açısı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İngiliz Dili ve Edebiyatı, Immanuel Kant, Volpone, Yaderklik, Ben Jonson.

ABSTRACT

Born in 1724 and died in 1804, Immanuel Kant and his ideas on reason, morality, and the concepts of autonomy and heteronomy have influenced many works of literature. This study aims to analyze the characters and their acts in Ben Jonson's play Volpone (1606) through Immanuel Kant's concept of heteronomy. Jonson's comic play, Volpone, offers many characters who attach themselves to external forces such as legacy, wealth, and social status, thus enabling one to relate the characters to Immanuel Kant's heteronomy. In this study, it has been observed that most of the characters in the play carry out immoral acts, which eventually render them heteronomous. As put forward by Kant, heteronomy means not using reason and moral ground while acting. In this sense, the play Volpone has been analyzed through the concept of heteronomy, with the emphasis on the characters Volpone and Mosca, while briefly dealing with other characters such as Corbaccio, Voltore and Corvino. The main character Volpone is a wealthy man having fun with other characters by demanding their gifts in return for leaving his legacy to one of them. Mosca, on the other hand, is the clever servant of Volpone. Already obeying the orders of Volpone, thus becoming a dependent person without having a moral stance, Mosca later exceeds himself and pursues his ends by using others as mere ends, similar to Volpone. Consequently, this study offers a new perspective to the play by analyzing the characters in Jonson's Volpone from Immanuel Kant's concept of heteronomy.

Keywords: English Language and Literature, Immanuel Kant, Volpone, Heteronomy, Ben Jonson.

INTRODUCTION

The aim of this research paper is to analyze Ben Jonson's *Volpone* through Immanuel Kant's concept of heteronomy. Since Immanuel Kant's rigid ideas on morality, autonomy and heteronomy offer a different perspective, it enables one to take a glance at a work of literature from a perspective that one has never experienced before. Ben Jonson's *Volpone* is a comedy that deals with the themes of greed, ambition and wealth through the characters such as Volpone, Mosca, Voltore, Corvino and Corbaccio.

In the first section of the study, Kant's concept of heteronomy is analyzed in comparison with autonomy so as to understand the subtle differences between the two terms and to comprehend the motivations of the characters. In the second chapter, Kant's concept of heteronomy and its examples in *Volpone* are examined without delving deeply into the heteronomous characters and their acts in the play. In the third chapter, heteronomous characters and their acts that lead them to be heteronomous are analyzed. In the conclusion chapter, an overall assessment has been carried out as to whether or not the characters could be interpreted as heteronomous through Kant's concept of heteronomy.

The Concept of Kantian Heteronomy

Heteronomy is a term defined as "subjection to something else" and "a lack of moral freedom or self-determination" (*Merriam-Webster*, n.d.). It is not merely a term but also a philosophical concept that affects all rational beings. Heteronomy is utilized to define whether a person has moral freedom. Its scope is so vast that it would be wrong to assume that it is of importance only in philosophy; so, it should be approached with care, as it is a driving force that strays one away from the path of autonomy, the only essentialness for the universal law and the categorical imperative.

Immanuel Kant discusses his views on morality, autonomy of the will, and heteronomy of the will in his seminal work *Groundwork of Metaphysics of Morals* (1785), which is a foundational work in the field of ethics. Kant's *Groundwork of the Metaphysics of Morals* is a foundational text in the field of ethics. It presents Immanuel Kant's theory of morality, focusing on the concept of the "categorical imperative" as a universal principle for determining moral actions. Kant argues that moral actions should be guided by reason and not by consequences, emphasizing the importance of duty and moral worth. The work explores the nature of morality, the concept of goodwill, and the idea of moral autonomy. As a key text in the study of ethics, the work continues to be influential in contemporary moral philosophy. When one acts without relying on one's own rational thinking on morality, he or she falls into the chasm of heteronomy and is labeled as heteronomous. Both the person and his actions can be heteronomous unless he conforms to the moral law that everyone is obliged to obey due to its universality.

Heteronomy is a concept popularized by Immanuel Kant, which refers to the lack of moral actions. Kant (2002) defines heteronomy as "*the source of all ungentine principles of morality*" (p.58). According to Roger Scruton (2001), who has benefitted from Kant's definition alongside the people and their acts that fall into this category "*[a]n action that springs from desire, emotion, or interest is [...] 'heteronomous' "*" (p.80). They both describe heteronomy as the opposite of autonomy and immoral; thus, for them it is ungentine. After all, heteronomy relies on external factors, unlike the concept of autonomy, which relies on a person's rational thinking. Kant argues that heteronomy is a conditional imperative, which means doing something in order to achieve some other goals. On this concept, he states that "*this might be one's own interest or someone else's. But then the imperative always had to come out as conditioned, and could never work at all as a moral command.*" (Kant, 2002, p.51) Heteronomy, in Kant's sense, does not depend on the morality of the individual but on his or her all kinds of desires. Because heteronomy is "a command deriving from a source beyond the self, e.g., God or

another person,” (Schrader, 1963, p.67) it is regarded as immoral, and it causes problems in achieving a rational way of thinking and becoming a free individual. Being heteronomous, i.e. the lack of ability to self-govern, indicates that the one that cannot act through pure practical reason and rationality can never be free unless one directs his actions to a moral ground through acting out of a sense of duty toward the will itself, not the external forces. Contrary to an autonomous individual, a heteronomous person hardly discovers his existence due to the fact that he shows obedience not to himself but to others and thereby acts not through morality but external forces (Scruton, 2001, p.84). Therefore, perhaps unknowingly, he is virtually enslaved by not relying on his moral decision-making mechanism.

Distinguishing heteronomy from autonomy, could sometime be challenging as they both involve a variety of actions, sometimes even the same ones, which is quite a subtle detail to comprehend. George Herbert discusses what it means to be a free person, thereby autonomous, by comparing human will to animal will. Herbert (1999) is of the opinion that a human makes decisions independent of anything except his mind, reason, and rationality, which reveals the main discrepancy between a human will and a mere animal will (p.248). Thus, the will itself needs to make decisions that are dependent on nothing but the will itself on the basis of the universal law. Heteronomy, on the other hand, lacks the sovereignty of authority, the pure practical reason which is regarded as the ultimate lawmaker (Rawls, 2003, p.227). Hence, while being autonomous is the reasonable and rationale for autonomy, as for heteronomy, it is everything apart from that reason, which is the leading factor to a moral basis, an indispensable result of being autonomous.

Although how heteronomy occurs through external factors has been described, it requires further explanation so as to understand its verisimilitude. One of the most notable forces that leads an individual to the way of heteronomy, thus paving the way for him to abandon obedience to the universal law, which is the categorical imperative, is his acting out of a condition. Heiner Bielefeldt (1997) asserts that *“According to Kant, the will cannot be autonomous unless it is ultimately independent of empirical sanctions. If it were to depend, for instance, on the expectation of reward or the fear of punishment, it would be heteronomous rather than autonomous, because in such a case moral behavior would only be a means to satisfying empirical interests and needs”* (p.537), because morality should be of its own accord, not of obligations obligations. Michael Gass (1994) states that *“Immanuel Kant regards the rule of morality as an unconditional obligation”* (p.53). In this sense, autonomy, the exact opposite of heteronomy, must be dependent on itself, legislating its own law. Only in this way can we reach the ultimate moral law.

Fear of punishment and desire are among the forces leading to the downfall of the individual with regard to being immoral and also losing dignity, as only rational beings can claim to have dignity in themselves (Kant, 2002, p.54). In any sacred religion, for example, as honest behaviour or good conduct is based on religious faith and is *“motivated by hope for divine reward or by fear of divine punishment in the after life”*, it would be *“heteronomous rather than autonomous, because in such a case moral behaviour would only be a means to satisfying empirical interest”* (Bielefeldt, 1997, p.537). Accordingly, Kant probably would consider this belief immoral because *“as long as the will depends on empirical sanctions or rewards, however subtle they may be, it remains heteronomous”* (Bielefeldt, 1997, p.537). Thus, Kant leaves no space for external forces, as they are acts that both deprive a person of his reasoning, which is of grave importance in Kantian morality, and impel an individual to carry out a duty to achieve something else.

One can also wonder what happens when someone obeys societal norms or divine laws, which is autonomy; and this includes telling the truth in all conditions or engaging in moral actions that exist even before the individual understands those external rules. In this regard, John Rawls (2003) asserts that *“Kant believes that once we start from the good as a prior and independently given object, the mo-*

ral conception must be heteronomous” (p.227). In this way, morality is determined by something outside human beings, in which case, one cannot be autonomous as one's morality is already determined by an external force, not through one's own reasoning and rationality, which means heteronomy. Therefore, it would not qualify as autonomy. Although one acts morally, one is still considered heteronomous because the essence of autonomy derives from being a personal agent who acts as the legislator in accordance with universal law. Kant considers this act heteronomous because in his view, true morality depends on the will's own legislative power. Consequently, adhering to rules or norms that dictate the welfare of citizens, and anything related to rationality renders one heteronomous, since this is also blind obedience instead of being a legislator of law.

Since heteronomy is a human-related matter, it is highly possible that it can come up in any kind of context. Heteronomy has a political aspect as well. Politics is where heteronomy is preferred, as people who do not reason are substantially worthwhile for politicians. For example, Thomas Hobbes in his profound work *Leviathan* (1651) discusses that every individual must obey the state to ensure their own safety and to establish order. Plato also champions the state, particularly under the rule of philosophers, in his substantial work *The Republic* (c.380 B.C.), and believes that it is essential for a ruler to prevail over chaos through order; so, the citizens of Ancient Greece were to obey the rules set by their superiors (Plato, 2010). Influential people or institutions are surely capable of changing not only people over whom they have control but also people's abilities to make decisions when common people's actions and notions contrast with the interests of people in power (Fleischacker, 2013, p.113). People ruled under the authorities can become autonomous, provided that they can query this and make their own independent decisions by means of their reasoning and using their moral filters. Nonetheless, if they obey orders coming from their rulers, in other words, all kinds of instructions and commands imposed on them without even querying them, they would be considered heteronomous. Therefore, individuals who do not question accept the truth that is imposed on them as the only truth.

When those in power learn about people's weaknesses with regard to their inability to generate their own moral codes that they influence, they tend to use this for their own benefits (Fleischacker, 2013, p.115). They act with the code that everything is permitted on the way to the goal, including making people believe what they say, thus creating a heteronomous environment and, consequently, an immoral life. Powerful people, particularly politicians, use even misinformation to achieve their interests; they champion heteronomy as they do not want autonomous people because autonomous people do not obey external forces. In this regard, this external force is the authorities. This is because people cannot criticize not only their own ideas but also those of these authorities. This makes people heteronomous as their will depends on not their reason but on the authorities.

At this point, people's attitude toward this external force, that is, the authority, is crucial since it is the authority that determines whether they are autonomous or heteronomous. Identifying what is wrong or accepting the wrong as it is are the determining factors on the way to their universal moral law. According to Kant, individuals accepting something even though knowing it is wrong are certainly immoral because the authority prevents people from reaching the universal law; as heteronomous people can never be free unless they act out of their own legislation or follow their own fears and desires instead of conforming to or following the desires of authorities and all external forces.

A Glance at Kantian Heteronomy in *Volpone*

Ben Jonson's play *Volpone* (1606) is a foundational work in English literature. Although the play *Volpone* is unique, its story and the characters had already been produced, long before Ben Jonson wrote his play, by Lucian of Samosata, a Greek satirist, in his *Dialogues of the Dead*. Probably due to the fact that Jonson was inspired by Samosata much, the two authors' works share the same story and characters. The play can be summarized as such:

“A wealthy, childless old man is besieged by legacy hunters. To increase his already large fortune, he slyly urges them on in their gifts: (1) by pretending to be older than he really is; (2) by coughing a great deal, and, whenever one of the suitors comes into his presence, seeming to be just ready to embark on Charon’s boat; and (3) by declaring to each in succession that he has just made the will in his favor. Three suitors, in particular, are brought out and mentioned by name, One wears himself to death with sheer anxiety; the second tries to bribe the old man’s faithful servant to administer poison, and so hasten matter; the third thinks it a fine stroke of policy to register in public his will, in which he makes the old man his heir, hoping that the old gentleman, moved by such a mark of affection would emulate his example and do the same. Each in the end is brought to distress.” (Adams, 1904, p.1–2)

The play focuses on characters who are striving for not only material gains, such as gold and jewelry, but also social status. The play’s significance lies in the play’s characters, as Ben Jonson did not invent them precipitously. The traits of the characters in a work of literature usually derive from society. In this regard, Paul Dean (2024) states that *“Jonson lays the bare greed, predatoriness, selfishness and amorality typical of an acquisitive society.”* (p.2) Therefore, these traits the characters have can easily be found in a society. Given the traits of greed, selfishness, and so on, one can infer that the characters do not rely on their reason and mind to make meaningful decisions; rather, they solely follow their gains, which eventually makes them heteronomous characters.

In *Volpone*, heteronomy could be found in almost every character and their acts. Greed, ambition, desire for social status, and lust are among the key elements that contribute to heteronomy in the play since “these are powerful driving forces” (Dean, 2024, p.2). In this sense, it is plausible to state that the characters in the play violate Kant’s autonomy, which suggests that it is the only way to reach the categorical imperative, the universal law to which every human being is obliged to follow to be regarded as moral. Through Kant’s ideas on heteronomy, the main characters’ acts can be scrutinized in terms of being free or not. The acts carried out by the main characters reveal that they are all controlled by their gains, thus making them heteronomous. Therefore, there can be no mention of the free will of the characters. Besides, the utilization of reason and mind through the will itself is absent throughout the play.

Prior to analysing the characters and their traits that regard them as heteronomous, it is vital to comprehend the character Volpone, who can be considered the chief heteronomous character of the play. Volpone is a character who greatly values his possessions: wealth. This is evident from the very first line in the opening scene of the first act, where he states, *“Good morning to the day; and next, my gold: Open the shrine, that I may see my Saint.”* (Jonson, 2006, p.37) Although he possesses a significant amount of riches, he is not satisfied with what he has (Fontaine, 2018, p.48) but with what he can further acquire. Not only does he enjoy accumulating his treasure, but he also delights in observing his influence over others. Volpone may appear to be a character who controls others simply because he possesses everything that one wishes to acquire; however, given Kant’s ideas on heteronomy, Volpone is far from being a free character despite his superior status and wealth compared to those around him. In this context, he should be regarded as a character enslaved by his ambition and greed. Being captive of all kinds of external forces and incapable of making decisions based on his will’s legislative power, he is the leading heteronomous character in the play. Additionally, he turns other characters into what Kant described as immoral: heteronomous. At this point, an important question arises: If an individual becomes a slave to his ambition, can he have free will? Only with the own legislation of the will can one be considered to have free will. Therefore, Volpone, whose ambition lies in his wealth, is certainly not free.

Deception and manipulation are also among the most notable elements of Renaissance plays. These elements are observed in the play *Volpone* as a means used by the characters to achieve their ultimate goals. Compared to Volpone and his unmatched ability to deceive and manipulate those around him, Mosca is also a skilled manipulator. He directs not only Volpone but three suitors as well to obtain Volpone's seat and treasures. Both characters subtly influence others to impose their desires. As a faithful servant to his master Volpone, Mosca's manipulation can be interpreted in two ways. Firstly, it may be said that the other characters- particularly all three suitors- lack the ability to use their own will and depend on reason for moral decision-making, thus allowing Mosca to manipulate them. Secondly, Mosca's significant success in playing with people's minds alters how the other characters behave. As a result, he undermines their ability, if it exists, to act according to their own reason, steering the characters away from autonomy and toward heteronomy. For all intents and purposes, Mosca will be examined further not only as a manipulator but also as someone ensnared by his own ambitions and desires.

As mentioned earlier, authority prefers heteronomy over autonomy, i.e. it is aimed to manipulate the others to depend on it. In this context, Volpone and Mosca are regarded as superior characters in the play in terms of hierarchy, despite the fact that Mosca is merely a servant and a parasite to Volpone. For this reason, they see themselves in a position where they want others to obey them. Their authority is based on their wealth and cunning, which enables them to be superior to other characters, particularly Corbaccio, Corvino, and Voltore. Unsurprisingly, the latter shatter under Volpone's and Mosca's authority. Therefore, no independence can be observed, as Corbaccio, Corvino, and Voltore rely on Volpone and Mosca as their authority.

Heteronomous characters and their heteronomous acts in *Volpone*

As the protagonist of the play, Volpone offers a great deal of acts that lead him to the realm of the immoral. As it was said earlier, Volpone's hunger for external forces, which eventually wreck his doom, is clear because "*in Scene one Volpone salutes his gold and the piles of silver and jewels, which make up his treasure trove.*" (Fontaine, 2018, p.48) Although both character's motivation could be regarded as the same, there are some differences. For example, it is true that Volpone desires material offerings from his suitors. Nevertheless, given his piled-up jewels and gold, he is not looking for more just because he needs more. The reason why he acts like an ambitious man lies in his cunning desire to play with people. Through Mosca's thoughts on Volpone appearing in this expression, "*Let his sport pay for it, this is call'd the Fox-trap*", (Jonson, 2006, p.210) it becomes clearer that Volpone is up to more just because he thinks it is fun. How he has earned all his money and wealth is obscure to the audience; however, he gives clues with his lines in the following lines:

MOSCA.

*And what he will, sir. Riches are in fortune
A greater good than wisdom is in nature.*

VOLPONE.

*True, my beloved Mosca. Yet I glory
More in the cunning purchase of my wealth,
Than in the glad possession; since I gain
No common way; I use no trade, no venture;
I wound no earth with plough-shares; fat no beasts,
To feed the shambles; have no mills for iron,
Oil, corn, or men, to grind them into powder:
I blow no subtle glass; expose no ships*

*To threat'nings of the furrow-faced sea;
I turn no monies in the public bank,
Nor usure private. (Jonson, 2006, p.38)*

It is apparent that Volpone tells Mosca that he has earned and will earn his money with his cunning, without a sense of shame. Because the play is a beast fable, even from the opening scene of the play, it is understood that Volpone's excessive fixation on external forces such as greed and ambition will lead him to his very end, which is the outcome of his being heteronomous. The audience is introduced to his fondness for materialism. Therefore, it is plausible to claim that he blindly embraces a heteronomous way of life. The next example from Volpone's lines indicates not only his sport for more jewels but also the greedy nature of the suitors:

VOLPONE.
*"What should I do, But cocker up my genius, and live free
To all delights my fortune calls me to?
I have no wife, no parent, child, ally,
To give my substance to; but whom I make
Must be my heir: and this makes men observe me:
This draws new clients daily, to my house,
Women and men of every sex and age,
That bring me presents, send me plate, coin, jewels,
With hope that when I die (which they expect
Each greedy minute) it shall then return
Ten-fold upon them; whilst some, covetous
Above the rest, seek to engross me whole,
And counter-work the one unto the other,
Contend in gifts, as they would seem in love:
All which I suffer, playing with their hopes,
And am content to coin them into profit,
To look upon their kindness, and take more,
And look on that; still bearing them in hand,
Letting the cherry knock against their lips,
And draw it by their mouths, and back again. " (Jonson, 2006, p.40)*

He also uses his suitors as a means to achieve his end. At this very moment, he violates Kant's one of the most noteworthy principles of seeing everyone as an end as he states: *"Now I say that the human being, and in general every rational being, exists as end in itself, not merely as means to the discretionary use of this or that will, but in all its actions, those directed toward itself as well as those directed toward other rational beings, it must always at the same time be considered as an end."* (Kant, 2002, p.45) In addition to this, his act of using everyone else as his puppet to satisfy his desire to play with them and receive more material gains is against Christian doctrine. It is because he does to others what he does not want them to do to himself. Likewise, the Bible says, *"Do to others as you would have them do to you."* (Luke 6:31). Therefore, Volpone falls into the chasm of heteronomy in both ways, with respect to Kant and Christianity. This also symbolizes the spirit of humanism, which puts humans at the center of the universe, not god or the church, as they value themselves and their own desires rather than obeying what god or the church says.

Volpone's heteronomous acts continue as he states, *"I long to have possession of my new present."* (Jonson, 2006, p.46) His only concern in life has become his wealth. Everything he does is for his material gain. He never has even a moment of autonomy, as what controls him is not his reason and moral judgment, but external forces such as greed, ambition, and wealth. Indeed, these forces control and consume him. He loses his human attributes and his ability to act rationally that separate a human being from an animal.

Once the suitors arrive at Volpone's place to bring him gifts to gain his gratitude for his heritage and to check whether he is dead, Volpone pretends to be sick. (Jonson, 2006, p.46) According to Kant, whether an action is moral or not depends on its universality. In his *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, he argues that *"Since I have robbed the will of every impulse that could have arisen from the obedience to any law, there is nothing left over except the universal lawfulness of the action in general, which alone is to serve the will as its principle, i.e., I ought never to conduct myself except so that I could also will that my maxim become a universal law."* (Kant, 2002, p.18) When Volpone's actions are analyzed through Kant's ideas, it can be asserted that it is nearly impossible to consider him moral. It is because if the situation were reversed, namely if he were the one tricked, he would not consent to that. Therefore, it is safe to assume that Kant would label him as a person who is neither free nor moral.

Aside from Volpone's hunger for wealth, his lust also plays a key role in his heteronomous acts. In order to leave his legacy to Corvino, one of the three greedy suitors, he wishes to sleep with his beautiful wife, Celia, who can be thought to be the sole virtuous character in the play. He completely abandons reason and morals and surrenders himself to desire. None of the decisions he has made originates from the autonomy of the will, which *"is a law to itself (independently of all properties of the objects of volition)"* (Kant, 2002, p.58). Thus, it can easily be asserted that he is under the control of external factors, particularly lust at this point. Mosca's commentary about Celia to persuade Corvino is a clear sign that refers to Volpone's obedience to his desires: *"But some young woman must be straight sought out, lusty, and full of juice, to sleep by him"* (Jonson, 2006, p.101). In this way, it becomes clear that he is unable to utilize what is thought to be the legislator in the way of morality and autonomy. Although *"Jonson presents Volpone as a man whose worldview has been distorted by both avaritia and luxuria, which has led him to his idolatrous parodying of true worship"* (Scott, 2008, p.2), this would be incomplete because Volpone can also be considered as someone who is morally corrupt. He considers Celia as a person who cannot resist gold and jewels, just like himself; therefore, he expects that he can easily take possession of her (Scott, 2008, p.6). Contrary to Celia, Volpone sees virtue as something not worthy to possess but more of something that is attributed to a beggar by claiming that *"Tis the beggar's virtue"* (Jonson, 2006, p.135) because it does not bring any profit for him. This explicitly indicates that he acts out of his self-interest. People whose aim is virtue cannot provide any financial gain; therefore, Volpone deviates from virtue. All these acts are carried out not by Volpone's reasoning through a moral ground but, in fact, by external forces that eventually direct his will and characterize him as heteronomous.

Consequently, Volpone is one of the most outstanding characters in the play to be called heteronomous. This is because all his acts are based on his desires, ambition, greed, and all external factors. Therefore, Volpone is quite a convenient character for understanding Immanuel Kant's concept of heteronomy.

From a mere servant to an insidious manipulator, Mosca leads each character to his own will, even Volpone himself. At first, Mosca is seen as a simple parasite who fulfills his master's orders. Most of the chief characters in the play have certain kinds of possessions, so they are rich with regard to wealth and social status. Whereas Mosca, until act 3, is seen as no one having nothing to brag about. Mosca's freedom, without a doubt, does not exist in the course of the entire play. Under the

shadow and influence of Volpone, his master, Mosca never shows even a slight sign of having freedom. As Mosca's manipulation has been analyzed previously in two ways, his heteronomous acts could also be examined in two ways. First, even from the very beginning, it is known that Mosca is a servant, a parasite. The bond between him and Volpone binds Mosca to a heteronomous bind because Kant suggests that "*reason commands, for itself and independently of all appearances, what ought to happen*" (Kant, 2002, p.24). In the first half of the play, Volpone represents the state. In this case, Mosca becomes the individual under the rule of the state. Therefore, he is bound to obey what the state commands. As it is asserted by Kant, one must reason to reach what Kant calls the Categorical Imperative, the universal law for every human being. Mosca fails at this. Mosca is also aware of the fact that he is nothing but a servant: "*Alas sir, I but do as I am taught; follow your grave instructions*" (Jonson, 2006, p.65). However, as the three suitors acknowledge Mosca as someone worthy of importance, they treat him as their so-called friend and thereby Mosca is the key to reaching their goals. They communicate with Volpone through Mosca. As Corvino states: "*Grateful Mosca! Thou art my friend, my fellow, my companion, my partner, and shalt share in all my fortunes.*" (Jonson, 2006, p.71) Mosca is now very dear to them, given that he is the means to their ends.

Mosca desires Volpone's riches, too, just like the other three suitors. Nonetheless, in Mosca's imagination, there is more than mere riches. He wants to be regarded as a man of importance. Act 3 is the starting point of a new kind of Mosca, whose heteronomy reaches its peak. He opens the new act with his line, "*I fear, I shall begin to grow in love with my dear self*" (Jonson, 2006, p.107). This is a significant part where he discovers his true power. This way, the audience is introduced to the process in which his independence appears. (Gutiérrez-Popoca, 2022, p.51) With the viewpoint of Hegel's master-slave dialectic, the slave gains independence. Unaware of this fact, his master, Volpone, continues to treat Mosca as his slave. However, with his rhetorical skills, Mosca brings everyone to the point he wants. Even if, at first, he acts as an assistant to Volpone, he later thinks of his welfare. Even he is not even sure about how he ends up in this powerful situation and he claims, "*I know not how, success hath made me wanton.*" (Jonson, 2006, p.107) Nonetheless, he is so cunning and clever that he continues to be humble and poor. His conversation with Bonario, son of Corbaccio, the old suitor, reveals his heteronomy when he states: "*I claim an interest in the general state of goodness and true virtue*" (Jonson, 2006, p.111). Although he asserts that he acts out of virtue and goodness, his acts indicate the reverse. In Kant's understanding of morality, it is known that it is the intentions, not the results, that determine whether a person is moral. An act can conclude with goodness, but it does not provide morality out of mere results because it is the intention that determines morality. Therefore, Mosca's actions are not based on a moral ground but on heteronomous and selfish acts.

According to Kant, an act is performed only for the sake of the law. Kant contends that "*Duty is the necessity of an action from respect for the law.*" (Kant, 2002, p.16). However, Mosca's acts are done for his or some others' sake. For example, when Lady Politick Would-Be bothers Volpone, he wants to elude her. Mosca comes to his help and lies about her husband, who is thought to have spent time with a notorious prostitute of Venice. He, again, breaks another sacred law for Kant; he lies. He wants to relieve Volpone from Lady Politick. (Jonson, 2006, p.122) Kant asserts that one must not lie irrespective of the event. If a maxim, an act, can become universal, then it can be moral. In this case, Mosca's act, cannot be moral since lying cannot be universally applicable. Otherwise, everyone would be lying, and no one would believe what one would say, so telling the truth would be pointless. Quite harsh when it comes to moral matters, Kant does not tolerate lying, even if it means saving one's friend's life. Regardless of the outcome, it is still a lie. Telling lies in this scenario, Mosca becomes distant from reasoning and moral ground.

Mosca also has ambition for both wealth and social status. Therefore, he deceives everyone on his path to achieve his goal. To do one last prank on the suitors, Volpone pretends he has died and

makes Mosca his heir, which pisses off every other suitor. Through Mosca, the audience is informed that Volpone has died, and Mosca will not reveal that he is actually alive if Volpone gives half of his share as his will. (Jonson, 2006, p. 188) Ironically, Mosca initially deceives everyone in the play. However, at the end of the play, he is deceived by his own treachery. This is because when Volpone figures out that Mosca will not reveal that he is alive, he also betrays Mosca by revealing that he has not died. (Jonson, 2006, p.232) The consequences that Mosca faces are all his doing. Pursuing his own desires, ambitions, and all other external forces, he, just like Volpone, has become a slave of his own, eventually leading himself to his heteronomous downfall.

Regarding the other characters, who also bring up the heteronomous parts of the play, the three suitors also play a significant role, becoming what Kant always stood up against: immoral and not free. Among the three suitors is Voltore, arriving first at the doorsteps of Volpone. Hoping to receive Volpone's gratitude, he brings a piece of plate and offers it to him through Mosca, "*A piece of plate, sir.*" (Jonson, 2006, p.45) Similar to other suitors, he believes he is acting according to his free will, but eventually deceives himself, just as Mosca and virtually all other characters in the play. Voltore's goal is certainly not different from that of the others. Developing societies often explore beyond themselves, choosing to follow external pleasures rather than improving themselves by taking a sturdier attitude against all immoral quests. In this context, Scott (2008) advocates for genuine devotion, which was overshadowed by the longing for wealth and pleasure. (p.12) Having learned Volpone's legacy, Voltore plans his strategy, which is to show up with the plate that Mosca introduces to Volpone alongside his corrupt side due to his hunger for wealth, "*And hath brought a piece of antique plate, bought of St Mark, with which he here presents you.*" (Jonson, 2006, p.48). His gift to Volpone does not indicate genuine gratitude or affection; rather, it reflects his appetite for mere pleasure and desire. From the beginning to the end, Voltore remains heteronomous due to his continuous desires and ambition. Even at the end of the play, taking place at the court, he gives false testimony in defense of Volpone and other suitors. As his gift to Volpone, this act does not refer to his appreciation of Volpone either, because he also lies just like the other chief heteronomous characters in the play. Not only is Kant against the act of perjury, intertwined with lying, but also the Bible condemns it as such: "*So I will come to put you on trial. I will be quick to testify against sorcerers, adulterers, and perjurers*" (Malachi 3:5). As a result, Voltore's malevolent acts would be judged as immoral not only by Kant, but also by religion.

Like Voltore, the other two suitors, Corbaccio and Corvino, focus on their own interests. Blinded by the desire for wealth, social status, and more, they are unaware that they have lost their will, becoming imprisoned and turned into puppets by Volpone and Mosca. As a result, they do not hesitate to lie and cheat, matters which Kant never tolerated. To reach his end – to gain Volpone's gratitude and legacy- Corvino offers his wife to Volpone. A deep moral contrast between Celia and Corvino appears. Celia emphasizes honour when Corvino mentions her as a mistress for Volpone, and she questions his honour. Corvino's reply refers to his submission to his end by using his own wife. He states, "*Honour! tut, a breath: There is no such thing, in nature: a mere term invented to awe fools.*" (Jonson, 2006, p.127) Corvino is someone without a moral stance and reasoning.

Corbaccio, an old man who disinherits his own son for Volpone's legacy, is another character demonstrating heteronomy. Extremely obsessed with the legacy that Corbaccio even considers even exterminating his existence using a poisonous drug:

CORBACCIO.

Some counsel of physicians: I have brought him

An opiate here, from mine own doctor.

MOSCA.

He will not hear of drugs.

CORBACCIO.

Why? I myself
Stood by while it was made; saw all the ingredients:
And know, it cannot but most gently work:
My life for his, 'tis but to make him sleep.

VOLPONE. [Aside.]

Ay, his last sleep, if he would take it. (Jonson, 2006, p.54)

Turned into a puppet by Volpone, Corbaccio is, without being able to interfere with the temptations of riches, easily controlled. Not even a slight degree of autonomy can be seen in the acts of the old man. He mentions disinheriting his son to Mosca and even claims this act as his own project. (Jonson, 2006, p.61-62) Not surprisingly, he does not think of his son as a living being as he is blinded by Volpone's legacy. All in all, Corbaccio is the oldest suitor who performs heteronomous acts, representing even a father can harm his own son for wealth. As a conclusion, the three suitors, Voltore, Corbaccio and Corvino contribute to the progress of heteronomy throughout the play with their pursuit of everything unrelated to autonomy.

CONCLUSION

In this research paper, it has been examined that Immanuel Kant's concept of heteronomy is visible in the characters of Ben Jonson's comic play *Volpone*. Various factors contribute to the process of heteronomy of the play. As the annihilator of morality and categorical imperative, which leads everyone to the universal law, heteronomy can emerge through the acts that derive from greed, ambition, wealth, and status. In the play, it has been observed that Volpone acts in accordance with his tastes and benefits. He deceives everyone to achieve his goal, which is to collect all the suitor's offerings. By using everyone as his puppet, he violates Kant's principle. Volpone uses other characters as a means, instead of seeing them as ends in themselves. Moreover, his representation of the State means that he likes to have heteronomous individuals obey him without questioning his orders. Mosca, on the other hand, is under the rule of Volpone, so to speak, thus making him heteronomous as he does not act out of his logic and his own reasoning but obeys what Volpone asks him to do. In this regard, he is the embodiment of the individual under the rule of the state, Volpone. His obeying Volpone and his orders label him as heteronomous, rather than using his reason and moral law to be able to become autonomous. His realization of his true self enables him to get out of Volpone's influence. Hence, he also deceives other characters to have both Volpone's treasures and his social status. Finally, the three suitors contribute to the heteronomy in the play by doing anything necessary to obtain Volpone's legacy. They do not hesitate to do what Volpone and Mosca tell them to do, leaving them heteronomous as they do not use their reasoning and moral law to place themselves in the realm of autonomy. As a result, it has been seen that different concepts offer different perspectives in analyzing works of literature. Immanuel Kant's concept of heteronomy and autonomy naturally fulfill this task, offering new gaps for new studies.

REFERENCES

- Adams, J. Q. (1904). The Sources of Ben Jonson's *Volpone*. *Modern Philology*, 2(2), 289–299.
- BibleGateway. (n.d.). Luke 6:31 (New International Version). Retrieved March 19, 2025, from <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Luke+6:31&version=NIV>
- BibleGateway. (n.d.). Malachi 3:5 (New International Version). Retrieved April 17, 2025, from <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Malachi+3:5&version=NIV>
- Bielefeldt, H. (1997). Autonomy and Republicanism: Immanuel Kant's Philosophy of Freedom. *Political Theory*, 25(4), 524–558.

- Dean, P. (2024). Volpone, or, the fox. *English Studies*. Advance online publication <https://doi.org/10.1080/0013838X.2024.2444063>
- Fleischacker, S. (2013). *What is enlightenment?* Routledge.
- Fontaine, L. (2018). Prodigality, Avarice and Anger: Passions and Emotions at the Heart of the Encounter between Aristocratic Economy and Market Economy. *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie*, 59(1), 39–61. <https://doi.org/10.1017/S0003975618000048>
- Gass, M. (1994). Kant's Causal Conception of Autonomy. *History of Philosophy Quarterly*, 11(1), 53–70.
- Gutiérrez-Popoca, E. (2022). The Independent Parasite: Mosca's Theatrical Service in *Volpone*. *Ben Jonson Journal*, 29(1), 46–64. <https://doi.org/10.3366/bjj.2022.0327>
- Herbert, G. (1999). Immanuel Kant: On Treating Persons as Persons. *The Personalist Forum*, 15(2), 247–256.
- Jonson, B. (2006). *Volpone or the fox: Webster's thesaurus edition*. Icon Group International, Incorporated. (Original work published 1606)
- Kant, I. (2002). *Groundwork for the metaphysics of morals* (A. W. Wood, Trans. & Ed.). Yale University Press. (Original work published 1785)
- Merriam-Webster. (n.d.). Heteronomy. In Merriam-Webster.com dictionary. Retrieved April 18, 2025, from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/heteronomy>
- Plato. (2010). *The Republic* (B. Jowett, Trans.). Penguin Books. (Original work written ca. 375 BCE)
- Rawls, J. (2003). *Lectures on the history of moral philosophy* (B. Herman, Ed.; 2. print). Harvard Univ. Press.
- Schrader, G. A. (1963). Autonomy, Heteronomy, and Moral Imperatives. *The Journal of Philosophy*, 60(3), 65–77. <https://doi.org/10.2307/2023109>
- Scott, A. V. (2008). Censuring Indulgence: Volpone's "Use of Riches" and the Problem of Luxury¹. *Journal of the Australasian Universities Language and Literature Association*, 2008(110), 1–15. <https://doi.org/10.1179/000127908805259734>
- Scruton, R. (2001). *Kant: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.

Arkeolojik Çalışmalarda Bilişim Teknolojilerinin Kullanılması

Use of Information Technologies in Archaeological Studies

Ayhan Yiğit

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arkeoloji Ana Bilim Dalı

yigitayhans@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-3943-2022

ÖZET

Bu çalışmada kültürel mirasın korunmasına yönelik eserlerin korunması, onarımı ve veri bankasının oluşturulması için esere zarar vermeden gerekli çalışmalar nasıl yapılır? Arkeolojik mirasın korunması için yapılan çalışmalar daha çok fiziksel ve kimyasal olarak yapılmıştır. Günümüzde bilişim teknolojilerine dayalı yöntemlerin gelişmesiyle gerek arkeoloji gerekse bilişim teknolojileri alanında yeni yöntemler uygulanmaktadır. Uluslararası Anıtlar ve Sitler Konseyi, (ICOMOS) kültürel mirasın, bilimsel araştırmalarla buluntulara zarar vermeyen teknikler uygulanması gerektiğini ve örnek alma işleminin kazı alanında yapılmasını hüküm altına almıştır. Bilişim teknolojilerinin gelişmesiyle yeni disiplin ya da alt disiplinler ortaya çıkmaktadır. Arkeolojiye de teknolojinin girmesiyle yeni bir akım doğdu. Bilişsel Arkeoloji ya da post-süreçsel veya kuramsal olarak tanımlanan yeni bakış açısı gelişti. Müzelerde kültürel arşivin Sanal olarak korunması, depolanması ve geleceğe yönelik olarak planlama yapılması önemlidir. İn situ durumdaki arkeolojik eserlerin görselleştirilmesi amacıyla dijital kütasyon veri tabanları oluşturulmaktadır. Bu teknolojilerin başında gelen sanal gerçeklik ve artırılmış gerçeklik olarak tanımlanan karma gerçeklik, gerçek dünya ile sanal dünya arasında süreklilik sağlayan bir kavram olarak tanımlanmaktadır. Sonuç olarak arkeolojik kültürel mirasın korunması ve bilgilerin saklanması için bilişim teknolojilerinin önemi vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arkeoloji, ICOMOS, bilişsel, kültürel miras.

ABSTRACT

This study also examines how to carry out the necessary work without damaging the artifacts for the protection, repair and creation of a data bank for the protection of cultural heritage. Studies carried out for the protection of archaeological heritage have been mostly carried out physically and chemically. Today, with the development of methods based on information technologies, new methods are being applied in both archaeology and information technologies. The International Council on Monuments and Sites (ICOMOS) has ruled that cultural heritage should be subject to scientific research and techniques that do not damage the findings and that the sampling process should be carried out in the excavation area. New disciplines or sub-disciplines are emerging with the development of information technologies. A new trend has emerged with the introduction of technology to archaeology. Cognitive Archaeology or a new perspective defined as post-processual or theoretical has developed. It is important for museums to protect, store and plan for the future of cultural archives in a virtual way. Digital curation databases are being created for the visualization of archaeological artifacts in situ. The leading technologies of these are virtual reality and mixed reality, defined as augmented reality, are defined as a concept that provides continuity between the real world and the virtual world. As a result, the importance of information technologies in the protection of archaeological cultural heritage and the storage of information is emphasized.

Keywords: Archaeology, ICOMOS, cognitive, cultural heritage.

GİRİŞ

Son yıllarda doğal ve kültürel varlıkların korunması çalışmaları teknolojilerin sunduğu imkanlarla ivme kazanmıştır. Özellikle kültürel varlıkların bulunması, korunması ve sonraki kuşaklara aktarılması uluslararası antlaşmalarla hüküm altına alınmıştır. Bilişim teknolojilerinin gelişmesiyle yeni disiplinlerle birlikte alt disiplinler ortaya çıkmaktadır. Arkeolojiye de teknolojinin girmesiyle yeni bir akım doğdu. Bilişsel Arkeoloji ya da post-süreçsel veya kuramsal olarak tanımlanan yeni bakış açısı gelişti.

Bilişsel Arkeolojiyi tanımlarsak; maddi kültür kalıntılarını yapan ve meydana getiren insanların düşünce yapılarına odaklanarak anlamaya ve yeni yaklaşımlar ortaya koymaya çalışmaktadır.

Arkeolojide düşünsel gelişimlere ve teknolojik gelişmelere baktığımızda 1930' da kadar geriye gitmektedir. Bu yıllarda doğal gözlem, tanımsal ve istatistiksel analizle (hesap makinesi) karşılaşırız. 1930-1965 yılları arasında coğrafi konumlar, analiz ve veri depolama çalışmaları, 1965-1980 yılları arasında süreçsel dönem, modelleme ve simülasyon ve CBS (GIS) çalışmaları, 1980-1985 arasında kuramsal dönem ve yapay zekâ, 1990'dan sonra günümüze yaklaşılrken Algı Arkeolojisi alanında çalışmalarla birlikte, görselleştirme ve Web üzerinden yazılımlar kullanılmaya başlandı (Karaaslan 2017: 3).

Tablo 1. Arkeolojinin teknolojik gelişimi (Karaaslan 2016: 8)

Tarih	Arkeolojinin Aşaması	Teori	Donanım/Yazılım	Kullanım Alanı
1930 Öncesi	Doğal Gözlem	Tanımsal	Hesap Makinesi	İstatistiksel Analiz
1930-65	Kültürel Tarih	Coğrafi	Ana Bilgisayar / Cobol / Fortran	İstatistiksel Analiz ve Veri Depolama
1965-80	Süreçsel	Kurallara Bağlı, Sistematik, Varsayımsal	Mini WAX, PC, Pascal, C, Basic	Nedensel Sonuçlar, Modelleme ve Simülasyon, Coğrafi Bilgi Sistemleri (CBS)
1980-95	Kuramsal (Post süreçsel)	Bireysel Yorumlayıcı	PC, C++, Prolog	Uzman Sistemler, Yapay Zeka, Kazı Alan Kullanımı, CBS
1990-	Bilişsel/ Algı	Deneyisel, Varsayıma Dayalı, Yeniden Kurma	İş İstasyonları, Paralel İşlemciler, Yüksek Performanslı Bilgisayar, Görselleştirme, Özel Yazılım Dilleri	Yapay Zeka, CBS, Modelleme ve Simülasyon, Görselleştirme, Webography

Günümüz teknolojilerine baktığımızda ilk olarak sanal gerçeklik ve bilgisayar simülasyonları ile karşılaşırız. Bu teknolojiler; hareket yakalama, GPS bağlantılı uzaktan algılama teknolojileri, Uzaktan algılama (ALS), infrared bant fotoğrafçılığı (INRF), lazer tarama (LS), arkeoakustik ve artırılmış gerçeklik teknolojileri olarak sıralanabilir (Karaaslan 2016: 2).

Arkeolojik çalışmalarda elde edilen mirasın korunması ile ilgili Uluslararası Anıtlar ve Sitler Konseyi (ICOMOS) kararlar aldı. Bunlardan bir tanesi, arkeolojik alanlardaki buluntulara zarar vermeyen teknikler uygulanmalı ve kazı alanından örnek alınmalı hükmü esas alındı. Buradaki amaç kültürel buluntuların korunması, sağlamlaştırılması, bakımı ve analiz çalışmaları yapılırken esere en az temasla ve zarar vermeden yapılmalıdır. Arkeolojik eserlerin onarımı ve korunmasında daha çok kimyasal ve fiziksel yöntemler uygulanmıştır. Bilişim teknolojilerin gelişmesiyle teknolojik yöntemler son yıllarda arkeolojik çalışmalarda da uygulanmaktadır (Karaaslan 2014: 63).

Sanal Gerçeklik çalışmaları bu teknolojik çalışmaların öncüsüdür. Bu teknoloji arkeolojik eserlerin 3 boyutlu olarak sanal görüntülenmesini olanaklı hale getirmiştir. Bunun için bir VRML yazılımı geliştirilmiştir. Ayrıca bu yöntemle sadece nesnelerin 3 boyutlu görüntülenmesi değil, büyük yapıların, çanak-çömleklerin ve diğer eserlerin simülasyonu ve modellemesi yapılmaktadır. Ayrıca yıkılmış arkeolojik yapı ve binaların konstrüksiyonları yapılmaktadır (Karaaslan 2014: 63).

Arkeolojik çalışmalarda uygulanan başka bir yöntemde Uzaktan Algılama Yöntemidir. Genellikle bu sistem uydular üzerinden çalışmalar yapar. Bunun dışında ulaşılması tehlikeli ve zor yerler; mağara-kanyon-uçurum gibi yerlerin tespiti için sensör gibi elektronik aygıtlar kullanılarak veriler toplanmaktadır. Ayrıca arkeolojik alanların topografik haritaların çıkarılması için Küresel Konumlama Sistemi (GPS) ve Küresel Bilgi Sistemleri (GIS) uygulamaları kullanılarak buluntuların konumlandırılması yapılmaktadır. Bu sistemler özellikle Uzay Arkeoloji çalışmalarında önemli yer tutmaktadır (Karaaslan 2017: 2).

Gelişen teknolojilerle sanal ve gerçek ortamlar zenginleştirilmesi çalışmaları ivme kazandı. Sanal ve gerçek ortamların birleştirilmesiyle yeni bir kavram ortaya çıktı. Bu gerçeklik türüne Karma Gerçeklik adı verildi. Sanal Gerçeklik ve Artırılmış Gerçeklik çalışmaları son yıllarda önemli ölçüde artmıştır. Bununla birlikte Karma Gerçeklik çalışmalarının artmasına neden oldu. Karma gerçeklik hem sanal gerçeklik hem de artırılmış gerçeklik verilerini kullanarak yeni deneyimler geliştirdi (Karaaslan 2017: 2).

Tablo 2. Gerçeklik – Sanallık (RV) Sürekliliği (Kandemir ve Ulusoy 2023: 97)



Gerçeklik Türleri

Yakın zamana kadar Gerçeklik türleri üç alt başlıkta toplandı. Bu alt başlıklar; sanal gerçeklik, artırılmış gerçeklik ve karma gerçekliktir. Paralel Gerçeklik kavramı 2022 yılında ortaya çıktı. Bu kavram, 2022’de ilk kez bir havaalanında uygulanmasıyla literatüre ve günlük hayata girdi. Genelde gerçeklik türlerinin tanımı yapılırken daha çok kullanılan ekipmana, referans alınan ortama ve dijital içeriğin yoğunluğuna göre tanımlanmaktadırlar (Türker ve Işık 2023: 328).

Sanal Gerçeklik Artırılmış Gerçeklik ve Karma Gerçeklik

Sanal gerçeklik (Virtual Reality – VR), kullanıcılarına gerçeklikten uzak tamamen yapay bir dijital ortama sokar. Artırılmış gerçeklik (Augmented Reality – AR) sanal gerçekliğin tam tersini yani sanal objeleri gerçek dünya ortamına koyar. Karma gerçeklik (Mixed Reality – MR) ise sanal ve gerçek dünyayı aynı zaman ve mekânda yani gerçek dünyaya sanal objeleri yerleştirir (Türker ve Işık 2023: 328).

Artırılmış Gerçeklik ile Karma Gerçekliğin çalışma prensipleri birbirine benzemektedir. Her iki gerçeklik türü gerçek dünyayı referans alır ve farklı teknolojiler kullanılır. İki deneyimde de gerçek dünyadaki objeler ile dijital dünyada üretilen içerikler aynı ortamda deneyimlenir. İki gerçeklik türü arasındaki fark kullandıkları teknolojik ekipmanlarla farklılık gösterir. Artırılmış gerçeklikte akıllı cihazlar (akıllı telefonlar ve tabletler) yeterli olmaktadır. Karma gerçekliğin farkı ise daha farklı özellikteki ekipmanlar (gözlük veya baş ekipmanı) kullanılmaktadır (Türker ve Işık 2023: 328).

Paralel Gerçeklik

Son yıllarda başka bir gerçeklik türü ortaya çıktı. Paralel gerçeklik Misapplied Sciences tarafından geliştirilmiştir. Bu teknolojide tüm diğer gerçeklik türlerinden farklı olarak, kullanıcıların herhangi bir cihaza sahip olmalarına gerek yoktur. Geliştirilen piksel teknolojisi, kullanıcılar için herhangi bir kişisel ekipmana gerek duymaksızın bireysel içerik görme deneyimidir. Burada tek bir ekranda piksel teknolojisiyle içerik üretilmektedir. Özellikle kalabalık bir topluluk için bireysel içerik sunan ekranlarda gerçekleştirilen görsel bir deneyimdir. İzleyicilerin aynı zaman ve ortamda, aynı ekrana bakmaları farklı deneyimler yaşaması nedeniyle bu kavrama paralel gerçeklik denilmektedir. Aynı zaman ve mekanda aynı ekrana bakan herkes için bireysel bir içeriğin görünmesi bu gerçekliği diğer gerçeklik türlerinden ayrı bir yere konumlandırmasına neden olmaktadır (Türker ve Işık 2023: 329).

Tablo 3. Gerçeklik Türleri (Türker 2022: 1128)



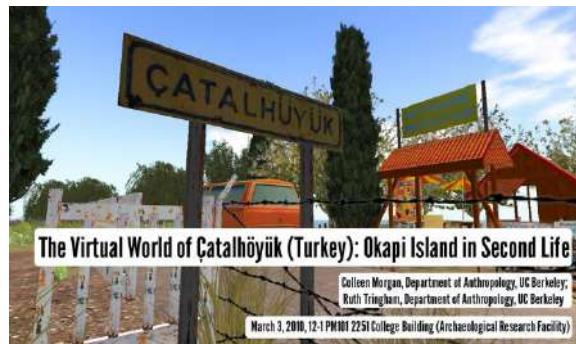
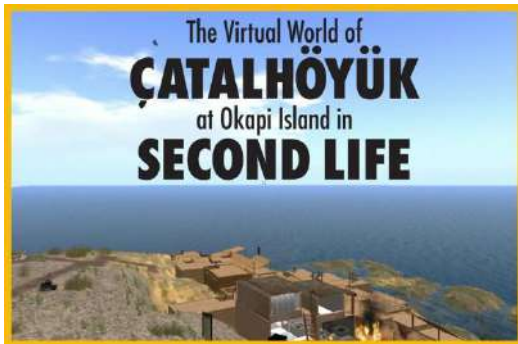
Hiper Gerçeklik (Hyper Reality)

Paralel gerçeklikten sonra Hipergerçeklik kavramı ortaya çıktı. Buradaki teknoloji gerçek ve kurgu arasındaki sınırı silmesiyle ortaya çıkmıştır. Artık gerçekliğin yerini alan işaretler, logolar ve simgeler dünyası ile karşı karşıyayız. Aslında gerçek ve kurgunun birbirine karıştığı, gerçekliğin yalnızca simülasyonlarla algılandığı bir durumu ifade etmektedir (<https://sisterslab.org/gerceklikten-geriye-kalan-dunya-hiper-gerceklik/>).

Arkeolojide Sanal Gerçeklik (Virtual Reality)

Arkeolojide Sanal Gerçeklik - VR (virtual reality) bilgisayar teknolojileri gelişmesiyle simülasyonlar yapılmaktadır. Bu teknolojilerle sit alanları, kazılar, binalar, yapılar, yerleşim yerleri ve arkeolojik buluntu ve eserlerin simülasyonları yapılmıştır (Karaaslan 2014: 63).

Second Life adlı programın arkeolojide de uygulanmasıyla yeni dönem başlamıştır. San Francisco'daki Linden Laboratuvarlarında yazılan bir yazılım ile sanal gerçekliğin kültürel mirasın görselleştirilmesi açısından dönüm noktası olmuştur. Bu program ile insanlar arkeolojik alanlara gitmeden bilgisayar başında gezi deneyimi yaşatmaya amaçlamaktadır. İnsanlar bu yazılımla kendi avatarlarını oluşturup istedikleri müze, tümülüs, höyük, ören yeri ya da bir arkeolojik alanda sanal ortamda 3 boyutlu olarak gezinti ve interaktif olarak tasarlanmış bir senaryo üzerinden gözlem yapabilmektedirler.

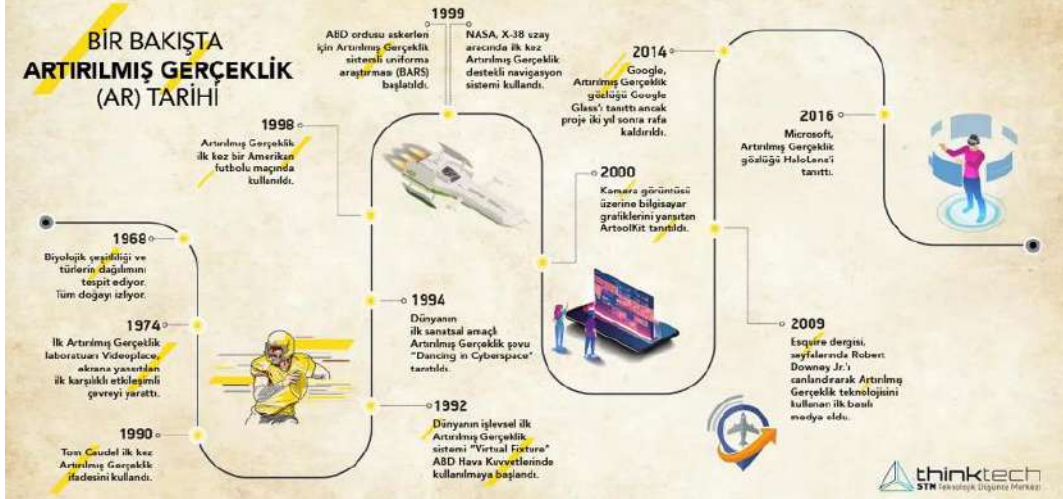


Resim 1. Second Life uygulamasının Çatalhöyük'e tipik bir uyarlaması (https://middlesavagery.files.wordpress.com/2010/02/wed_poster.jpg)

Arkeoloji ve Artırılmış Gerçeklik (Augmented Reality)

Artırılmış gerçeklik bilgisayarlarda oluşturulan yazılımla oluşturulan modellerin gerçek hayattaki nesnelerle birleştirilerek görselleştirilmesi deneyimini amaçlamaktadır. Bu programlardan bir tanesi ARCHEOGUIDE programıdır (Karaaslan 2014: 63).

Tablo 4. Artırılmış Gerçekliğin Tarihsel Gelişimi



(<https://thinktech.stm.com.tr/tr/bir-bakista-artirilmis-gerceklik-tarihi>)

Artırılmış gerçekliğin çalışma prensibi, gerçek dünyaya eş zamanlı olarak, dijital bilgi katmanların eklenmesiyle gerçekleşmektedir. Buradaki fiziksel gerçeklik ile bilgisayar tarafından oluşturulan sanal dünyanın bir arada örtüştürülmesiyle gerçekleştirilen deneyimdir. Artırılmış gerçeklikten farklı deneyim sunan sanal ortam teknolojileri, kullanıcıyı tamamen gerçeklikten koparıp sentetik bir ortamın içine sürüklemektedir. Farklı bir deneyim sunan artırılmış gerçeklik teknolojileri, kullanıcının gerçek dünyayı sanal nesnelerin üst üste bindirilmesiyle görselleştirilir (Kandemir ve Ulusoy 2023: 99).



Resim 2. Artırılmış Gerçeklik Örnekleri (<https://www.openculture.com/2018/04/watch-seven-ancient-ruins-get-restored-to-their-glorious-original-state-with-animated-gifs.html>)

Artırılmış gerçekliği sınıflandırırken kullanılan teknolojinin alt yapısına göre yapılmaktadır. Cheng ve Tsai, teknolojik altyapısına göre iki gruba ayırarak “görüntü tabanlı” ve “konum tabanlı” olarak sınıflandırdılar. Birinci grupta resimler ve grafikler kullanarak görüntü temelli uygulamalar oluşturdular, diğerinde konum tabanlı uygulamalar (Küresel Konumlandırma Sistemi (Global Positioning System - GPS) ya da kablosuz ağ bağlantısı kullandılar. Görüntü tabanlı artırılmış gerçekliği kendi içinde ikiye ayırdılar. Bunlar ise “işaretçi tabanlı” ve “işaretçi tabanlı olmayan” uygulamalar olarak adlandırdılar (Uluğ 2020: 59).

Artırılmış gerçeklik uygulamaları, mekân, lokasyon, zaman ve anlatılan hikâyenin önemini göz önünde bulundurarak görselleştirme odaklı çeşitli olasılıklar sunmaktadır. Burada kullanıcıya fiziksel o yer ve mekânda bulunma ihtiyacı amaçlanmaktadır. Kullanıcının bulunduğu mekânın farkında olması ve anlatılan hikayeyle bütünleşme deneyimi sunulmak istenmektedir. Artırılmış gerçeklik, bu özelliği sayesinde özellikle kültürel miras ve turizm alanındaki çalışmalarda önemli bir araç olarak öne çıkmaktadır (Kandemir ve Ulusoy 2023: 102).

Günümüzde kültürel miras ve turizm alanındaki çalışmalarda artırılmış gerçeklik uygulamaları önemli bir yer edinmiş ve vazgeçilmez bir unsur haline gelmiştir. Özellikle tarihi alanlarda bulunan kalıntıların azlığı bu uygulamanın önemi artırmaktadır. Genellikle tahrip olmuş yapıların onarımı, korunması ve sağlamlaştırılması gibi bazı yenileme işlemleri yapılmaktadır. Özellikle Artırılmış Gerçeklik uygulamaları ile geçmişin nasıl olduğunu görselleştirerek geçmiş hikayelerin ya da senaryoların oluşturulmasına olanak sağlaması açısından oldukça önemlidir (Cengiz ve Akkuş 2017: 1389).

Son dönemlerde arkeokılavuz (archeoguide) olarak adlandırılan yeni bir sistem geliştirilmiştir. Bu sistemin amacı mobil bir cihaz ile açık alanlarda artırılmış gerçeklik sistemi sayesinde yeni bir görsel bir deneyim sunmasıdır. Bu program ile gerçek yapılar sanal rekonstrüksiyon sayesinde yeniden inşa edilmiş haliyle ziyaretçilere gösterilmektedir. Ayrıca tarihi alanlara hiçbir müdahale yapılmadan sergilenmektedir. Bu sistem ilk olarak, Yunanistan'daki antik Olympia kentinde denenmiştir (Cengiz ve Akkuş 2017: 1389).



Resim 3. Artırılmış gerçeklik Olympia (Archeoguide) (<https://www.mavimarmaragazetesi.com/haber/18276148/antik-yunan-sitelerinin-binlerce-yil-once-nasil-gorundugunu-gosteren-bir-uygulama-gelecegin-teknolojisine-bir-bakis>)

Rome Reborn - Antik Roma

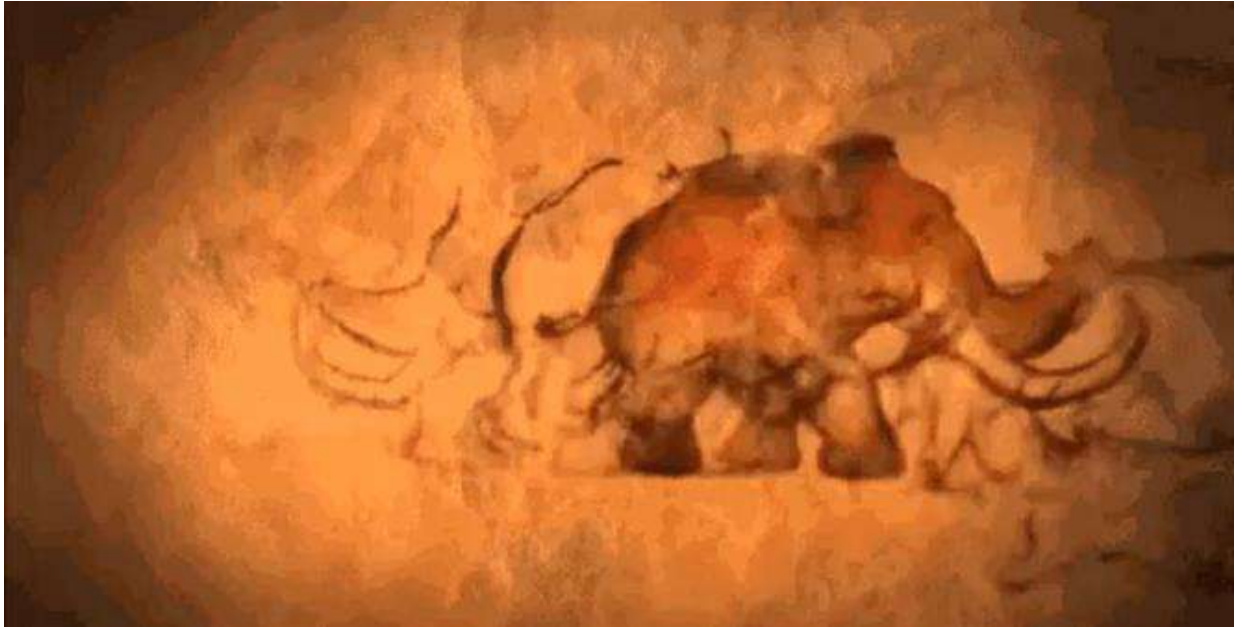
Bernard Frischer tarafından tasarlanan Rome Reborn, ilk kez 1974 yılında ortaya çıktı. Yorescape web sitesine göre, yaklaşık iki saat süren bu Roma turu, şehrin coğrafyasını, pazarlarını, tapınaklarını ve diğer kültürel simge yapılarını kapsayan toplam 61 duraktan oluşuyor. Bu model sayesinde, kullanıcılar antik yerlerin bugünkü Roma'da bulunduğu konumları inceleyebilir ve 4. yüzyılda kente yerleşmiş olabilecek yaklaşık 7.000 yapıyı içeren etkileyici bir deneyim yaşayabilirler.



Resim 4. Roma Reborn 4.0 Bazilika (https://www.chip.com.tr/haber/zamanda-iki-saatlik-yolculuk-antik-romanin-ihisami-ekraniniza-geliyor_160336.html)

Arkeoloji ve Hareket Yakalama Sistemi

Hareket yakalama sistemleri genellikle etnoarkeoloji alanında tercih edilmektedir. Bu yöntemler özellikle oyun, dans gibi kültürel aktivitelerin ya da antik dönem taşları üzerine işlenmiş resim ve kabartmaların canlandırılmasını hedeflemektedir. Bu süreçte, etmen tabanlı simülasyon yöntemi de yaygın bir şekilde kullanılmaktadır (Karaaslan 2014: 64).

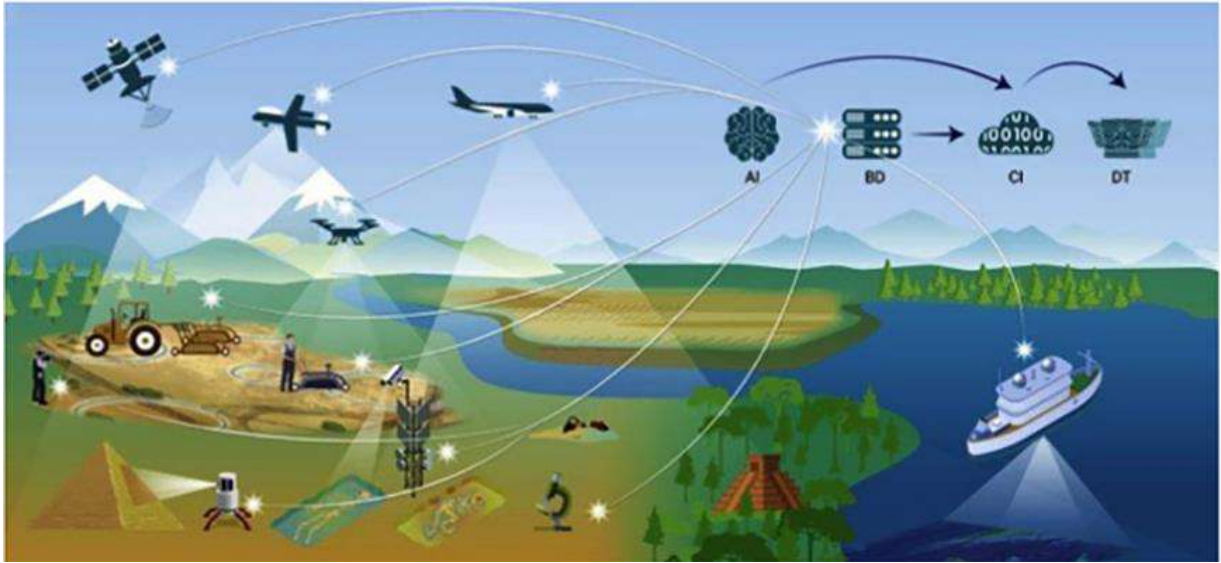


Resim 5. Resim Yakalama Tekniği İle Mağara Duvar Resimlerinin Hareketlendirilmesi (<https://onedio.com/haber/magara-resimleri-cagri-atarak-iletisim-kurma-ve-internet-iletisim-araclarımız-nasil-evrim-gecirdi-1100499>)

Arkeoloji ve GPS Bağlantılı Uzaktan Algılama Yöntemi

Uzaktan algılama yöntemi özellikle arkeolojik yerleşimlerin tespit edilmesinde kullanılmaktadır. Bu yöntemde, manyetik, termal (ısı), elektrik ve elektromanyetik jeofiziksel ölçümler uydular aracılığıyla yapılır.

lığıyla gerçekleştirilir. Yer yüzeyindeki herhangi bir sit alanının topoğrafik haritasının çıkarılması amaçlanmaktadır. Bu yöntem öncelikle uçaktan hava fotoğrafı veya uydulardan çekilen fotoğrafların Coğrafik Bilgi Sistemleri (GIS - Geographical Information Systems) teknolojileri ile koordinatlarının belirlenerek görüntülerle yer tespiti yapılmaktadır (Karaaslan 2014: 65).



Resim 6. Uzaktan Algılama Sistemleri (<https://www.linkedin.com/pulse/uzaktan-alg%C4%B1lama-ile-arkeolojide-yeni-ke%C5%9Fifler-ataymuhendislik/>)

Arkeoloji ve Lazer Tarama

Lazer Tarama, arkeolojik eserin bir kamera ile taranarak elde edilen 3 boyutlu görüntüsünün oluşturulmasıdır. Bu oluşturulan eserlerin internet üzerinden olduğu gibi müzelerde de ziyaretçilere görsel olarak bir ekran üzerinden sunulması açısından önemlidir (Karaaslan 2014: 66).

Lazer taramadan farklı olarak Havadan Lazer Tarama yöntemi arkeolojide kullanılmaktadır. LIDAR yöntemi olarak da bilinmektedir. Amaç, büyük ve geniş alanların havadan belirli bir mesafeden yer yüzeyinin taranarak topografyasının çıkarılması için kullanılan bir yöntemdir (Karaaslan 2014: 66).



Resim 7. Arkeolojik Alan ve Binanın Lazer Taraması (<https://www.deltalidar.com/Yersel-Lazer-Tarama.aspx>)

SONUÇ

Doğal ve kültürel mirasın korunması, onarımı, saklanması, sergilenmesi ve gelecek nesillere aktarılması ile ilgili çalışmaların kökeni 18. yüzyılın ortalarına kadar inmektedir. O dönemden başlayan gelişmelere, teknolojik çalışmaların gelişmesiyle farklı boyutlar kazanılmıştır. Dünyada kültürel mirasın korunması ile ilgili uluslararası kurumlar tarafından oluşturulan tüzükler ve kriterlerle ilgi-

li sözleşmeler hayata geçirilmiştir. Kültürel mirasın korunması, onarımı ile ilgili çalışmalar daha çok fiziksel ve kimyasal teknikler kullanılarak yapılmış ve yapılmaktadır. Bu çok tartışmalı bir konudur. Koruma altına alınacak değerlerin neler olduğu ve nasıl korunacağı ile ilgili tartışmalar hararetini kaybetmeden devam etmektedir. Aynı şekilde bilişim teknolojilerinin kültürel mirasın korunması, saklanması ve gelecek kuşaklara aktarılması konusu da tartışmalardan kurtulamamıştır.

Günümüzde somut ya da soyut kültürel varlıkların korunması, veri tabanlarının oluşturulmasında bilişim teknolojisi uygulamalarının kullanılması çok önemli bir konudur. Bu teknolojilerin kullanılmasının avantajlı ve dezavantajlı yönleri bulunmaktadır (Büyükkuru 2023: 138).

Dezavantajlı yönleri; kültürel miras varlığının dijital olarak sergilenmesi çok önemlidir. Çoğu zaman bu programların ücretsiz olması nedeniyle, kullanıcı sayısının çok olması nedeniyle yoğunluktan dolayı sisteme beklenenden fazla yük binmektedir. Bir başka problem ise dijital kitlenin katkılarıyla oluşan kültürel varlıkların güvenilirliğinin düşmesidir; bu durum, genel olarak güvenilirlik beklentisinin azalmasına yol açar. Örneğin birçok kullanıcı aynı miras varlığının düşük çözünürlükte çok sayıda dijital eserini oluşturabilmektedir. Ayrıca, kullanıcıların bir kültürel miras alanını farklı bir konumda işaretlemesi sonucunda, gerçek konumuyla ilgili şüpheler ortaya çıkabilmektedir. Dolayısıyla deneyimsiz kullanıcılar tarafından düzenleme yapılması, dijital kültürel varlıkların yanlış anlamsal bilgilerine neden olarak tarihsel bozulmaya yol açabilmektedir (Büyükkuru 2023: 138).

Avantajları; modern teknolojiler sayesinde, sanal platformlar aracılığıyla yalnızca somut kültürel varlıklar değil, aynı zamanda sözlü ritüeller, dini ve kültürel uygulamalar da videolar ve canlı yayınlar yoluyla diğer insanlara aktarılmaktadır. Bu uygulamalarla olaylara tanık olma ve mekânın atmosferini de deneyimleyebilmelerine olanak sağlamaktadır. Dolayısıyla sanal ortam, kültürel miras uygulamalarının sürekliliğinin sağlanmasında ve aktarılmasında işlevseldir. Sonuç olarak dünyadaki birçok tarihi, doğal varlık ve kültürel miras alanı 3 boyutlu (3D) olarak dijitalleştirilmektedir. Bu sayede, turistlerin tarihi değer taşıyan unsurlara zarar vermesi ve fiziksel tahribata yol açması engellenmektedir. Artırılmış gerçeklik / sanal gerçeklik şehir turizminde ve kültür turizminde uygulanabilir bir teknolojidir (Büyükkuru 2023: 138).

Müzelerdeki teknolojik gelişmeler, kültürel miras eserlerinin müzenin taşıma kapasitesini fiziki anlamda aşması sorununu da önlemektedir. Eserlerin ziyaretçilere daha ucuza ulaşmasını sağlamaktadır. Müzelerdeki ziyaretçi sayısının ve ziyaret süresinin azalmasına çözüm olmaktadır. Süre kısıtlamaları, ziyaretçilerin kısıtlı zamanlarından veya müzelerin belirlediği ziyaret saatlerinden kaynaklanabilir. Ayrıca müzeler, ziyaret için fazla zaman gerektiren geniş alanlardan oluşmaktadır. Bu koşullar ise ziyaretçilerin müzelere olan ilgisini azaltmaktadır. Bununla birlikte diğer olumlu gelişme, bilgelerin öğrencilere, akademisyenlere ve ziyaretçi gruplarına eğitim ve araştırmalarında kolaylık sağlamaktadır. Dijitalleşme sayesinde müze koleksiyonlarına dünyanın herhangi bir yerinden ulaşılması olanak sağlar. Örnekler ve veriler çevrimiçi olarak incelenebilmektedir. Dijitalleşmiş müze koleksiyonları, analiz ve istatistiklerin çıkarılması için büyük veri setleri olarak kullanılabilir. Bu dijitalleşme akademik çalışmaları kolaylaştırarak bilgiye daha kolay, hızlı ve kapsamlı bir şekilde ulaşmayı mümkün kılmaktadır. En önemli avantajların bir tanesi de dijitalleşmenin engelliler ve yaşlılar gibi dezavantajlı kişiler için kolay erişim sağlayan alternatif bir çözüm oluşturmalarıdır.

KAYNAKLAR

- Büyükkuru, M. (2023) "Kültürel Mirasın Aktarımında Dijital Teknolojilerin Kullanımı", *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* sa.13, s.134-150
- Cengiz, G. ve Akkuş, Ç. (2017) "Artırılmış Gerçekliğin Akış Deneyimine Etkisi: Hatay Arkeoloji Müzesi Örneği" Eylül 2017 Konferans: Futourizm
- Kandemir, Ö. ve Ulusoy, G. (2023) "Bir Yapıdan Bir Kente Kültürel Değerlerin Artırılmış Gerçeklik Teknolojileriyle Ortaya Konulması", *Yakın Mimarlık Dergisi* c:7, sa:1, s.20-114

- Karaarslan, S.V. (2014) “Arkeoloji ve Bilişim Teknolojilerin Yakınsaması”, TBD 31. Ulusal Bilişim Kurultayı
- Karaarslan, S.V. (2016) “Artırılmış Gerçeklik Teknolojilerinin Arkeolojide Kullanımı”, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Yerleşim Arkeolojisi Ana Bilim Dalı, Sempozyum Serisi VI
- Karaarslan, S. V. (2017) “Artırılmış Gerçeklik Teknolojisinin Kullanıma Yönelik Bir Model Önerisi Müze ve İn Situ Arkeolojik Alanlarda Artırılmış Gerçeklik Sistemleri Kurulmasına Yönelik Bir Öneri”, Yedinci Ulusal Savunma Uygulamaları Modelleme ve Simülasyon Konferansı 21-23 Kasım ODTÜ
- Türker, O. (2022) “Yönlendirme ve İşaretleme Tasarımı Bağlamında Paralel Gerçeklik” *Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi* Aralık’22 Cilt:15 Sayı:30 s.1117-1135
- Türker, O. ve Işık, A. (2023) “NFT Uygulamaları Bağlamında Artırılmış Gerçeklik Destekli Müze Uygulaması”, *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 13 (1), s. 326-342
- https://www.chip.com.tr/haber/zamanda-iki-saatlik-yolculuk-antik-romanin-ihisami-ekraninizageliyor_160336.html
- <https://www.deltalidar.com/Yersel-Lazer-Tarama.aspx>
- <https://www.linkedin.com/pulse/uzaktan-alg%C4%B1lama-ile-arkeolojide-yeni-ke%C5%9Fifler-ataymuhendislik/>
- <https://www.mavimarmaragazetesi.com/haber/18276148/antik-yunan-sitelerinin-binlerce-yil-once-nasil-gorundugunu-gosteren-bir-uygulama-gelecegin-teknolojisine-bir-bakis>
- https://middlesavagery.files.wordpress.com/2010/02/wed_poster.jpg
- <https://onedio.com/haber/magara-resimleri-cagri-atarak-iletisim-kurma-ve-internet-iletisim-araclarimiz-nasilevrin-gecirdi-1100499>
- <https://www.openculture.com/2018/04/watch-seven-ancient-ruins-get-restored-to-their-glorious-original-state-with-animated-gifs.html>
- <https://sisterslab.org/gerceklikten-geriye-kalan-dunya-hiper-gerceklik/>
- <https://thinktech.stm.com.tr/tr/bir-bakista-artirilmis-gerceklik-tarihi>

15. ve 16. Yüzyıllarda Halep Vakıfları Üzerine Bir İnceleme

A Study on Halep Vaqfs in the 15th and 16th Centuries

Ayşe Reyhan Kartal

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı

ryynkrtl1907@gmail.com, ORCID ID:0009-0001-6947-5325

ÖZET

Osmanlı İmparatorluğu'nun kadim şehirleri, yüzyıllar boyunca bir medeniyetin özünü yansıtan, zengin bir kültürel mozaik sunuyordu. Bu şehirlerin düzeni, mahallelerin iç içe geçtiği, işlevsel yapıların bir araya geldiği özgün bir sistem üzerine inşa edilmişti. Bu sistemin merkezinde, vakıfların oluşturduğu ve desteklediği yapılar bulunuyordu. Vakıflar, şehirlerin kuruluşundan mimarisine, sosyal yaşamından kültürel dokusuna kadar her alanda derin izler bırakmıştı. Yardımlaşma ve dayanışmanın mihenk taşı olan vakıflar, Osmanlı toplumunun gelişiminde belirleyici bir rol oynamış ve bu benzersiz yapı, araştırmacılar için hala ilgi çekici bir konu olmaya devam ediyor. Bu çalışmada, Halep şehirlerindeki vakıflar mercek altına alınmıştır. Araştırmanın temel kaynakları, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi'ndeki orijinal belgelerden oluşurken, Yavuz döneminden önce Halep ile ilgili münasebetlerini de içeren vesikalar-dan başlamak kaydıyla Osmanlı fetih dönemi ve sonrasında devam eden Halep ile ilgili çalışmalar da bu araştırmaya ışık tutmuştur. Osmanlı'nın ihtişamlı şehirleri, yüzyıllar boyunca farklı kültürlerin har-manlandığı, zengin bir sentezi temsil ediyordu. Bu şehirlerin düzeni, mahallelerin bir araya geldiği, iş-levsel yapıların oluşturduğu özgün bir sistemle şekillenmişti. Bu sistemin kalbinde, vakıfların kurduğu ve desteklediği yapılar yer alıyordu. Vakıflar, şehirlerin kuruluşundan mimarisine, sosyal hayatından kültürel dokusuna kadar her alanda derin etkiler bırakmıştı. Mahalleler arasındaki uyum, dayanışma ve yardımlaşma, bu sistemin başarısının vazgeçilmez unsurlarıydı. Vakıflar, şehrin her köşesinde iz bı-rakmıştı: kuruluşunda, mimarisinde, sosyal hayatında...

Anahtar Kelimeler: Osmanlı'da vakıf, Halep, sosyal hayat.

ABSTRACT

The ancient cities of the Ottoman Empire offered a rich cultural mosaic that reflected the essence of a civilization for centuries. The organization of these cities was built upon a unique system in which ne-ighbourhoods intertwined, and functional structures came together harmoniously. At the heart of this system were the institutions established and supported by charitable endowments, known as waqfs. Waqfs left a profound mark on all aspects of urban life, from the founding and architecture of cities to their social fabric and cultural texture. As the cornerstone of solidarity and mutual assistan-ce, waqfs played a decisive role in the development of Ottoman society, and this distinctive structure continues to attract scholarly interest today. This study focuses specifically on the waqfs in the city of Aleppo. The primary sources for this research consist of original documents from the Ottoman Archi-ves of the Presidency of the Republic of Turkey. The study begins with documents that shed light on relations with Aleppo prior to the reign of Sultan Selim I (Yavuz Sultan Selim) and continues through the Ottoman conquest period and beyond, drawing on a range of works related to Aleppo. The magni-ficent cities of the Ottoman Empire represented a rich synthesis where diverse cultures intermingled over centuries. The organization of these cities was shaped by an original system characterized by the integration of neighbourhoods and the establishment of functional urban structures. At the core of

this system were the waqfs, which profoundly influenced every aspect of urban life, from city planning and architecture to social organization and cultural development. Harmony, solidarity, and mutual assistance among neighbourhoods were indispensable elements of the system's success. Waqfs left an indelible imprint on every city corner: its foundation, architecture, and social life.

Keywords: Waqf in the Ottoman Empire, Aleppo, social life.

Halep Vakıfları

Arapçadan dilimize geçmiş olan 'vakf'; etimolojik olarak durdurma, hareketten alıkoyma, hareketsiz bırakma gibi anlamları taşımaktadır. Ayrıca, bu terim “tamamen verme, büsbütün verme” eylemlerini de ifade etmektedir. Vakıf genel manada, bir mal veya gelirin bir hayır veya sosyal amaçlara tahsis edilmiş ve sürekli kılınmış halidir. Bir malın ya da mülkiyetin amacına hizmet etmesi için elden çıkarılmaması anlamını da ifade etmektedir.

Vakıfların “Sürekli Olması, Hayır Amacı Gütmesi, Şartlara Bağlı Olması ve Hukuki Statüye Sahip Olması” gibi belli başlı amaçları bulunmaktadır.

Vakıf müessesesi hem İslam devletlerinde hem Osmanlı Devlet’inde önemli bir yere sahiptir. Devletin ulaşamadığı ya da yeterince karşılayamadığı birçok sosyal hizmeti üstlenmiştir. Osmanlı Devleti kendisinden önce de kullanılan vakıf müessesini geliştirerek ve daha çok ön plana çıkararak yaygın bir kurum haline getirmiştir. Fethettiği yerlerde atadığı görevlilerin veya bölgede yaşayan zenginlerin kurdukları vakıflarla ihya çalışması yapılmıştır. Kurulan vakıflar aracılığıyla da camiler, medreseler, köprüler, hanlar, çeşmeler gibi yapılar inşa edilmiştir. Bu sayede de toplumun refah seviyesi ve sosyal dayanışması güçlendirilmiştir. Osmanlı zamanında atılan bu vakıfların temelleri günümüze kadar da etkisini sürdürmüş ve bazı köklü vakıflar da varlıklarını sürdürmeye devam etmiştir. Eğitimden sağlığa çok çeşitli alanlarda topluma katkı sağlamaya devam etmektedir.

Bireylerin ya da topluluğun belirli bir mal veya gelirini toplumun ihtiyaç ve faydası olacak şekilde kalıcı olarak kullanılmasıyla oluşan hayır kurumlarıdır.

Vakıflar sadece dini önem arz etmemekle beraber sosyal ve ekonomik açıdan, eğitim, kültür, sağlık alanlarında da önemli yere sahiptir. Kurulan yüzlerce vakıflara ek olarak hayvanlar ve onların haklarını korumak¹ için de vakıflar kurulmuştur. Bunlara örnek verecek olursak yapılan mimari eserlerin üzerine kuş sarayları yapılmıştır. Vakıflar hayri, yarı hayri ve ailevi vakıflar olmak üzere üçe ayrılırlar. Hayri vakıflar hayır amaçlı, yarı hayri vakıflar hem hayır işlemek hem de ailenin maddi varlığını koruma altına alır. Ailevi vakıflar ise ailenin malını müsadereye kurtarma, evlatlarının geçimini garanti altına alma gibi sebeplerle kurulmuştur.²

Türk İslam kültüründe gelişme göstermesinde vakıfların önemli bir role sahip olduğunu görmekteyiz. Bunun yanı sıra hayat şartları açısından da insanlar arasında sosyal adaletin sağlanması ve farklılıkların ortadan kaldırılması açısından da mühim bir role sahiptirler.³ Vakıflar fethedilen ülkelerde Türk kültürünün yerleştirilmesi, ordunun teçhizi, donanmaya yardım, Orta Asya’daki Türklerle münasebeti sağlama, öğrenci yurt tesisi gibi önemli hususlarda da önem kazanmıştır.⁴ Bu sebeplerin dışında vakıflar İslam dinine göre mükafatının olacağı, vefatından sonra kapanmayan bir amel defteri olacağı düşüncesiyle kurulduğu da aşikardır.

Vakıflar Osmanlı devletinin hem siyasi hem mali açıdan büyümesi ve gelişmesi ile iki kısımda incelenebilir. Birinci kısım “ayniyle intifa olunan” yani yararlanan vakıflardır ve “müessesat-i hayriyye” de denilmektedir. Bu vakıflar, vakfedilen malın kendisidir. Vakfın amacına uygun olarak ve

¹ İsmail Altınöz, “Uluslararası Antep-Halep Sempozyumu Bildirileri”, *Vakıflar Dergisi* S.43, 2015, s.174.

² Mehmet Ali Ünal, “Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi”, Fakülte Kitapevi Yayıncılık, Isparta 2017, s.52

³ Yusuf Halaçoğlu, “XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı”, TTK, Ankara,1998, s.160

⁴ Yusuf Halaçoğlu, “XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı”, TTK, Ankara,1998, s.155

topluma hizmet için kullanılır. Genellikle ise taşınmaz bir varlıktır ve doğrudan bu varlıklardan fayda sağlanılmaz. Örnek verecek olursak bu vakıflar cami, medrese, imaretler, hastaneler, köprü, çeşme, kervansaray, kütüphanelerin yapılması, tamirâtı ve amaçlarına uygun hizmetler ile ilgilenir. Toplumsal fayda sağlayan vakıflardır. İkinci kısım ise; “ayniyle intifa olunmayan” vakıflardır. Fakat bunlar sürekli ve düzenli bir şekilde birincilerin işlemlerini temin ederler. Para, bina, arazi gibi gelirler sağlarlar. Bu tür vakıflara genelde nakit para ya da gelir getiren taşınmaz mallar vakfedilir. Bunlara “asl-ı vakfı” da denilir.⁵ Bu tür vakıflara örnek verecek olursak; Para vakıfları, kira getiren dükkanlar, tarım arazilerinin gelirleridir. Vakfedilen maldan elde edilen gelirin toplumsal fayda için kullanıldığı vakıflardır. Yapılan bu ayırım, Osmanlı vakıf sisteminin çok çeşitli ve ayrıntılı olduğunu göstermektedir. Bu her iki vakıf türü de Osmanlı toplumunda sosyal birliği ve umumi hizmetlerin sağlanmasından önemli bir rol oynamıştır.

Vakıfların hukuk sistemlerine göre, şartlarının tespitlerini devlet değil kendileri yani vakıflar yaparlar. Fakat İslam hukuku olan Şer’i hukuka göre de uygun davranmalıdırlar. Her yıl devlet vakıfların kayıtlarını denetler ve muhasebe defterlerini tutarlar. İlgililer tarafından tasdik edilir.⁶ Vakıfların sürekli ve bir düzen çerçevesinde ilerleyebilmeleri için de maddi bir gelire ihtiyaçları vardır. Bu masrafların karşılanması için vâkıfa kurucusu tarafından taşınır taşınmaz mallar vakfedilmiştir.⁷ Osmanlı Devleti’nde vakıflar önemli bir istihdam⁸ kaynağı haline gelerek , kamu hizmeti açısından da destek olmuşlardır.

Halep; Osmanlı döneminde Devletin güneyinde yer almış olup, coğrafya olarak önemli bir ticaret merkezidir. Stratejik olarak da önemli bir konumda olan Halep Yavuz Sultan Selim döneminde, Osmanlı İmparatorluğu’nun Ortadoğu’ya yönelişinin kilit noktası olmuştur. Şehre atfedilen bu önem hem Halep’in siyasi statüsünde hem ticari hem de ilerleyen yüzyıllardaki öneminde belirleyici bir rol oynamaktadır.

Zengi ve Eyyubi hakimiyetleri döneminde şehir, siyasi, sosyal ve kültürel alanlarda önemli gelişmeler kaydetmiş, bu durum her manada şehre hâkim olan huzur, refah ve ilim seviyesinin artmasında önemli rol oynamıştır. Ancak 1260’lı yıllara gelindiğinde Moğol İstilalarından⁹ nasibini alan şehirde büyük ve kalıcı hasarlar bırakılarak bu refah döneminin sona ermesine sebebiyet vermiştir.

Memluklular döneminde ise eserler üzerinde imar faaliyetleri olmuştur. Bu devletin şehir üzerinde etkisi fazla olmuş ve ticaretin gelişmesinde de önemli rol oynamıştır. Osmanlı devleti ile Memluk Devleti arasında irtibatlar kurulmuş, ara ara savaşlar yaşanmıştır. Halep şehrinin tamamen Osmanlı Devleti’nin hakimiyetine geçmesi ile de sadece tahrip olan yerlerin tadilat ve tamiri yapılmış, valiler atanarak şehir Osmanlı şehri haline getirilmiştir.

16.yüzyılın başlarında Yavuz Sultan Selim, 1516 yılında Mısır Seferi’ne çıkarken, Memluk Devleti’nin önemli bir merkezi olan Halep, bu seferin önemli noktalarından biriydi. Mercidabık Muharebesi (24 Ağustos 1516) ile Yavuz Sultan Selim komutasındaki Osmanlı ordusu, Memluk Sultanı Kansu Gavri komutasındaki Memluk ordusunu Halep’in kuzeyindeki Mercidabık Ovası’nda ağır bir yenilgiye uğrattı. Bu zafer, Memluk Devleti’nin Suriye üzerindeki hakimiyetini sona erdirdi ve Halep’in kapılarını Osmanlı Devleti’ne açtı. Bu zaferden dört gün sonra, (28 Ağustos 1516) şehre giren Yavuz Sultan Selim’in ordusu halkın bir kısmı tarafından destek görmüş ve önemli bir direnişle karşılaşmamıştır. Yavuz, kısa bir süre Halep’te kalmış ve bu kısa süreli ikametinde şehrin Osmanlı hakimiyetine geçişini ve yapacağı diğer Mısır Seferlerinin düzenlemesini yapmıştır. Halep’in Osmanlı topraklarına tam olarak katılmasıyla birlikte İmparatorluk açısından önemli bir strateji ve ekonomik gelişme

⁵ Halaçoğlu, age., s.156

⁶ Mustafa Öztürk, “1861-1865 Dönemi Halep Vakıflarının Muhasebesi”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.9, 2012, s.951.

⁷ Halaçoğlu, age., s.157

⁸ Mustafa Öztürk, “1861-1865 Dönemi Halep Vakıflarının Muhasebesi”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.9,2012, s.951

⁹ Nazif Cıkay, “Seyyahların Gözüyle Halep” Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa,2012, s.22

sağlanmışır. Bu süreçte Halep en parlak dönemini yaşamaya başlamış ve bir eyalet hâline gelmiştir. Anadolu'dan Mezopotamya'ya ve Akdeniz'den İran'a kadar giden ticaret yollarının önemli bir ortak noktası olmuştur. Halep'in bu stratejik konumu, hâkimiyetin sağlamlaşmasında büyük önem arz etmektedir. Yapılan ticaretin merkezi haline gelmiş, Avrupalıların ticari olarak merkezi Şam'dan Halep'e dönmüştür.¹⁰ Yaşanan bu süreçlerden sonra Halep'te en büyük mimari yapılar vakıflar olmaya başlamıştır. Toplamda 710 vâkıfın¹¹ bulunduğu Halep'te bu kurumlar aracılığıyla şehir büyük çarşı-lara¹² sahip olmuştur. Bu çarşılar da ticaretin merkezi haline gelmeyi başarmıştır. Osmanlı Arşiv kayıtlarına baktığımızda bütün vakıfların belirli bir sıra numarasına göre tasnif edildiği görülmektedir. Ayrıca bulundukları mahalle ve mütevellisine göre kayda geçilmiştir. Esasında Halep'te bulunan vakıfların birçoğu Memluk ve Selçuklu izleri de taşımakla beraber belki de Osmanlı'nın en büyük mahareti var olan bu vakıfları devam ettirmesi olmuştur.

Yavuz Sultan Selim Dönemine ait Halep'te doğrudan kurduğu özel ya da külliye şeklinde özel vakıf bilgisine ulaşılmamıştır. Halep'in imarıyla beraber başlayan çalışmalar Yavuz Sultan Selim Dönemi sonrasında ivme kazanarak devam etmiştir. Bu dönemlerde Halep'e atanan valiler, devlet adamları meskûn bölgede han, hamam, çarşı, medrese, cami gibi birçok imar faaliyetleri gerçekleştirmişlerdir. Yavuz Sultan Selim dönemi çok uzun sürmediği için ve Müslüman bir devletten şehri aldığı için burada çok fazla vakıf çalışmaları yapılmamıştır. Var olan vakıfları tamir etmiş, onarmış ve devam ettirmiştir. Yavuz dönemindeki faaliyetler çoğunlukla Şam bölgesinde yoğunlaşmıştır. Halep bölgesinde ise daha çok onarım ve işlevselliği artırma yoluna gidilmiştir. Müslüman bir devletten alınan şehirde Yavuz Sultan Selim dönemi öncesinde pek fazla imar ve inşaa faaliyetleri olmamıştır. Özellikle Kanuni Sultan Süleyman döneminde birçok vakıf kurulmuştur.

Yavuz Sultan Selim sonrası Kanuni Döneminde kurulan vakıfların tamamı ise eğitim, sağlık, barınma ve ticaret alanında hizmet vermiş, şehrin imarı ve sosyal hayatına katkı sağlamıştır. Osmanlı Devleti'nin vakıf geleneğinin etkisiyle Halep, uzun yıllar boyunca canlılığını ve gelişmiş şehir olma özelliğini korumaya devam etmiştir.

Halep'te bulunan vakıfların hepsi elbette önemlidir ancak bunlardan birkaçı Halep ticaretine, ekonomisine, gelişimine yön verenlerdir. Hüsreviye Külliyesi, Dukakin Zade Mehmet Paşa Vakfı, İbrahim Han Zade Mehmet Paşa Vakfı, Nişancı Mehmet Paşa Vakfı, Behram Paşa Külliyesi, Şaban Ağa Külliyesi gibi zikredilen vakıflar hem de hayır vakıflarıdır. Bunların yanında dini eğitim-öğretim vakıf medreseleri de bulunuyordu. Bu vakıflar doğrudan eğitim alanında çalışan vakıflardır.

Halep'in En Önemli Vakıfları

Halep'te bulunan en önemli vakıflar şunlardır:

Hüsrev Paşa Vakfı:

Miladi 1536-1544 yılları arasında Halep'te Valilik yapan Hüsrev Paşa, Halep'in ticari ve ekonomik açıdan gelişmesine vesile olmak ve hayır için vakıf kurmuştur. Mimar Sinan¹³ tarafından yapılan bu vakfın yıllık gelirleri 3079,5 kuruş iken giderleri de 3945,5 kuruştur.¹⁴ Osmanlı dönemi Türk mimarisinin ilk safhalarında birçok örneği inşa edilmişken XVI. Yüzyıldan itibaren unutulmaya yüz tutmuş tabhaneli camilerden biri veya sonuncusudur.¹⁵ Kurulan bu büyük binalar, çarşılar ve hanla-

¹⁰ Bruce Master, "Halep" *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c.15, İstanbul 1997, s.245

¹¹ Mustafa Öztürk, "1861-1865 Dönemi Halep Vakıflarının Muhasebesi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.9,2012, s.953

¹² Rahime Edibal, "*Tarih Boyunca Halep*", Bayraktar Yayıncılık, İstanbul 2016, s.9

¹³ Enver Çakar, "XVI. Yüzyılda Halep" Fırat Üniversitesi Basımevi, Elazığ 2003, s.120

¹⁴ Mehmet Kabacık, "177 Numaralı Halep Şer'iyi Siciline Göre XIX. Yüzyıl Başlarında Halep Vakıflarının Gelir ve Giderleri", 2013, s.1122

¹⁵ Semavi Eyice, "Hüsreviyye Camii"1 *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.19, İstanbul 1999, s.57

rın meydana getirdiği vakıflar İskenderun'da bir Osmanlı gümrük kapısının tesisi dolayısıyla¹⁶ ticareti daha da geliştirmiştir. Kurduğu bu vakıf tüccarların konaklamasında ve işlerini halledip mallarını satmaları hususunda kolaylıklar sağlamıştır.



Resim 1: Halep Kalesi'nin önünden Hüsreviyye binasının fotoğrafı (M. Zeyn Abidin,2009)

Bu vakfın camisi Halep Kalesinin girişinin yakınlarında ve şehrin en doğusundadır.¹⁷ Söz konusu olan bu vakfın kuruluşları ve binalarından geriye sadece camisi, camiye ait ek binalar ve El-Şune Hanı kalmıştır.¹⁸ Bu hanın 1927 yılında tüccarlar tarafından kiralandığı da bilinmektedir. Ancak günümüzde ise çıkan savaş dolayısıyla bu vakfın kuruluşları ve binalarına dair hiçbir şey kalmamıştır.



Resim 2: Behramiyye Cami ve Külliyesi binası fotoğrafı (Sabit NARİN, 2025)

¹⁶ Bruce Master, "Halep" *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c.15, İstanbul 1997, s.244-247

¹⁷ Mahmut Zeyn El Alabidin, "Halep'in çarşılarının gelişmesinde Osmanlı Vakıflarının Rolü" Academia. Edu, 2010,s.11

¹⁸ El Alabidin, agm., s.11

Behram Paşa Vakfı

Miladi 1583 yılında vali olan Behram Paşa tarafından hayır vakfı ve Halep'in gelişimine vesile olmak için kurulmuştur. Valiliği sırasında kurduğu bu vakıf sayesinde kurulan büyük bina, çarşı ve hanların teşekkülüyle¹⁹ Halep'in ticari önemi artmıştır. Büyük bir camii olan Behramiyye Camii, çarşı, kisariyye (bedesten) ve sebilden oluşmaktadır.²⁰ Kurduğu bu vakfın Kahire'de de vakıfları bulunmaktadır. Bu vakfın yıllık gelirleri 2110,75 kuruş iken yıllık giderleri ise 1609,5 kuruştur.²¹ Halep'in hem ticaret hem kültürel açıdan gelişmesinde önemli bir yere sahip olan bu vakfa dair de günümüzde iz bulunmamaktadır.



Resim 3: Dokakin Zade / Adiliyye Cami ve Külliyesi binası fotoğrafı (Sabit Narin, 2025)

Dokakin Zade Mehmet Paşa Vakfı

Miladi 1550-1553 yıllarında Osmanlı İmparatorluğunun refah seviyesinin en yüksek olduğu dönemde kendisinin Halep valiliği döneminde inşa ettirmiştir. 3 hektarlık alandan oluşan vakıf, bir cami, üç kisareyye, üç han ve dört çarşıdan²² oluşmaktadır. Bu vakıf, çarşıların ana güzergahında idi. Bu hanlar kira²³ yöntemiyle devredilmiş ve bazıları da özel mülke verilmiştir. Bu vakfa ait bazı bölümler ise 1921 yılına kadar vakıf olma özelliğini korumuştur. Bu vakfın gelir ve giderlerine dair herhangi bir veriye rastlanmamıştır. Hükümet binası olan Dar'ül-Adl²⁴ yakınında olması nedeniyle Adliye ya da Adiliye Cami olarak bilinir. Günümüzde bu vakfa dair vakıf binası bulunmamaktadır. Ancak sadece Han girişi kalmıştır. Geri kalan kısım ağır hasar almıştır.

¹⁹ Rahime Edibal, "Tarih Boyunca Halep", Bayraktar Yayıncılık, İstanbul 2016, s.20; bk. Edhem Elhem, "Doğu ile Batı Arasında Osmanlı Kenti Halep, İzmir, İstanbul", Çeviren Sermet Yalçın, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2003, s.65

²⁰ El Alabidin, agm., s.14

²¹ Mehmet Kabacık, "177 Numaralı Halep Şer'iyi Siciline Göre XIX. Yüzyıl Başlarında Halep Vakıflarının Gelir ve Giderleri", 2013, s.1121

²² Mahmut Zeyn El Alabidin, "Halep'in çarşılarının gelişmesinde Osmanlı Vakıflarının Rolü" Academia. Edu, 2010, s.12

²³ El Alabidin, agm., s.12; bk. Halil İnalçık, "Osmanlı İmparatorluğu üzerine araştırmalar-I" Türkiye Kültür İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2017, s.261

²⁴ Enver Çakar, "XVI. Yüzyılda Halep" Fırat Üniversitesi Basımevi, Elazığ 2003, s.121

İbrahim Han Zade Mehmet Paşa Vakfı

Miladi 1574'te kurulmuştur. 1 han ve 2 çarşıdan oluşmaktadır. Bunlar. Gümrük Hanı, Gümrük Çarşısı, El-Saktiyye çarşısıdır. Bu vakıf çarşının ana merkezindedir. Gümrük hanı büyük ve dikkat çekici bir mimari özelliğe sahiptir.²⁵ 1927 yılına kadar vakıf olma özelliğini korumuştur sonraki yıllarda ise kira yöntemiyle devredilmiştir.²⁶ Günümüzde bu vakıftan da hiçbir şey kalmamıştır.

Nişancı Mehmet Paşa Vakfı

Miladi 1594'te Halep Valisi tarafından kurulmuştur. Bu vakıf, özellikle ipçiler hanını kapsamına alınmış ve vakıf olma niteliğini 1927 yılına kadar devam ettirebilmiştir. Fransa konsolosunun evi ve ofisleri hariç²⁷ kira yöntemiyle devredilmiştir. Halepli tüccarlar satın alarak modern bir bina haline getirmişlerdir. Bu vâkıfın diğer vakıflardan ayrılan özelliklerinden birisi de Avrupa tarzı bir mimariye sahip olmasıdır. Bu vakfa dair de günümüzde hiçbir iz görülmemektedir.

Halep'te Bulunan Diğer Vakıflar

Para Vakıfları

16.yüzyıl başlarından itibaren vakıf sisteminin genişlemesi ve büyümesiyle para vakıflarının da sayıları artmaya başlamıştır. Para vakıfları ilk Fatih Sultan Mehmet zamanında kurulmuştur.²⁸ Kurulma amacı ise zararların karşılanması için bir fon oluşturmak ve sermaye birikimidir. Para Vakıfları İslam alimleri tarafından tartışılmış bir konu olup bu vakıflar hususunda tavır almışlardır.

Para vakıfları vasıtasıyla gayrimenkul varlıkların yanında menkul değerlerin vakfedilmesi de mümkün olmuştur. Vakfedilen paraların çeşitli şekilde işletilmesi krediye arz edilen miktarın artmasına ve tefeciliğe karşı yasa bir alternatif oluşturmuş.²⁹ Yani yasal tefecilik gelişmiştir. Para vakıfları ile faiz oranlarında düşüşler olmuştur.

Avarız Akçası Vakfı

Osmanlı da sosyal yardımlaşmaya en güzel örneklerden biri de Avarız vakıflarıdır.³⁰ Yardımlaşma ve fakirleri himaye etmek, yetimlerin ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla her mahallede avarız vakıfları³¹ kurulmuştur. Gelir kaynağı ise bağışlarla sağlanırdı. Mahallede ihtiyacı olanlara borç ya da kredi³² verilirdi. Bu gibi sebeplerden dolayı sosyal yardımlaşmayı sağlamış ve o amacı gütmüştür. Avarız vakıfları sadece Müslümanlara değil gayrimüslimlere de yine ayırt etmeden adaletli bir şekilde yardımlarda bulunmuştur. Vergisini ödeyemeyenlerin vergilerini de ödemiştir.³³ Halep'te beş tane avarız vakfı tespit edilmiştir. Bunların dördü gayrimüslimlere aittir. Sırasıyla; Ermeni Fakirleri Vakfı, Morani Fakirleri Vakfı, Süryani Hristiyanları Vakfı, Rum Taifesi Vakfı'dır. Bir tane de mahalle adı taşıyan Süveyka Ali Mahallesi'ndeki Süveyka Hatim Fakirleri Vakfı'dır.³⁴ Bu vakıf mahalle adı taşıdığı için Müslim mi gayri Müslim mi olduğu bilinmiyor.

²⁵ Master, agm. , s.246

²⁶ El Alabidin, agm., s.13

²⁷ Mahmut Zeyn El Alabidin, "Halep'in çarşılarının gelişmesinde Osmanlı Vakıflarının Rolü" Academia. Edu, 2010,s.15

²⁸ Mustafa Nuri Türkmen, "Halep Para Vakıfları Muhasebelerinin Kısa Bir Değerlendirmesi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S: 9, Şanlıurfa 2012, s. 122

²⁹ Türkmen, agm. , s.123

³⁰ Mehmet Ali Ünal, "Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi", Fakülte Kitapevi Yayıncılık, Isparta 2017,s.53

³¹ Ünal, age., s.53; bk. Türkmen, agm., s.124; bk. Mehmet İpşirli, "Avarız", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c.4, İstanbul 1991, s.109

³² Mehmet İpşirli, "Avarız", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c.4, İstanbul 1991, s.109 ; bk. Ünal, age., s.53; bk. Türkmen, age., s.123

³³ Mehmet Ali Ünal, "Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi", Fakülte Kitapevi Yayıncılık, Isparta 2017,s.53

³⁴ Mustafa Nuri Türkmen, "Halep Para Vakıfları Muhasebelerinin Kısa Bir Değerlendirmesi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S: 9, Şanlıurfa 2012, s. 126

Gelir ve Giderleri

Gelirleri

16. yüzyıl ortalarına gelince 357 olan vakıflar, 19. yüzyılda 415³⁵ yükselmiştir. Halep vakıflarının kaydedildiği vakıf defterleri incelendiğinde ise 137³⁶ vakfın kaydına ulaşılmıştır. Bu vakıflar sadece bu kadar az rakamla sınırlı olmayıp 710 tane vakfın bulunduğu belirtilmiştir. Bu vakıfların 415 tanesi Halep merkezindedir.³⁷ Burada bahsi geçen vakıflardan 1 tanesi hariç geriye kalan diğer vakıfların hepsi erkekler tarafından yürütülmektedir. Kadınlar tarafından yürütülen vakıf Kilis'te kurulmuştur. Geliri ise 1362,5 kuruşluk geliriyle Saliha binti Hafaddin Çerkesi vakfıdır. Vakıf gelirleri büyük çoğunlukla gayrimenkullerden,³⁸ köy, kasaba, mezra ve mukataalardan³⁹ oluşmaktadır. Bu farklı özellikleri ile Halep vakıfları diğer Osmanlı vakıflarından farklılık gösterir.⁴⁰

İstanbul ve diğer şehirlerdeki⁴¹ vakıfların bir kısmında para vakıfları aktiftir.⁴² Osmanlı devleti vakıf gelirlerinde şehir konumuna ve durumuna göre⁴³ farklılıklar vardır. Bazı vakıflar köyler çiftliklerde gelir sağlarken bazı vakıflar ise dükkân, han, hamam, ev⁴⁴ gibi gelir getiren mülklere sahiptir. Halep, ticaret, iktisat açısından önemli bir merkez haline gelince vakıfların gelir kaynakları binalardan oluşmasına⁴⁵ ve gelir kaynağı olmasında etkili olmuştur. Bunlar;

- a) **Ticaret ve Zanaat Mekânlarından Alınan Kiralar:** Vakıf gelirlerinin en önemli bölümü Kayseri'ye han, hamam, dükkân, değirmen gibi çeşitli mekânlardan elde edilen kiralalar ile sağlanmıştır. Osmanlı devletinin önemli bir merkezi olan Halep vakıf sahipleri de ticaret ve iktisadi amaçların gerçekleşmesi için bu gibi binalar inşa ederek kira gelirlerini⁴⁶ vakfa tahsil etmişlerdir.
- b) **Ev, Konak Kiraları ve Mutakab'a (Tuks) Gelirleri:** ikinci büyük gelir ise ikamet mahalleri evler ve konak kiraları olmuştur. Hukr, inşaat veya ağaç dikmek yoluyla vakfa ait araziye uzun süre kullanmak için kullanılan kira sözleşmesi. Bu vakıflara ise Mukatab vakıfları denilmiştir. Vakıflar uzun süreler ile arsaları şahıslara kiraya verirler.⁴⁷
- c) **Köy ve Mezra ve Bostan Gelirleri:** Köylerden ve mezralardan elde edilen gelirlerdir. Bu alınan vergilerin hangi köylerden ve hangi nedenle alındığı bilinmemekle beraber kaç köyden ne kadar alındığı⁴⁸ bilinmez. Bostanlardan elde edilen gelirlerdir. İrad-ı Bostan şeklinde gelir kaynaklarında⁴⁹ karşımıza çıkarlar. Ancak Halep ticaret şehri olduğu için vakıf sahipleri kırsaldan çok fazla yararlanmamıştır.
- d) **Muhtelif Gelirleri (ismi belli olmayan):** Önceki yıldan devreden ve bu adlarla kayıtlı gelir kalemleridir. Türlü türlü ve çeşitli yerlerden gelen, az olan vakıfların gelirleridir.

³⁵ Mehmet Kabacık, "177 Numaralı Halep Şer'iye Siciline Göre XIX. Yüzyıl Başlarında Halep Vakıflarının Gelir ve Giderleri", 2013, s.1119

³⁶ Hilmi Bayraktar, "XIX. Yüzyılda Halep Eyaletinin İktisadi Vaziyeti" Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Yayını, Elazığ 2004, s.204

³⁷ Öztürk, agm., s. 953

³⁸ Kabacık, agm. s.1120-1123

³⁹ Mustafa Öztürk, "1861-1865 Dönemi Halep Vakıflarının Muhasebesi", Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S.9,2012, s.955

⁴⁰ Kabacık, agm. s.1120

⁴¹ Kabacık, agm. s.1120

⁴² Mustafa Nuri Türkmen, "Halep Para Vakıfları Muhasebelerinin Kısa Bir Değerlendirmesi", Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S.9, 2012, s.123

⁴³ Mehmet Kabacık, "177 Numaralı Halep Şer'iye Siciline Göre XIX. Yüzyıl Başlarında Halep Vakıflarının Gelir ve Giderleri", 2013, s.1123

⁴⁴ Kabacık, agm. s.1123

⁴⁵ Kabacık, agm. s.1124

⁴⁶ Kabacık, agm. s.1125

⁴⁷ Kabacık, agm. s.1125

⁴⁸ Mehmet Ali Ünal, "Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi", Fakülte Kitapevi Yayıncılık, Isparta 2017,s.52

⁴⁹ Kabacık, agm. s.1126

Giderleri:

Vakıf giderlerinin vakfiyelerde belirtilen hükümler doğrultusunda, yapılan hizmetler ve belirlenen görevliler için sarf edilme zorunluluğu bulunmaktadır.⁵⁰ Vakıfların harcamaları vakıfların neler yaptığını ve vakfedilen paranın veyahut gelen gelirlerin nerelere gittiğini göstermektedir. Vakfa gelen, vakıf gelirlerinin tamamı harcanmaz. İhtiyaç olan yerlere ihtiyaç kadar kullanılır. Tüm gelirin harcanması gibi bir mecburiyette bulunmamaktadır. Artan miktar ve sonraki döneme devredebileceği gibi vakfın gelirinin yapılan, ihtiyacı giderilen talimatlar, hayır kurumları az olabilir. Gelirin üstünde bir harcama yapılması da mümkündür. Ayrıca köy ve mezralarda ziraatlar da yapıldığından vakıflar gelecek senenin tohumluk ve diğer üretim masrafları için de belli miktarda tahsisat⁵¹ ayırmak zorundadır. Osmanlı devleti 1861 ve 1865 dönemlerinde vakıflardan muhasebe resmi adında vergi almıştır.⁵² 19. yüzyılın başlarında ise Halep vakıflarının hizmet faaliyetleri şöyledir;

Tamirat Giderleri:

Vakıfların en büyük giderlerini tamir, bakım ve düzenleme harcamaları oluşturmaktadır. Evkaf muhasebe defterinde tamir ve bakım giderlerine dair 108 adet kayıt bulunmuş olup toplam 14.035,25 kuruş⁵³ harcama yapmışlardır. Bu giderlerin bir kısmı cami, mescit, medrese, çeşme gibi vakıfların hizmet binaların tamiri için kullanılırken diğer bir kısmı ise dükkân, han, hamam, ev⁵⁴ gibi gelire katkı sağlayan binalar için kullanılmıştır. Zamanla vakıf binaları gelir getiren binaların zarar görmesi ve yıpranması⁵⁵ çok normal bir durumdur. Tamirat giderlerinin çok olması zamanla vakıfların bunu karşılayamamasına sebep olmuştur. Bundan dolayı huluvvül-örfi uygulamasının ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁵⁶ Bu uygulama Memlûklular döneminde kullanılmıştır. Şahıslar yapmış oldukları masraf karşılığında gayrimenkuller üzerinden huluvvül-örfi denilen ve süreklilik gösteren bir hakka sahip olmaktadır. Şahıslar dükkân üzerimde süreklilik gösteren haklarını başka şahıslara satabilir ya da kiralayabilirlerdi.⁵⁷

A) Yağ, Mum, Kandil, Süpürge ve Hasır Giderleri: Cami, mescit, medrese gibi hayır müesseselerinin günlük ihtiyaçların karşılanması ve tefrişi, vakıfların yaptığı hizmetlerin en önemlilerinden birisidir.⁵⁸ Camilerin ve mescitlerin aydınlatılmasında kullanılan yağ ve mum masrafları oldukça önemli miktarlardadır. Bunlar için yapılan masraf 1.062,50 kuruştur.⁵⁹ Ramazan ayında⁶⁰ yağ ve mum kullanımının arttığını da görmekteyiz. Ramazan aylarına özel olarak ilave masrafların yapıldığı da bilinmektedir.

B) Temizlik ve Su Masrafları: Cami, mescit, medrese, hamam, çeşme gibi vakıf eserlerinin halkın su ihtiyacının karşılanması, binaların temizlik bakımının yapılması da vakıf gelirleri ile finanse ediliyordu.⁶¹ Bunun içinde vakıflar kendi bütçelerinden kullanmışlar ve bu su kuyularının genel harcama miktarı ise 230,25⁶² kuruştur.

⁵⁰ Kabacık, agm. s.1127

⁵¹ Mustafa Öztürk, "1861-1865 Dönemi Halep Vakıflarının Muhasebesi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.9,2012, s.955

⁵² Öztürk, agm.,s.955

⁵³ Kabacık, agm. s.1127

⁵⁴ Mehmet Kabacık, "177 Numaralı Halep Şer'iye Siciline Göre XIX. Yüzyıl Başlarında Halep Vakıflarının Gelir ve Giderleri", 2013, s.1128

⁵⁵ Kabacık, agm. s.1128

⁵⁶ Ahmet Akgündüz, "İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi", *Osmanlı Araştırma Vakfı*, İstanbul 2013, s.215-222

⁵⁷ Kabacık, agm. s.1128

⁵⁸ Kabacık, agm. s.1128

⁵⁹ Kabacık, agm. s.1128

⁶⁰ Kabacık, agm. s.1128

⁶¹ Kabacık, agm. s.1129, 1130

⁶² Kabacık, agm. s.1129

- C) **Vergiler ve Muhasebe Harçları:** Vakıf giderlerinin önemli bir kısmını avarız-ı sultaniye, mal-ı miri ve muhasebe harçları için yapılan harcamalar oluşturmaktadır.⁶³ Giderleri içerisinde 580,25 kuruşluk bir paraya sahiptir. Kalemiyle, kaydiye, çukadariye, mahzeriye adıyla alınan harçlar teftiş edilen vakfın mali büyüklüğüne göre bazen ayrı, çoğunlukla da birleştirilerek tahsil edilmiştir. Belirtilen harçlar için vakıflar mahkemelere toplam 203,25⁶⁴kuruşluk ödeme yapmıştır.
- D) **Kiralar:** Vakıf gelirlerinin çok büyük ve önemli kısmı kiralarda kullanılmıştır. Kira gider masraflarının toplamı ise 450,5⁶⁵ kuruş olarak masraf kaydında gösterilmiştir.
- E) **İmam, Hatip, Müezzin ve Müderrislere Yapılan Ödemeler:** Önemli giderlerinden bir diğeri ise cami ve mescitlerdeki⁶⁶ din adamlarının medresede bulunan ulemalara ve müderrislere toplam 127 kuruş ödemeler yapılmıştır.⁶⁷ Bunlar dışında derviş, seyyid ve şeyhlere de ödemeler yapılmıştır.
- F) **Mütevellilere, Nazır, Cabir, Kâtip ve Hademelere Yapılan Ödemeler ve Cüz, Yasin ve Mevlit Okuyanlar:** Mütevellilere toplam 1.421,25 kuruş, 5 kâtip için toplam 129 kuruş ödeme yapılmıştır. Hademelere yapılan ödemeler için ise 16 kayıt bulunmuş ve toplam 437,25 kuruş ödenmiştir.⁶⁸ Vakıf sahipleri vakıflarında çeşitli sureler, dualar, mevlitlerin okunmasını istemişlerdir ve bunun için de şart koşmuşlardır. Surelerin ücretleri ayrı ayrıdır. Yasin suresinin okunması için bir kişiye 15 kuruş, Fetih suresi için 45 kuruş, Mevlit için 21 kuruş, Na't için 18 kuruş, toplam ise 49 kuruş ödeme yapılmıştır. ve bu vakıflarda en çok ücret verilenler ise cüz okuyanlar olmuştur. Cüz okuyanlara toplam olarak 515 kuruş ödenmiş ve bu da giderlere eklenmiştir.
- G) **Fukara Taifesine Yapılan Harcamalar:** Fukaralara dağıtılan masrafları içerir. Sadece Ermeni, Süryani ve Mevarine fakirlerine yardım eden vakıflarda kayıtları mevcuttur. Toplam harcamalar ise 678 kuruştur.
- H) **Zürri Vakıfların Evlat Hisseleri ve Muhtelif Şahıslara Yapılan Ödemeler:**Zürri vakıflar vakfedenin zürriyetinden olanların bu vakıftan faydalanmalarını kabul eden vakıftır. Amaç aile fertlerinin vakıftan yararlanmalarını sağlamak olduğundan bunlara zürri vakıflar denmiştir. Zürri vakıflarda evlat hissesi dışında, binaların tamir ve bakım için harcamalar yapılmıştır. Şeyh, seyyid, derviş, türbedar, sebildar, mahyacı, mukayyet, muvakkit, kayyum, müfti, bekçi, saka, kilise hizmetkârı ve mürtezika adıyla kaydedilmiş çok sayıda kişiye vakıflardan ödeme yapılmış ve gider gösterilmiştir. Toplamı 2051 kuruştur.⁶⁹

Osmanlı Döneminde XV.- XVI. Yüzyıldan sonra da vakıflar kurulmuş ve faaliyetleri devam etmiştir. Mesela; 969 Hüsreviyye Vakfı⁷⁰, 991 Behram Paşa Vakfı⁷¹, 1064 İbşir Mustafa Paşa⁷² gibi. Bu vakıflardan günümüze kadar ulaşan Behram Paşa Vakfı, Hüsreviyye Vakfı, Dukakinzade Külliyesi gibi eserler 2011 yılında başlayan savaş ve yaşanan soykırımdan dolayı zarar görmüş hatta bazıları tamamen yıkılmıştır. Bu vakıflardan da günümüze kadar ulaşan Behram Paşa Vakfı, Hüsreviyye Vakfı, Dukakinzade Külliyesi gibi eserler 2011 yılında başlayan savaş ve yaşanan soykırımdan dolayı Halep şehrinde Osmanlı Devleti'ne ait birçok eser zarar görmüş hatta tamamen yıkılan eserlerde mevcuttur.

⁶³ Kabacık, agm. s.1129

⁶⁴ Kabacık, agm. s.1130

⁶⁵ Kabacık, agm. s.1130

⁶⁶ Mehmet Kabacık, "177 Numaralı Halep Şer'iye Siciline Göre XIX. Yüzyıl Başlarında Halep Vakıflarının Gelir ve Giderleri", 2013, s.1130

⁶⁷ Kabacık, agm. s.1130

⁶⁸ Kabacık, agm. s.1131

⁶⁹ Kabacık, agm. s.1131-1132

⁷⁰ Hüsrev Paşa, VGMA, Defter No: 583/Sıra No:0148, s.132.

⁷¹ Behram Paşa b. Mustafa, VGMA, Defter No:00588/Sıra No:0139, s. 145.

⁷² İbşir Mustafa Paşa, VGMA, Defter No:582-1/Sıra No:0258, s.180.

SONUÇ

Halep'in stratejik önemi ve ticareti Osmanlı'nın önemli şehirlerinden birisi olma özelliğini sağlamıştır. Halep vakıfları da diğer Osmanlı ülkelerinde bulunan diğer vakıflar gibi şehrin kalkınmasını, ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarının giderilmesinde yardımcı olmak için kurulmuşlardır. Bunların dışından ticaretin hareketlenmesine karşılık Halep'te görev yapan valiler ve onların kurdukları vakıflar aracılığıyla şehirde hem mimari hem de şehircilik gelişme göstermiştir. Bu gelişmeler şehrin genişlemesine ve önemli bir merkez haline gelmesinde katkı sağlamıştır. Bu katkı da en çok o dönemde vali olan Hüsrev Paşa ve Behram Paşa'nın da etkisi çok olmuştur.

Bu vakıflar gelirlerini ev, dükkân gibi yerlerin kiralanmasından sağlamışlardır. Vakıflar gider olarak ise en çok tamirat ve bakımlara harcamışlardır. 177 Numaralı Şer'îye Siciline XIX. Yüzyıl Başlarında Halep Vakıflarının Gelir ve Giderleri bize bu hususta çok önemli bir yol azığı olmuştur.

Şehir Osmanlı Hakimiyetine geçtikten sonra büyük bir değişim ve gelişim göstermiştir. Kurulan vakıflar, çarşılar, hanlar da bunun en büyük etkenlerinden olmuştur. Vakıfların birçoğu 1927'lere kadar ayakta kalmış lakin günümüzde şehrin tahrip edilmesi ve yıkılması sonucu Osmanlıya dair de hiçbir eser, yapı, bina kalmamıştır.

KAYNAKLAR

I. Arşiv Belgeleri

Vakfiyeler

Behram Paşa b. Mustafa Vakfiyesi, VGMA, 00588/0139, 145.

Hüsrev Paşa Vakfiyesi, VGMA, 583/0148, 132.

İbşir Mustafa Paşa Bin Abdulmennan Vakfiyesi, VGMA, 582-1/0258, 180.

II. ARAŞTIRMA VE İNCELEMELER

Akgündüz, Ahmet, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, Osmanlı Araştırma Vakfı, İstanbul 2013.

Altınöz, İsmail, "Uluslararası Antep-Halep Sempozyumu Bildirileri", *Vakıflar Dergisi* S.43, 2015.

Bayraktar, Hilmi, *XIX. Yüzyılda Halep Eyaletinin İktisadi Vaziyeti*, Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Yayinevi, Elazığ 2004.

Edibali, Rahim, *Tarih Boyunca Halep*, Bayraktar Yayıncılık, İstanbul 2016.

El Alabidin, Mahmut Zeyn, "Halep'in Çarşılarının Gelişmesinde Osmanlı Vakıflarının Rolü", *Academia. Edu*, 2010.

Elhem, Edhem, "Doğu İl e Batı Arasında Osmanlı Kenti Halep, İzmir, İstanbul", Çeviren Sermet YALÇIN, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2003.

Halaçoğlu, Yusuf, "XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı", TTK, Ankara, 1998.

İnalcık, Halil, "Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I," Türkiye Kültür İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2017.

İpşirli, Mehmet, "Avarız", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c.4, İstanbul 1991.

Kabacık, Mehmet, *177 Numaralı Halep Şer'îye Siciline Göre XIX. Yüzyıl Başlarında Halep Vakıflarının Gelir ve Giderleri*, 2013.

Master, Bruce, "Halep" *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c.15, İstanbul 1997.

Öztürk, Mustafa, "1861-1865 Dönemi Halep Vakıflarının Muhasebesi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.9, 2012.

Türkmen, Mustafa Nuri, "Halep Para Vakıfları Muhasebelerinin Kısa Bir Değerlendirmesi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 9, Şanlıurfa 2012.

Ünal, Mehmet Ali, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, Fakülte Kitapevi Yayıncılık, Isparta 2017.

Çakar, Enver, "XVI. Yüzyılda Halep Sancağı", Fırat Üniversitesi Basımevi, Elazığ 2003.

Eyice Semavi, "Hüsreviyye Camii" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.19, İstanbul 1999.

EKLER

EK-1. Hüsreviyye Camii ve Vakfı (Sabit Narin, Haziran 2025)



EK-2. Behram Paşa Camii ve Vakıfı (Sabit Narin, Haziran 2025)



EK-3. Dokakinzade / Adiliyye Camii ve Külliye Binası Fotoğrafları (Sabit Narin, 2025)



Türk Halk İnançlarında Ateş Kültü ve Sürdürülebilir Bellek

Fire Cult and Sustainable Memory in Turkish Folk Beliefs

Beyza Eker

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
beyza.ekr94@gmail.com, ORCID ID:0009-0009-2866-1736

ÖZET

Ateş, insanlık tarihinin en eski kültlerinden biri olarak yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda simgesel ve kutsal bir unsur olarak da çok katmanlı anlamlar taşır. Türk halk inanç sisteminde ise ateş; arındırıcı, koruyucu ve yaşatıcı işlevleriyle öne çıkar. Şamanist inançlardan Zerdüştlük etkilerine, oradan İslami halk yorumlarına kadar birçok kültürel ve inançsal sistemin izlerini taşıyan bu öge, günümüzde hâlâ halk arasında çeşitli ritüeller ve uygulamalar yoluyla yaşatılmaktadır. Bu bildiride, ateş kültürüne ilişkin inançların tarihsel kökenlerinden başlayarak, günümüzdeki halk pratiklerine uzanan süreç ele alınacaktır. Gelin ateşi, ocak kültürü, tütsü yakma, Hıdırellez ateşi gibi geleneksel uygulamalar sürdürülebilir bellek bağlamında incelenecek; bu pratiklerin hem bireysel hem de toplumsal hafıza üzerindeki etkileri analiz edilecektir. Halkbilimi kuramları çerçevesinde ateşin bir "bellek mekânı" olarak nasıl konumlandığını sorgulamakta; kolektif kimliğin ve kültürel sürekliliğin taşıyıcısı olarak işlevini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu amaçla, sözlü anlatılar, ve halk ritüelleri üzerinden, ateşin günümüz Türkiye'sindeki inanç sistemlerinde nasıl yeniden üretildiği gösterilecektir. Böylece ateş kültürü, yalnızca geleneksel değil, aynı zamanda yaşayan ve dönüşen bir kültürel miras unsuru olarak ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Halk inançları, ateş kültürü, ritüel.

ABSTRACT

Fire, as one of the oldest cults in human history, carries multi-layered meanings not only as a physical but also as a symbolic and sacred element. In the Turkish folk belief system, fire stands out with its purifying, protective and life-giving functions. From Shamanist beliefs to Zoroastrianism and from there to Islamic folk interpretations, this element, which carries traces of many cultural and religious systems, is still kept alive among people today through various rituals and practices. In this paper, the process from the historical origins of the fire cult to today's folk practices will be discussed. Traditional practices such as the bride's fire, hearth cult, incense burning, and Hıdırellez fire will be examined in the context of sustainable memory, and their effects on both individual and collective memory will be analyzed.

Keywords: Folk beliefs, fire cult, ritual.

GİRİŞ

İnsanlık tarihi boyunca ateş, yalnızca bir doğa olayı değil, aynı zamanda insanın yaşamla kurduğu ilişkinin simgesel bir parçası olmuştur. Soğukla mücadele ederken sığınılan bir sıcaklık, karanlığa çare ararken yol gösterici bir ışık, bilinmezlikle yüzleşirken elde tutulan bir güvence olmuştur. Ateş, insana sadece ışık vermemiş; onu bir araya getirmiş, arınmanın ve korunmanın temsilcisi hâline gelmiştir.

Ateşin hem yıkıcı hem de yapıcı gücü, insan zihninde derin izler bırakmıştır. Bir kıvılcımla yaşamı yok edebileceği gibi, bir kıvılcımla da başlatabilir. Bu çift yönlü doğası, onu yalnızca bir enerji kaynağı değil; aynı zamanda kutsal, dikkatle yaklaşılması gereken bir unsur hâline getirmiştir. Ateşe yaklaşmak, bir anlamda sınırı geçmek, görünenin ötesine dokunmaktır. Bugün hâlâ birçok toplumda ateşin etrafında toplanılır, ona dilekler fısıldanır, onunla arınma ve korunma sağlanır. Bu devamlılık, yalnızca fiziksel bir ihtiyacın karşılanması değil, aynı zamanda kültürel bir belleğin yaşatılmasıdır. Ruhsal iyileşmenin habercisidir. Geçmişten bugüne uzanan bu bağ, halk inançlarının derin katmanlarında kendini hissettirir.

Bu bildiride, insanın ateşle kurduğu bu çok katmanlı ilişkinin Türk halk inançlarındaki yansımaları incelenecek; ateşin kültürel bellekte nasıl bir süreklilik taşıdığı değerlendirilecektir. Ateşin ritüellerdeki ve gündelik yaşamın içindeki varlığı üzerinden, hem inanç dünyasına hem de belleğin taşıyıcılığına odaklanılacaktır.

Bu çalışmada kuramsal bir yaklaşım benimsenmiştir. İlk olarak, ateş kültünün tarihsel ve kültürel arka planını ortaya koymak amacıyla ilgili literatür taranmış, Eski Türk inanç sisteminden günümüze uzanan kaynaklar, akademik makaleler ve tezler incelenmiştir. Ateşin Türk halk inançlarındaki yerini belirlemeye yönelik olarak yapılan bu kuramsal incelemede, ateşin mitolojik, sembolik ve ritüel boyutları ele alınmıştır.

Çalışmanın ikinci aşamasında ise sözlü anlatılar ve gözlemler yoluyla günümüzde yaşayan halk inançları incelenmiştir. Bu bağlamda, “ocak söndürmeme”, “ateş üzerinden atlama”, “ateşe su dökmeme” gibi ritüel temelli davranışlar not edilmiştir. Gözlemler, bu anlatıların sadece sözde kalmadığını, gündelik yaşam pratiklerine nasıl yansıdığını ortaya koymuştur.

Kuramsal metinlerle halk anlatılarının birlikte değerlendirilmesi, çalışmanın kültürel belleğe dair bütüncül bir bakış geliştirmesini sağlamaktadır. Bu yöntemle hem tarihsel süreklilik hem de çağdaş yaşantı içinde ateşin anlam katmanları araştırılmıştır.

Ateşin Koruyucu Gücü: “Ocak”, “Od Ana” ve İnanç Pratikleri

Türk halk inançlarında ateşin sadece bir fiziksel nesne değil, aynı zamanda koruyucu ve ev halkını gözetken canlı bir varlık olarak algılandığı görülür. Anadolu’nun farklı bölgelerinde hâlen yaşayan “**ocağı söndürmeme**”, “**ateşe su dökmeme**” gibi uygulamalar, bu inancın ne denli güçlü olduğunu ortaya koyar. Ateşin üzerine tükürmek, halk ağzında “ateşe destursuz su dökmek”, yine halk arasında günah sayılmakta; ateşe saygısızlık, evin bereketine zarar getirecek bir davranış olarak yorumlanmaktadır.

Bazı Türk topluluklarında Umay, ateş ve ocak kültleriyle birlikte anılmaktadır. Ateş kültü, dişil olarak düşünülmekte ve od ana olarak isimlendirilmektedir. Ateş ve ocak kültürlerinin kadın görünümü, bu kültün başka bir kadın görünümü kült olan Umay Ana ile değerlendirilmesine neden olmuştur (Kumartaşlıoğlu, 2012, 121)

Araştırmacılara göre “ateş, evin bereketi, koruyucusudur.” Bu bağlamda araştırmalarımıza dayanarak ateşin hem koruyan hem cezalandıran hem de temizleyen bir gücü olduğunu söyleyebiliriz. İnsanların ilkel zamanlardan başlayıp ateş sayesinde korunup aynı zamanda beslenme ihtiyacını ateş sayesinde daha sağlıklı hale getirerek giderip modernleşme sürecine girdiğini, ateş sayesinde ısındığını ve her anlamda aydınlandığını görmekteyiz, bu durum halk hafızasında yerini korumakta birçok uygulama ve ritüel ile varlığını farklı biçimlerde devam ettirmektedir. Ocak anlamında değerlendirecek olursak halk arasındaki alkış ve kargışlardan yola çıkabiliriz: “Ocağın sönsün, Ocağın veran, vertağ ola, Ocağında baykuşlar ötsün, Ocağı batasıca, Ocağı tütesice gibi dua ve beddualardan “ocak” kelimesinin ev halkı için ne kadar önemli olduğunu görmekteyiz. Baykuş halk arasında ölüm habercisidir ve bu bedduayla ocaktan kasıt evdir ve evden ölen birinin olması dilenir. Ocağın tütsün duası ile evinde yanan koruyucu ateş yanmaya hep devam etsin evin bereketli olsun gibi güzel dilek-

lerde bulunulur. Bu bağlamda ocak başı, sadece yemek pişirilen bir yer değil; evin çatısı, hafızası, kalbi, duasıdır. Baba ocağı deyimiyle de babanın evin çatısı, koruyucusu oluşuyla imgesel bir bağ kurulabilir.

Anadolu kültür sahasında ateş canlı bir varlık olarak kabul edilmiş, sönmesi uğursuzluğa işaret sayılmış, geceleri söndürülmeden uyutulmuş, sabahları uyandırılmıştır. Ateş, ev ve ocakla yani ailenin devamlılığı ile ilişkilendirilmiştir. ("Eski Anadolu'da Ateş Kültü Fire Cult in Ancient Anatolia-Academia.edu") (Aydın, 2024: 433)

Ateşin koruyuculuğuna bir başka açıdan baktığımızda; "al basması" gibi halk inançlarında tanımlanan bazı görünmeyen varlıkların, kırmızı renkle ve ateşle uzaklaştırılabileceğine inanılması, ateşin bu koruyucu yönünün yalnızca fiziksel değil, metafiziksel boyutlarını da yansıtır. Özellikle lohusa kadınların ve yeni doğan bebeklerin kırmızı kurdele, tül veya bezle korunması; baş ucuna köz konması, veya közle tütsü yapılması, ateşin sembolik varlığıyla "al"ın tehditkâr gücü arasında sınır çizen bir koruma kalkanı oluşturur. Benzer şekilde, üzerlik tohumu ile unun karıştırılarak ateşte kavrulması ve dumanının eve, bebek yatağına veya kişinin üzerine yöneltilmesi; nazar, korku ve negatif enerjilerden arınmak için başvurulmuş yaygın bir uygulamadır. Bu ritüel hem sözlü dua ile hem de ateşin yükselttiği duman aracılığıyla gerçekleştirilerek, ateşin ruhsal temizlik ve koruma işlevi ile birleşir. Yine, yabani hayvanların ateşten korkması, hayvancılıkla uğraşan topluluklar arasında ateşin fiziksel koruyuculuğunu destekleyen doğrudan gözlemlerden biridir. Gece yolculuklarında ateşin yakılması, çobanların ateş etrafında uyuması ya da köy girişlerinde ateş tutuşturulması, sadece hayvanlara karşı değil, görünmeyen varlıklara karşı da bir "sınır çizme" davranışı olarak anlam kazanır.

Araştırmacılardan edindiğimiz bilgilere göre "Kazak-Kırgızlar arasında tespit edilen, gelinin ocağın etrafında üç defa dolaşması, başını ocağa değdirmesi geleneği vardır. Bu uygulama bugün Anadolu'nun bazı bölgelerinde de gerçekleştirilmektedir. "Aksaray'ın Ortaköy ilçesinde yapılan düğün törenlerinde gelenek, sembolik olarak yaşatılır." ("Türk Kültüründe Gelinler ve Ocak") ("Türk Kültüründe Gelinler ve Ocak") Buna göre, gelin, koca ocağına geldiği zaman, ocağın sembolü olan saç etrafında üç defa dolaştırılır. "Aynı uygulama Adana'nın Kozan ilçesinin bazı köylerinde isli kazan etrafında yapılarak sürdürülmektedir." ("Türk Kültüründe Gelinler ve Ocak") ("Türk Kültüründe Gelinler ve Ocak") Yine aynı gelenekle Makedonya'da, Jitnonik-Debre Türkleri'nde de karşılaşırız. Gelin, gerdeğe girmeden önce, kayın validesi onu ocağa götürür ve kafasını ocağa üç defa vurur gibi yapar. "Böylece bu ocağın kutsiyetini ve bereketini unutma, yeni mesul sensin, demiş olur." ("Türklerde Çerağ Mum ve Ateş") ("Türklerde Çerağ Mum ve Ateş") (Ayva, 2008:5-6).

Bu örnekler, ateşin hem görünen hem görünmeyen tehlikelere karşı çok katmanlı bir koruyucu işlev üstlendiğini göstermektedir. Bu bağlamda, ateş yalnızca bir doğa unsuru değil, halk belleğinde canlı bir varlık, güvenli bir sınır ve kutsal bir muhafız olarak yer edinmiştir.

Arındırıcı ve Tedavi Edici Ateş: Ritüellerdeki Yeri

Ateşin arındırıcı gücü, yalnızca metafizik temelli ritüel pratiklerde değil, aynı zamanda halk hekimliği uygulamalarında da kendini gösterir. Kurşun döktürme, ateşten atlama, üzerlik tütsüsü gibi uygulamalarla bireyin üzerindeki "ağırlığın" veya "nazarın" giderileceğine inanılırken; bazı durumlarda doğrudan tedavi edici amaçlarla da ateşten faydalanılır. Örneğin, idrar yolu enfeksiyonlarında cızlağan otu ve ebe gömeci otunun odun ateşinde kaynatılması ve buharının hasta kişiye solutulması yaygın bir halk hekimliği uygulamasıdır. Bitkilerin buharıyla temas, hem fiziksel hem de manevi bir temizlik sağlaması açısından önemlidir. Bu yöntem, ateşin doğayla birleşerek şifa üretme gücünü gösterir.

Benzer şekilde, iltihaplı yaraların tedavisinde soğan ve beyaz sabun karışımının tülbente sarılarak köz üzerinde pişirilmesi ve ardından yaranın üzerine uygulanması, halk arasında bilinen etkili yöntemlerdendir. Bu uygulamada ateşin sadece ısı sağlayan bir araç değil, aynı zamanda doğal bileşenlerin etkinliğini artıran dönüştürücü bir unsur olduğu görülür.

Ayrıca nazar değdiği inanan kişiler için yapılan bazı uygulamalarda da ateşin hem koruyucu hem tedavi edici rolü öne çıkar. Örneğin, bal arılarının yuvasından alınan bal mumunun yuvarlanarak yakılması, ardından elde edilen dumanın un ile karıştırılarak kişiye koklatılması ya da tütsülenmesi, nazarın etkisini gidermek ve kişiyi arındırmak amacıyla yapılır. Benzer şekilde, çörek otu, un, tuz, sarımsak ve soğanın birlikte yakılmasıyla elde edilen yoğun dumanla kişinin tütsülenmesi, kötü enerjilerden arınma ve koruma işlevi taşır. Bu tür uygulamalar, ateşin yalnızca bir yanıcı unsur değil, aynı zamanda manevi bir şifa taşıyıcısı olarak da işlev gördüğünü gösterir. Tüm bu örnekler, halk hekimliği ile inanç sistemlerinin iç içe geçtiği alanlarda ateşin hem fiziksel hem sembolik düzlemde tedavi edici ve koruyucu bir rol üstlendiğini göstermektedir. Ateşin, halk kültüründe doğa unsurlarıyla birleşerek beden ve ruh sağlığını koruma amacıyla kullanılması, onu yalnızca bir yardımcı değil, neredeyse bilinçli bir yardımcı varlık hâline getirir.

Ateşin Etrafındaki Sözlü Anlatılar ve Masallar

Ateşin anlatıldığı halk hikâyeleri ve masallar da kültürel belleğin sürekliliğinde önemli rol oynar. Ateş bazen bir kahramana yol gösterir, bazen bir sınavın parçasıdır. Bazı anlatılarda ateş, **bir "arınma kapağı"** gibi işlev görür: kahraman, ateşten geçerek değişir, olgunlaşır.

Bu anlatılar halk arasında nesilden nesle aktarılarak **ateşin sembolik işlevini korur**. Örneğin bir yaşlı anlatıcı, çocuklara ateşin başında masal anlatırken “ateş dinlerse anlatırım” diyerek, **ateşi dinleyici bir varlık gibi konumlandırmıştı**. Bu tür ifadeler, ateşin sadece bir fiziksel unsur değil, iletişimin ve hafızanın taşıyıcısı olduğunu gösteriyor.

Sürdürülebilir Belleğin Taşıyıcısı Olarak Ateş

Ateş, yalnızca bir inanç nesnesi değil, aynı zamanda **kültürel belleğin taşıyıcısıdır**. Ateş başında anlatılan hikâyeler, yapılan dualar, kurulan sofralar, bir yandan yaşamı sürdürürken bir yandan geçmiş bugüne taşır. Ateşin sürekliliği, sadece ocaktaki kıvılcımla değil, **insanların onu yaşatma biçimiyle** sürer.

Bu yönüyle ateş kültü, halk bilimi açısından yalnızca bir ritüel örneği değil, aynı zamanda **sürdürülebilir hafıza** sisteminin bir parçasıdır. Bugün hâlâ Nevruz ateşi etrafında toplanan topluluklar, sadece gelenek yaşatmamakta, aynı zamanda ortak bir belleği yeniden kurmaktadır. Ayrıca günümüzde nevrüz geleneklerinin çok canlı olarak yaşandığı Azerbaycan, Nahçıvan ile Kars ve Iğdır'da üç gün süren kutlamaların gecesinde evlerin damında bir ateş yakıldığı, ateşin çevresinde toplananların dilek tuttuğu ve tüm kötülük ve hastalıklardan arınmak amacıyla yanan ateşin üzerinden atladıkları görülmektedir (Bekki, 2007: 3, 5)

Türk mitolojisinde, mitik mekân olarak karşımıza çıkan “ateş ocak kültü” Köse'nin değerlendirmelerinden edindiğimiz bilgilere göre, Türk mitolojisinde Tanrı Ülgen'in gökten biri siyah biri kara taş getirip ikisini birbirine sürmesi sonucu ortaya çıkmıştır (İnan, 2006: 67). Türk mitolojik sisteminde ateş veya ocak kültünün başlıca fonksiyonu insanları, onların ailelerini beladan, hastalıktan korumak, hayvanların artışı ve evin bereketini sağlamaktır (Bayat, 2007: 116). Dolayısıyla ateşin kutsallığı onu çevreleyen “ocak” etrafında şekillenerek mitik mekân algısını meydana getirmiştir. Gurbet ve ocak ikileminden hareketle söylenebilir ki gurbetin vatan topraklarından uzak bir mekân olarak algılanması ve bu yüzden aşığın da ocağın yanmadığını söylemesi bahsedilen ateş-ocak kültünün bir yansıması olarak görülebilir (Köse, 2013: 6-7)

Ergenekon Destan'ında Türklerin ateş aracılığı ile özgürlüğüne kavuşması, Türklerin ateşi kurtarıcı olarak görmelerine sebep olmuştur. Türkler bu kurtuluş gününü ilk baharda kutlamış ve bu kutlu günü anmak için ateş üzerinden atlayarak, eğlenceler düzenlemişlerdir. Ateş kültü Kırgızlara ait Manas Destanı'nda da karşımıza çıkmaktadır. Manas Destanı'nda Manas'ın babası Cakıp Han ateşe bakarak, gelinlerinin gelecekleri hakkında bilgi vermiştir (Gömeç, 2011: 89)

Hun Türklerinin 21 Mart'ta çeşitli yemekler hazırlayarak kırsal alanlarda şenlikler düzenledikleri ve bu şenliklerin ateş ve su kültürüne dayandığı bilinmektedir. Nevruz ateşi üzerinden atlanması ve sabahın erken saatlerinde suyun üzerinden geçilmesi, Türk kültüründe ateşin arıtma, aydınlatma ve bereket; suyun ise temizlik, canlılık ve bolluk simgeleri olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır (Durbilmez, 2007).

Eski Türkler arasında “Al Ateş” veya “Al Ruh” adı verilen bir ateş ruhunun varlığına da inanılır. Al ateş; temizleyici, iyileştirici, sağaltıcı, koruyucu bir ruh olarak düşünülür. Hakas Türklerine göre koruyucu Umay, gökte al ruhların arasında oturarak çocukların doğmasını izler ve onları hastalık veren kötü ruhlardan korur (Durbilmez, 2017: 71).

Özellikle sözlü kültür geleneğinin güçlü olduğu köy yaşamında, yaşlı kuşaklardan aktarılan anlatılar doğrultusunda ateş etrafında gerçekleştirilen ritüel uygulamalar, belleğin canlı tutulmasında etkin rol oynar. Ateşin başında pişirilen mısırlar, kazanla kaynatılan yemekler, çocuklar ve gençler tarafından ateşin çevresinde dönerek oynanan oyunlar; yalnızca eğlence değil, aynı zamanda topluluğun birlikteliğini pekiştiren sembolik eylemlerdir. Bu oyunlar sırasında söylenen maniler, türküler ve dilekler, kolektif hafızayı oluşturan ve kuşaktan kuşağa aktarılan sözlü anlatım biçimleridir. Ateşin etrafında toplanan bireylerin ortak sesle dile getirdiği bu söylemler, hafızada hem ritüelin hem de ona eşlik eden duyguların kalıcılığını sağlar. Bu durum, halk hafızasında ateşin sadece işlevsel değil, aynı zamanda değer taşıyan kültürel bir merkez olduğunu göstermektedir.

SONUÇ

Ateş, Türk halk inanç sisteminde yalnızca fiziksel bir varlık ya da doğa unsuru değil, aynı zamanda mitolojik kökenlere dayanan, kutsiyet yüklenmiş kültürel bir simgedir. Mitlerden ritüellere, halk hekimliğinden sözlü anlatı geleneğine kadar uzanan geniş bir yelpazede ateşin; koruyucu, arındırıcı, tedavi edici ve kimlik kurucu yönleriyle varlığını sürdürdüğü görülmektedir.

Ateşin kutsallığı, yalnızca geçmiş dönemlerin anlatılarında değil, günümüzde halen yaşayan pratiklerde de kendini göstermektedir. Nevruz kutlamalarında ateş üzerinden atlanması, halk hekimliğinde közde hazırlanan karışımlarla yapılan tedaviler, köy yaşamında ateş etrafında oynanan oyunlar ve söylenen maniler, bu kültürün hem fiziksel hem de sembolik düzlemde yaşamaya devam ettiğini göstermektedir.

Bu bağlamda ateş, sürdürülebilir belleğin bir taşıyıcısı olarak da değerlendirilebilir. Zira ateşin çevresinde şekillenen ritüel, sözlü anlatı ve toplumsal birliktelikler, kültürel hafızanın kuşaktan kuşağa aktarılmasında etkin bir araçtır.

Dolayısıyla ateş kültürü, yalnızca folklorik ya da mitolojik bir unsur değil; aynı zamanda kimlik, aidiyet ve süreklilik temelli bir bellek stratejisi olarak günümüz inanç ve yaşam pratiklerinde de varlığını sürdürmektedir.

KAYNAKLAR

- Bayat, F. (2018). *Türk Mitolojik Sistemi: Kavramlar, Kaynaklar, Semboller* (Cilt 2). Ötüken Neşriyat.
- Durbilmez, B. (2007). *Türk Kültüründe Yenigün / Nevruz Bayramı*. Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi.
- Aydın, M. (2024). Eski Anadolu'da Ateş Kültü. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 111, 427–438.
- Ekici, M. (2006). Türk Halk Kültüründe Ateşle İlgili İnanç ve Uygulamalar. *Folklor/Edebiyat*, 12(46), 63–75.
- Köse, S. (2013). Âşık Tarzı Şiir Geleneğinde “Mitik Mekân” ve “Mitik Zaman” Algısı. (“Âşık tarzı şiir geleneğinde mitik mekân ve mitik zaman algısı”) *Turkish Studies*, 8(1), 1995–2012.
- Ögel, B. (1971). *Türk Mitolojisi* (Cilt 1–2). Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Karahanlı ve Harezmi Dönemi Kimi Satırarası Kur'an Tercümelerinde Kesinlik İfadeleri

Expressions of Precision in Some Underline Qur'an Translations of the Karakhanı and Kharesmi Period

Cansu Değirmenci

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları ABD
cansudegirmenci19@gmail.com, ORCID ID: 0009-0001-3135-7999

ÖZET

Tarihî satırarası Kur'an tercümeleri, Türk dili tarihinde önemli bir yer tutmaktadır. Geçmişten günümüze kadar satırarası Kur'an tercümeleri pek çok dilde yapılmıştır. İlk yapılan Kur'an tercümesi Farsçadır. Tercüme kelime kelime yapılmış ve Farsça kelimeler, Arapça kelimelerin altına sıralanmıştır. Bu tercüme, daha sonra yapılacak tercümelere de kaynaklık etmiştir. İlk Türkçe yapılan Kur'an tercümesinin ise kim tarafından ve ne zaman yapıldığı bilinmemektedir. En eski satırarası Kur'an tercümelerinin 14. ve 15. yüzyıllara, Karahanlı Türkçesi dönemine ait olduğu tahmin edilmektedir. Karahanlı Türkçesi dönemi içinde değerlendirilen Rylands Nüshası ve Tiem 73 Nüshası, birbirine yakın zamanda istinsah edilmiştir. Bu iki eser haricinde pek çok farklı nüsha bulunmaktadır. Bunlardan Meşhed Nüshası, farklı bir zamanda istinsah edilmiştir. Bu eserler doğrudan Kur'an-ı Kerim'i kaynak alan eserler olduğu için benzer ifadeler kullanılmıştır. Benzerlik gösteren ifadelerden biri de kesinlik ifadeleridir. Şüphesiz, muhakkak, kesinlikle, kesinlikle, asla, elbette, zaten, tamamiyle, hiç, yok, kuşkusuz, daima kesinlik bildiren ifadelerden bazılarıdır. Eserlerde bu anlama gelen ifadelere sıklıkla rastlanmaktadır. Kesinlik bazen tek bir kelimeyle, bazen de iki kelime kullanılarak sağlanmıştır. Bu çalışmada Rylands Nüshası, Tiem 73 Nüshası ve Meşhed Nüshası'ndaki kesinlik ifadeleri belirlenecek ve Kur'an-ı Kerim meali incelenerek bu kesinlik ifadelerinin hangi surede geçtiği, hangi ayette ve hangi anlamda geçtiği karşılaştırılacaktır. Ayrıca bazı kelimelerin yapısı incelenecek ve hangi yapıda çekimlendiği açıklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tarihî satırarası Kur'an tercümeleri, Rylands, Tiem 73, Meşhed.

ABSTRACT

Historical interlinear Quran translations, have an important place in the history of Turkish language. From the past to the present, interline translations of the Qur'an have been made in many languages. The first translation of the Qur'an is in Persian. Translation is made word by word and Persian words are listed under Arabic words. This translation has also been due to the translations to be made later. It is not known by whom and when the first Turkish translation of the Qur'an was made. The oldest interline is the 14th and 15th of the translations of the Qur'an. It is estimated that it belongs to the period of Karahanlı Turkish for centuries. The Rylands Nüsha and Tiem 73 Copies, which were evaluated during the Karahanlı Turkish period, are recently added to each other. Apart from these two works, there are many different copies. Of these, the Mashhad Copy was supplied at a different time. Since these works are works directly derived from the Holy Qur'an, similar expressions were used. One of the similar statements is the expressions of certainty. Undoubtedly, certainly, absolutely, definitely, never, of course, already, completely, never, no, no, undoubtedly, are always some of the statements that always indicate certainty. Expressions with this meaning are often encountered in the works. Certainty is sometimes ac-

hieved by a single word, sometimes by using two words. In this study, the certainty statements in the Rylands Copy, Tiem 73 Copy and Mashhad Copy will be determined and the meaning of the Holy Qur'an will be examined and the meaning of the Holy Qur'an will be compared in which surah these certainty statements pass, in which verse and in what sense they pass. In addition, the structure of some words will be examined and it will be explained in which structure they are conjugated.

Keywords: Historical Interlinear Quran Translations, Rylands, Tiem 73, Meşhed.

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim Müslümanların hayatında önemli bir yere sahiptir. Kur'an-ı Kerim'i okumak ve anlamak isteyen Müslümanlar tarih boyunca çeşitli çabalar göstermişlerdir. Bu çabanın sonuçlarından biri olarak Kur'an-ı Kerim farklı dönemlerde ve dillerde tercüme edilmiştir. Ancak Kur'an-ı Kerim'in tercüme edilmesi, özellikle ilk dönemlerde, dinî ve fikhî açıdan tartışmalı bir mesele olmuştur. *Nitekim ilk çeviri girişimlerinin hicrî birinci asırda, İranlılar tarafından Fatıha Suresi'nin Selman-ı Farisî'ye Farsçaya çevrilmesi talebiyle başladığı rivayet edilmektedir* (Şimşek, 2019: 5).

Kur'an-ı Kerim'in tamamının bir dile tercümesi ise ilk defa X. yüzyılda Samanoğullarından Mansur b. Nuh döneminde olmuştur. Taberî tefsiri esas alınarak yapılan bu ilk tercümeler, Buhara, Belh, Semerkand, Babül-Hind, İspicab ve Fergana gibi bölgelerde yaşayan alimler tarafından özet şeklinde yapılmıştır. Bu çeviriler sonradan Türkçeye yapılan tercümelerinde örnek teşkil etmiştir. *Özellikle ilk Türkçe Kur'an-ı Kerim tercümeleri, Arapça metnin hemen altına satıraltı şekilde ve kelime kelime yapılmıştır. Türkçeye yapılan bu ilk tercümelerin kimin tarafından yapıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, en erken örneklerin XIV. yüzyıla ait olduğu düşünülmektedir. Özellikle Rylands Nüshasının istinsah tarihi net olmamakla birlikte, Karahanlı Türkçesi dönemine ait olduğu kabul edilmektedir* (Şimşek, 2019:5).

Türkçe Kur'an Tercümeleri ve Nüshalar

Karahanlı Türkçesi döneminde yapılmış Kur'an tercümeleri, eldeki yazma eserler üzerinden incelenmektedir. Bu döneme ait çevirilerin çoğu, Türk hakanlarının egemen olduğu bölgelerde yapılmıştır ve metinler genellikle satırasarı çeviri biçimindedir. Bugün elimizde bulunan en eski Türkçe Kur'an tercümeleri, Rylands Nüshası ve Tiem 73 Nüshalarıdır. Bu iki nüsha da Karahanlı Türkçesi özellikleri göstermektedir. *Rylands Nüshası'nın 10. yüzyıldan itibaren tercüme edilmeye başlandığı ve Farsçadan Türkçeye aktarılan çevirilere dayandığı düşünülmektedir.* Rylands Nüshası, İngiltere'de John Rylands Kitaplığı'ndaki Arapça Yazmalar Koleksiyonu'nda 25-38 numarada kayıtlıdır. *Satırasarı kelimesi kelimesine Kur'an çevirisi olan Rylands Nüshası Farsça, Türkçe ve Arapça çeviriden oluşmaktadır. Arapça metin kalın ve büyük olarak sülüs; Farsça ve Türkçe çeviriler ise Arapçaya göre daha ince ve küçük nesih olarak yazılmıştır* (Kök, 2021). Eser çok hacimlidir, 14 ciltten oluşmaktadır. Yazmanın başı ve sonu eksiktir.

Karahanlı Türkçesi dil özellikleri gösteren diğer tercüme Tiem 73 Nüshasıdır. Bu nüsha, Şirazi isimli müellifin 1333 yılında yaptığı satırasarı tercümeyi içermektedir. 451 varaktır. Eksikliklerine rağmen, Kur'an'ın başından sonuna kadar tercümesini kapsayan bu nüsha, 902 sayfadır ve Türk İslam Eserleri Müzesi'nde bulunmaktadır. Bugün için tarihi bilinen en eski Türkçe Kur'an tercümesi olarak kabul edilmektedir. Bu Türkçe Kur'an çevirisinin kimin tarafından, nerede çevrildiği hakkında elimizde somut bilgiler yoktur. Karahanlı Türkçesi döneminde yazılmış olan Türkçe Kur'an çevirilerinin dil malzemesi de göz önüne alındığında çevirilerin Türk Hakanlığı devrinde, Türkistan coğrafyasında yazılmış olma ihtimalinin güçlü olduğu söylenebilir. Rylands Nüshası ve Tiem 73 Nüshası'ndan farklı nüshalar da bulunmaktadır. Bu nüshalar Hekimoğlu Nüshası, Özbekistan Nüshası, Anonim Tefsir/ Orta Asya Kur'an Tefsiri ve Meşhed'de bulunan nüshalardır.

Meşhed Nüshası Türkçe Kur'an Tercümesi, İran'da, *Astan-i Quds-i Razavi Kütüphanesi*'nde 293 numarada kayıtlı son dönem Karahanlı, erken dönem Harezmi Türkçesi özellikleri gösteren 361 varaklık Kur'an-ı Kerim'in Sâd suresinden başlayarak sonuna kadar olan tefsirli ve satırarası tercümesidir. Ortalama bir hesaplama, bu tercümenin 3 cilt halinde hazırlandığı anlaşılmaktadır. Ancak sadece bir cildine ulaşılmış, diğer ciltler henüz bulunamamıştır (Şimşek, 2019:9). Meşhed Nüshası'nın Rylands ve Tiem 73 Nüshalarından farkı, farklı bir zamanda istinsah edilmiş olmasıdır.

Bu eserler, doğrudan Kur'an-ı Kerim'i kaynak alan eserler olduğu için benzer ifadeler kullanılmıştır. Benzerlik gösteren ifadelerden biri de kesinlik ifadeleridir. Türkiye Türkçesinde kesinlik, "modal anlam veya bilgisellik kipliği" başlıkları altında değerlendirilmektedir. Bilgi kipliği önermenin doğru olduğunu bilmeyi, bilmemeyi ya da doğru olmadığını bilmeyi dile getiren kipliktir bir başka deyişle bir gerçek olarak ifadenin doğruluğu hakkındaki açığa vurmalarıdır (Kılıç, 2005: 70).

Bilgisellik kipliği, konuşanın bir önerme ya da bilgiye yönelik tutumunu ortaya koyan bir kiplik türü olarak tanımlanır. Bu kiplik, *kanıta dayalı kiplik* ve *yargı kipliği* olarak ikiye ayrılmaktadır. Bilgisellik, dereceli bir özelliktir ve bu dereceler; *düşük*, *orta* ve *yüksek* kesinlik olarak üçe ayrılmaktadır. Düşük dereceli kesinlik, hiçbir kanıt verilemeyen önermeleri; orta dereceli kesinlik, kanıt gerektiren önermeleri; yüksek dereceli kesinlik ise kanıtlanmaya gereksinim bulunmayan önermeleri içermektedir (Ruhi; Zeyrek; Osam, 1995: 105-106).

Gencer (2019: 40-44) bilgi kipliğini, kurgusal kiplik, olasılık bildiren kurgusal kiplik, olabilirlik bildiren kurgusal kiplik olarak üçe ayırmıştır. Kesinlik bildiren sözcükleri olabilirlik bildiren kurgusal kiplik içinde ele almıştır.

Korkmaz (2009: 507), kesinlik ifadelerini, fiildeki oluş ve kılışa işlevce kesinlik kazandıran, onları bu açıdan pekiştiren zarflar olarak tanımlamıştır. Bu zarflar şunlardır: *Asla*, *behemahal*, *bir türlü* (*asla*), *elbet*, *elbette*, *doğrudan doğruya*, *doğruca*, *gerçekten*, *er geç*, *hiç*, *hiç mi hiç*, *iyice*, *kat'iyen*, *kesinlikle*, *mutlaka*, *ne olursa olsun*, *ne derlerse desinler*, *tamamen*, *tamamıyla*, *zaten* gibi kelime ve kelime gruplarından oluşmaktadır.

Dilaçar (1971: 107), kesinlik belirten kelimeleri "kip" içinde ele almıştır. Kipten, fiilin gösterdiği sürecin hangi psikolojik koşullar altında meydana geldiğini ya da gelmek istendiğini bildiren ve ruh durumunu, kişisel duyguları, niyeti, isteği belirten bir gramatikal ulam olarak bahsetmiştir. Kip, türlü eklerle, türlü anlatım çalımlarıyla belirtilebildiği gibi, tek bir ek türlü kiplerin anlatımında görevlendirilebilir.

Deny (2012: 234), kesinlik ifadelerini "asıl zarflar" başlığı ele almıştır. Asıl zarflar; kesinlikle değişmezdir. Elbette veya elbet kelimelerinin Eski Osmanlıcada "ısrar" fikrini içinde bulundurması sebebiyle "kesin olarak, muhakkak" anlamında da kullanıldığını söylemiştir. Olumsuz cümlelerde elbette "hiç de, kat'iyen" anlamında kullanılırdı.

Kononov (1956: 346,355, 488-490), *Grammatika Sovremennogo Turetskogo Literaturnogo Yazık*a adlı eserinde "modalniye slova" başlığı altında kesinlik belirten kelimelere yer vermiştir. Modal kelimelerin yardımcı kelime türü olduğunu belirtmiştir. Modal kelimeleri (veya isim-edatları), konuşanın iradesini ya da gerçekliğe ilişkin değerlendirmesini, belirli olaylara ilişkin tutumunu ifade eden; işlevsel olarak edatlara karşılık gelen kelimeler olarak tanımlamıştır. Modal kelimeler genellikle yüklem olan fiillerle kullanılır. Cümleye emir ve uyarı gibi tonlar katar. Farklı anlamlar taşır. Cümlede üzüntü, sevinç ve utanma gibi duyguları ifade eder. Aynı zamanda kesinlik, belirsizlik ve olasılık da bildirir. Modal kelime grupları şunlardır:

1. Üzüntü, sevinç, utanma vb. belirten modal kelimeler: Maatessüf, maalesef, eyvah, ne yazık ki...
2. Kesinlik, belirsizlik, olasılık vb. belirten modal kelimeler: Şüphesiz ki, hiç şüphe yok ki, elbet, elbette, gerçekten, mutlaka, mutlak, galiba, ihtimal (ki), muhakkak ki, belki
3. İleri sürülen düşüncenin kaynağı: bence, nazaran, sözüne göre,
4. İleri sürülen düşüncenin daha önceki düşünceyle ilişkisi: demek, demek ki,
5. Düşüncenin sıralanması: evvela, evvelden, birincisi,

6. Karşılaştırma: sanki, tıpkı, güya, âdeta,
7. Onaylama ret bildiren modal kelimeler: evet, yok, hayır, hay hay.

Tarihî Satırası Kur'an Tercümelerinde Kesinlik Bildiren Sözcükler

Rylands Nüshası, Tiem 73 Nüshası ve Meşhed Nüshası'nda yer alan kesinlik bildiren kelimeler şunlardır: *Bolmağay kim, bütün, bütünlük, bütünrek, çın-oğ, dürüst, haqikat üze, her- âyine, hergiz, hiç, hemişe, hemişe/ ulaşu, kendü, munu, munu ök, peyveste, oğ, ök, rastlık üze, şeksiz, tek, tükel, sezişiz, seziksiz, uğrağsız, zinhar, zinhārā* gibi yapılarıdır. Bu kelimeler genel olarak birbirinin yerine kullanılabilecek eş anlamlı kelimelerdir. Bu kelimelerin seçimi müellife bağlıdır. Ayrıca bu kelimelerin çoğu başka dillerden alıntıdır ve artık kullanılmamaktadır. Üç nüshada fonetik farklılıkların haricinde belirgin farklar bulunmamaktadır.

Rylands Nüshası: Rastlık üze geçti anda burun bolmağay kim Tanrının yolına tegşürmek. (Ata, 2019:138)

Kur'an Meali: Allah'ın, öteden beri süregelen kanunu budur. Allah'ın kanununda asla değişiklik bulamazsın.¹

Bu ayette kesinlik anlamı *bolmağay kim* kelimesi kullanılarak sağlanmıştır. Bolmak fiili Eski Türkçe kökenli olup “*olmak*” ve “*bulunmak*” anlamlarına gelmektedir. Bolmağay kim; “bol-” fiil köküne sırasıyla “-mA-” fiilden fiil yapım eki (olumsuzluk), “-gAy” gelecek zaman eki ve “*kim*” bağlama edatı eklenerek oluşturulmuştur. Bu yapı, “*asla, hiçbir şekilde ve mümkün değil*” gibi kuvvetli bir olumsuzluk ve kesinlik bildirir. Bolmağay kim, Kur'an'da “*Velen*” şeklinde geçmektedir ve Rylands Nüshası'ndan alınan ayeti karşılığı olarak Türkçe mealine baktığımızda “*asla*” şeklinde tercüme edilmiştir.

Rylands Nüshası: Ol kim kılsa hılâf Tanrıka hem yalavınçına bütün anar tamuğ otı. (Ata,2019:42)

Kur'an Meali: Kim Allah ve Resulüne karşı koyarsa, elbette onun için içinde ebedi kalacağı cehennem ateşi vardır.²

Bu ayette kesinlik anlamı veren kelime *bütündür*. Bütün kelimesi Eski Türkçe kökenlidir. Bu sözcük Eski Türkçe “büt-”(bitmek, kemale ermek) fiili kökü üstüne “+In” fiilden isim yapım eki eklenmesiyle türetilmiştir. Bütün kelimesi “*muḥakkak ki ve şüphesiz ki*” anlamlarına gelmektedir. Kur'an'daki karşılığı “*Ennehu*” olup, Rylands Nüshası'ndan alınan ayetin karşılığı olarak Türkçe mealine baktığımızda “*elbette*” biçiminde çevrilerek kesinlik anlamı pekiştirilmiştir.

Rylands Nüshası: Çın-oğ tandı onlar kim aydılar: Bütünlükün Tanrı ol, mesih Meryem oğlu İsa. (Ata, 2019: 21)

Tiem 73 Nüshası: Aygıl bütünlükün korkıtur mân silärni yarlıg birlä eşitmaz sağırlar okımağnı kaçan korkıtsalar. (Ünlü,2018:379)

Meşhed Nüshası: “Bitünreki ol turur Medeniliğ turur.” (Şimşek,2019:193)

Kur'an Meali: Şüphesiz Allah, Meryem oğlu Mesih'dir, diyenler ant olsun ki kafir olmuşlardır.³

Rylands Nüshası, Tiem 73 Nüshası ve Meşhed Nüshası'nda geçen ayetlerde kullanılan “*bütünlük, bütünlükün ve bütünrek*” kelimeleri kesinlik anlamı veren kelimelerdir. Eski Türkçe “büt-” fiil kökü üstüne “+In” fiilden isim yapım eki üstüne de “+Ilk” isimden isim yapım eki ve “+In” vasıta eki eklenmesiyle türetilmiştir. Bu kelimeler üç nüshada da farklı biçimde kullanılmış olmasına rağmen aynı anlama gelmektedir. Bütünlükün, bütünlükün ve bütünrek kelimeleri “*gerçekten, şüphesiz ki*,”

¹ <https://www.kuranmeali.com/Sayfalar.php?sayfa=512&meal=diyanetvakfi>

² <https://www.kuranmeali.com/Sayfalar.php?sayfa=196&meal=diyanetvakfi>

³ <https://www.kuranmeali.com/Sayfalar.php?sayfa=109&meal=diyanetvakfi>

doğrusu ki ve elbette” anlamına gelmektedir. Bütünlüğün kelimesi, Kur’an’da “İnna” şeklinde geçmektedir ve Rylands Nüshası’ndan alınan ayetin karşılığı olarak Türkçe mealine baktığımızda “şüphesiz” anlamında kullanılmıştır.

Rylands Nüshası: “Çın-oğ keçti sizde öndin yollar.” (Ata, 2019:4)

Tiem 73 Nüshası: Mundagok indürdimiz anar bālgülār nişanlar çınok Tañrı köndürür kimni tilāsā. (Ünlü,2018:401)

Kur’an Meali: Şüphesiz sizden önce (milletler hakkında) ilahi kanunlar gelip geçmiştir. Onun için, yeryüzünde gezin dolaşın da (Allah’ın ayetlerini) yalan sayanların akıbeti ne olmuş görün. ⁴

Bu ayetlerde kesinlik anlamı veren kelime *çın-oğ*tur. Çın kelimesi Eski Türkçe kökenlidir. “*Hak, doğru ve gerçek*” anlamlarına gelmektedir. *Oğ* Eski Türkçe de sıklıkla kullanılan bir pekiştirme edatıdır. Korkmaz (1961:14) *oğ* edatı için *cümle içerisinde o ismin anlamını bilhassa belirtme ve kuvvetlendirme vazifesi gördüğünü söylemiştir. Edattaki bu kuvvetlendirme vazifesi, onun, etki yaptığı isim ile birlikte kazandığı yeni anlam ifadesine göre de, dahi, bilhassa, bizzat, yine, sırf, yalnız, ancak, ise,... asla, hep, daima gibi türlü anlamlara geldiğini belirtmiştir. Çın-oğ “şüphesiz, muhakkak ki, gerçekten ve kesinlikle” anlamlarına gelmektedir. Çın-oğ kelimesi, Kur’an-ı Kerim’de “Kad” şeklinde geçmekte ve Rylands Nüshası’ndan alınan ayetin karşılığı olarak Türkçe mealine baktığımızda “şüphesiz” biçiminde çevrilmektedir.*

Rylands Nüshası: Dürüst keçürdi Tañrı olardın, bütünlüğün Ol Tañrı örtgen keçürgen ol. (Ata,2019:5)

Kur’an Meali: Şüphesiz (Uhud’da) iki ordu karşılaştığı gün, sizi bırakıp gidenleri, sırf işledikleri bazı hatalar yüzünden şeytan yerinden kaydırmıştı. ⁵

Bu ayette kesinlik anlamı veren kelime *dürüst*tür. Dürüst kelimesi Farsça kökenlidir. “*Kuşkusuz, şüphesiz ve mutlaka*” anlamına gelmektedir. Dürüst kelimesi Kur’an-ı Kerim’de “İnne” ifadesine karşılık gelmekte ve Rylands Nüshası’ndan alınan ayetin karşılığı olarak mealine baktığımızda “şüphesiz” biçiminde çevrilmektedir.

Rylands Nüshası: Her- āyine Tañrı erür kāmūğ neñ üze tanuğ. (Ata,2019:81)

Kur’an Meali: Allah’tan korkun; şüphesiz Allah, her şeye şahittir. ⁶

Bu ayette kesinlik anlamı veren kelime *her- āyine*dir. Her- āyine kelimesi Farsçadır. “*Şüphesiz, mutlaka ve kesinlikle*” anlamlarına gelmektedir. Her- āyine kelimesi Kur’an-ı Kerim’de “İnne” ifadesinin karşılığı olarak geçmektedir. Rylands Nüshası’ndan alınan ayetin karşılığı olarak mealine baktığımızda “şüphesiz” anlamı taşıyacak biçimde kullanılmıştır.

Rylands Nüshası: “Hergiz yarlıkamaz Tañrı olarnı.” (Ata,2019:136)

Tiem 73 Nüshası: Anıñdın kim rüzi kıldımız onlarka yaşru āşkārā umanurlar biz satıg hārgiz artamaz. (Ünlü,2018:252)

Kur’an Meali: İnkâr edip Allah yolundan alıkoyanları ve sonra da kâfir olarak ölenleri Allah asla bağışlamaz. ⁷

Bu ayetlerde kesinlik anlamı veren kelime *hergiz*dir. Farsça kökenli olan bu sözcük, “*asla ve hiçbir zaman*” anlamlarına gelmektedir. Hergiz kelimesi Kur’an’da “*Felen*” olarak geçmektedir. Rylands Nüshası’ndan alınan ayetin karşılığı olarak mealine baktığımızda “*asla*” biçiminde yer almaktadır.

⁴ <https://www.kuranmeali.com/Sayfalar.php?sayfa=66&meal=diyanetvakfi>

⁵ <https://www.kuranmeali.com/Sayfalar.php?sayfa=69&meal=diyanetvakfi>

⁶ <https://www.kuranmeali.com/Sayfalar.php?sayfa=425&meal=diyanetvakfi>

⁷ <https://www.kuranmeali.com/Sayfalar.php?sayfa=509&meal=diyanetvakfi>

Rylands Nüshası: Anıñ tirekleri astında arıklar, cavidāneler anıñ içinde hemişe, ol uluğ kurtulmağ. (Ata, 2019:153)

Tiem 73 Nüshası: Uçuz bolğay yüzler ol tirigke kim hemişe tirig turur. (Ünlü, 2018:360)

Meşhed Nüshası: Yigrenmek sewüksizlik hemişe ançağa tigrü kim bitsengiz. (Şimşek, 2019:272)

Kur'an Meali: Mahşer vaktinde sizi toplayacağı gün, işte o zarar günüdür. (Ancak) kim Allah'a inanır ve yararlı iş yaparsa, Allah onun kötülüklerini örter, onu (ve benzerlerini) içinde ebedi kalacakları, altlarından ırmaklar akan cennetlere sokar.⁸

Bu ayetlerde kesinlik anlamı veren kelime *hemişedir*. Hemişe kelimesi Farsça kökenlidir. “*Daima, devamlı, sürekli ve ebedi*” anlamlarına gelmektedir. Bazı bağlamlarda ise “*asla* ya da *hiçbir zaman*” anlamlarında da kullanılmaktadır. Hemişe kelimesi Kur'an-ı Kerim'de “*Ebedâ/ Ebeden*” şeklinde geçmektedir. Rylands Nüshası'ndan alınan ayetin karşılığı olarak mealine baktığımızda “*daima*” anlamında kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca Rylands Nüshası'nda *ulaşu* kelimesiyle birlikte kullanıldığı özel bir yapıya da sahiptir.

Rylands Nüshası: Ārzü kılmazlar anı hemişe anı kim ilgerü ıdtı eligleri, Ol Tanrı bilgen turur küç kıldaçılarnı. (Ata, 2019: 150)

Meşhed Nüshası: “Hemişе taķı eger kıtāl kılınsangız.” (Şimşek, 2019:266)

Kur'an Meali: Ama onlar, önceden yaptıklarından dolayı ölümü asla temenni etmezler. Allah zalimleri çok iyi bilir.⁹

Rylands Nüshası'ndan alınan ayetin karşılığı olarak mealine baktığımızda “*asla*” anlamında kullanıldığı görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bu kullanım “*Felen*” ya da bağlamına göre “*İnne*” ile karşılık bulur.

Rylands Nüshası: Nikāh kılsa siz anıñ cüftlerini anda kiğın hemişe ya'ni ulaşu ol erür Tanrı üs-kinde uluğ. (Ata, 2019:81)

Kur'an Meali: Sizin Allah'ın Resulünü üzmeniz ve kendisinden sonra onun hanımlarını nikah-lamanız asla caiz olamaz.¹⁰

Hemişе yani ulaşu kelimesi “*daima*” anlamına gelmektedir. Rylands Nüshası'ndan alınan ayetin karşılığı olarak mealine baktığımızda “*asla*” anlamında kullanıldığı görülmektedir. O halde bu ayette kesinlik anlamı veren kelime *hemişedir*.

Rylands Nüshası: Siziñ içiñizde kimerseke hemişe/ulaşu, eger toķuşsañız yāri bergey-miz sizke. (Ata, 2019:147)

Kur'an Meali: Münafıkların, kitap ehlinden inkâr eden dostlarına: Eğer siz yurdunuzdan çıkarı-lırsanız, mutlaka bizde sizinle beraber çıkarız.¹¹

Bu ayette kesinlik anlamı veren kelime *hemişe/ulaşudur*. Hemişe/ulaşu “*her zaman, mutlaka ve hiçbir şekilde*” anlamlarına gelmektedir. Rylands Nüshası'ndan alınan ayetin karşılığı olarak mealine baktığımızda “*mutlaka*” anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Rylands Nüshası: “Bu ögür yılķılar teg, kendü olar yolsuzrak.” (Ata, 2019:31)

Kur'an Meali: İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da şaşkıncırlar.¹²

Bu ayette kesinlik anlamı veren kelime *kendüdür*. Eski Türkçede *kentü* biçiminden türeyen bu kelime, genellikle zamir olarak kullanılsa da bağlamına göre “*doğrusu, zaten, hatta ve kesinlikle*” gibi

⁸ <https://www.kuranmeali.com/Sayfalar.php?sayfa=555&meal=diyanetvakfi>

⁹ <https://www.kuranmeali.com/Sayfalar.php?meal=diyanetvakfi&sayfa=552>

¹⁰ <https://www.kuranmeali.com/Sayfalar.php?sayfa=424&meal=diyanetvakfi>

¹¹ <https://www.kuranmeali.com/Sayfalar.php?sayfa=546&meal=diyanetvakfi>

¹² <https://www.kuranmeali.com/Sayfalar.php?sayfa=173&meal=diyanetvakfi>

anamlara gelmektedir. Kendü kelimesi Kur'an-ı Kerim'de "Bel" şeklinde geçmektedir. Rylands Nüshası'ndan alınan ayetin karşılığı olarak mealine baktığımızda "hatta" anlamda kullanıldığı görülmektedir.

Rylands Nüshası: Bütünlükin anlar kim tuttılar buzağünü munu teger olarka öwke idilerindin hem horluk yakın tiriglik içinde. (Ata,2019:28)

Kur'an Meali: Buzağıyı (tanrı) edinenler var ya, işte onlara mutlaka Rablerinden bir gazap ve dünya hayatında bir alçaklık erişecektir. ¹³

Bu ayette kesinlik anlamı veren kelime *munu*dur. Munu kelimesi Eski Türkçe kökenlidir. Bu sözcüğünden evrilmiştir. "Mu+" isim kökünün üstüne "+nI" belirtme eki eklenerek oluşturulmuştur. Munu kelimesi "şüphesiz, mutlaka, işte bunu ve bunu" anlamlarına gelmektedir. Munu kelimesi Kur'an-ı Kerim'de "İnne" şeklinde geçmekte ve Rylands Nüshası'ndan alınan ayetin karşılığı olarak mealine baktığımızda "mutlaka" anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Rylands Nüshası: Nerseke, munu bitir ök men anı anlarķa kim saķnurlar hem bérürler zekâtı. (Ata,2019:29)

Kur'an Meali: Bize, bu dünyada da iyilik yaz ahirette de. Şüphesiz biz sana döndük.» Allah buyurdu ki: Kimi dilersem onu azabıma uğrattırım; rahmetim ise her şeyi kuşatır. Onu, sakınanlara, zekâtı verenlere ve ayetlerimize inananlara yazacağım. ¹⁴

Bu ayette kesinlik anlamı veren kelime *munu...öktür*. Munu ök "hiç şüphesiz" anlamına gelmektedir. Munu ök kelimesi Kur'an-ı Kerim'de "İnne" şeklinde geçmektedir. Rylands Nüshası'ndan alınan ayetin karşılığı olarak mealine baktığımızda "şüphesiz" anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Rylands Nüshası: Boğnındın: Çıķargaylarmız oķ sėni ey řu'ayb hem yine anlarını kim bittiler. (Ata,2019:25)

Tiem 73 Nüshası: Eger tēgse anlarķa ürmek idin ķınındın ayğaylar oķ ay ķatıgıķ biziņķe biz erdimiz küç ķılığlılar. (Ünlü, 2018:380)

Meşhed Nüshası: Hōrraķlar içinde bitidi Tangrı yinggey öķ men takı yalavaçlarım hakikat üze Tangrı küçlūg izzetlig turur. (Şimşek,2019:261)

Kur'an Meali: Kavminden ileri gelen kibirli dediler ki: Ey Şuayb! Seni ve seninle beraber inananları memleketimizden kesinlikle çıkaracağız veya dinimize döneceksin. ¹⁵

Rylands Nüshası, Teim 73 Nüshası ve Meşhed Nüshası'nda geçen ayetlerde kesinlik anlamı veren kelime *oķ/ öktür*. Oķ/ öķ "mutlaka, kesinlikle ve şüphesiz" anlamlarına gelen Eski Türkçe pekiştirme edatıdır. Oķ kelimesi Kur'an-ı Kerim'de "Lenuhricenneke" şeklinde geçmektedir. Rylands Nüshası'ndan alınan ayetin karşılığı olarak mealine baktığımızda "şüphesiz" anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Rylands Nüshası: Ol Tanrı rāstlıķ üze hūkm ķıldı ķullar arasında. (Ata,2019:112)

Kur'an Meali: O büyüklük taslayanlar ise: Doğrusu hepimiz bunun içindeyiz. Şüphe yok ki Allah kulları arasında vereceği hükmü verdi, derler. ¹⁶

Bu ayette kesinlik *rāstlıķ üze* kelimeleri kullanılarak sağlanmıştır. Rāstlıķ üze kelimesi "doğru, adalete ve şüphesiz" anlamlarına gelmektedir. "Rast+" isim kökü üstüne "+ılk" isimden isim yapma eki "üz+" isim köküne "+A" yönelme hali eki eklenerek oluşturulmuştur. Rylands Nüshası'ndan alınan ayetin karşılığı olarak mealine baktığımızda aynı şekilde "şüphesiz" anlamında kullanıldığı görülmektedir.

¹³ <https://www.kuranmeali.com/Sayfalar.php?sayfa=168&meal=diyanetvakfi>

¹⁴ <https://www.kuranmeali.com/Sayfalar.php?sayfa=169&meal=diyanetvakfi>

¹⁵ <https://www.kuranmeali.com/Sayfalar.php?sayfa=161&meal=diyanetvakfi>

¹⁶ <https://www.kuranmeali.com/Sayfalar.php?sayfa=470&meal=diyanetvakfi>

Rylands Nüshası: Sézigsiz anlar kim kiğinki içinde, olar qor kıldaçılar ol. (Ata,2019:57)

Rylands Nüshası: “Teprenigilerdin, belgüler şeksiz boğunka.” (Ata,2019:129)

Tiem 73 Nüshası: Anlar kim ağağın tutarlar namāznı bérürler zekātnı anlar kédinki ajunqa anlar seziksizler. (Ünlü,2018:183)

Kur’an Meali: Hiç şüphesiz onlar ahirette ziyana uğrayanların ta kendileridir.¹⁷

Rylands Nüshası ve Tiem 73 Nüshası’nda geçen ayetlerde kesinlik anlamı veren kelimeler “sézig-siz, şeksiz ve seziksiz”dir. Şek kelimesi Arapça kökenlidir. “Şek+” isim kökünün üstüne “+sIz” isimden isim yapım (yokluk eki) eklenerek oluşturulmuştur. Şeksiz, sezigsiz ve seziksiz kelimeleri “şüphesiz” anlamına gelmektedir. Kur’an-ı Kerim’de “*Lâ cereme*” ifadesiyle karşılanmaktadır. Rylands Nüshası’ndan alınan ayetin karşılığı olarak mealine baktığımızda “şüphesiz” şeklinde çevrilmiştir.

Rylands Nüshası: Kötürseler yüklerini tükel qopmaq küni yime anların yüklerindin yolsuz kı-lur olarnı. (Ata,2019:51)

Tiem 73 Nüshası: Alkışları ya’ni fāriştälärniñ ol kün körürlär anı sālām kılmāq bolğay anut(t)ı onlarqa ağırlıq tükäl ägsüksüz yanut. (Ünlü,2018:216)

Kur’an Meali: Kıyamet gününde kendi günahlarını tam olarak taşımaları ve bilgisizce saptırmakta oldukları kimselerin günahlarından da bir kısmını yüklenmeleri için (öyle derler)...¹⁸

Rylands Nüshası ve Tiem 73 Nüshası’nda geçen ayetlerde kesinlik anlamı veren kelime *tükeldir*. Tükel kelimesi Eski Türkçe kökenlidir. Bu sözcük Eski Türkçe “tüke-”(bitmek) fiil kökü üstüne Eski Türkçe “+l” fiilden isim yapım eki eklenerek türetilmiştir. Tükel kelimesi “*bütüniyle, eksiksiz, hep ve tam olarak*” anlamlarına gelmektedir. Tükel kelimesi Kur’an-ı Kerim’de “*Kâmileten*” şeklinde geçmektedir. Rylands Nüshası’ndan alınan ayetin karşılığı olarak mealine baktığımızda “*tam olarak*” anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Tiem 73 Nüshası: “Mägär uğrağsız, seniñ idin kenrū yarlıkağlı ol.” (Ünlü,2018:96)

Kur’an Meali: Şüphesiz Rabbin, bağışlaması çok geniş olandır.¹⁹

Bu ayette kesinlik anlamı veren kelime *uğrağsızdır*. Uğrağsız kelimesi “şüphesiz” anlamına gelmektedir. Uğrağsız kelimesi Kur’an-ı Kerim’de “*İnne*” şeklinde geçmektedir. Tiem 73 Nüshası’ndan alınan ayetin karşılığı olarak mealine baktığımızda “şüphesiz” anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Rylands Nüshası: “Añar ol din tutaşl.” (Ata,2019:53)

Tiem 73 Nüshası: Tutaşl anlar kim tandılar sezik içindä andın ançaka tegi kalgäy anlarqa uluğ kün tawışsuzun azu kalgäy anlarqa tuğmağı kün kını ya’ni kıyāmāt kını. (Ünlü,2018:413)

Meşhed Nüshası: Tutaşl könglüng birle erte, aħşām, tünle bizke yükünseng. (Şimşek,2019:339)

Kur’an Meali: “Din de yalnız (daima) O’nundur.”²⁰

Rylands Nüshası, Tiem 73 Nüshası ve Meşhed Nüshası’nda geçen ayetlerde kesinlik anlamı veren kelime *tutaşdır*. Tutaşl “*devamlı, daima, sürekli ve her zaman*” anlamına gelmektedir. Kur’an-ı Kerim’de “*Vasıba (vasıben)*” şeklinde geçmektedir ve Rylands Nüshası’ndan alınan ayetin karşılığı olarak mealine baktığımızda “*daima*” anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Tiem 73 Nüshası: “Tanrı yok Tanrı meger ol tirig peyveste örelig.” (Ünlü,2018:109)

Meşhed Nüshası: Ayb kılğanka peyveste yörigenke gamazlık birle. (Şimşek,2019:314)

Kur’an Meali: Daima kusur arayıp iğneleyen, insanların şerefiyle oynayan, durmadan laf getirip götürene.²¹

¹⁷ <https://www.kuranmeali.com/Sayfalar.php?sayfa=278&meal=diyanetvakfi>

¹⁸ <https://www.kuranmeali.com/Sayfalar.php?sayfa=268&meal=diyanetvakfi>

¹⁹ <https://www.namazsamani.net/kuranmeali/necm-suresi.htm>

²⁰ <https://www.kuranmeali.com/Sayfalar.php?sayfa=271&meal=diyanetvakfi>

²¹ <https://www.kuranmeali.com/Sayfalar.php?sayfa=563&meal=diyanetvakfi>

Tiem 73 ve Meşhed Nüshası'nda geçen ayetlerde kesinlik anlamı veren kelime *peyveste*dir. Peyveste Farsça kökenli bir kelimedir. “*Sürekli, daima, her zaman ve hep*” anlamlarına gelmektedir. Meşhed Nüshası'ndan alınan ayetin karşılığı olarak mealine baktığımızda “*daima*” anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Tiem 73 Nüshası: Taķı ne kim ĥarc kılсанız mǎldın ĥaķıķat űze Tanrı anı key bilgen. (Ünlü,2018:101)

Meşhed Nüshası: Ĥaķıķat űze anga bar turur tamuğ <o>tı cǎvizǎneler anıng içinde ulaşu. (Şimşek,2019:332)

Kur'an Meali: Artık kim Allah ve Resulüne karşı gelirse, şüphesiz bilsin ki ona (kendi gibilerle birlikte) içinde ebedi kalacakları cehennem ateşi vardır. ²²

Tiem 73 ve Meşhed Nüshası'nda geçen ayetlerde kesinlik anlamı veren kelime *ĥaķıķat űze*dir. Hakikat kelimesi Arapça kökenlidir. Hak kökünden gelir ve “*gerçek, doğru, hak olan şey*” anlamına gelir. űze kelimesi Eski Türkçe kökenlidir. “*-e doğru, üzerinde, bir şeyin doğrultusunda*” anlamlarına gelmektedir. İki kelime bir araya gelerek kesinlik anlamı veren *ĥaķıķat űze* kelimesini oluşturmuştur. Ĥaķıķat űze “*gerçekten, şüphesiz ki ve doğrusu şu ki*” anlamlarına gelir. Kur'an-ı Kerim'de “*Fe İn-ne*” şeklinde geçmektedir ve Meşhed Nüshası'ndan alınan ayetin karşılığı olarak mealine baktığımızda “*şüphesiz*” anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Meşhed Nüshası: Ya'ni aman birgen saķlağan yingen cebr kılğan yitiz uluğ arığlık Tangrıķa turur ol nirsedin kim ortak ķoşarlar. (Şimşek,2019:267)

Kur'an Meali: O, mülkün sahibidir, eksiklikten münezzehtir, selâmet verendir, emniyete kavuşturandır, gözetip koruyandır, üstündür, istediğini zorla yaptıran, büyüklükte eşi olmayandır. Allah, müşriklerin ortak koştukları şeylerden münezzehtir. ²³

Yitiz “*tamamıyla; hep, bütün ve tamamen*” anlamına gelmektedir. Ayet mealine baktığımızda aynı anlamda kelime bulunmamaktadır.

Tiem 73 Nüshası: “Zinhār kerekmez mundağ ol pend turur.” (Ünlü,2018:331)

Tiem 73 Nüshası: “Aydı zinhārā barıñlar bālgülārimiz birlä.” (Ünlü,2018:48)

Meşhed Nüshası: Amr aydı: men bu kişilerdin ermes men. Anlarning birle yoldaş erdim. Manga zinhar birgil. (Şimşek,2019: 269)

Kur'an Meali: “Hayır! Şüphesiz bunlar (ayetler) bir öğüttür.” ²⁴

Tiem 73 Nüshası ve Meşhed Nüshası'nda geçen ayetlerde kesinlik anlamı veren kelime *zinhār/zinhārā*dır. Zinhar Farsça kökenli bir kelimedir. “*Sakın ola ki, kesinlikle, şüphesiz ve asla*” anlamlarına gelmektedir. Kur'an'da “*İnnehâ*” şeklinde geçmektedir. Tiem 73 Nüshası'ndan alınan ayetin karşılığı olarak mealine baktığımızda “*şüphesiz*” anlamında kullanılmıştır. Tiem 73 Nüshası'nda geçen *zinhārā* şekli anlamı daha da pekiştirir. “*Muhakkak, katiyen*” gibi.

SONUÇ

Tarihî satırası Kur'an tercümelerinde kesinlik bildiren kelimeler yoğun olarak kullanılmıştır. Bu kelimeler *bolmağay kim, bütün, bütünlük, bütünrek, çın-oķ, dürüst, ĥaķıķat űze, her- āyine, hergiz, hiç, hemişe, hemişe/ ulaşu, kendü, munu, munu öķ, peyveste, oķ, öķ, rastlık űze, şeksiz, tek, tükel, sezigsiz, seziksiz, uğrağsız, zinhar, zinhārā* gibi birbirinin yerine kullanılabilecek eş anlamlı kelimelerdir. Bazen de hiçbir nüshada bulunmayan farklı kelimeler kullanılmıştır. İncelenen kelimeler çoğunlukla Farsça ve Eski Türkçe kökenlidir. Günümüz Türkçesinde kullanım sıklığı azalan bu kelimeler, dönemin dilsel tercihleri açısından değerli bilgiler sunmaktadır. Rylands, Tiem 73 ve Meşhed

²² <https://www.kuranmeali.com/Sayfalar.php?sayfa=572&meal=diyanetvakfi>

²³ <https://www.kuranmeali.com/Sayfalar.php?sayfa=547&meal=diyanetvakfi>

²⁴ <https://www.kuranmeali.com/Sayfalar.php?meal=diyanetvakfi&sayfa=584>

Nüshaları arasında fonetik bazı farklılıklar bulunsa da anlam düzeyinde büyük ayrımlar bulunmamaktadır. Bu çalışma, klasik Kur'an tercümelerinde dil ve anlam ilişkisine dair önemli bir pencere aralamaktadır. Mütercimlerin kesinlik anlamı taşıyan yapıları nasıl tercih ettikleri, dönemsel dil ve terminoloji açısından önemli bir veri sunmaktadır.

KAYNAKLAR

- Akar, A. (2015). *Türk Dili Tarihi* (10. Baskı). Ötüken Yayınları.
- Ata, A. (2019). *Karahanlı Türkçesinde İlk Kur'an Tercümesi* (3. Baskı). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Deny, J. (2012). *Türk Dil Bilgisi* (1. Baskı). Kabalıcı Yayınları.
- Dilaçar, A. (1971). *Grammer: Tanımı, Adı, Kapsamı, Türleri, Yöntemi, Eğitimdeki Yeri ve Tarihçesi* (2. Baskı). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gencer, D. K. (2019). "Dede Korkut Kitabı'nda Bilgi Kipliği". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* (TEKE), 8, 38-52."
- Kılıç, F. (2005). "Kırgız Türkçesinde Algısal Delile Dayalılık". *MTAD*, cilt: 2, sayı: 1, 68-113.
- Kononov, A. N. (1956). *Grammatika Sovremennogo Turetskogo Literaturnogo Yazıkı*. Moskva- Leningrad.
- Korkmaz, Z. (1961). "Türkçede Ok/ Ök Pekiştirme Kuvvetlendirme Edatı Üzerine". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 9(13), 14.
- Korkmaz, Z. (2009). *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)* (3. Baskı). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ruhi, Ş., Zeyrek, D., Osam N. (1995). "Türkçede Kiplik Belirteçleri ve Çekim Ekleri İlişkisi Üzerine Bazı Gözlemler". *IX. Dilbilim Kurultayı*, Bolu: Abant İzzet Baykal Üniversitesi.
- Şimşek, Y. (2019). *Harezmi Türkçesi Kur'an Tercümesi* (1. Baskı). Akçağ Yayınları.
- Ünlü, S. (2018a). *Karahanlı Türkçesi İlk Türkçe Satır-arası Transkribeli Kur'an Tercümesi* (TİEM 73) - Türkiye Türkçesi Mealli Karşılaştırmalı Kur'an-ı Kerim (1. Cilt). Konya Selçuklu Belediyesi Yayınları.
- Ünlü, S. (2018b). *Karahanlı Türkçesi İlk Türkçe Satır-arası Transkribeli Kur'an Tercümesi* (TİEM 73) - Türkiye Türkçesi Mealli Karşılaştırmalı Kur'an-ı Kerim (2. Cilt). Konya Selçuklu Belediyesi Yayınları.
- Ünlü, S. (2018c). *Karahanlı Türkçesi İlk Türkçe Satır-arası Transkribeli Kur'an Tercümesi* (TİEM 73) - Türkiye Türkçesi Mealli Karşılaştırmalı Kur'an-ı Kerim (3. Cilt). Konya Selçuklu Belediyesi Yayınları.
- Ünlü, S. (2018d). *Karahanlı Türkçesi İlk Türkçe Satır-arası Transkribeli Kur'an Tercümesi* (TİEM 73) - Türkiye Türkçesi Mealli Karşılaştırmalı Kur'an-ı Kerim (4. Cilt). Konya Selçuklu Belediyesi Yayınları.
- Ünlü, S. (2018e). *Karahanlı Türkçesi İlk Türkçe Satır-arası Transkribeli Kur'an Tercümesi* (TİEM 73) - Türkiye Türkçesi Mealli Karşılaştırmalı Kur'an-ı Kerim (5. Cilt). Konya Selçuklu Belediyesi Yayınları.
- Ünlü, S. (2018f). *Karahanlı Türkçesi İlk Türkçe Satır-arası Transkribeli Kur'an Tercümesi* (TİEM 73) - Türkiye Türkçesi Mealli Karşılaştırmalı Kur'an-ı Kerim (6. Cilt). Konya Selçuklu Belediyesi Yayınları.

İnternet Kaynakları

- Kök, A. (2021). Kur'an Tercümesi (RYLANDS)- Türkçe ilk Kur'an çevirileri. Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü. <https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/kur-an-tercumesi-rylands> 28 Mayıs 2025 tarihinde erişildi.
- Kur'an Meali. (2025). Kur'an Meali web sitesinden 28 Mayıs 2025 tarihinde ayet mealleri için <https://www.kuranmeali.com/> adresinden erişildi.
- Namaz Zamanı. (2025). Namaz Zamanı web sitesinden 28 Mayıs 2025 tarihinde ayet mealleri için <https://www.namazzamani.net/turkce/> adresinden erişildi.

Ölüm Gerçeğine Rağmen Güç ve Hazzı Benimsemek: Christopher Marlowe'un *Büyük Timurlenk* ve *Paris'te Katliam* Eserlerine Epiküryen Bir Yaklaşım

*Embracing Power and Pleasure Despite the Reality of Death: An Epicurean Reading
of Christopher Marlowe's Tamburlaine the Great and The Massacre at Paris*

Dilara Çakar

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İngiliz Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
dcakar254@gmail.com, ORCID ID: 0009-0004-5733-7285

ÖZET

Bu çalışma Christopher Marlowe'un *Büyük Timurlenk* (1587) ve *Paris'te Katliam* (1593) adlı oyunlarını Epiküryanizm bakış açısıyla incelemektedir. Çalışma bu oyunlardaki bazı karakterlerin, ilahi otoritenin varlığını ve ölümün gerçekliğini göz ardı eden ve zevk ve güç gibi dünyevi amaçların peşinde koşmayı vurgulayan Epikürcü felsefenin ilkelerini nasıl somutlaştırdığını göstermeyi amaçlamaktadır. Araştırma sürecinde bu iki oyun ve Epiküryanizm felsefesi ile ilgili kitaplara, dergi ve makalelere başvurulmuş ve *Büyük Timurlenk* oyununda Kral Timur ve Pers Generali Theridamas'ın ve *Paris'te Katliam*'da ise Catherine de Medici ve Guise Dükü gibi bazı karakterlerin, Epiküryanizm idealleriyle örtüşen özellikler taşıdığı gözlenmiştir. *Büyük Timurlenk*'ten, Kral Timur fetih ve güç tarafından yönlendirilen bir kişiliğe sahip olması ve aynı anda tanrıların otoritesini ve ölümün varlığını kişisel hırs ve çıkar uğruna reddetmesiyle Epikürcü bir dünya görüşünü örnekler. Pers Generali Theridamas da benzer şekilde ölüm gerçeği ve görev bilinci yerine bireysel kazanç ve dünyevi zevklere önem vererek Epikürcü ilkeleri benimser. *Paris'te Katliam*'da Catherine de Medici ve Guise Dükü, dini inançla daha az ilgilenerek ve dini, siyasi güce sahip olmak için kullanmaya odaklanarak Epikürcü ilkeleri ortaya koyar. Çalışmada, adı geçen karakterlerin epikürcü özelliklerini ortaya çıkarmak amacıyla, seçilen karakterler her iki oyundaki ilgili sahnelerden yararlanılarak analiz edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İngiliz dili ve edebiyatı, epikürcülük, *Büyük Timurlenk*, *Paris'te Katliam*, Christopher Marlowe.

ABSTRACT

This study examines Christopher Marlowe's plays, *Tamburlaine the Great* (1587) and *The Massacre at Paris* (1593), from the Epicurean lens. The study aims to demonstrate how some of the characters in these plays embody the principles of Epicurean philosophy, which emphasizes the pursuit of material goals, such as pleasure and power, while disregarding the existence of divine authority and the reality of death. During the research process, books, articles, and journals on these plays and Epicurean philosophy have been consulted and it was observed that certain characters such as King Tamburlaine and Theridamas in *Tamburlaine the Great* and Catherine de Medici and the Duke of Guise in *The Massacre at Paris*, exhibit traits that align with Epicurean ideals. In *Tamburlaine the Great*, King Tamburlaine exemplifies an Epicurean worldview by having a personality driven by power, and rejecting divine authority and the existence of death for personal ambition and benefit. Theridamas, Persian General, similarly conveys Epicurean ideals by valuing individual gain and worldly pleasure over the existence of death and a sense of duty. In *The Massacre at Paris*, Catherine de Medici and the Duke of Guise are the characters who manifest Epicurean principles by being less concerned with religious faith and more focused on exploiting religion for political power. In the study, the chosen characters are analyzed by referencing the relevant scenes from both plays to reveal the epicurean characteristics of the mentioned characters.

Keywords: English language and literature, epicureanism, *Tamburlaine the Great*, *The Massacre at Paris*, Christopher Marlowe.

INTRODUCTION

This study aims to analyze Christopher Marlowe's two plays, *Tamburlaine the Great* (1587) and *The Massacre at Paris* (1593), through the framework of Epicurean philosophy. The subject of the study is primarily, in *Tamburlaine the Great*, how the principles of Epicurean Philosophy can be applied to the essence of King Tamburlaine's attitude toward death and life, who saw life as a source of pleasure and power, and death as just the destruction of the body, and to the worldview of the Persian General Theridamas, who prioritizes his quest for control over his loyalty to his country and his ignorance of the existence of death. Another key objective of this study is to illustrate how Catherine de Medici in *The Massacre at Paris* is a complex example of Epicurean ideals, as she does not hesitate to eliminate numerous innocent individuals in her pursuit of power and authority. Similarly, the Duke of Guise, who ignores the reality of death and seeks fame and power at any cost, will be analysed in the study as the embodiment of Epicureanism.

The importance of the research conducted is substantial in that when the characters are discussed closely, it is observed that there is a close correlation between the personalities and acts of the characters and the Epicurean Philosophy. Therefore, it can be concluded that the present study will enhance the reader's understanding of Marlowe's *Tamburlaine the Great* and *The Massacre at Paris* and will help develop a different perspective about them.

In the first part of the study, the principles of Epicurean Philosophy have extensively been studied, including its definitions, qualities, and history, to provide a deeper understanding of the actions committed by the characters in these plays. In the second part, the characters' attitudes toward Epicurean ideologies, particularly the pursuit of pleasure and power, are examined closely. In the third part of the study, the focus is on the characters' attitude toward death and divine authority, stemming from their Epicurean aspects. Finally, the conclusion restates the key points of the paper and encapsulates the overall findings.

A CONTEXTUAL INTRODUCTION TO THE EPICUREAN PHILOSOPHY

Epicurus, the esteemed philosopher of ancient Greece (341- 270 BC), was born on the Samos island in the Aegean Sea. He spent his life in Athens, where he attracted many followers and was revered as a prominent intellectual figure of his time. He founded a philosophical view, which is called Epicureanism. This philosophical worldview focuses on the pursuit of pleasure and power and the ignorance of divine existence and death. As Serenaty Lumpkin (2022) states, "Epicureanism's essential structure is that the objective of existence is to live simply and practically whilst obtaining substantial moral pleasure" (p. 2). This philosophical thought contributed to Epicurus' enduring legacy and recognition as a pivotal figure in Hellenistic thought. He ran his philosophical thought in a house with a garden, and it came to be known as "The Garden" (Warburton, 2011, p. 23).

As James Warren (2009) expresses, "Epicurus' writings were transmitted by Diogenes Laertius, together with Lucretius' poem and the works by non-Epicureans such as Cicero, Seneca, and Plutarch" (p.6). The Epicureans endorsed the atomistic philosophy of Democritus and rejected Plato's idealism, claiming that reality consists of atoms rather than forms, and noted that the cosmos is an everlasting entity originating from the unceasing motion of atoms within a vacuum. James Warren (2009) claims that "Our world is not the product of any rational design, nor any of its constituents or inhabitants, as they are because of some kind of natural teleology" (p. 25). Moreover, Epicureans rejected Aristotle's view that happiness is linked to virtue and fulfilment of human potential, asserting that virtue is valuable only if it leads to personal satisfaction. That is, it is posited, "Epicureans promote a materialistic view of the world and lead people to attend to the quiet satisfaction of themselves and their friends instead of to virtue and the state" (Suits, 2020, p. 2). Epicureans advocate for a materialistic and hedonistic worldview, but it is claimed that "their materialism is far from brutish

or unreflective; their general metaphysical outlook is in fact rather complex, and their hedonism too does not advocate a simple-minded abandon” (Warren, 2009, p. 5). Epicureanism and Hedonism, while related in their emphasis on pleasure and the pursuit of a good life, are different philosophical branches with different tenets and implications.

Epicureans emphasize that human satisfaction is often obstructed by various impediments, and one of these impediments is the fear of death. As Phillip Mitsis (1998) argues, “Epicurus thinks that the chief source of our unhappiness, whether we realize it or not, is our fear of death. We commonly believe that death is ‘the most frightful of evils’” (p. 303). According to Epicureans, this existential fear inhibits individuals from embracing the pleasure of life. As Deretic and Smith (2020) state, “[t]he fear of death is sustained with the kind of passion associated with knowing that is the greatest evil. The way in which actually people have this belief is the one that appears to indicate more than belief” (p. 4), and they defend the eradication of such feelings to live a more fulfilled life; that is, the Epicurean viewpoint encourages the reinterpretation of death not as a source of anxiety and sadness, but rather as an integral part of human existence that can lead to a more fulfilled existence.

EPICUREAN PLEASURE AND POWER IN *TAMBURLAINE THE GREAT* AND *THE MASSACRE AT PARIS*

Titus Lucretius (1916), a great defender of Epicureanism, states, “This craving ‘tis that’ 's Venus unto us: from this, engender all the lures of love, from this, o first hath into human hearts” (Book 4). As he explains, having pleasure and enjoyment is one of the basic tenets of Epicurean philosophy. The above-mentioned Epicurean ideologies are observed in many literary works, particularly those of the Renaissance period, 1300-1600. Among them are *Tamburlaine the Great* and *The Massacre at Paris* by Christopher Marlowe.

In *Tamburlaine the Great*, the plot revolves around the titular character, King Tamburlaine, who is a Scythian shepherd, ascending to power through ruthless conquest, overthrowing kings, and expanding his empire. He conquered Persia, humiliated the Turkish emperor, Bajazeth, and claimed Zenocrate as his mistress following the conquest of Egypt. That is, as Lone et al., (2024) state, “In Marlowe’s narrative, Tamburlaine is portrayed as an embodiment of immense ambition and ruthless power” (p. 506); therefore, it is posited that the philosophical view articulated by the Epicureans, which highlights pleasure as the ultimate goal, echoes in Tamburlaine’s actions, particularly in his declaration, “Then fight courageously: their crowns are yours; this hand shall set them on your conquering heads, that made me Emperor of Asia” (Marlowe, 2020, p. 40). This demonstrates the relation between power and the pursuit of pleasure through authority and recognition, and it is observed that the more he invades different countries, the more pleasure and power he has. Jefferson, (1813) that “[t]he care of human happiness is the chief end of society. The whole art of government consists in the wise adjustment of the pleasure and pains of the body and mind.” Furthermore, there is a close correlation between Renaissance humanism and Epicureanism, as both philosophies emphasize the significance of human potential and achievement. Within this context, it can be posited that King Tamburlaine serves as a reflection of these ideals, embodying the notions promoted by these two interconnected concepts.

Similarly, Theridamas, a Persian General, appears to be a loyal supporter of the Persian King, portraying himself as a patriotic character willing to support his country against the threats posed by Tamburlaine. This allegiance is seen during his exchange with Lord Mycetes, where he asserts, “Before the moon renew her borrowed light, doubt not, my lord and gracious sovereign, but Tamburlaine and that Tartarian rout shall either perish by our warlike hands or plead for mercy at your highness feet” (Marlowe, 2020, p. 6). However, when Tamburlaine promises to give him land and authority in return for his allegiance, he reveals his disloyalty by changing his allegiance and betraying

the country he once claimed to defend at any cost. This moment is exemplified in his interaction with Tamburlaine: “Won with thy words, and conquered with thy looks, I yield myself, my men, and horse to thee, to be partaker of thy good or ill, as long as life maintains Theridamas” (Marlowe, 2020, p. 16). Therefore, like the titular character Tamburlaine, Theridamas exemplifies the relentless ambition for power and pleasure. His behaviour demonstrates a willingness to do everything to fulfil his desires and goals, thereby portraying a notable figure conveying Epicurean notions of pleasure and power. An exemplary sentence to this is seen through the dialogue between him and Tamburlaine: “A god is not so glorious as a king. I think the pleasure they enjoy in heaven cannot compare with kingly joys in earth” (Marlowe, 2020, p. 27). Theridamas’s act shows that he gets pleasure when he gains wealth and power, as Jeremy Bentham (2017) states, “[b]y the pleasures of wealth’ may be meant the pleasures that a man is apt to get from his awareness of possessing any article or articles that count as instruments of enjoyment or security” (p. 25). Namely, Theridamas exemplifies an Epicurean worldview by breaking his promise for the sake of material interests and power.

As in *Tamburlaine the Great*, *The Massacre at Paris* depicts the events surrounding the St. Bartholomew’s Day Massacre of 1572, where Catholics slaughtered thousands of Protestant Huguenots in France. The play centers on Catherine de Medici, who, driven by ambition and thirst for power, organizes the massacre, and on the Duke of Guise, who is also entangled by the desire for power and enjoyment. These characters’ relentless ambition for power and pleasure highlights the complex relationship between ambition and morality in the chaotic atmosphere of France in the late 1500s. Tsouna, (2020) asserts that “According to Epicurus, then pleasure has priority over every other good. This does not only, or not necessarily, mean that is the first thing that we encounter in our lives” (p. 145). To illustrate, Catherine de Medici’s impact on the St. Bartholomew’s Day Massacre of 1572 demonstrates a complex intertwining of Epicurean pleasure and power. In the play, Catherine’s actions are driven by political pragmatism. By initiating the massacre, she aims to secure her family’s power, and she sees manipulation as a way of preserving her political position. This situation suggests that her pursuit of pleasure is linked to the maintenance of power, as she states, “ay, but, my lord, let me alone for that; for Catherine must have her will in France: as I do live, so surely shall he die, and Henry then shall wear the diadem. And if he grudge or cross his mother will, I will disinherit him and all the rest; for I will rule France” (Marlowe, 2020, p. 30). Here, it is posited that Catherine is an exact embodiment of Epicureanism, as, at any cost, she wants to pursue her source of pleasure.

Similarly, the Duke of Guise is portrayed as a power-hungry character who pursues pleasure to assert his authority. He is a figure who sees indulgence in power and violence as a form of pleasure. His actions in the play, especially during the massacre, show how he takes pleasure in murdering innocent people; in Abdulaziz Al-Mutawa’s (2012) words, “Marlowe’s Guise advances his own ends by means of political scheming throughout the play; he implements his plans by exploiting religion and acts villainously against the Protestants in a highly Machiavellian manner” (p. 14). That is, his pleasure comes from eliminating people through bloodshed. This situation is seen in his dialogue where he boasts his power: “Now, Guise, begin those deep engendered thoughts to burst abroad those never dying flames which cannot be extinguished by blood. Oft have I levelled, and at last, have learned that peril is the chiefest way to happiness” (Marlowe, 2020, p. 10). This statement encapsulates the relationship between pleasure and power, suggesting that true fulfilment may be achieved only through embracing power and pursuing pleasure. As Friedrich Nietzsche (1967) states, “The neglect and surrender of well-being and life as distinguishing, the complete renunciation of making one’s own evaluations, and the firm desire to see everyone else renounce them too” (p. 157). This statement invites a deeper examination of how the Duke of Guise shapes his experiences of pleasure and his sense of fulfilment. Briefly, like the other figures in these two plays, the Duke of Guise emerges as a pivotal character who encapsulates the Epicurean notion of seeking pleasure at any cost.

EPICUREAN APPROACH TO DEATH IN *TAMBURLAINE THE GREAT* AND *THE MASSACRE AT PARIS*

Lucius Annaeus Seneca (2007), in his letters, states, “What is death? Either an end or a transition. I am not afraid to come to an end- that is the same as not having started- nor to move on- because I will not be so confined anywhere else” (p. 14). Seneca frames death as a state of nonexistence, equating it to the time before our birth. This perspective aligns with Epicurus’s two arguments toward the fear of death. These are the “no subject of harm” and “symmetry” arguments. Like the Epicurean concept of pleasure, these two concepts also manifest themselves in the actions of certain characters, such as King Tamburlaine and Theridamas in *Tamburlaine the Great* and Catherine de Medici and the Duke of Guise in *The Massacre at Paris*.

In the “no subject of harm” argument, the Epicureans argue that “for death to be bad, it must be bad for somebody: the harm of death must have a subject. But death is annihilation: after you die, you do not exist” (O’Keefe, 2009, p.163). That is, it follows that an individual must be alive to experience death. When closely examined, the actions of King Tamburlaine align with this notion, particularly when he discovers that he is sick: “What daring god torments my body thus, and seeks to conquer mighty Tamburlaine? Shall sickness prove me now to be a man, that have been termed the terror of the world?” (Marlowe, 2020, p.70). Here, he demonstrates a lack of concern for his sickness and impending death because, for him, death represents annihilation. As William Hazlitt (1924) notes, “The present eye catches the present object” (p. 389). Similarly, in the “symmetry” argument, as it is argued that “our ordinary asymmetric attitudes are irrational and since we don’t regret prenatal nonexistence, we ought not to regard death as a bad thing” (Brueckner and Fischer, 2011, p. 214). This perspective is observed when Tamburlaine declares, “I know it will, Casane. Draw, you slaves; in spite of death, I will go show my face” (Marlowe, 2020, p. 72). That is, here, Tamburlaine demonstrates that he does not care about nonexistence, and he is decisive to battle despite the impending death. As William Hazlitt (1924) observes, “[t]here was a time when we were not; this gives us no concern—why, when should it trouble us that a time will come when we shall cease to be?” (p. 387). Within this context, for him, death poses no cause for concern.

Likewise, while examining the character of Theridamas, the Persian General, it is observed that there are similarities between the attitudes exhibited by both King Tamburlaine and those of Theridamas, who, initially, pledges his allegiance to King Castroe of Persia, vowing to fight valiantly, even at the cost of his life. However, upon encountering King Tamburlaine on the battlefield, Theridamas succumbs to temptation, forsaking his promise for the material world. This act of betrayal not only undermines his loyalty to his king but also demonstrates his philosophical resignation to the concepts of “no subject of harm” and “symmetry” arguments. He contends that the gods are indifferent to human affairs and shows a nihilistic view that there is no existence beyond death, thereby retributing himself from the fear of divine authority and divine retributions for his misdeeds. This situation is seen when he says he and his army are ready to serve King Tamburlaine: “My lord, the great and mighty Tamburlaine, arch-monarch of the world, I offer here my crown, myself, and all the power I have, in all affection at thy kingly feet” (Marlow, 2020, p. 15). That is, like King Tamburlaine, Theridamas serves as a prominent illustration of Epicureanism.

In addition to the figures of King Tamburlaine and Theridamas, Catherine de Medici and the Duke of Guise in *The Massacre at Paris* exhibit traits that align with the concepts of “no subject of harm” and “symmetry” arguments. These characters’ motivations and actions reflect their intricate approach toward the existence of death. As previously discussed, Catherine de Medici exemplifies a figure driven by a pursuit of power; she orchestrates the St. Bartholomew’s Day Massacre and eliminates her enemies without fear. Her disposition shows a disconnection from the existence of death; she behaves as though death is meaningless and there is nothing after someone dies. This situation is

seen in her lament, “What, art thou dead, sweet son? Speak to thy mother! O, no, his soul is fled from out his breast, and he nor hears nor sees us what we do!” (Marlowe, 2020, p. 32). Her actions align with Epicurean notions, particularly the “no subject of harm argument” and the “symmetry argument.” This perspective obscures any moral considerations regarding life and death, as she is indifferent to the reality of death. As Friderik Klampfer (2024) posits, “Indifference to death, unlike indifference to (other) events during our lifetime that makes us worse off, either directly or indirectly, by affecting the felt quality of our life, is a perfectly rational, albeit impractical attitude” (p. 20). Based on this, it can be posited that these characters’ indifference to death makes them evil figures who pursue Epicurean notions.

In addition to Catherine de Medici, the Duke of Guise is a figure that embodies the Epicurean ideals of the “no subject of harm” argument and the “symmetry” argument. The Duke is a brutal and calculating character, and his actions ironically resonate with the Epicurean principle that “death is nothing to us.” This situation is vividly seen when the Duke declares, “Now, Guise, begin those deep engendered thoughts to burst abroad those never dying flames which cannot be extinguished but by blood” (Marlowe, 2020, p. 10). He perceives no personal or collective harm in orchestrating violence and bloodshed, as he believes death is the loss of sensations. In a way, he perceives death as a positive thing. As noted, “The Duke of Guise himself is not so bloody, neither did he kill any man himself, but saved diverse. He spoke openly that for the Admiral’s death he was glad” (Moran, 1875, p. 14). Here, it is clear that he does not care about the death of others due to his belief in Epicurean ideals.

CONCLUSION

Epicureanism is a philosophical school founded by the Greek philosopher Epicurus. It advocates the notion that pleasure is the fundamental basis of human existence and asserts that the fear of death is unfounded and largely a construct of human anxiety. Therefore, there should be a purification from the fear of death and the afterlife. However, it is important to clarify that Epicureans do not deny the existence of gods, but they believe that the gods are indifferent to human affairs and devoid of any interaction with humanity. This philosophical perspective posits that individuals are free to pursue activities that bring them joy and fulfilment.

This philosophical view emphasizes the individual’s potential to pursue power and pleasure at any cost, resonating with Renaissance humanism, which champions the human capacity to achieve anything. This concept is evident in various dramatic works from the Renaissance period, particularly in Christopher Marlowe’s plays, *Tamburlaine the Great* and *The Massacre at Paris*. In these works, characters willingly pursue their desires and goals, even at the cost of their lives. For instance, King Tamburlaine and Theridamas in *Tamburlaine the Great* commit numerous atrocities driven by their desire for greater power and authority, disregarding the harsh realities of death and the afterlife. Notably, Tamburlaine remains fixated on his ambition to conquer more territories, even on his deathbed, and Theridamas betrays his nation, aligning with Tamburlaine and contributing to the demise of countless innocents. Ultimately, their actions highlight the absolute desire for pleasure and power and underscore a profound disregard for the reality of death and the consequences that may await them in the afterlife.

Similarly, Catherine de Medici and the Duke of Guise in *The Massacre at Paris* embody the Epicurean notions of the pursuit of power and pleasure and of the indifference towards death. Catherine de Medici, a manipulative figure, wields her power to orchestrate the murder of many innocent individuals for her pleasure and to consolidate her authority, demonstrating a blatant disregard for death and its potential repercussions, which reflects the Epicurean principle of pursuing pleasure without concern for divine authority. Like Catherine, the Duke of Guise participates in the genocide she has organized to satisfy his thirst for power, ignoring the reality of death and the implications of his actions. This closely aligns with Epicurean principles regarding pleasure and mortality.

All in all, both *Tamburlaine the Great* and *The Massacre at Paris* are the two plays featuring characters such as Tamburlaine, Theridamas, Catherine de Medici and the Duke of Guise, all of whom embody Epicurean philosophy, with regard to their pursuit of power and pleasure and indifference to divine power and the reality of death, and thus highlighting the correlation between Epicureanism and the actions and personalities of the characters.

REFERENCES

- Al-Mutawa, A. (2012). The Massacre at Paris: Between English and French Perspectives. *ATINER's Conference Paper Series*.
- Bentham, J. (2017). *An Introduction to the principles of morals and legislation* (J. Bennett Ed.). Early Modern Texts.
- Brueckner, A.L., & Fischer, J.M. (1986). Why is death bad? *Philosophical Studies: An international Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 50(2), 213-221.
- Deretic, I., Smith, N.D. (2020). Socrates on why the belief that death is a bad thing is so ubiquitous and intractable. *The Journal of Ethics*, 24(4).
- Hazlitt, W. (1924). *Essays* (P.V.D. Shelley, Ed.). Modern Student's Library.
- Jefferson, T. & Adams, J. (1959). *On life, religion, and the young republic*. The University of North Carolina Press.
- Klampfer, F. (2024). Miserable, meaningless lives and unwelcome death. *Pro-fil* (25) 2 <https://doi.org/10.5817/pf24-2-3962>
- Lone, M. S., Farooq, A., & Najar, T.A. (2024). Tamburlaine the Great: A critical appreciation. *International Journal of Multidisciplinary*.
- Lucretius, T. (1916). *On the nature of things*. (W. E. Leonard Trans.). Project Gutenberg.
- Lumpkin, S. (2022). Epicurean Philosophy and the concept of pleasure. <https://www.researchgate.net/publication/366276340>
- Marlowe, C. (2020). *Tamburlaine the Great, part one* [Theatre script]. <http://elizabethandrama.org/>
- Marlowe, C. (2020). *Tamburlaine the Great, part two* [Theatre script]. <http://elizabethandrama.org/>
- Marlowe, C. (2020). *The Massacre at Paris* [Theatre script]. <http://elizabethandrama.org/>
- Mitsis, P. (1988). Epicurus on Death and the Duration of Life. *In Philosophy of death*. Harvard University Press.
- Moran, P. F. (1875). St. Bartholomew massacre. Browne& Nolan.
- Nietzsche, F. (1967). *The will to power* (W. Kaufmann, Commentary). Vintage Books.
- O'Keefe, T. (2009). Death. *In Epicureanism* (pp. 161-199). Acumen Publishing.
- Seneca, L. A. (2007). *Selected Philosophical Letters* (B. Inwood Trans.; Introduction& commentary). Oxford University Press.
- Suits, D. B. (2020). *Epicurus and the singularity of death: Defending radical Epicureanism*. Bloomsbury Publishing.
- Warburton, N. (2011). *A little history of philosophy*. Yale University Press.
- Warren, J. (2009). Introduction. *The Cambridge companion to Epicureanism*. James Warren (Ed.). Cambridge University Press.

15 ve 16. Yüzyıllar Arasında İzmir’de Yaşayan Gayrimüslimlerin İzleri

Traces of Non-Muslims Living in İzmir Between the 15th and 16th Centuries

Dilek Taşçı

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı
dilek12874@gmail.com, ORCID ID: 0009-0006-3278-9685

ÖZET

15. ve 16. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu, farklı din ve etnik grupların bir arada yaşadığı çok kültürlü bir yapı olarak önemli bir örnek teşkil etmektedir. Bu çok kültürlü yapının en dikkat çeken yönlerinden biri, imparatorluğun gayrimüslim topluluklarına sunduğu hukuki ve toplumsal haklar, bu toplulukların günlük yaşamlarına, meslek gruplarına ve toplumsal yapıya etkileridir. Yaptığımız bu çalışmada İzmir’de yaşayan gayrimüslimlerin yaşam tarzları ve Osmanlı Devleti’nin gayrimüslimlere tanıdığı haklar detaylı bir şekilde incelenmiştir. Osmanlı toplum yapısına gayrimüslimlerin katkıları, çok kültürlü bir yapının ortaya çıkmasında etkili olan gayrimüslimlerin toplumsal, hukuki, sosyal, ekonomik yönleri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Gayrimüslim, kültür, ekonomi, hukuk, Müslüman.

ABSTRACT

During the 15th and 16th centuries, the Ottoman Empire served as an important example of a multicultural structure where different religions and ethnic groups coexisted. One of the most striking aspects of this multicultural structure was the legal and social rights granted by the empire to non-Muslim communities, and the impact of these rights on the daily lives, occupational groups, and social structure of these communities. This study examines in detail the lifestyles of non-Muslims living in İzmir and the rights granted to them by the Ottoman State. It also addresses the contributions of non-Muslims to Ottoman social structure and the social, legal, economic, and societal aspects of non-Muslims that were instrumental in the emergence of a multicultural structure.

Keywords: Non-Muslim, culture, economy, law, Muslim.

GİRİŞ

“Gayrimüslim” tabiri, genel olarak Müslümanlar dışındaki tüm grupları ifade etmektedir. İslâmî literatürde gayrimüslimler “ehl-i kitâb olanlar ve olmayanlar” şeklinde tasnif edilirler. Burada kita-ba inanma, Allah’a inanmayı ifade etmektedir (Özel,1996).

Gayrimüslimleri, İslâm Devleti ile ilişkileri bakımından “ehl-i harb” ve “ehl-i ahd” olarak da tasnif etmek mümkündür. Ehl-i harb Müslümanlarla savaş halinde olan gayrimüslim toplulukları ifade etmektedir. Ehl-i ahd ise harbî olmayan yani Müslümanlarla savaş halinde olmayan gayrimüslimleri kapsamaktadır. Asıl konumuz olan zimmiler ise muahed ve müste’menler ile beraber işte bu ehl-i ahd kategorisinde yer almaktadır (Özel, 1996)

Bunlar için mufassal tahrir defterlerinde geçen genel tabir “geb ran”, “zımmîyân” ve “kefere”dir. Bunun yanı sıra gayrimüslim nüfus içindeki farklı gruplar “Rumiyan”, “Ermeniyan”, “Yahudiyan” olarak da kaydedilmiştir. Ancak Hristiyan gruplar çoğu kez ayrı olarak “gebran” başlığı ile kayde-

dilmiştir. “Gavur, gür” olarak da sonradan kullanılacak olan “gebr” kelimesi aslında kâfir kelimesinin bozuk bir ifadesidir (Sami, 1317-1142; Naci, 1987; 614). Osmanlı zımmilerini de farklı bakış açısıyla çeşitli tasniflere konu etmek mümkündür ancak gayrimüslim gruplar kaynaklar da ifade olunduğu üzere üç temel gruptan oluşmaktadır: Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler (Güneş, 2015).

Osmanlı Devleti, yaklaşık altı asır boyunca Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarına yayılan geniş bir coğrafyada hüküm sürmüştür; farklı dil, din ve etnik kökenlere sahip toplulukları aynı çatı altında bir arada tutmayı başarmıştır. Bu çok kültürlü yapının temel taşlarından biri olan gayrimüslim topluluklar, hem sosyal hem de ekonomik düzende önemli bir yer tutmuştur. 15. ve 16. yüzyıllar, Osmanlı'nın kurumsallaşma sürecinde merkezi idarenin güçlendiği, yeni toprakların fethedildiği ve bu sayede farklı inançlara sahip halkların Osmanlı bünyesine dahil edildiği kritik bir dönemdir. Bu dönemde Osmanlı idaresi, İslam hukukundan ve klasik İslam devlet geleneğinden esinlenerek gayrimüslimlere yönelik bir yönetim modeli geliştirmiştir. Bu modelde gayrimüslim tebaa, 'zımmi' statüsünde değerlendirilmektedir. Zımmiler, can ve mal güvenliği sağlanmış, ibadetlerini serbestçe yerine getirebilmiş ancak İslam hukukuna göre birtakım farklı yükümlülüklerle tabi tutulmuşlardır. Bu bağlamda en dikkat çekici unsurlardan biri olan cizye vergisi, Müslüman olmayan erkek bireylerin devlete ödemekle yükümlü olduğu bir vergidir ve bu, onların askerlik hizmetinden muaf tutulmaları karşılığında alınmaktaydı (İnalçık,2009).

Gayrimüslim toplulukların sosyal hayattaki konumları, Osmanlı'nın uyguladığı 'millet sistemi' aracılığıyla düzenlenmiştir. Bu sistem, dini temelli bir toplumsal örgütlenme modeli sunmakta ve her milletin kendi dini liderliği tarafından idare edilmesini sağlamaktadır. Böylece Rum Ortodokslar, Gregoryen Ermeniler, Süryaniler, Yahudiler gibi farklı dini gruplar kendi mahkemelerine, okullarına ve ibadethanelerine sahip olmuşlardır. Osmanlı idaresi, bu sistem sayesinde farklı toplulukların bir arada yaşamasını sağlayarak toplumsal istikrarı sağlamıştır. İstanbul'un 1453 yılında fethi, gayrimüslim politikalarının yeniden şekillenmesinde dönüm noktası olmuştur. II. Mehmed'in uyguladığı sürgün politikası kapsamında başkentin demografik yapısı yeniden inşa edilmiş, Anadolu ve Rumeli'nin çeşitli bölgelerinden getirilen Müslüman ve gayrimüslim unsurlar İstanbul'a yerleştirilmiştir. Bu süreçte Yahudi, Ermeni ve Rum topluluklarının hem ticari hem de kültürel hayata katkıları artmış, şehir kozmopolit bir merkez haline gelmiştir (İnalçık, 2009). 16. yüzyılda Osmanlı topraklarının genişlemesiyle birlikte imparatorluk bünyesine katılan yeni gayrimüslim topluluklar, Osmanlı'nın çok kültürlü yapısını daha da derinleştirmiştir. Özellikle Yahudiler 1492' de İspanya'dan sürgün edilmelerinin ardından Osmanlı topraklarına yerleşmiş, kısa sürede İzmir'de bir cemaat yapısı oluşturmuşlardır (Shaw, 1991).

Balkanlar'daki Katolik ve Ortodoks topluluklar, Arap topraklarındaki Hristiyanlar ve Kuzey Afrika'daki yerel gayrimüslim unsurlar Osmanlı'ya entegre edilmiştir. Aynı dönemde İspanya'dan kovulan Sefarad Yahudileri, Osmanlı topraklarında himaye edilmiş ve özellikle Selanik, İstanbul ve İzmir gibi şehirlerde ticari hayatta etkin rol oynamışlardır (Shaw,2002).

Gayrimüslimlerin meslekî rolleri de bu dönemde çeşitlenmiş, birçok gayrimüslim saray çevresinde hekim, terzi, kuyumcu, musikişinas gibi mesleklerde görev almıştır. Aynı zamanda bu topluluklar zanaatkarlık, ticaret, bankacılık ve uluslararası ilişkilerde de aktif roller üstlenmişlerdir. Özellikle Osmanlı maliyesine katkı sağlayan bu gruplar, vergi sisteminin işlerliğinde önemli bir yer tutmuştur.

Bu çalışmada, 15. ve 16. yüzyıllarda Osmanlı topraklarında yaşayan gayrimüslimlerin toplumsal rolleri, meslek grupları, dini ve kültürel yaşamları, Osmanlı idaresi ile olan ilişkileri ve üzerlerindeki hukuki uygulamalar ayrıntılı olarak incelenecektir. Ayrıca gayrimüslimlerin Osmanlı şehirlerindeki demografik dağılımları, ekonomik faaliyetleri ve sosyal hayattaki görünürlükleri de değerlendirilecektir. Bu kapsamda, Osmanlı arşiv belgeleri, şer'iyye sicilleri, dönemin seyyah notları ve çağdaş tarih yazımı temel kaynak olarak kullanılacaktır. Böylelikle, Osmanlı'daki gayrimüslimlerin yalnızca

bir 'tebaa' olmaktan öte, imparatorluk düzenine nasıl entegre oldukları ve bu düzeni nasıl şekillendirdikleri ortaya konulacaktır.

Gayrimüslimlerin Osmanlı'daki varlıkları Sadece Demografik bir özellik değil, aynı zamanda Ekonomik, Kültürel ve Toplumsal yapının şekillenmesinde önemli bir yer tutmuştur. Bu çalışmada, Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin hukuki statüleri, dini inançları, kültürel varlıkları ve sosyoekonomik rollerine dair yapılmış çalışmalara odaklanılacaktır. Bu dönemde gayrimüslimlerin Osmanlı toplumundaki yeri, devletle olan ilişkileri ve toplumun farklı katmanlarıyla olan etkileşimleri irdelenecektir. Ayrıca 15 ve 16 yüzyıllar arasında İzmir bölgesinde yaşamış gayrimüslimler hakkında yapılmış çalışmalar ışığında gayrimüslimler hakkında daha detaylı bilgiye ulaşmak amaçlanmıştır.

1. Gayrimüslimlerin Osmanlı'daki Hukuki Durumu

Gayrimüslimlerin Osmanlı toplumundaki hukuki statüsü, özellikle *zimmî* statüsüyle belirlenmiştir. Bu statü, gayrimüslimlerin, İslam devleti içinde belirli haklar tanıyan ancak aynı zamanda onlardan bazı yükümlülükler de bekleyen bir konumda olmalarını sağlamıştır. Zimmîler, vergi yükümlülüklerini yerine getirerek, devlete karşı vatandaşlık görevlerini yerine getirmişlerdir. Osmanlı yönetimi, bu dini topluluklara "millet sistemi" çerçevesinde geniş bir özerklik tanımıştı (Küçük, 1995). Bu sayede her cemaat, kendi dini liderleri aracılığıyla hem dini hem de medeni meselelerini çözebilmekteydi (Tabakoğlu, 1997). Zimmîlerin hakları arasında inanç özgürlüğü, mal ve can güvenliği gibi temel haklar yer almakla birlikte, bu haklar, Osmanlı hukukunun İslami temellerine dayanmaktadır.

2. Gayrimüslimlerin Sosyoekonomik Durumu

Osmanlı Devleti'ndeki gayrimüslimlerin sosyoekonomik durumu, genellikle ticaret, zanaat ve bazı devlet görevleri ile ilişkilendirilmiştir. Bu topluluklar, özellikle şehirlerdeki esnaf grupları arasında yer almakta ve ekonomik hayatta önemli bir yer tutmuşlardır. Rum ve Ermeni tüccarlar, özellikle şarap, zeytinyağı ve pamuk ticaretinde etkin rol oynamışlardır (Kütükoğlu, 1983). Ayrıca, Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlere özgü vakıflar ve okullar bulunmaktaydı. Bu durum, onların ekonomik ve kültürel faaliyetlerini teşvik etmiş, toplumsal yaşamda önemli bir yer edinmelerini sağlamıştır.

3. Gayrimüslimlerin Toplumdaki Yeri ve Kültürel Etkileşimleri

Gayrimüslimlerin Osmanlı toplumundaki yeri, yalnızca hukuki ve ekonomik haklarıyla değil, aynı zamanda kültürel etkileşimleriyle de belirlenmiştir. Rumlar kendi kiliselerinde, Ermeniler Gregoryen kiliselerinde, Yahudiler ise sinagoglarında ibadet etmekteydi (Arslan, 2015) Osmanlı'daki gayrimüslim gruplar, edebiyat, sanat, eğitim ve bilim gibi alanlarda da önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu gruplar, özellikle kültürel çeşitliliğin arttığı dönemlerde, Osmanlı kültürünün şekillenmesinde önemli bir rol oynamışlardır.

4. İzmir' de Gayrimüslimlerin Yaşamı

Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı Anadolu'daki önemli liman şehirlerinden biri olan İzmir, 15. ve 16. yüzyıllarda yalnızca ticari değil, aynı zamanda kültürel ve dini çeşitliliğiyle de dikkat çeken bir yerleşim yeri olmuştur. Şehrin stratejik konumu, hem ticaret hem de kültürel etkileşim bakımından gayrimüslim topluluklar için cazip bir merkez hâline gelmişti (Eldem, 1999).

Evliya çelebi İzmir'i " bağ ve bahçeleriyle süslenmiş, deniz kıyısında inci gibi parlayan bir şehir" olarak tanımlar ve şehrin ticari canlılığını "yedi iklim tacirlerin gelip gittiği bir menzil" diye övgü ile anlatır (Çelebi, 2011). Bu dönemde İzmir, başta Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler olmak üzere farklı etnik ve dini kimliklere sahip gayrimüslim topluluklara ev sahipliği yapmıştır (İnalçık, 1994). Osmanlı'nın klasik döneminde uyguladığı hoşgörü politikaları ve millet sistemi, gayrimüslimlerin top-

lumsal yapıda belirli bir denge içinde varlıklarını sürdürebilmelerine olanak tanımıştır. İzmir'in bu dönemdeki demografik yapısı, özellikle Rum Ortodoks cemaati ile Yahudi nüfusunun varlığıyla şekillenmiştir. 1492'de İspanya'dan kovulan Sefarad Yahudilerinin Osmanlı topraklarına kabul edilmesiyle birlikte İzmir'deki Yahudi nüfusu da artmış ve bu durum, şehrin çok kültürlü yapısına yeni bir boyut kazandırmıştır (Shaw, 1977). Osmanlı yönetimi, bu topluluklara ibadet özgürlüğü, ticaret yapma hakkı ve kendi dini liderleri aracılığıyla özerk bir yönetsel yapı içinde yaşama imkânı sunmuştur. Siyasi anlamda gayrimüslimler, Osmanlı tebaası olarak padişaha bağlıydılar ancak Müslüman halkla eşit haklara sahip değillerdi. Yine de kendilerine tanınan geniş özerklik, özellikle dini ve hukuki konularda, kendi cemaat yapıları içinde karar alma imkânı sunuyordu. Bu durum, İzmir'deki gayrimüslimlerin, örneğin kendi patrikhaneleri ya da hahambaşları aracılığıyla iç işlerini düzenlemelerine olanak sağladı (Braude-Lewis, 1982). Ekonomik açıdan İzmir'deki gayrimüslimler, şehirdeki ticaretin temel aktörleri arasında yer alıyordu. Özellikle deniz ticareti, zanaatkarlık ve esnafılık gibi alanlarda etkinlik gösteren bu topluluklar, Osmanlı iktisadi yapısında önemli bir rol üstlendiler. Yahudiler genellikle kuyumculuk, tekstil ve dış ticaretle uğraşırken; Rumlar denizcilik, bağcılık ve şarapçılık gibi sektörlerde faaliyet gösteriyordu (İnalcık, 2000). Toplumsal yaşamda ise gayrimüslimler, hem kendi mahallelerinde hem de Müslümanlarla iç içe yaşamaktaydılar. Her ne kadar farklı dini kimliklerden olsalar da günlük yaşamın birçok alanında etkileşim söz konusuydu. Özellikle pazar yerlerinde, hanlarda ve liman çevresinde karşılıklı ticaret ilişkileri, bu gruplar arasında sosyal ilişkilerin kurulmasına zemin hazırlamıştır (Faroghi, 2004).

Kültürel olarak bakıldığında, İzmir'deki gayrimüslimler, kendi dini ve etnik kimliklerini muhafaza etmekle birlikte, Osmanlı kültüründen de etkilendiler. Bu etkileşim özellikle mimaride, kıyafet tarzlarında ve dilde gözlemlenebilir. Rumlar Yunanca konuşmaya devam ederken; Yahudiler, Ladinno (Yahudi İspanyolcası) dilini sürdürmüş, ancak Türkçe de yaygın biçimde öğrenilmiş ve kullanılmıştır (Levy, 1992).

Dini yaşam, gayrimüslimlerin toplumsal kimliklerinin belirleyici unsurlarından biri olmuştur. Sinagoglar, kiliseler ve ayinler, bu toplumların inanç sistemlerini canlı tutmalarını sağlamıştır. Osmanlı devleti, gayrimüslimlerin ibadet mekânlarına müdahale etmemiş; aksine onların korunmasını sağlamıştır. Bu durum, gayrimüslimlerin dinî ritüellerini açıkça yerine getirebildikleri bir ortam yaratmıştır (İnalcık, 1994). Eğitim ve kültürel üretim alanında gayrimüslim cemaatler, kendi okullarını ve matbaalarını kurma hakkına sahip olmuşlardır. Bu durum, özellikle Yahudi topluluklarında yüksek okuma-yazma oranları ile entelektüel üretimin artmasını sağlamıştır. Rumlar ise özellikle dini eğitimi ve klasik dilleri (Yunanca, Latince) ön planda tutan eğitim kurumlarıyla dikkat çekmiştir (Benbassa-Rodrigue, 2000). İzmir'in coğrafi konumu, gayrimüslimlerin Avrupa ile kurduğu ilişkileri de kolaylaştırmıştır. Liman kenti olması sayesinde özellikle Batı Avrupa ile güçlü ticari ve kültürel bağlar kuran gayrimüslimler, hem Osmanlı'nın Batıya açılan penceresi olmuş hem de Avrupa etkilerini kendi cemaat yapılarına entegre etmişlerdir (Faroghi, 2004). Bu sayede İzmir, erken modern dönemde kozmopolit bir merkez haline gelmiştir. Sonuç olarak, 15. ve 16. yüzyıllarda İzmir'de yaşayan gayrimüslimler, Osmanlı idaresi altında dini özerkliklerini koruyarak, ekonomik ve sosyal alanlarda aktif bir yaşam sürdürmüşlerdir. Bu toplulukların varlığı, İzmir'in çok kültürlü yapısının temel taşlarından biri olmuş ve Osmanlı'nın hoşgörüyü dayalı yönetim anlayışının bir yansıması olarak dikkat çekmiştir. İzmir örneği, Osmanlı'daki gayrimüslim-Müslüman ilişkilerinin karmaşık ama aynı zamanda işlevsel bir yapıya sahip olduğunu gösteren çarpıcı bir örnektir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda gayrimüslimlerin varlıkları, erken dönemlerden itibaren etkili olmuştur. Bu dönemde, Osmanlı Devleti'ne bağlı gayrimüslim topluluklar, imparatorluğun çok uluslu yapısının önemli bir parçasıydı. Bu yapı, Osmanlı toplumunun farklı kültürlerden gelen insanları kabul etmesini ve onlarla bir arada var olmasını sağlamıştır.

SONUÇ

15. ve 16. yüzyıllarda Osmanlı Devleti, farklı din ve etnik grupların bir arada yaşadığı çokkültürlü ve çokdini bir imparatorluk olarak tarih sahnesinde önemli bir örnek teşkil etmektedir. Bu yapı içinde gayrimüslimler, yalnızca dini farklılıklarıyla değil, toplumsal, ekonomik, kültürel ve idari hayattaki etkin rolleriyle de dikkat çekmektedir. İslam hukukuna dayalı *zimmî* statüsü çerçevesinde şekillenen Osmanlı sistemi, gayrimüslimlere belirli haklar ve ödevler tanıyarak onların toplumsal bütünlük içinde yer almasını mümkün kılmıştır. Bu çalışmada, Osmanlı'daki gayrimüslimlerin hukuki konumları, sosyal ve ekonomik rolleri, devlet mekanizmasına katkıları ve kültürel yaşamları üzerine yapılmış akademik çalışmalar derinlemesine incelenmiştir. Arşiv belgeleri, tahrir defterleri, şer'îye sicilleri gibi birincil kaynakların yanı sıra modern tarihçilik ürünleri de dikkate alınarak disiplinler arası bir yaklaşım benimsenmiştir.

15. ve 16. yüzyıllarda İzmir'de yaşayan gayrimüslimler, dönemin Osmanlı toplum yapısının ayrılmaz ve zenginleştirici bir parçası olarak dikkat çekmektedir. Özellikle ticaret yolları üzerindeki stratejik konumu sayesinde İzmir, farklı dini ve etnik unsurların bir arada yaşadığı, kültürel çeşitliliğin yoğun hissedildiği önemli bir liman kenti olmuştur. Bu dönemde gayrimüslimler; Rum, Ermeni, Yahudi ve Levanten topluluklar şeklinde varlık göstermiş ve hem sosyal hem de ekonomik hayata kendi kimlikleriyle katılım sağlamışlardır.

Osmanlı'nın millet sistemi doğrultusunda dini cemaatler kendi iç işlerinde özerk bir yapıya sahip olmuş; evlenme, boşanma, miras ve ibadet gibi meselelerde kendi dini liderlerinin ve mahkemelerinin kararlarına göre yaşamışlardır. Bu uygulama, farklı toplulukların kimliklerini ve inançlarını koruyarak Osmanlı toplumsal düzeni içinde varlıklarını sürdürmelerine imkân tanımıştır. İzmir'deki gayrimüslimler de bu çerçevede kendi kiliseleri, havraları ve mezarlıklarıyla, gündelik hayatlarını dini gelenekleri doğrultusunda sürdürmüşlerdir. Kentin mahalle yapılanmaları ise çoğunlukla etnik ve dini unsurlar temelinde şekillenmiş, böylelikle her cemaat hem Osmanlı idaresiyle hem de kendi cemaat liderleri aracılığıyla toplumsal düzeni sağlamıştır.

Gayrimüslimlerin İzmir'deki en belirgin rollerinden biri ekonomik alanda olmuştur. Ticaretin can damarı olan liman ve çevresinde özellikle deniz ticareti, zanaatkârlık, kuyumculuk, tekstil ve gıda ürünleri ticareti gibi mesleklerle uğraşan bu topluluklar, şehrin ekonomik canlılığının korunmasında önemli bir görev üstlenmişlerdir. Batı Anadolu'dan toplanan tarım ürünlerinin ve dokuma işlerinin İzmir limanı üzerinden dış pazarlara açılmasında gayrimüslim tüccarların katkısı göz ardı edilemeyecek düzeydedir. Ayrıca, İzmir'in kozmopolit yapısı sayesinde farklı dil, kültür ve ticaret gelenekleri bir arada yaşama pratiği geliştirmiştir. Liman çevresindeki hanlar, çarşılar ve ticaret merkezleri, gayrimüslim tüccarların yoğun olarak faaliyet gösterdiği alanlar olmuştur.

Sosyal hayatta ise gayrimüslimler, Müslüman nüfusla iç içe fakat belirli sınırlarla çevrili bir ilişki sürdürmüşlerdir. Mahalle yapılanmaları çoğunlukla din temelinde şekillenmiş, böylelikle her cemaat kendi sosyal ve dini kurumlarını yaşatabilmiştir. Yine de bayramlar, panayır ve ticari faaliyetler aracılığıyla gruplar arası kültürel etkileşim yaşanmıştır. Osmanlı yönetimi, gayrimüslimlerden alınan cizye ve çeşitli vergiler aracılığıyla hem ekonomik hem de idari kontrolü sağlamış, buna karşın belirli haklar ve güvenlik garantileri sunmuştur. Özellikle ticari alandaki etkinlikleri nedeniyle bazı gayrimüslim tüccarlar, Osmanlı sarayına yakın ilişkiler kurmuş ve beratlarla ticaret yapma imtiyazı elde etmiştir.

İzmir'deki gayrimüslim cemaatlerin yaşam tarzları, dini pratikleri ve günlük sosyal etkileşimleri, Osmanlı arşiv belgeleri, vakfiye kayıtları ve seyahatnameler aracılığıyla günümüze kadar ulaşan önemli bilgiler sunmaktadır. Ev mimarileri, ibadet mekanları ve mezarlık düzenlemeleri üzerinden de dönemin gayrimüslim yaşamı hakkında derinlemesine bilgiler edinmek mümkündür. Özellikle Rum ve Yahudi cemaatlerinin kendi mahallelerinde kurdukları dini ve sosyal yapılar, hem cemaat içi dayanışmanın hem de Osmanlı idaresiyle kurulan ilişkinin somut örnekleri olmuştur.

Sonuç olarak, 15. ve 16. yüzyıllarda İzmir’de yaşayan gayrimüslimler, Osmanlı’nın çok kültürlü yapısının önemli bir örneğini sergilemiştir. Dini kimliklerini ve toplumsal geleneklerini koruyarak, şehrin sosyal ve ekonomik gelişimine doğrudan katkıda bulunmuşlardır. İzmir’in o dönemdeki etnik ve dini mozaigi, Osmanlı’nın hoşgörü esasına dayalı yönetim anlayışının ve esnek millet sisteminin yerel düzeydeki başarılı bir yansıması olmuştur. Günümüze ulaşan tarihi yapılar, belgeler ve ticaret kayıtları ise bu dönemdeki gayrimüslim yaşamına dair önemli izler taşımaktadır. İzmir’in tarih sahnesindeki bu çok katmanlı yapısı, kentin kimliğini ve kültürel zenginliğini şekillendiren temel unsurlardan biri olarak kabul edilmektedir.

KAYNAKLAR

- Çelebi, Evliya, Seyahatname, Cilt IX Haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2011, ss.132-133
- Şemseddin Sami, Kamus-ı Türkî. İstanbul: Dersaadet 1307.
- Muallim Naci, Lügat-i Naci. İstanbul: Çağrı Yayınları 1987.
- Özel, A., “Gayri Müslim”, DİA(1996). XIII, ss. 418-426.
- Faroqhi, S. (2004). Osmanlı’da Kentler ve Kentliler. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- İnalcık, H. (2009). Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi. İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Eldem, E. (1999). Osmanlı İmparatorluğu’nda Avrupa ile Ticaret. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Küçük, C. (1995). Osmanlı Devleti’nde Millet Sistemi. İslam Ansiklopedisi, C.30.
- Tabakoğlu, A. (1997). Osmanlı İçtimai Yapısının Ana Hatları. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kütükoğlu, M. S. (1983). “İzmir Şehri ve Ticaretinin Tarihi Gelişmesi”. Belleten, 47(186), ss. 269–300.
- Arsalan, H. (2015). Osmanlı Döneminde İzmir’in Sosyal Yapısı. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.
- Shaw, S. J.-Shaw, E. K. (2002). Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye Cilt I. İstanbul: E Yayınları.
- Benbassa, E.,-Rodrigue, A. (2000). Sephardi Jewry: A History of the Judeo-Spanish Community, 14th-20th Centuries. University of California Press.
- Braude, B.,-Lewis, B. (Eds.). (1982). Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society. Holmes & Meier Publishers.
- Faroqhi, S. (2004). Osmanlı’da Kentler ve Kentliler. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- İnalcık, H. (1994). Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300–1600). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Levy, A. (1992). The Jews of the Ottoman Empire. Darwin Press.
- Shaw, S. J.,-Shaw, E. K. (1977). History of the Ottoman Empire and Modern Turkey: Volume 1, Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire 1280–1808.
- Güneş, Gülcan Avşın, Osmanlı Devleti’nin Gayrimüslimlere Bakışı ve Klasik Dönem Millet Sistemi, Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi. C.I, S.2, 2015, ss. 1-30

Sefarad Mimarisi Örneği: İzmir Sinyora Giveret Sinagogu

Example of Sephardic Architecture: İzmir Sinyora Giveret Synagogue

Doğan Bayam

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı
dbayam67@gmail.com, ORCID: 0009-0004-9274-6543

ÖZET

İzmir tarih boyunca Yahudi toplulukları için önemli bir merkez olmuştur. Kentte Yahudi varlığı M.Ö. 6. yüzyıla kadar uzanmaktadır. 17. yüzyılda önemli bir ticari liman haline gelen İzmir, Yahudiler için çekim merkezi olmuş ve çok sayıda Yahudi grubu bölgeye yerleşmiştir. Bu gruplar arasında 1492 yılında İspanya ve Portekiz'den zorunlu göçlerle çıkarılan Sefarad Yahudileri başlangıçta Edirne, İstanbul Selanik, Safed şehirlerine yerleşmiş daha sonra ticaret yönünden yeni gelişmeye başlayan İzmir'e göç etmişlerdir. Kentte Yahudilere ait birçok kurum, kuruluş ve sinagog yapısı bulunur. İzmir'de bulunan sinagogların büyük bir bölümü Havra Sokağı'nda yer alır. Bu çalışmada, Sinyora Giveret Sinagogu detaylı bir şekilde incelenmiştir. Havra Sokağında bulunan ve aktif olarak kullanılan yapı, 1510-1569 yılları arasında Dona Gracia Mendes tarafından inşa ettirilmiştir. Sinagog, banisinin lakabı olan "La Sinyora" ismi ile anılmaktadır. Sinagog 1841 yılı İzmir yangınından etkilenerek yeniden inşa edilmiştir. İlk inşa zamanında, Sefarad Sinagog mimarisi etkileri görülürken, ikinci yapımda plan ve mekân organizasyonunda değişiklikler yapılmıştır. Bu değişimlerde; merkezi planlı Sinagog, bazilikal bir plana dönüştürülmüştür. İç mekânda "Midrash" kaldırılmış, "Bima"nın özgün yeri değiştirilmiştir. Yapı, dışarıdan sade ve yüksek duvarlarla çevrili olup, iç mekânda zengin bir süsleme kompozisyonuna sahiptir. Sinagog İzmir ve İstanbul'da bulunan örnekleri ile karşılaştırılarak, benzer ve farklı yönleri ile ele alınmıştır. Sonuç olarak Sinyora Giveret Sinagogu'nun Sefarad mimarisini yansıttığı ve İzmir'deki Sinagoglar ile bazı geç dönem Osmanlı cami ve konut örnekleriyle pek çok noktada benzerlik taşıdığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Sanat tarihi, Yahudi, sinagog, Sefarad.

ABSTRACT

Izmir has been an important center for Jewish communities throughout history. The Jewish presence in the city dates back to the 6th century BC. Izmir, which became an important commercial port in the 17th century, became a center of attraction for Jews and many Jewish groups settled in the region. Among these groups, Sephardic Jews, who were forced to migrate from Spain and Portugal in 1492, initially settled in the cities of Edirne, Istanbul, Thessaloniki and Safed, and later migrated to Izmir, where the trade network increased. Conversos, who lived in Europe from the 17th century onwards, settled in Izmir and had a positive impact on the commercial life in the city. There are many institutions, organizations and synagogues belonging to Jews in the city. A large part of the synagogues in Izmir are located on Havra Street. In this study, the Sinyora Giveret Synagogue is examined in detail. The structure, which is located on Havra Street and is actively used, was built by Dona Gracia Mendes between 1510-1569. The synagogue is known by the nickname of its founder, "La Sinyora". The synagogue was rebuilt after being affected by the Izmir fire in 1841. While the influences of Sephardic Synagogue architecture were seen during the first construction, changes were made to the plan and spatial organization in the second construction. In these changes; the centrally planned Synagogue was transformed into a basilical plan. The "Midrash" was removed from the interior and the original

place of the “Bima” was changed. The structure is surrounded by plain and high walls from the outside and has a rich decorative composition in the interior. The synagogue was compared with its examples in Izmir and Istanbul and its similar and different aspects were discussed. As a result, it was seen that the Sinyora Giveret Synagogue reflects Sephardic architecture and bears many similarities with the synagogues in Izmir and some late Ottoman mosque and residential examples.

Keywords: Art history, Jewish, synagogue, Sephardic.

GİRİŞ

Sefarad kelimesi, İspanya ve Portekiz’de yaşamış farklı sebeplerle bu topraklardan kovulmuş ve daha sonra Osmanlı topraklarına yerleşmiş Yahudi gruplarına verilen genel bir isimdir (Dikmen, 2012: 89). 1096 yılında başlayan Haçlı seferleri Avrupa’da yaşayan Yahudiler üzerinde olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Seferler ile birlikte Yahudilere yönelik “Kan iftirası”, İsa’nın ölümünden sorumlu tutulmaları, din değiştirmeye zorlanmaları, tefecilikle uğraşmaları ve veba salgını gibi nedenlerle baskılar artmış ve bunun sonucunda Yahudiler Avrupa’dan kovulmuşlardır (Meral, 2021: 383). Avrupa’nın farklı ülkelerinde yaşamaya başlayan Yahudiler, 1299 yılından itibaren, Osmanlı topraklarında başta Selanik, İstanbul ve İzmir olmak üzere çeşitli şehirlere yerleşmiştir (Arslan, 2006: 16-17). Bu şehirler içerisinde İzmir’de Yahudi varlığının M.Ö. 6. yüzyıla kadar dayandığı düşünülmektedir (Arslan, 2014: 120). 17. yüzyılda İzmir’in ticari yönden gelişmesi Osmanlı topraklarında yaşayan Yahudilerin dikkatini çekmiş ve bu durum kentte Yahudi nüfusunun artmasına neden olmuştur. Önceleri İzmir’in Kemeraltı semtinde sinagog merkezli şekillenen mahallelerde yaşamış, zamanla nüfusun artması ile İzmir’in muhtelif yerlerinde de yerleşimler kurmuşlardır. Çalışmamızın konusunu oluşturan Sinyora (Giveret) Sinagogu’nu da içerisine alan Havra Sokağı’nda Yahudi cemaatine ait, aktif ve harabe halinde bulunan 9 sinagog yapısı vardır (Görsel 1). Bu çalışmada Sinyora (Giveret) Sinagogu detaylı bir şekilde incelenerek sinagog mimarisindeki yeri ve bölgesel etkiler üzerine bir değerlendirme yapılacaktır.



Görsel 1. Havra Sokağı’nda Bulunan Sinagogların Genel Görünümü (despertarizmir).

Sinagog kelimesi Yunanca bir kelime olup, “Toplanma Yeri” anlamına gelir (Aydın, 2005: 691). Süleyman mabedinin yıkılmasından sonra mabedi temsilen inşa edilen bu yapılarda tüm ibadetler toplu bir şekilde yapılır. Sinagogların plan şemaları ve mimari üslupları, bulundukları bölgelere göre farklılık gösterirken, bazı özellikleri yönünden benzerlik taşır. Bu benzerlikler arasında sinagogların büyük bir bölümü Kudüs’e doğru konumlandırılmaları, ana ibadet mekânlarında herhangi bir canlının resmi ya da heykeli yerine daha çok bitkisel ve geometrik süslemelerin bulunması sayılabilir. Bu süslemeler genellikle sinagogların iç mekânında görülür. Sinagoglarda yalnızca ibadet yapılmaz aynı zamanda cemaatin tüm sosyal ve hayır işleri ile evlilik törenleri, toplantılar da yapılır (Aydın, 2005: 692).

Sinagogların iç mekân düzenlemesi üç önemli bölümden oluşur. Bunlardan ilki; Ehal (Aron Ha Kodeş, Aron Kodesh) olarak isimlendirilen kutsal dolaptır. Genellikle bu dolap, sinagogun Kudüs’e bakan doğu duvarında yer alır. Dolap içerisinde, Tevrat ruloları özenli bir şekilde saklanarak, belirli zamanlarda cemaate açılır (Çiftçi ve Kaçar, 2023: 125). Sinagog içerisinde bulunan diğer bir bölüm olan Teva (Bima) kürsü anlamına gelir ve bu iki kelime aynı anlamda kullanılır. Kürsüde Tora ruloları açılarak cemaate buradan okunur. Bima genellikle sinagogun merkezinde bir platform üzerinde ya da Kutsal dolabın yanında yer alır (Türkoğlu, 2001: 112). Sinagoglarda yer alan bir diğer bölüm ise Ner ha-Tamid’dir ve kandil, ebedi/daimi ışık anlamına gelir (Görsel 2-3-4).



Görsel 2. Algazi Sinagogu’nun Aron ha Kodeş (Ehal) Bölümü (visitizmir.org) (visitizmir.org).



Görsel 3. Algazi Sinagogu’nun Bima (Tevası) Bölümü



Görsel 4. Ner Ha Tamid (alljudaica.com).

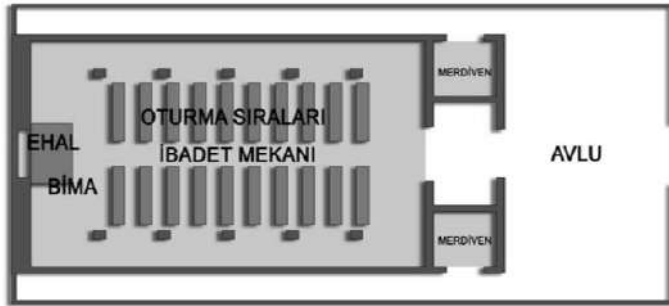
Osmanlı döneminde inşa edilen Sefarad sinagogları merkezi plan, çift odaklı plan ve bazilikal plan olmak üzere üç gruba ayrılır. Merkezi planlı sinagoglarda ana ibadet mekânına Midraş bölümünden ulaşılır. Midraş genel olarak ön ibadet mekânı ya da eğitim yeri olarak kullanılan bölümdür. Ana ibadet mekânının merkezinde yer alan Bima, sütun ya da payelerle vurgulanmaktadır. Sinagogun kible duvarı üzerinde Aron Ha Kodeş bulunur (Plan 1). Çift odaklı sinagog planında, Bima ve Ehal karşılıklı olarak yerleştirilmiş olup, oturma sıraları cemaatin birbirlerini görebileceği şekilde düzenlenmiştir (Plan 2). Bazilikal planlı sinagoglarda ise Bima ve Ehal doğu duvarında olup, oturma sıraları bu bölüme bakacak şekilde yerleştirilmiştir (Plan 3). Bu plan şeması genel olarak kilise planı ile benzerlik taşır.



Plan 1. Merkezi Plan Şeması (Tuna, 2006: 107)



Plan 2. Çift Odaklı Plan Şeması (Tuna, 2006: 108)



Plan 3. Bazilikal Plan Şeması (Tuna, 2006: 109)

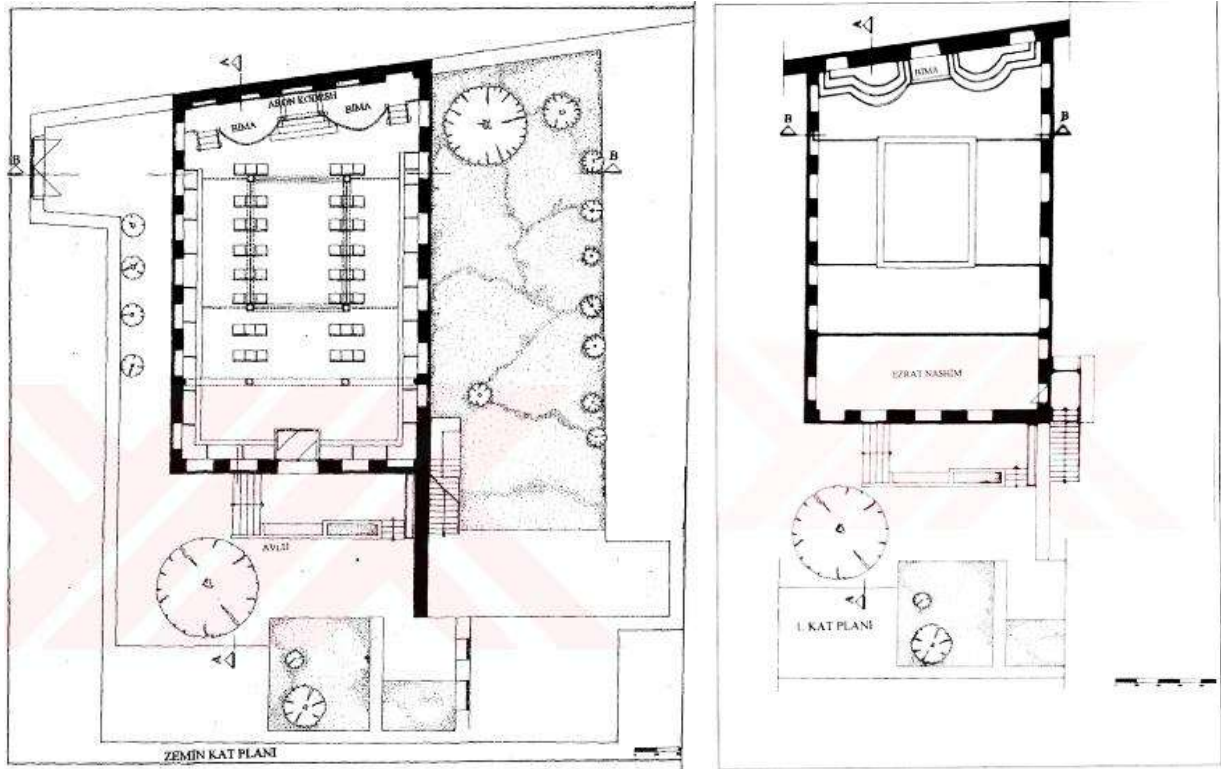
Sinyora (Giveret) Sinagogu

Adı ve İnşa Tarihi

Sinagog İzmir Konak ilçesinde bulunan Havra Sokağı'nda Anafartalar Caddesi üzerinde yer alır. Yapı bulunduğu bölgede, Algazi, Hevra ve Foresteros sinagoglarının avlu duvarları ile birleşiktir. Sinyora (Giveret) Sinagogu'nun yapım tarihi hakkında kesin bir bulgu yoktur. Araştırmacılar tarafından 16-17. yüzyıl arasına tarihlenen yapının Dona Gracia Mendes'in bağışlarıyla inşa edildiği düşünülmektedir (Tanaç Kiray, 2004: 182; Pardo, 2007: 141). Sinagog, banisinin lakabı olan La Sinyora veya Giveret isimleriyle anılır. 1841 yılında İzmir'de çıkan bir yangın soncunda zarar gören yapı, Moiz Bengiyat tarafından yeniden onarılmıştır. 1999 yılında ise Moiz Yerusalmi tarafından yeniden restore edilmiştir (Pardo, 2007: 141).

Plan ve Tasvir

Yapının güney, batı ve kuzey yönlerinden dolaşan avlusu bulunmaktadır. Avlunun kuzeyinde üst katta yer alan kadınlar mahfili (Ezrat Nashim)'ne çıkan merdivenler yer alır. Merdivenlerin hemen altında bir çeşme bulunmaktadır. Beş basamaklı bir girişi olan sinagog günümüzde bazilikal bir plan yansıtmaktadır. Merkezde olduğu düşünülen Bima, Ehal'in her iki yanına yarım daire formunda alınmıştır. Böylelikle oturma sıraları doğu duvarına bakacak şekilde yerleştirilerek bazilikal bir plan şeması oluşturulmuştur (Plan 4-5).



Plan 4-5. Sinyora (Giveret) Sinagogu'nun Zemin Kat ve 1.Kat Planı (Tanaç Kiray, 2004: 503-504).

Yapının avlu duvarları yüksek ve sadedir. Demir bir kapıdan ulaşılan avluda, Yahudilerin önemli bayramlarından biri olan Suko bayramında kurulan çadırın demir profilleri yer alır. Sinagog cephelelerinde iki sıra pencere düzeni hâkimdir. Üst katta bulunanlar kareye yakın, alt kattakiler ise dikdörtgen formludur. Merdivenle ulaşılan yapının basık kemerli girişinden ibadet mekânına ulaşılır (Görsel 5-6). Ana ibadet mekânının güney, kuzey ve batı duvarlarında bulunan pencereler ikili bir şekilde düzenlenmiştir. Alt ve üst sıradaki pencereler yuvarlak kemer içerisine alınmıştır. Doğu duvarında bulunan alt kat pencerelerin üzeri niş şeklinde düzenlenmiştir. Ana ibadet mekânının merkezinde bulunan altı sütun birbirlerine kemerlerle bağlıdır. Bu sütunlardan ikisi, girişin hemen karşısında konumlandırılarak, üst katta bulunan kadınlar mahfilini bir asma kat şeklinde taşımaktadır. Diğer dört sütun ise mekânın merkezine yerleştirilmiştir (Görsel 7-8).



Görsel 5. Avlu Girişi



Görsel 6. Batı Cephe

(<https://www.arkeolojikhaber.com/etiket/foresteros-ve-sinyora-sinagogu/>).



Görsel 7-8. Ana İbadet Mekânı (<https://www.visitizmir.org/tr/Destinasyon/9558>)

İbadet mekânında bulunan Bima, Ehal dolabının her iki yanında yarım daire formu olup ikili bir şekilde düzenlenmiştir. Basamakla ulaşılan Bima ahşap malzeme ile yapılmış olup önlerinde birer kürsü bulunur (Görsel 9). Ehal bölümü üçlü bir dolap şeklindedir. Ortada bulunan dolap girişi dor başlıklı iki sütun ile sınırlandırılmış mermer bir taç kapı görünümündedir. Basamakla ulaşılan kapının girişi basık kemerlidir. Kemer üzerinde bulunan taç kısmında on emir levhası ve her iki yanında birer menora yer alır (Görsel 10). Sinagogun oturma düzeni kutsal dolaba dönük bir şekilde sıralanmıştır (Görsel 11).



Görsel 9. Bima (Teva) Bölümü **Görsel 10.** Ehal (Aron Ha Kodeş) Bölümü
(<https://www.izmirjh.com/ana-sayfa/birinci-yahudi-mahallesi/sinagoglar/#sinyora>).



Görsel 11. Sinagogun Oturma Düzeni (<https://www.visitizmir.org/tr/Destinasyon/9558>)

Malzeme ve Teknik

Sinagog cepheleri güney cephesi hariç tümü ile sıvalıdır. Güney cephenin sıva altında özgün malzemesinin moloz taş ve tuğla olduğu görülür. Yapıda tuğla malzeme kullanımına; avluda bulunan kadınlar mahfili merdivenlerinin altında bulunan çeşmenin kemerinde ve güney cephenin örgüsünde rastlanmaktadır (Görsel 12-13). Ahşap malzeme, ibadet mekânının tavan kaplamasında, tavanı taşıyan altı sütun ile kadınlar mahfilinde bulunan paravanda, ayrıca iki Bima'da, Ehal dolap kapakları ve oturma sıralarında kullanılmıştır. Sinagog içinde mermer kullanımı oldukça sınırlıdır. Ehal dolabının giriş kapısında ve bağışçı isimlerinin bulunduğu levhada mermer malzeme kullanılmıştır. Avlunun ve ana ibadet mekânının zemini sonraki onarımlarında modern malzeme ile kaplanmıştır. Sinagog tavanı ahşap kiremit çatı ile kaplıdır.



Görsel 12. Yapının Güney Cephesi
(<https://tr.pinterest.com/pin/348888302396158547/>).



Görsel 13. Kuzeyde Bulunan Çeşme Nişi

Süsleme

Sinagogun dış duvarları oldukça sade tutulmasına karşın, iç mekânda süsleme yoğun olarak kullanılmıştır. Ana ibadet mekânında bulunan sütunları, birbirlerine bağlayan kemerlerin kilit noktalarında ve kemerlerin üzerinde alçı kabartma tekniğinde yapılmış bitkisel bezemeli süslemeler yer alır. Kemerlerin taşıdığı tavan göbeğinde de aynı teknikte yapılmış çarkifelek motifi ile karşılaşılır (Görsel 14). Ehal girişini sağlayan mermer taç kapı konsollarının üzerinde ve taç kısmında kabartma tekniğinde işlenmiş bitkisel motifler görülmektedir. Benzer süsleme kompozisyonu Ehal dolabının ahşap kapaklarında da görülür. Ayrıca kapakların üzerinde İbranice yazılar yer alır. Sinagogda kullanılan bir diğer süsleme ögesi yağlı boya tekniğinde yapılmış resimlerdir. Bu resimlere, Ehal dolap kapağında ve kadınlar mahfilini taşıyan sütunların üzerinde rastlanmaktadır (Görsel 15-16). Ehal kapağında yeşil zemin üzerine vazoda çiçek kompozisyonu görülürken kadınlar mahfilini taşıyan sütunların üzerinde kartuşlar içerisine alınmış doğa ve manzara konulu resimler bulunmaktadır.



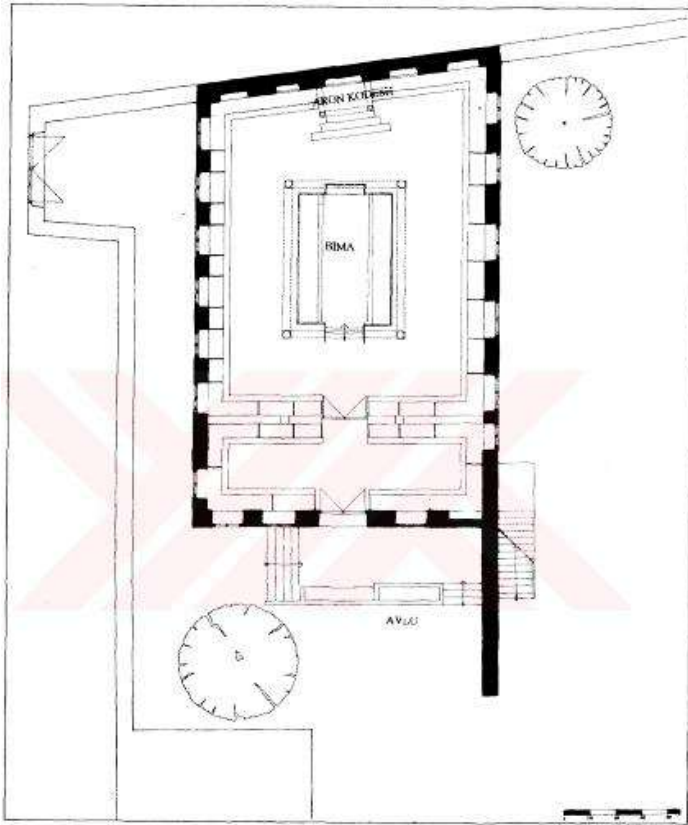
Görsel 14-15. Bimanın Bulunduğu Yerin Tavan Süslemesi ve Kutsal Dolap Kapağı (Pardo, 2007: 143).



Görsel 16. İbadet Mekânında Bulunan Yağlı Boya Resimler
(<https://kulturenvanteri.com/yer/sinyora-giveret-sinagogu/>)

Yapının Planı ile İlgili Sorunlar

Sinyora (Giveret) Sinagogu’nun günümüzdeki plan tipi bazilikalıdır. Mine Tanaç Kiray yapının özgün halinin merkezi planlı olduğunu, yapılan onarımlar ve restorasyonlarla birlikte bazilikal bir plana dönüştürüldüğünü belirtir (2004: 502). Tanaç Kiray’ın sinagogun ilk inşa edildiği dönemdeki restitüsyon önerisine baktığımızda, merkezi planlı yapıya günümüzde mevcut olmayan bir ön bölümden geçilerek ulaşılır. Ana ibadet mekânının merkezinde bulunan dört sütunun altında Bima yer aldığı görülür. Ancak yapılan sonraki onarımlarla birlikte ön ibadet alanı olan Midraş kaldırılmış ya da ana ibadet mekânına dâhil edilmiştir. Bima alandan yer kazanmak için Ehal dolabının her iki yanına yerleştirilmiş ve oturma sıraları kutsal dolaba dönük bir şekilde konumlandırılmıştır. Bu plan türü daha çok kilise planıyla benzerlik taşır. Geç dönemde yapılan onarımlarda İtalyan etkisi ile beraber yeni yapılan ya da onarılan sinagogların çoğu bazilikal bir şema göstermektedir. Bu sinagog da benzer durumdan kaynaklı olarak özgün planını koruyamadan günümüze ulaşmıştır (Plan 6).



Plan 6. Sinyora (Giveret) Sinagogu, Restitüsyon Önerisi (Tanaç Kiray 2004: 502).

DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Sinyora (Giveret) Sinagogu tümüyle Sefarad mimarisi özelliklerini göstermektedir. İzmir’de 16. yüzyıldan itibaren inşa edilen sinagogların büyük bir bölümü merkezi planlıdır. Şalom, Sinyora, Al-gaze, Hevra, Bikur Holim, Kedose sinagogları benzer plan tipindedir. Bu plan türünde, ana ibadet mekânına Midraş denilen bir ön ibadet ya da eğitim mekânından girilir. Bima mekânının ortasında olup, oturma sıraları Bima’ya göre konumlandırılmıştır. Dört sütunun bulunduğu tavan daha süslüdür. İzmir’de bulunan Sefarad sinagogları genellikle güvenlik ve gizlilik açısından yüksek avlu duvarlarla çevrilmiştir. Bu sinagoglar dışarıdan fark edilemeyecek biçimde tasarlanmış olup, süsleme programı daha çok iç mekânda yoğunlaşmıştır. Süsleme kompozisyonu alçı kabartma, yağlı boya teknikleri ile yapılmış bitkisel ve geometrik motifler ve doğa, manzara konulu resimler kullanılmıştır. Yahudi dini hayatında, put yapmak ve puta tapmak yasaklanmıştır (Çıkış 20: 4-5). Bu sebeple, sinagoglarda herhangi bir canlının resmi ya da heykeli bulunmaz. Konumuzu oluşturan Sinyora (Giveret) Sinagogu ve İzmir’de bulunan diğer sinagoglardaki süslemeler, İzmir Levanten Köşklerinde ve geç dönem Osmanlı Camilerinde kullanılan örneklerle benzerlik gösterir. Bundan dolayı kullanılan süslemeler daha çok batı etkileri yansıtır (Görsel 17-19).



Görsel 17. Edwards (Murat) Köşkü Tavan Süslemesi (<https://www.erolsasmaz.com>) (Ersoy 2013: 185)



Görsel 18. De Cramer Köşkü Giriş Tavan Süslemesi



Görsel 19. İzmir Hisar Cami (<https://www.visitizmir.org/tr/Destinasyon/14868>).

Sonuç olarak; Sinyora (Giveret) Sinagogu Sefarad mimarisi örneğinde, merkezi planlı inşa edilmiş bir sinagogdur. Yapının ibadet mekânında bulunan dört sütunun taşıdığı tavanın süslü olması Bima’nın önceden burada oluşunu düşündürmektedir. Ancak daha sonra yapılan onarımlarla birlikte batılılaşma etkileriyle özgün planında değişikliğe gidilmiştir. Sinagogda bulunan Ehal’in üçlü bir şekil-

de düzenlenmiş olması İzmir’de bulunan diğer Sefarad Sinagogları ile benzerlik göstermektedir. İstanbul ve Anadolu’da bulunan diğer örneklerde bu bölümün tek olarak düzenlenmiş olması uygulamanın bölgesel bir etkiden oluştuğunu göstermektedir. Yapı ve Havra sokağında bulunan diğer sinagoglar İzmir Yahudi Kültür Mirası Projesi kapsamında Avrupa Birliği tarafından desteklenmektedir.

KAYNAKLAR

- Arslan, Ali (2006). Avrupa’dan Türkiye’ye İkinci Yahudi Göçü. İstanbul: Truva Yay.
- Arslan, Hammet (2014). “Tarihsel Süreçte İzmir Yahudi Cemaatinin Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Durumu”. Milele ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi. 11/1: 120-142.
- Aydın, Mehmet (2005). Ansiklopedik Dinler Sözlüğü. Konya: Din Bilimleri Yay.
- Çiftçi, Ahmet Halit ve Kaçar, Furkan (2023). “Sinagoglardaki Sembolik Değere Sahip Kutsal Nesneler”. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 50/1: 119-136.
- Dikmen, Özgür (2012). “Yahudi Tarih Yazımında Sürgün Kavramı”. Mecmua Dergisi. 1: 81-93.
- Meral, Yasin (2021). Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik. İstanbul: Milel Nihal Yay.
- Pardo, Sara. (2007). Sevgili İzmir Beni Tanı: Dünden Yarına İzmir Yahudileri. İzmir. Etki Yay.
- Tanaç Kiray, Mine (2004). Osmanlı Kentlerinde Sefarad Kültürünün Mimariye Yansımaları. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi.
- Tuna, Serpil (2006). Türkiye’de Sinagog Mimarisi ve Edirne Büyük Sinagogu. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Restorasyon Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi.
- Türkoğlu, İnci (2001). Antik Çağdan Günümüze Türkiye’de Sinagog Mimarisi. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans tezi.

Yerel Kültürün Aynası Yenihan Bebekleri

Yenihan Dolls, the Mirror of Local Culture

Rukiye Demet  ek

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
rukiyedemetcicek@gmail.com, ORCID ID 0009-0009-3717-0584

ÖZET

Yenihan Bebekleri, eski adı Yenihan olan Sivas'ın Yıldızeli ilçesinde üretimi yapılan bebeklere verilen isimdir. Bebekler ahşap üzerine yöresel kıyafetler giydirilerek oluşturulmuştur. Yöre halkının kültürünü, ya ayışını, duygusal durumlarını, sosyal statülerini giysileri ve takıları ile göstermektedir. Bu durum kıyafetlerde çeşitli mesajlar içeren motifler ve renklerin oluşmasını sağlamıştır. Yenihan Bebeklerinin  zellikleri içerisinde yeni gelin, köy a ası,  oban e i, hasta kadın gibi isimlerle tüm bebeklerin birbirinden farklı olması vardır. Ba  rt s nde yeşil dut motifi kullanan genç kız yeni ba layan sevdasını, boynunda g m     liralara taşıyan genç kız evlilik çağında ve bek r olduğunu, elbisesinde turuncu renkli desenler bulunan kadın kalıtsal bir hastalığı olduğunu kıyafetleri ile gösterirken  orab nda göz motifi ve  nl   nde tarak motifi bulunan gelin, giysileri ile kendisini nazardan korumak istemiştir. Bu  alı mayla Sivas'ın Yıldızeli ilçesinde bulunan "Yenihan Bebekleri" incelenerek geçmişten günümüze yöre halkının giyiminde taşıdığı renkler ve sembollerin anlamı üzerinde durulacaktır. Günümüz teknolojiyiyle üretilen bebeklerin hem insan sağlığı için zararları hem de yabancı kültür    leri taşımaları nedeniyle olu turaca ı zararlar göz önüne alındığında Yenihan Bebeklerinin doğal ürünlerle üretilmiş olması ve kültürel unsurları yansıtmaması onu diğer oyuncaklardan ayırmaktadır. Ayrıca ekonomik bir gelir kaynağı olması sebebiyle çocukların oynaması için satılan bebekler hediye-lik eşya olarak da kullanılmaktadır. Söz konusu çalışma kültürel    elerin belgelenmesi ve gelecek kuşaklara aktarılması amacıyla hazırlanmıştır. Çalışma içerisinde kültür kavramı, renk ve sembollerin Türk kültüründeki yeri, yöre halkının geleneksel giyim unsurlarındaki sembolik anlatım biçimleri ve Yenihan Bebekleri  zelinde kültürel bir c z mlemede bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sivas kültürü, Yenihan Bebekleri, kültür ekonomisi.

ABSTRACT

Yenihan Dolls are the name given to the dolls produced in Yıldızeli district of Sivas, whose old name is Yenihan. The dolls were created by wearing local clothes on wood. It shows the culture, life, emotional states, social status of the local people with their clothes and jewelry. This situation has led to the formation of motifs and colors containing various messages in the clothes. One of the important features of Yenihan dolls that is different from other regions is that all dolls are different from each other with names such as new bride, village lord, shepherd's wife, sick woman. A young girl with a green berry motif on her headscarf shows that her love has just begun, a young girl with silver liras around her neck shows that she is of marriage age and single, a woman with orange patterns on her dress shows that she has a hereditary disease with her clothes, while the bride with an eye motif on her socks and a comb motif on her apron wanted to protect herself from the evil eye with her clothes. In this study, "Yenihan Dolls" in Yıldızeli district of Sivas will be examined and the meaning of the colors and symbols carried by the local people from the past to the present will be emphasized. Considering the damages that dolls produced with today's technology may cause both for human health and because they carry foreign cultural elements, the fact that Yenihan Dolls are produced with natural products and reflect cultural elements distinguishes them from other toys. In addition, since it is an economic source of income, dolls sold for children to play with are also used as souvenirs. The study in question was prepared in order to document cultural elements and transfer them to future genera-

tions. In the study, the concept of culture, the place of colors and symbols in Turkish culture, the symbolic expression forms in the traditional clothing elements of the local people and Yenihan Dolls are included in a cultural analysis.

Keywords: Sivas culture, Yenihan Dolls, cultural economy.

GİRİŞ

Oyuncağın farklı sözlükler ve farklı araştırmacılar tarafından birden fazla tanımı yapılmıştır. Türkçe Sözlük'te oyuncak kelimesi "1. Oyun aracı. 2. Önemsiz ve kolay iş. 3. Başkaları tarafından bir araç gibi kullanılan, hiçe sayılan, güçsüz kimse." (TDK, 2011: 1831) olarak tanımlanmıştır. Oyuncak kelimesinin geçtiği Divanü Lûgat-it-Türk'te "oxşagu" kelimesi oyuncak anlamında kullanılmıştır (Atalay, 1985: 138). Misalli Türkçe Sözlük'te oyuncak kelimesi "çocukların oynayıp eğlenmelerine ve oylanmalarına yarayan çeşitli nesneler ve bu maksatla yapılmış alet, bebek vb. şeyler" olarak tarif edilmiştir (Ayverdi, 2010: 259). Oyuncakların eğlendirici işlevlerinin yanında eğitici işlevleri de bulunmaktadır. Bunun yanı sıra oyuncaklar kültürel değere sahiptir. İnsanlığın tarihsel süreç boyunca geçirdiği değişim, dönüşüm ve yenilikler oyuncağın çeşidini, niteliğini ve oyuncağın yapımında kullanılan materyallerin farklılaşmasına neden olmuştur (Avşar, 2024:1875). Taşrada çocukların oyuncakları genel olarak evde bulunan kumaş parçaları, boncuklar, teller, ağaç dalı, tahta parçaları, taş, mısır kabuğu, ceviz, şeker pancarı gibi birçok malzemelerden yapılmaktadır (Begiç, 2016: 223).

Oyuncağın tarihsel süreçteki değişiminin ardından günümüzde oyuncak bebekler sadece çocukların oynadığı bir nesne olmanın ötesine geçmiş ve önemli bir turizm, aynı zamanda koleksiyon nesnesi olmuştur. Fabrikalarda seri şekilde üretilmemiş bir oyuncak bebek, çocuk oyuncağı olmanın ötesinde dikkatli incelendiğinde toplumun inanç sistemi, kültürü, sosyoekonomik durumu hakkında birçok bilgi sahibi olmamızı sağlayan kültürel bellek olma özelliği taşıyabilmektedir (Güven, 2018: 656). El yapımı ya da hazır plastik bebeklere geleneksel giysilerin giydirilmesi ile folklorik kıyafetli, kültürü yansıtan yapma bebekler oluşturulur (Sakin, 2016: 177). Oyuncak bebeklere kadınların günlük ve özel günlerde giydikleri kıyafetler tasarlanmıştır. Bu kıyafetler tasarlanırken yöresel kıyafet ve kumaşlarıyla ünlenmiş bazı şehirlerde, bez bebeklere yöreye özgü bu kumaşlar kullanılmaktadır (Baş vd., 2022: 551).

Folklorik unsur taşıyan ve daha çok bez kullanılarak yapılan bebeklere genel olarak bez bebek adı verilir. Genellikle evde bulunan kumaş ve yün parçalarından yapılan kollar, bacaklar ve gövde olmak üzere hazırlanmış ayrı ayrı bez yastıkçıkların birbirine dikilmesiyle meydana getirilen bez bebekler yapan kişinin tercihinine göre, yaşadığı yörenin giyim şekline uygun, kültürel özellikler aktararak hazırlanabilir (Tuncer, 2010: 3). Kültürel unsur taşıyan ve folklorik bebek, folklorik yapma bebek, folklorik giysili bebek, dekoratif bebek adları verilen bebekler, ülkelerin yöresel kıyafetlerini yansıtmada önemli birer aracı olarak görülmüştür. Seri üretimin yaygınlaşması, modernleşme ve teknoloji ile kültür alışverişinin hızlı yaşandığı bu dönemde gündelik hayattan çıkarılan geleneksel kıyafetler, folklorik bebekler aracılığıyla kendilerine başka bir alanda yer bulmuşlardır. Folklorik bebeklerin millî kimliği yansıtmadaki gücü nedeniyle bebekler turistik, hediyeelik eşya olarak değerlendirilmeye başlamıştır (Gürçayır, 2019: 135).

Bebeklerin folklorik unsur taşımaları halkbilimcilerin konusu olmalarına neden olmuştur. Çok eski zamanlardan beri kullanıldığı düşünülen oyuncaklardan bazıları kültürel unsurları yansıtmaya amacıyla üretilmiştir. Anadolu coğrafyasında pek çok yörenin geleneksel unsurlarını yansıtan bebekleri bulunmaktadır. Özellikle maddi kültür unsuru olan kıyafetler üzerinde bulunan renk ve desenler Anadolu kültürünün yansıtılmasında önemli rol oynamıştır. Anadolu insanının günlük yaşamında kullandığı kıyafetlerin zamanla modernleşmesiyle neredeyse yok olmak üzere olan bu kıyafetler küçük bebekler üzerinde yaşatılmaya devam etmektedir. Yapmış olduğumuz bu çalışma kapsamında yukarıda bahsedilen özelliklerden hareketle Sivas'ın eski adı Yenihan, yeni adı Yıldızeli

olan ilçe merkezinde bulunan Halk Eğitim merkezinde 2009 yılından beri modern anlamda tekrar üretilerek yaşatılmaya devam ettirilen Yenihan Bebekleri ele alınacaktır.

Kültürü ve Tarihi ile Yenihan / Yıldızeli İlçesi

Sivas ve çevresi ile ilgili yazılan kitaplarda, hazırlanan yıllıklarda Yıldızeli tarihçesinin başlangıcı olarak 1639 yılı alınsa da ilçede tarih öncesinde M.Ö.4500'lerden itibaren yerleşimlerin olduğu, yapılacak yeni arkeolojik çalışmalarla bu tarihin çok daha öncelerine inebileceği anlaşılmıştır. Yenihan adı ilçeye 1639 yılında 4. Murat'ın birinci veziri Kemankuş Kara Mustafa Paşa'nın Bağdat seferi sırasında bölgeye ordunun konaklaması için han, cami, mescit ve hamam yaptırarak bölgenin yerleşim yeri hâline getirilmesi ile verilmiştir. Osmanlı Devleti döneminde ve Cumhuriyetin kurulduğu ilk yıllarda "Yenihan" adı kullanılmıştır. 1936 yılında bölgenin en yüksek dağı olan ve ilçe sınırları içinde bulunan Yıldız Dağı ilçeye yeni adını vermiş "Yıldızeli" olmuştur ([http://www.yildizeli.gov.tr/ il-cemizin-tarihcesi](http://www.yildizeli.gov.tr/il-cemizin-tarihcesi) - 23.05.2025-18.18).

Yıldızeli Halk Eğitim Merkezi 2009 yılında açılmıştır. Halk Eğitim merkezinde okuma-yazma öğretimi, halı-kilim dokuma, dikiş-nakış kursu, el sanatları, ahşap, kişisel gelişim gibi birçok faaliyet vardır. Bu faaliyetlerden birisi de bez bebeklerdir. 2009 tarihinden beri bez bebekler yapılmaktadır (https://yildizelihem.meb.k12.tr/meb_iys_dosyalar/58/11/200002/icerikler/tarihce - 23.05.2025-18.22).

Çalışmanın Amaç, Yöntem ve Kapsamı

Bu çalışmanın amacı eski adı Yenihan olan Sivas'ın Yıldızeli ilçesinde üretimi yapılan bebeklerin giysi, aksesuar, şekil, adlandırma gibi yapısal özellikleri ile yapılış amacı, biçimi, gibi işleve ve bağlama dair hususlarını da dikkate alarak yöre kültürünün dünden bugüne geçirdiği değişim ve dönüşüm dinamiklerini ortaya koymaktır. Ayrıca kültürel aktarım aracı olarak bu bebeklerin kullanımı konusunda neler yapılabileceğini irdelemektir. Çalışma için Yıldızeli ilçe merkezinde bulunan Milli Eğitim Bakanlığına bağlı Halk Eğitim Merkezinde üretilen yerel bebekler kullanılmıştır. Çalışmanın amacına ulaşabilmek için önce hem bebeklerle hem de bebeklerle ilgili halk görüşlerine dair verilere ulaşabilmek amacıyla alan araştırması yapılmıştır. Alan araştırmasında gözlem ve görüşme teknikleri kullanılarak kaynak şahıslardan çalışma için gerekli olan bilgi ve belgeler toplanmıştır. Elde edilen bulgular, bağlam merkezli bir yaklaşımla değerlendirmeye alınmıştır.

YAPISAL VE İŞLEVSEL ÖZELLİKLERİ İLE YENİHAN BEBEKLERİ

Kaynak şahıslardan Yenihan Bebekleri'nin tarihi ve yapımı ile ilgili bilgileri elde etmek için şu sorular yöneltilmiştir: Yenihan Bebekleri'nin yapımına ilk defa ne zaman karar verildi?, Böyle bir projede bulunmayı ve bu bebeklerin yapımını neden öğrenmek istediniz?, Kültür endüstrisi bağlamında bu bebekler nasıl kullanılabilir?, Bebeklerin kültürü aktardığına, yöre kültürüne hizmet ettiğine inanıyor musunuz?, Bebeklerin yapım aşaması nasıldır?/ Ne kadar sürer?/ Kaç kişi yapıyor?, Bebeklerin üzerindeki (renk, desen, aksesuar) kültürel anlamda ne ifade ediyor?, Bebeklerin adları nelerdir?/ Bebeklerin adları neye göre verilmiştir?, Bebeklerin yapım amacı nedir?, Satın alanlar neden almış?/ Kimlere hediye ediliyor?

Kaynak şahıslardan alınan bilgiye göre bu sorulara verilen cevaplar şu şekildedir: Yenihan Bebeklerinin ortaya çıkışı Ankara'da düzenlenen "Sivas Günleri" etkinliğine Karkın köyü muhtarının sergi amaçlı, el yapımı ve yöresel kıyafetli bebek getirmesi ile başlamıştır. Bebeklerin ilgi görmesi ile üretiminin yapılmasına karar verilmiştir. Halı kursu hocası Ayşe İpek Hanım'ın araştırmaları ile bebekler 2009 yılında yapılmaya başlamıştır. Ankara ve İstanbul'da satışları yapılan bebeklerin gördüğü ilgi neticesinde yöre kültürünün yaşatılacağı düşünülmüş ve bebek adına kaymakamlık patent almaya karar vermiştir. Bebek yapım kursu için ise Halk Eğitim Merkezi görevlendirilmiştir. Yıldızeli'nin eski ismi olan Yenihan bebeğe verilmiş ve 2009 yılından itibaren bu şekilde üretime başlanmış-

tır (İsmail Kartal ile kişisel görüşme, 25.05.2025). Kaynak şahsın verdiği bilgilerden hareketle bu bebeklerin yapılmasının temel sebebinin tanıtım amacı ile götürülen bebeklerin beklenenden fazla ilgi görmesi ve yöre kültürünün yaşatılacağına düşünülmesi olduğunu görüyoruz.

Kaynak kişilere yöneltilen böyle bir projede bulunmayı ve bu bebeklerin yapımını neden öğrenmek istediklerine dair soruya ise cevap olarak bebeklerin bulundukları ilçeyi temsil etmesinin hoşlarına gittiği, ilçenin tanıtımı için önemli olduğu söylenirken aynı zamanda renklerin, işlemlerin hepsinin ayrı bir anlam taşımasının dikkat çekici olduğu, geleneklerin unutulmaması ve gelecek nesillere aktarılması için önemli olduğunu söylemişlerdir (Tuba Kabar - Hatice Kartal ile kişisel görüşme, 25.05.2025). Proje içinde bulunan kişilerin genel düşüncesi kültürün yaşatılması ve ilçenin tanıtımına önem verdiklerini göstermektedir.

Bebeklerin kültür endüstrisinde bir ekonomik kazanç aracına dönüştürülmesi ile ilgili ise kaynak şahısların görüşleri şunlardır: İlçemizde daha fazla üretim sağlamak için sürekli bir atölye açılabilir. Bu atölyenin bir kolu da Sivas'ta olabilir. Hem eskileri yaşatmak hem kazanç sağlamak için bu bebekler kullanılabilir. Daha fazla kurs açılarak üretim artırılabilir ya da ev hanımları evlerinde bebek yapımına devam edebilirler ve bu durum evlerine destek olmalarını sağlar. Kültür endüstrisinde eksiklik olarak görülen bir diğer konu ise farklı şehirde yaşayanların evlerinde bulunan yöresel bebeğe talep olması ama devamlı üretimi yapılmadığı için bu bebeklere ulaşımın olmaması hakkındadır. Devamlı üretim yapılan bir yer olması halinde yöre kültürünün farklı bölgelere tanıtılabileceği, halk eğitim, belediye, kaymakamlık aracılığıyla "Kültür Festivalleri", "Kültür Fuarları"nda sergilenip tüm Türkiye'ye hatta ülke dışına bile gönderilebileceği düşünülmektedir (Tuba Kabar - Hatice Kartal- Gülhan Çulbasan - Songül Kukuş - İsmail Kartal ile kişisel görüşme, 25.05.2025). Bu bilgiler ışığında kültür endüstrisinde ekonomik kazanç sağlamak amacıyla devamlı üretim yapılması gereken bir sistem eksikliği görülmektedir. Eğer bu eksiklik giderilirse hem yöre kültürünün tanıtımı hem de yöre halkının kazancı olacağı belirtilmiştir. Bunların yanında kültür endüstrisinde daha çok kazanç sağlayabilmek adına farklı bölgelerin katılımı ile sadece yöre kültürünü yansıtan bebeklerin sergileneceği etkinlikler düzenlenebilir.

Bebeklerin kültürü aktardığına, yöre kültürüne hizmet ettiğine inanıyor musunuz sorusuna kaynak kişilerin cevabı ise genel olarak inandıkları yönündedir. Böyle elbiseler giymediğini ancak buna benzer elbiseleri köylerinde giyen büyüklerin olduğunu aktaran kaynak kişi elbiseyi şu şekilde tarif etmektedir: "Önceden peşli denen kıyafeti giyerlerdi diğer adı da üç dallıydı. Bir arkada iki önde kumaş bulunurdu. Önüne ipten dokuma önlük bağlar, bellerine kıvrım bağı denenen kuşak bağlarlardı. Altına da şalvar giyerlerdi. Başlarına da fes takar fesin önüne de altın dizerlerdi. Onun üstüne de pullu yazma örterlerdi." Diğer bir kaynak kişi ise küçükken köyden Yıldızeli'ne okula geldiğini ve köyde bu elbiseleri giyenler olduğu gibi Yıldızeli'nde de giyen teyzeler, amcalar olduğunu aktarmaktadır. Günümüzde de bazen çok yaşlı köylü kadınlarının Yıldızeli pazarına bu kıyafetlerle geldiklerini söylenmiştir (Esme Demetçiçek - Bekir Demetçiçek - Tuba Kabar ile kişisel görüşme, 25.05.2025). Yöre halkının geçmişine verdiği önem ile bebeklerin kültürü nesilden nesile aktardığı ve yöre kültürüne hizmet ettiği görülmüştür.

Kaynak kişilerden alınan bilgiye göre bebeklerin yapım süresi ve aşaması şu şekildedir. Bebeklerin yapımı ortalama beş gün sürer. Yapım aşamasında görev dağılımı olur. Bebeğin kıyafetlerinin her biri farklı farklı kişiler tarafından yapılır. Bu bebeğin daha kısa sürede tamamlanmasını sağlar. Aşamaları ise şu şekildedir. Önce bebek tahta üzerine giydirilir sonra bez sarılır arkasından patikleri ve şalvarı giydirilir. Daha sonra kolları takılır, elbisesi giydirildikten sonra bel bağı, önlüğü ve kafası bağlanır en son fesi takılır. Birleştirme işlemi bittikten sonra yüzü çizilir, yelege giydirilip heybesi takıldıktan sonra yazması bağlanır (Gülhan Çulbasan - Tuğba Kartal ile kişisel görüşme, 25.05.2025). Bebeklerin yapımında bir düzen oluşturulduğu ve bu düzene göre hareket edildiği görülmüştür.

Kaynak kişilere yöneltilen bebeklerin üzerindeki renk, desen, aksesuarların kültürel anlamdaki ifadelerine verilen cevap ise şu şekildedir. Sarı yelek hastalığı, siyah yazma yası, mor patik kadının evde mutsuz olduğunu simgelerken önlüğünde renkli işlemeler olan kadının evinde mutlu olduğu söylenmiştir. Bunların yanında aksesuar olarak çok altın takan bebek yeni gelin, elışı yapan bebek ise hamarat gelin olarak adlandırılmıştır (Tuba Kabar - Tuğba Kartal ile kişisel görüşme, 25.05.2025). Bebeklerde bulunan renk, desen ve aksesuarlar insanların hayatlarına dair izler taşımaktadır. İnsanlar yaşadıkları coğrafyanın getirisi olarak konuşmadan anlaşmanın yolunu simgelerle bulmuşlardır.

Bebeklerin adları ise genç kız, nişanlı kız, yeni gelin, gözde gelin, nazlı gelin, ağa gelini, hamarat gelin, çoban eşi, hasta kadın, yaşlı kadın, köy ağası, kabadayı (köyün delikanlısı), muhtar, çoban olarak belirlenmiştir. Bu isimler bebeklerin üzerindeki kıyafet, aksesuar ile bunların üzerinde bulunan renk ve desenlere göre verilmiştir (Tuba Kabar - Hatice Kartal - Gülhan Çulbasan - Tuğba Kartal ile kişisel görüşme, 25.05.2025). Kaynak kişilerin aktardığı bilgilerden hareketle kıyafetlerde bulunan renk ve desenler yöre halkının kişi hakkında bilgi sahibi olmasını sağlamış ve günümüz yöresel bebeklerine yansıyarak onlara isim olmuştur.

Bebeklerin yapım amacı ise ilçeyi ve yöre halkının kültürünü, geçmişini tanıtarak yeni nesillere aktarmak (Tuba Kabar - Gülhan Çulbasan - Tuğba Kartal ile kişisel görüşme, 25.05.2025) olarak kaynak kişiler tarafından belirtilmiştir. Bebeklerin yapılmaya başlandığı zamandan günümüze kadar olan ilgi düşünüldüğünde amacına uygun hareket ettiği görülmektedir.

Kaynak kişilerden edinilen bilgiye göre bebeğin kültürel özellikleri yansıtması alınma sebebi olmuştur. Bebek daha çok gurbetçiler tarafından alınırken kaymakam, vali ve milletvekillerine hediye edilmektedir (Songül Kukuş - Tuba Kabar - Tuğba Kartal ile kişisel görüşme, 25.05.2025).

Görüşmelerden anlaşıldığı üzere üretilen bebekler ilçenin eski adını yaşatmak adına "Yenihan Bebekleri" olarak tanıtılmıştır. Bu bebekler ahşap üzerine giydirme yapılarak oluşturulmaktadır. Yenihan Bebekleri yöre halkının kültürünü, yaşayışını ve inançlarını yansıtmaktadır. Oluşturulan bebekler tamamen el işçiliği ile yapılmaktadır. Günümüz teknolojisiyle üretilen bebeklerin hem insan sağlığı için zararları hem de yabancı kültür öğeleri taşımaları nedeniyle oluşturacağı zararlar göz önüne alındığında Yenihan Bebeklerinin doğal ürünlerle üretilmiş olması ve kültürel unsurları yansıtması onu diğer oyuncaklardan ayırmaktadır. 2012 yılında Türk Patent Enstitüsüne (TPE) başvurulmuş ve marka hâline gelmiştir. Yenihan Bebekleri sayesinde yöre halkının geleneksel kültürü günümüzde de yaşatılmaktadır.

Dijital Ortamda Yenihan Bebekleri

Yenihan Bebekleri gösterilen ilgi ve alınan patent neticesinde Google'da Anadolu Ajansı'nın 14.09.2021 tarihli haberlerine konu olmuştur. "Sivas'ın tescilli 'Yenihan Bebekleri' geleneksel kültürü yaşatıyor" başlığı ile karşımıza çıkan haberde alt başlık olarak "Sivas'ın Yıldızeli ilçesinde üretilen tescilli 'Yenihan Bebekleri', ilçenin giyim kültürünü yansıtıyor." şeklinde verilmiştir. Haberin içeriğinde "Sivas Valiliğinden yapılan açıklamaya göre, Yıldızeli İlçe Halk Eğitimi Müdürlüğü adına Türk Patent ve Marka Kurumuna 2012 yılında yapılan başvuruyla tescillenen bebeklerin kıyafetleri yöreye ait izler taşıyor. Farklı giysilerle zengin bir görüntü sunan bebekler, halen Yıldızeli Halk Eğitimi Merkezi'nde açılan kurslarda yapılıyor. Özellikle il dışından gelen vatandaşların dikkatini çeken bebeklerin folklorik kıyafetlerin yanı sıra birbirinden farklı figürlerle süslenmiş olması da dikkat çekiyor. Çeşitli fuarlarda da satışı yapılan Yıldızeli Yenihan Bebekleri İlçe Halk Eğitimi Merkezi ve kaymakamlıktan temin edilebiliyor." şeklinde tanıtılmıştır.

YouTube'da ise Yenihan Bebekleri'ni tanıtım amaçlı video bulunmaktadır. Bu video "Yenihan Bebekleri Tanıtımı" adı altında 55 abonesi olan "Erdal Karadağ" sayfasında 12 Mart 2018 tarihinde yayınlanmıştır. 269 görüntüleme, 4 beğeni alan videoya hiç yorum yapılmamıştır. Aynı şekilde You-

Tube'da bulunan "Sivas Memleket Gazetesi" sayfası bebeklerin tanıtımı sırasında yapılmış röportaj videosunu 8 Eylül 2018 yılında yayınlamıştır. 2.600 abonesi olan sayfada video 218 görüntüleme, 5 beğeni almıştır. Ancak bu videoya da hiç yorum yapılmamıştır. YouTube'da "Vatan 58" adlı sayfada "Mesaj Veren Bebekler, Doğallığıyla Dikkat Çekiyor" başlığı ile 6 Şubat 2021 tarihinde paylaşılan video 48 görüntüleme almıştır. Beğeni ve yorum yapılmamıştır. Sonuç olarak 25.05.2025 tarihinde yapılan incelemeye göre Google ve YouTube üzerinde yapılan paylaşımların hepsinin Yenihan Bebekleri'ni tanıtmak amaçlı olduğunu görmekteyiz.

YENİHAN BEBEKLERİ

YASLI KADIN



Görsel 1¹



Görsel 2²



Görsel 3³

Matem göstergesi eski Türk kültüründen günümüze kadar ağırlıklı olarak siyah rengi ile gösterilmiştir. Siyah rengin yanı sıra beyaz ve kırmızı renklerinin de kullanıldığı görülmüştür. Dede Korkut'ta Beyrek'in ölüm haberi geldiği zaman matem göstergesi olarak yedi kız kardeşi, nişanlısı ve arkadaşları beyaz renkli kıyafetlerini çıkartıp, siyah renkli kıyafetler giyer (Ergin, 1989: 130-131). Anadolu coğrafyasında da matem rengi siyahtır. Siyah yerine nadir olarak beyaz da giyildiği görülür (Örnek, 1971: 83). Yenihan Bebeği'nin beyaz yazma üzerine siyah örtü bağlaması, elbiselerinin sade ve tek renk olması bir yakını kaybettiği için yasta olduğunu göstermektedir. Bu durum "karalar bağlamak" deyiminin nereden geldiğine örnek olarak da gösterilebilir.

Bebeğin çorabında bulunan koçboynuzu motifi olgunluğunu, gücünü temsil etmektedir. "Boynuz veya Koç Boynuzu" motifi kültürümüzde çok sık karşımıza çıkmakla birlikte aynı zamanda bu motive büyü, güç, korku gibi anlamlar da yüklenmiştir (Alp, 1998: 149). Türk kültüründe kahramanlığın ve güçlü olmanın bir ifadesi olan koçboynuzu, yalnızca halı, kilim, çorap gibi dokuma ürünlerin üzerinde değil, bazı mezar taşlarının üzerinde de kullanılmıştır.

Su, Anadolu toplumlarında her zaman çok önemli bir yere sahip olmuştur. Su yolu motifi hayatı, canlılığı, bolluğu, yeniden doğuşu ve sağlığı temsil eder. Yeniden doğum anlamı taşıyan su yolu sembolü aynı zamanda soyluluğu ve erdemi belirten bir motif olarak görülmektedir. Gündelik yaşamında su ile iç içe yaşamakta olan Anadolu kadını yaşamları için önemli olan suyu dokumalarına yansıtmıştır (Bozkurt, 2020: 704). Önlükte bulunan su yolu motifi yaşamın devamlılığını sembolleştirmiştir.

¹ "Yaslı Kadın", Yıldızeli Kaymakamlığının broşüründen alınmıştır.

² "Koçboynuzu Motifi", 25.05.2025 tarihinde <https://www.kastamonuguncel.com/haber/20847759/anadolunun-mozaiik-desenleri-turk-motiflerinin-zengin-dunyasi> sayfasından alınmıştır.

³ "Su Yolu Motifi", 25.05.2025 tarihinde <https://www.kastamonuguncel.com/haber/20847759/anadolunun-mozaiik-desenleri-turk-motiflerinin-zengin-dunyasi> sayfasından alınmıştır.

HASTA KADIN



Görsel 4⁴



Görsel 5⁵



Görsel 6⁶

Arazilerde bulunan ve dikenleriyle insanlara, hayvanlara yapışan bir bitki olan "pıtrak", halı ve kilimlerde yaygın kullanılan motiflerdendir. Üzerindeki dikenlerin kem bakışları engelleme gücünün olduğuna inanılır. Çuval, heybe, patik, çocuk beşiği gibi kullanım alanlarında görülmektedir (Bozkurt, 2020: 705). Birçok kadim kültür turkuaz ve mavinin koruyucu, tılsımlı gücüne inanılmıştır. Bu rengin rahatlatıcı özelliği olduğu kabul görmüştür. Dinlendirici ve sakinleştirici olan turkuaz, baş ağrısı, alerji, tahriş, kesik ve yanık gibi rahatsızlıkların tedavisinde kullanılmaktadır (Özkul, 2020: 295). Bu bilgilerin ışığında bebeğin ayağındaki çorapta bulunan mavi pıtrak motifi kadının kendisinde nazar olduğuna inandığını ve kem gözlerden korunmak istediğini ifade etmektedir.

Türklerde sarı rengi, dünyanın merkezinin sembolü olarak kullanılmıştır. Bu anlayışın ise en eski inançlardan olan Şamanizm'den kaynaklandığı düşünülmektedir. Aynı zamanda sarı rengi hükümdarlığın rengi olarak Uygurlar ve Gazneliler gibi Türk devletlerinin bayraklarında da görülmektedir. İyi kabul edilen bu renk zamanla kötünün sembolü olmuştur. Hem Şaman hem de Müslüman Türklerin halk inanışlarında bugüne kadar yaşayan ve önemli rolü olan ruhlardan biri Al veya Albastı'dır. Kazak-Kırgız Türklerinin inanışlarına göre albastı iki çeşittir. Biri Kara Albastı, diğeri de Sarı Albastı'dır (İnan, 1968: 259). Türk destanlarında görülen sarı renk kötülüğün ve felaketin sembolüdür. Sarı ejderha Türk masallarında şüphe ve kötü duygular veren motif olarak karşımıza çıkar. Anadolu kültüründe ise sarı renk hastalık sembolü olarak bilinir (Yardımcı, 2019: 6). Halk edebiyatında "sararıp solmak" ifadesi hastalığı, üzüntüyü, kötüye giden sağlık ve ruhsal durumu anlatmak için kullanılır (İstanbul, 2023: 93). Bebeğin kıyafetlerinde turuncu ve sarı renklerinin sık kullanılması kalıtsal bir hastalığı olduğuna işaret etmektedir. Başörtüsünde ve alnında iki sıra hâlinde renkli pullar kullanılması varlıklı bir aileye sahip olduğunu, önlüğünde bulunan çiçek motifi ve geleneksel motifler geçmişe bağlılığını simgelemektedir.

⁴ "Hasta Kadın", Yıldızeli Kaymakamlığının broşüründen alınmıştır.

⁵ "Pıtrak Motifi", 25.05.2025 tarihinde <https://www.kastamonuguncel.com/haber/20847759/anadolunun-mozaiik-desenleri-turk-motiflerinin-zengin-dunyasi> sayfasından alınmıştır.

⁶ "Çiçek Motifi", 25.05.2025 tarihinde <https://tr.pinterest.com/pin/713679872185377068/> sayfasından alınmıştır.

GENÇ KIZ

Eli belinde motifi dişiliği, analığı ve doğurganlığı ifade ettiği gibi şans, bereket, kismet ve mutluluğu da ifade etmektedir (Bozkurt, 2020: 703). Bebeğin yeşil çorabının üstünde pembe renk ile yapılmış eli belinde motifi, pembe gibi canlı bir renk giymiş olması ve boynunda bulunan gümüş liralara bekâr ve evlenmek isteyen bir kız olduğunu göstermektedir. Türk tarihinde tabiatın, çiçeklerin rengi olarak metinlerde yer alan pembe rengi genellikle kırmızı ile bir arada ya da kırmızının açık tonunu anlatmak için kullanılmıştır. Bahar mevsimini anlatan metinlerde pembe renkli ve tonlarında olan çiçeklerden bahsedilmiştir. Kırmızının, kadını ve cinselliği sembolize eden bir renk olmasından dolayı pembe renk ise kırmızının açık tonu, olgunlaşmamış kadın yani genç kız sembolü olarak görülmüş ve anlatılmıştır (İstanbul, 2023: 98).

Anadolu kilim dokumalarında "sandıklı" motifi, kadınların evlenme arzusunu ve bebek sahibi olma isteğini simgelemektedir (Eldener, 2011: 44). Çok eski tarihlerden bu yana Türklerde çeyiz sandığı geleneği bulunmaktadır. Günümüzde Anadolu topraklarında hâlâ bu geleneği devam ettiren yöreler vardır. Sandık motifinin, Anadolu kadınında bulunan evlilik isteğinin göstergesi ve çoğalmayı sembolize eden bir motif olduğu düşünülebilir (Bozkurt, 2020: 704). Bebeğin önlüğünde bulunan dağınık hâlde işlenmiş sandık (kutu) motifi çeyizinin hazır olduğunu simgeler. Eli belinde ve koç boynuzu motiflerinin birleşiminden oluşan bereket motifi ise varlıklı, geniş bir aileye ait olduğunu anlatmaktadır.

NİŞANLI KIZ

Geometrik şekillerin belirli bir düzen içinde bir araya gelmesinden geometrik motifler oluşur. Sistemli bir şekilde düzenlenen geometrik motifler ile çeşitli ağlar ortaya çıkar. Bu ağlar ile kapalı geometrik düzenlemede motif kendi sınırları içinde bitmiş ve bütünleşmiş olur (Uğur, 2019: 15). Bebeğin önlüğünün çevresinde bulunan geometrik desenler "yol motifi" olarak adlandırılmaktadır. Bu motif sevdiğinin gurbette olduğunu, motiflerin birbirini takip etmesi ise durağan bir hayat sürdürdüğünü anlatmaktadır.

Mor renk Türk dünyasında genellikle doğayı tasvir ederken kullanılan renkler arasındadır (İstanbul, 2023: 94). Mavinin sakinliği ile kırmızının canlılığının dengelenmiş hâlidir. Mor sevginin ve nefretin rengi olarak bilinir (Çekinmez, 2010: 21). Bu bebek üzerinde görülen mor çorap, mor yazma, mor gömlek gurbetteki sevdiğine duyduğu özlem sebebi ile içe kapandığına işaret etmektedir.



Görsel 7⁷



Görsel 8⁸



Görsel 9⁹



Görsel 10¹⁰

⁷ "Genç Kız", Yıldızeli Kaymakamlığının broşüründen alınmıştır.

⁸ "Eli Belinde Motifi", 25.05.2025 tarihinde <https://www.kastamonuguncel.com/haber/20847759/anadolunun-mozaiik-desenleri-turk-motiflerinin-zengin-dunyasi> sayfasından alınmıştır.

⁹ "Nişanlı Kız", Yıldızeli Kaymakamlığının broşüründen alınmıştır.

¹⁰ "Yol Motifleri" 25.05.2025 tarihinde <https://tr.pinterest.com/ayekosif/su-yolu/> sayfasından alınmıştır.

Pembe şalvarı ve yeleği yaşının genç olduğunu simgeler. Boynundaki gümüş liralara bekâr ve nişanlı kızların kullandığı takılar arasındadır.

YENİ GELİN

Anadolu'da yüzyıllardır kullanılan muska motifi, inanç sisteminin getirdiği sembolik bir figürdür. Muska motifi, sahibini tehlikelerden korumak için, büyü ve dini bir güce sahip olduğu kabul görmüş bir tür tılsımdır. Bazı insanların bakışlarının kötülüğe, zarara, şansızlığa hatta ölüme bile sebep olduğuna inanılır. Anadolu toplumunda nazar olarak isimlendirilen bu durum için nazarlık denilen kem bakışların etkisini azaltan çeşitli nesneler kullanılır. Bu nesnelerin onu taşıyanları koruduğuna inanılır (Oyman, 2016: 51).



Görsel 11¹¹



Görsel 12¹²

Bebeğin önlüğünde bulunan muska deseni kadının nazardan korunma amacıyla olduğunu anlatmaktadır. Kıyafetlerinde genel olarak mavi rengin kullanılması saflığı, temizliği temsil etmektedir. Yine inanca bağlı olarak mavi rengin nazar ve kem gözden koruduğu düşüncesi ile mavi renkli boncuklardan takılarda ve nazar boncuğunda kullanılmıştır (İstanbul, 2023: 97).

Bebeğin boynunda bulunan altın liralara evli olduğunu, önlüğünde bulunan rengârenk çiçek motifleri ise mutlu bir yuvaya sahip olduğunu simgelemektedir. Çorabında bulunan pıtrak deseni aile-siyle mutlu bir yaşam süren genç bir gelini temsil etmektedir.

NAZLI GELİN

Bebeğin boynunda bulunan altın liralara evli olduğunu, yeşil çorabında bulunan sarı eli belinde motifi dişiliğin sembolüdür. Eli belinde motifi doğurganlığı, üretkenliği ve şansını temsil ederken sarı renk ise kadının eşine sözü ve nazı geçtiğine işaret etmektedir. Türklerde sarı rengi zaman içinde farklı anlamlar kazanmış olsa da eski dönemlerde hükümlerlik rengi olarak kullanıldığını bilmekteyiz. Bu bebek üzerinde ilk anlamı olan iyi anlamı ile görmekteyiz.



Görsel 13¹³



Görsel 14¹⁴

Bebek üzerinde bulunan motiflerden tarak diğer adıyla "el" kültürümüzde evliliğin korunmasını ve doğumu temsil etmektedir. Yaratıcı gücün en belirgin sembolü olan "el", insanı hayvandan ayıran en önemli organlardandır. Bu motif bereketi, bolluğu sembolize ettiği gibi karı-kocanın iyi geçimini sağladığı ve doğumda yardımcı olduğu inancıyla halı ve kilimlerde sıklıkla kullanılmıştır (Bozkurt, 2020: 705). Pıtrak motifi ise bereket ve bolluğun simgesidir. Aynı şekilde bu motiflerin nazardan koruduğuna inanıldığı için nazarlık olarak kullanılmaktadır.

¹¹ "Yeni Gelin", Yıldızeli Kaymakamlığının broşüründen alınmıştır.

¹² "Muska Modeli" 25.05.2025 tarihinde <https://www.kastamonuguncel.com/haber/20847759/anadolunun-mozaiik-desenleri-turk-motiflerinin-zengin-dunyasi> sayfasından alınmıştır.

¹³ "Nazlı Gelin", Yıldızeli Kaymakamlığının broşüründen alınmıştır.

¹⁴ "Tarak Modeli" 25.05.2025 tarihinde <https://i.pinimg.com/474x/a6/d3/0c/a6d30c166ec2a0fb72fd34d8e79b21be.jpg> sayfasından alınmıştır.

GÖZDE GELİN

Bebeğin önlüğünde bulunan sıra sıra çiçek motifleri birden fazla kız çocuğuna sahip olduğu anlamına gelmektedir. Başında bulunan al yazması ve belindeki kırmızı kuşak sonradan erkek çocuk sahibi olduğunu ve bu nedenle geçte olsa gelen erkek bebeğin sevincini yansıtmak için üç gün boyunca al yazmasını takacağını temsil eder. Al renk yaratıcının verdiği veya yaratıcıdan gelen “ışık ve ısı”dan kaynaklanan değişim ve dönüşümü simgelemektedir. Bu ışık ve ısı güneşte, ateşte, altında ve diğer bazı varlıklarda görülebilir.

Tanrısal enerji olarak adlandırabileceğimiz bu ışık ve ısı dokunduğu her şeyi "al" renge dönüştürür, allaştırır (Ekici, 2016: 1). Gri çorap üzerine işlenen sarı renkteki eli belinde motifi kadının ailede söz sahibi bir konuma geldiğini belirtmektedir.



Görsel 15¹⁵



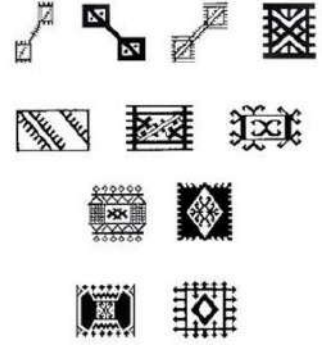
Görsel 16¹⁶

HAMARAT GELİN

Türklerin en eski inançlarından gelen önemli renklerden biri yeşildir. Türk mitolojisinde iyilik ilahı olan Ülgen'in oğullarından biri Yaşıl (yeşil) Kağandır. Yeşil; canlılık, hayat enerjisi, doğanın canlanması, yenilenme, baharla birlikte uyanış anlamlarına gelir. Bu durumun en güzel örneği nevruzlarda görülür. Nevruz diğer adıyla bahar bayramı denilen bu özel günde yeşil rengin ve canlanmanın kutlandığı ritüeller yapılır (İstanbul, 2023: 95). Kaşgarlı'nın, XI. yüzyılda Türk pazarında alınıp satılan Çin ipeklileri ile ilgili kırmızı,



Görsel 17¹⁷



Görsel 18¹⁸

yeşil ve sarı renkli kumaşlardan söz etmesi, bu renklerin Türklerin hayatındaki yerini ve onların kültürüne yansımaları göstermesi açısından önemlidir (Kaşgarlı'dan akt. Genç, 1974: 251). İslam dininde ise yeşil renk Kur'an'ı Kerim'de geçmekte ve bazı ayetlerde “yeşil renk ile tabiatın rengi, canlılığı, ahengi, süsü, güzelliği vurgulanmaktadır. Bazı ayetlerde ise cennetin ve cennette giyilecek elbiselerin rengi olarak belirtilmektedir” (Okçu, 2007: 152). Bütün bu bilgilerden anlaşıldığı üzere yeşil rengi Türk kültürü için geçmişte de önemliydi günümüzde de önemini korumaktadır. Bebeğin yeşil yazması ve yazmasını bağlama şekli inançlı, örf ve adetlerine bağlılığını simgelemektedir.

Bebeğin yeşil çorabında bulunan beyaz pıtrak motifi yeni evlenmiş bir genç kız olduğunu ve nazardan korunmak istediğini anlatmaktadır. Önlüğünde bulunan sıra sıra dizilmiş kutu (sandık) motifleri durağan geçen bir yaşamı olduğuna işaret etmektedir.

¹⁵ "Gözde Gelin", Yıldızeli Kaymakamlığının broşüründen alınmıştır.

¹⁶ "Çiçek Motifleri" 25.05.2025 tarihinde https://www.gelinisleri.com/wp-content/uploads/2020/05/IMG_0103-768x1024.jpg sayfasından alınmıştır.

¹⁷ "Hamarat Gelin", Yıldızeli Kaymakamlığının broşüründen alınmıştır.

¹⁸ "Kutu (Sandık) Motifi" 25.05.2025 tarihinde <https://i.pinimg.com/474x/a6/d3/0c/a6d30c166ec2a0fb72fd34d8e79b21be.jpg> sayfasından alınmıştır.

AĞA GELİNİ

Bebeğin boynundaki altın liralara evli ve köyün ileri gelen ailelerinden birine gelin olduğunu temsil etmektedir. Canlı renkler giymiş olması genç olduğunu anlatmaktadır. Bebeğin çorabında bulunan mavi koçboynuzu motifi güçlü bir karaktere sahip olduğunu göstermektedir. Önlüğündeki çiçek desenleri ve rengârenk giysileri baharın gelişini (nevruz) temsil etmektedir. Ayrıca başörtüsü bağlama şekli inançlı ve kültürlü bir aileden geldiğini göstermektedir.



Görsel 19¹⁹

ÇOBAN EŞİ

Çoban eşinin mavi şalvarı, mavi eteği ve yeleği, saflığı ve temizliği simgelemektedir. Bebeğin çorabında bulunan yamalı (iki renkli) koçboynuzu motifi ve evli olduğu hâlde gümüş liralara takması maddi durumunun iyi olmadığına işaret etmektedir. Kıyafetindeki canlı renkler yaşının genç olduğunu simgelemektedir.



Görsel 20²⁰

ÇOBAN

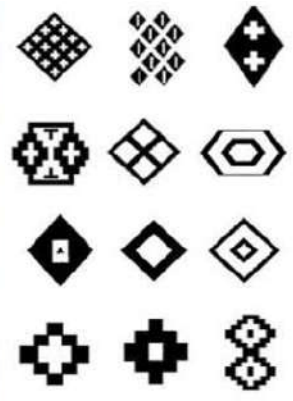
Bazı insanların kötü, zararlı ve güçlü bakışları olduğuna inanılır. İnsan gözünün kem bakışlara, nazara karşı en iyi koruyucu olduğuna inanılmaktadır bu nedenle göz motifleri oluşturulmuştur. Böylece, göz değmesinin önleneyeceği düşünülmüştür (Deniz, 2000:184; Ölmez, 2010:503). Bebeğin çorabında bulunan göz motifi kem bakışlardan korunmak istediğine işaret etmektedir.

Hayvan otlatmaktan dönen çoban, yakacağı odunu da sırtında getirmektedir. Çobanlık yaptığı için elbiseleri yaşadığı dönemin giyim özelliklerinin aksine sade kıyafetlerden oluşmaktadır.

Çanta olarak kullandığı keçi yününden yapılmış heybesi ile geleneksel bir köy çobanı görünümünü oluşturmaktadır. Yöre insanının genelinde olduğu gibi belinde kuşağı da mevcuttur.



Görsel 21²¹



Görsel 22²²

¹⁹ "Ağa Geline", Yıldızeli Kaymakamlığının broşüründen alınmıştır.

²⁰ "Çoban Eşi", Yıldızeli Kaymakamlığının broşüründen alınmıştır.

²¹ "Çoban", Yıldızeli Kaymakamlığının broşüründen alınmıştır.

²² "Göz Motifi" 25.05.2025 tarihinde <https://i.pinimg.com/474x/a6/d3/0c/a6d30c166ec2a0fb72fd34d8e79b21be.jpg> sayfasından alınmıştır.

KABADAYI - KÖYÜN DELİKANLISI

Bebeğin çorabındaki sarı üzerine yeşil göz motifi, nazardan korunma amaçlı olup aynı zamanda saygın, sözü dinlenen ve fiziki olarak göze çarpan bir delikanlıyı temsil ediyor. Deri cüzdan, deri yelek gibi aksesuarları onun varlıklı biri olduğunu ve köyün ileri gelenleri arasında bulunduğunu anlatmaktadır. Atkısı ve kasketi gücü, kuvveti yerinde genç bir köy delikanlısı olduğunu gösteriyor.



Görsel 23²³

MUHTAR

Deri yelek ve omzuna asılan deri cüzdan onun varlıklı bir kişi olduğuna işaret etmektedir. Varlıklı ve köyün ileri gelen şahsiyetlerinden biri olan muhtarın çorabındaki göz motifi nazara karşı önlem almak istediğini göstermektedir.



Görsel 24²⁴

KÖY AĞASI

Bebeğin bol paça şalvarı, elde dokunan kuşağı ve omzundaki atkısı ile sorumluluğunun çok fazla olduğu, birden fazla köye ağılık yaptığı tasvir edilmektedir. Yünden yapılmış sade görünümlü çorabı geçmişte yöre erkeklerinin sıklıkla kullandığı çorap modellerinden bir tanesidir. Başındaki ağa şapkası ile saygın, önde gelen bir insan olduğu anlatılmak istenmiştir.



Görsel 25²⁵

SONUÇ VE ÖNERİLER

"Yenihan Bebekler"i giyim şekli, renk ve desenlerin gelecek kuşaklara aktarılması ve unutulmaması bakımından kültürün yaşatılmasına katkı sunuyor. Ancak yöre halkıyla yapılan görüşmeler sonucunda anlaşıldığı üzere aktif bir bebek yapımı öğretimi ve üretimi yapılmamaktadır. Eğer bu bebekler aktif üretime geçer ve yöre dışına tanıtımı yapılırsa geçmişten günümüze hem yöre halkının devam eden kültürel zenginliği hem de Türk kültürünün unutulmaya yüz tutmuş zengin giyim

²³ "Kabadayı- Köyün Delikanlısı", Yıldızeli Kaymakamlığının broşüründen alınmıştır.

²⁴ "Muhtar", Yıldızeli Kaymakamlığının broşüründen alınmıştır.

²⁵ "Köy Ağası", Yıldızeli Kaymakamlığının broşüründen alınmıştır.

kuşam, renk, desen geleneği gelecek nesillere ilgilerini çekecek bu oyuncaklarla aktarılabilir. Böylece kültürü yaşatmak için bu bebeklerden daha çok faydalanılabilir.

Çocuklar ve aynı zamanda büyükler için kültürü unutmamak adına önemli bir araç olan bu bebekler aynı zamanda hediyeelik eşya olarak kültür ekonomisine katkı sağlamaktadır. Bu bebekler yöre halkı için daha çok geliştirilip, üretimi düzenli hâle getirilirse yöreyi ziyaret edenlerin alabileceği ekonomik bir nesne hâline gelebilir. Burada hem kültür hem yöre halkı kazanabilir.

KAYNAKLAR

- Akalın Şükrü Halûk vd., TDK Türkçe sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.
- Alp Özlem, Konya ve Yöresi Kilimlerinde Semboller, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazî Üniversitesi, Uygulamalı Resim Eğitimi Ana Bilim Dalı, Ankara 1998.
- And Metin, Oyun ve Bûgü Türk Kültüründe Oyun Kavramı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.
- Atalay Besim, Divanü Lûgat-it-Türk tercümesi I, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1985.
- Avşar Muhammed, "Sosyo-Kültürel Değişim Ekseninde Anadolu'da Geleneksel Oyuncak Kültürü", Motif Akademik Halkbilimi Dergisi, Cilt 17, Sayı 48: 2024.
- Ayverdi İlhan, Misallî büyük Türkçe sözlük, Kubbealtı Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- Baş Özlem vd., "Folklorik Kıyafetli Bebekler Üzerine Nitel Bir Çalışma", Folklor Akademik Dergisi, Cilt 5, Sayı3: 2022, s. 541 - 554.
- Begîç Hacer Nurgül, "Türk Kültüründe Geleneksel Bez Bebekler", Motif Akademik Halkbilimi Dergisi, Cilt9, Sayı18:2016, s. 217-228.
- Bozkurt Sevda, "Geleneksel Türk Halı Sanatında Kullanılan Motiflerin Anlamları: Sındırgı-Yağcıbedir Halıları Üzerine Göstergibilimsel Bir Analiz", Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi, Cilt 8, Sayı 1:2020., s. 697-731.
- Çekinmez Vural, "Farklı Kültürlerde Renklerin Anlamları". T.C. Başbakanlık Dış. Ticaret Müsteşarlığı İhracatı Geliştirme Etüd Merkezi, 2010.
- Deniz Bekir, Türk Dünyasında Halı ve Düz Dokuma Yaygıları, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Ankara 2000.
- Ekici Metin, Türk Kültüründe "Al" Renk, Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, Cilt 16, Sayı 2: 2016, s. 103- 107.
- Eldener Karadağ Tülin, Yeni Dokunan Dekoratif Kilimler, TC. Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir,2011.
- Ergin Muharrem, Dede Korkut Kitabı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara,1989.
- Genç Reşat, Divanü Lûgati't-Türk Müellifi Kaşgarlı Mahmud'a Göre XI. Yüzyılda Türk İllerinin Siyasî, Etnik, Sosyal ve Kültürel Durumu, Ankara: Türk Kültürü Araştırmaları Enstitüsü Yayınları. 1974, s. 176-213.
- Gürçayır Teke Selcan, "Folklorik Bebeklerin Temsil Gücü: Elif Bebek Projesi Örneği", Milli Folklor, Cilt 16, Sayı 123:2019, s. 134 - 149.
- Güven Filiz, Oyuncakın Endüstrileşmesi Sürecinde Kimlik ve Aidiyetin Sürdürülebilirlik Simgesi Olarak "Damal Bebeği", IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı,2018, 655-666.
- İnan Abdulkadir, Makaleler ve İncelemeler Cilt I, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1968.
- İstanbul Serenat, "Türk Kültüründe İnançsal, Tarihsel ve Nesnel Bağlamda Türkülerde Renkler ve Anlamları", Yegah Müzikoloji Dergisi, Cilt 6, Sayı 1: 2023, s.83-106.
- Okcu Abdulmecit, Kur'an'da Renkler, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 28: 2007, s.127-163.
- Oyman Naile Rengin, "Geleneksel Anadolu Dokumalarında Muska Nazarlık Motifinin Kullanımı", Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl 4, Sayı 25: 2016.
- Ölmez Nurhan Filiz, Dokumalarda Yılan Motifi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi, Sayı 6: 2010.
- Önder Nabey, "Türkiye'de Oyuncakçılık", Folklor Halkbilim Dergisi, Cilt 4, Sayı 35: 1986, s. 14-18.
- Örnek Sedat Veyis, Anadolu Folklorunda Ölüm, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara,1971.

- Özkul Kifayet, "Anadolu Selçuklu Dönemi Mimari Yapılarında Turkuaz", Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi, Cilt 6, Sayı 13: 2020, s. 291-318.
- Sakin Neval, "Türkiye’de Geleneksel Kıyafetlerin Yaşatılmasında “Folklorik Yapma Bebekler”, Turkish Studies, Cilt 11, Sayı 18: 2016, s. 177-202.
- Sormaz Fulya, Çocuk İmgesi, Oyun ve Oyuncak: Sosyo-Kültürel Bir Analiz, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya 2011.
- Tuncer Fatma, Geleneksel Anadolu Kültüründe Bez Bebek Geleneği ve Günümüz Örnekleri, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Geleneksel Türk El Sanatları Ana Bilim Dalı, İstanbul 2010.
- Uğur Engin, "Geleneksel Türk El Sanatlarında Kullanılan Motiflerin Kategorizasyonu", Folklor Edebiyat Dergisi, 2019, s.18
- Vatandaş Saniye, "Oyun ve Oyuncak: Teknolojik ve Toplumsal Dönüşüm Sürecinde Oyun ve Oyuncanın Anlamsal ve İşlevsel Değişimi", Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi, Cilt 11, Sayı 28: 2020, s. 913-930.
- Yardımcı Mehmet, "Renk Dünyamız ve Türk Kültüründe Renkler". Bilimsel Eksen Dergisi, Sayı4: 2019, s.106-122.

KAYNAK KİŞİLER

1. Bekir Demetçiçek, 01.01.1959, Memleketi: Yıldızeli, İkamet Yeri: Sivas, Ön Lisans Mezunu, Emekli Tren Şefi.
2. Esme Demetçiçek, 01.01.1962, Memleketi: Yıldızeli, İkamet Yeri: Sivas, Ortaokul Mezunu, Ev Hanımı.
3. İsmail Kartal, 01.08.1968, Memleketi: Yıldızeli, İkamet Yeri: Sivas, Lisans Mezunu, Yıldızeli Belediyesinde Memur.
4. Hatice Kartal, 30.03.1977, Memleketi: Yıldızeli, İkamet Yeri: Sivas, Lise Mezunu, Ev Hanımı.
5. Gülhan Çulbasan, 01.02.1985, Memleketi: Yıldızeli, İkamet Yeri: Yıldızeli, Lisans Mezunu, Yöresel Bebek Yapım Öğretmeni.
6. Tuba Kabar, 04.07.1985, Memleketi: Sivas, İkamet Yeri: Yıldızeli, Lise mezunu, Ev Hanımı.
7. Tuğba Kartal, 02.10.1986, Memleketi: Sivas, İkamet Yeri: Yıldızeli, Lise Mezunu, Ev Hanımı.
8. Songül Kukuş, 01.07.1991, Memleketi: Sivas, İkamet Yeri: Bilecik, Ön Lisans Mezunu, Ev Hanımı.

Modern Özbek Türkçesinde Qa Soru Sözcüğü

The Question Word Qa in Modern Uzbek Turkish

Edanur Karagöz

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
edanurkaragoz13@gmail.com, ORCID ID: 0009-0002-9646-1735

ÖZET

İnsanlığın yaradılışından beri karşılıklı iletişimde soru sözcükleri her zaman çok önemli bir rol üstlenmiştir. Eski Türkçede sıkça kullanılan soru sözcüklerinden ikisi ne ve qa idi, bu sözcükler tarihsel süreç içerisinde biçimsel bütünlüklerini koruyarak modern Özbek Türkçesine ulaşmıştır. Bu çalışma, qa sözcüğünün özellikle Uygur ve Çağatay Türkçesi aracılığıyla Özbek Türkçesine nasıl aktarıldığını, hangi fonetik ve morfolojik değişmelere uğradığını incelemeyi hedeflemiştir. İncelemeyi yaparken art zamanlı dilbilgisi yöntemi kullanılmıştır, tarama yoluyla ilgili eserden konuyu açıklayacak örnekler alınmıştır. İnceleme sonucunda, qa sözcüğünün Özbek Türkçesinde farklı ek veya sözcüklerle birleşerek yeni anlamlar kazandığı ve sıfat, zamir ve zarf olarak aktif şekilde kullanıldığı görülmüştür. Bu sözcüğün oluşturduğu yapılar, hem dilin ifade gücünü artırmakta hem de Türkçenin söz varlığı içerisindeki tarihî ve etimolojik sürekliliğini gözler önüne sermektedir. Söz konusu bulgular, Türk lehçeleri arasındaki köken bağlarının izlenebilmesine olanak sağlamak ve tarihsel dilbilimi açısından önemli ipuçları sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk dili, qa soru sözcüğü, Eski Türkçe, Özbek Türkçesi.

ABSTRACT

Since the dawn of humanity, interrogative words have always played a crucial role in interpersonal communication. Among the frequently used question words in Old Turkic were ne and qa, both of which have largely preserved their formal integrity throughout history and have reached modern Uzbek Turkish. This study aims to examine how the word qa was transmitted into Uzbek Turkish, particularly through Uyghur and Chagatai Turkish, and what phonetic and morphological changes it underwent in the process. The analysis was conducted using the diachronic linguistic method, and relevant examples were drawn from texts through descriptive examination. The findings reveal that qa in Uzbek Turkish has acquired new meanings by combining with different suffixes or words, and that it is actively used as an adjective, pronoun, and adverb. These structures not only enhance the expressive capacity of the language but also highlight the historical and etymological continuity within the lexicon of Turkic. The results further provide significant insights for tracing genetic connections among Turkish dialects and for historical linguistics in general.

Keywords: Turkish language, the question word qa, Old Turkic, Uzbek Turkish.

GİRİŞ

Türk dili tarihi bağlamında Çağatay Türkçesi, Doğu Türkçesinin tarihsel evresini temsil eden en önemli yazı dillerinden biridir. Özellikle 15. yüzyıldan itibaren Timurlu coğrafyasında gelişen bu dil, Ali Şir Nevaî'nin öncülüğünde klasik bir yazı dili hüviyetine kavuşmuştur. Nevaî'nin eserlerinde gö-

rülen dil, fonetik açıdan oldukça düzenli ve ünlü uyumuna büyük oranda sadık bir yapıdadır. Bu özelliklerin temelinde, Çağatay Türkçesinin Fergana bölgesi ağızları üzerine kurulmuş olması yatmaktadır. Fergana ağızı, özellikle ünlü uyumu açısından Türkçenin eski ve doğal yapısını sürdürmesi için elverişli bir ağızdır (Ercilasun, 2004: 94).

Özbek Türkçesi tarihsel olarak Çağatay Türkçesinin bir devamı olarak görülse de, hem ses bilimsel hem de biçimbilimsel açıdan belirgin farklar göstermektedir. Bu farkların en başta gelen nedeni, Özbek yazı dilinin Taşkent ağızı temel alınarak oluşturulmuş olmasıdır. Taşkent ağızı, Sovyetler Birliği döneminde yürütülen dil planlaması çerçevesinde standart dil olarak benimsenmiştir ve bu ağız, fonolojik olarak Fergana ağızından oldukça farklıdır. Özellikle ünlü uyumu bakımından zayıf olan bu ağız, Özbek yazı diline de bu özelliğini yansıtmıştır (Cengiz, 2018: 86).

Özbek Türkçesinin söz varlığı da Çağatay Türkçesinden ayrılır. Nevaî'nin eserlerinde sıklıkla geçen *dilber*, *saodat*, *işq*, *nigoh*, *saboh* gibi Farsça kökenli estetik kavramların yerine günümüz Özbek Türkçesinde başka ifadeler geçmiştir. Bunun temel nedeni, Özbek Türkçesinin halk ağzına daha yakın bir yapı kazanması ve yazı dilinde sadeleşmenin amaçlanmasıdır. Böylece, dil halk ağızlarıyla daha iç içe hale gelmiştir, fakat bu süreçte Çağatay edebî dilinden uzaklaşmıştır (Clauson, 1972: 630).

Ağız farklılıkları bu sürecin temel belirleyicisi olmuş, Çağatay edebî diline dayalı bir modern yazı dilinin oluşmasına engel olmuştur. Özbek Türkçesinin gelişiminde ağız temelinin değişmesiyle birlikte fonolojik yapıda ortaya çıkan değişiklikler, bu dilin günümüzdeki biçimini anlamak açısından oldukça önemlidir.

Özbek Türkçesinde kullanılan temel soru sözcükleri *kim*, *ne* ve *qa*'dır. Bu soru sözcükleri çokluk, iyelik ve hal ekleri almış şekilde kullanılabilir. *Qa* sözcüğünden türemiş yapılardan bazıları şunlardır; *qayoc* “nere”, *qayocqa* “nereye”, *qanaqa* “nasıl”, *qaysi* “hangi”, *qayda* “nerede”, *qancha* “kaç, kaç”, *qani* “hani” vb (Yıldırım, 2009: 123).

Qa Soru Sözcüğü ile İlgili Belirtilen Bazı Görüşler

Qa sözcüğü üzerine çeşitli araştırmacılar farklı yaklaşımlar geliştirmiştir. Bu konuda öncü çalışmalardan birini sunan Ahmet Temir, bu sözcüğün türevlerini ses gruplarına göre dört ana kategoriye ayırarak sistematik bir değerlendirme yapar. Bu kategoriler şu şekildedir; *n Grubu (kan-)*, *y Grubu (kay-)*, *l Grubu (kal-)*, *r Grubu (kar-)* (1945: 282). Temir, *kayı* ve *kayan* gibi sözcükleri aynı gruba dâhil etmiştir. Aynı şekilde Tuncer Gülensoy da bu sözcüğün çeşitli eklerle birleşerek yeni anlamlar kazanabileceğini belirtmiş ve *ka* köküne farklı eklerin (*ç, c, ş, l, n, y, yer + ekler*) eklenebileceğini dile getirmiştir (2000: 707).

T. Banguoğlu *qayu*, *qalay*, *qaçan*, *qaya*, *qayan*, *qana*, *qani*, *hara* gibi sözcükleri şahıs zamiri olan **ka* köküne bağlamaktadır. Banguoğlu *kancaru*, *kanda*, *kanı* gibi sözcükleri *zamirsi zarflar* olarak değerlendirir ve hal ekleriyle kalıplaşmış yapıda olabileceklerine de değinir (1938: 92). Çalışmamızdaki örneklerde **ka* soru sözcüğü çeşitli durum ekleri ile birleşerek zamir, sıfat, zarf görevlerinde kullanılmaktadır.

Gerard Clauson ise sözlüğünde daha kökensel bir yaklaşım benimseyerek *kaç*, *kanı*, *kança*, *kalı* gibi kelimelerin kökeninin **ka*'ya değil, eski bir kök olan *kañu*'ya dayandığını öne sürer. Ona göre *kañu* veya *kayu* yapıları soru zarfıdır ve hal ekleriyle şekillenmiştir (1972: 632).

Talat Tekin, özellikle Orhun Türkçesinde geçen *kani* “hani”, *kanta* “nerede”, *kantan* “nereden”, *kaçan* “ne zaman”, *kança* “nereye”, *kaltı* “nasıl” gibi soru sözcüklerinin arkaik bir soru zamiri olan *ka(n)* kökünden türediğini dile getirir (2003: 126).

Mehdi Rezaei ise *qa* sözcüğünü türemiş bir biçim değil, başlı başına bağımsız bir kelime olarak değerlendirmektedir. Rezaei, bu sözcikle kurulan yapıların tarihî metinlerdeki ve çağdaş Türk lehçelerindeki kullanımını temel alarak iki aşamalı bir sınıflandırma sunar (2018: 273). Bu sınıflandırmada *qa* sözcüğünün türevlerini dönemsel olarak iki ana gruba ayırır: 1. En eski Türkçe metinlerde

bulunan *ka* türevleri. 2. Orta Türkçe, Çağdaş Türk dilleri ve lehçelerinde kullanılan *ka* türevleri. İlk grup, Türkçenin en eski yazılı belgelerinde karşılaşılan ve yapısal açıdan tam olarak çözümlenemeyen sözcükleri kapsar. Bu kategoriye Türkçenin en eski metinlerinde bulunan *kaçan* “ne zaman” gibi yapısı tam açık olmayan kullanımları örnek gösterir. İkinci grup ise, Orta Türkçe döneminden günümüze kadar izlenebilen ve morfolojik olarak daha rahat analiz edilebilen yapılardan oluşur. Örneğin, Çağatay Türkçesindeki *kayan* kelimesi, *qa* soru sözcüğüne yönelme ya da yer belirten *-yan* eki getirilerek oluşmuştur. Rezaei’ye göre ikinci kategorideki çözümlemeler, Türkçedeki soru yapılarının tarihi evrimini anlamada bizlere önemli ipuçları sunar (2018: 274).

qa Soru Sözcüğünün Özbek Türkçesindeki Durumu ve Âşıkname Eserinden Örnekler

qa+sözcük

Bu gruptaki sözcükler, *qa* ve çeşitli anlamlar taşıyan sözcüklerin birleşmesiyle ortaya çıkmıştır. Özbek Türkçesinde *qa* farklı sözcüklerle bitişerek kalıplaşmış şekillerde de bulunabilir.

- Sën *qayérdä* bolsäng, mén häm şu yérdä bolämän... “Sen *hangi yerde (nerede)* olursan, ben de orada (o yerde) olurum...” AN

Qayérdä yapısı yalın durumda *soru sıfatı + isim* yapısındadır. İki basit sözcüğün birleşiminden oluşmuş bir kelime grubudur. Cümledeki görevi ise fiilin (bolsäng) gerçekleştiği yeri bildirmektir. Bu nedenle zarf tümleci işlevindedir.

- Sän *qayân* bârursän, dön qız, qayt endi. “(Sen) *hangi tarafa (ne tarafa)* gidersen, dön kız, (geri) dön şimdi.” AN

Qayân bu cümlede zarf tümleci işlevindedir.

qaçân “ne zaman?, hangi zamanda?”

Bugün *qaçan* sözcüğü Azerbaycan Türkçesinde ve Türkiye Türkçesinin Karadeniz bölgesinde kullanılan şivesinde güncel olarak kullanılmaktadır. J. Deny *kaçan* veya *haçan* sözcüğünün *kay* ve *çağ-ın* “hangi çağda, hangi zamanda” sözcüklerinin birleşimi ile meydana geldiğini dile getirmiştir (1941: 672). Yine Azerbaycan Türkçesinde *haçan* ile beraber *harda*, *hara*, *harayı*, *haranın* gibi hal eki ile kalıplaşarak oluşmuş biçimler oldukça sık kullanılmaktadır.

Deny eski Osmanlı Türkçesinde *qaçan* sözcüğünün *ne zaman*, *ne vakit* gibi anlamları karşılamak üzere *kaçan-ki*, *kaçan-kim* şeklinde bağlaç olarak kullanıldığını da dile getirmiştir (1941: 672).

Qaçan, Divanü Lügati’t Türk’t e zaman zarfı ve yüklem görevindedir (Guliyev, 2013: 38).

- Ölmägünçä sändin *qaçân* dönäräm. “Ölmedikçe senden *nasıl (ne şekilde)* dönerim (vazgeçerim).” AN

Qaçân burada soru zarfı görevindedir. Cümlede fiilin (dönäräm) nasıl yapıldığını (biçimini, tarzını) sorgular.

- *Qaçân* yârä yétär bu çekkän âhim? “İçimden yükselen bu ah, *ne zaman* yâre ulaşır?” AN
- *Qaçân* burada zaman zarfı (soru anlamında) olarak kullanılmıştır.
- Ey vâzirbaçä sän mundä *qaçân* kælding tédi. “Ey vezir kızı, sen buraya *ne zaman* geldin, dedi.” AN

Qaçân burada zaman zarfı (soru anlamında) olarak kullanılmıştır.

qandä “nerede?”

Mehdi Rezaei, bu yapının *ka+anda* birleşiminden oluştuğunu ileri sürer. Burada *anda* yapısının “orada” anlamını karşıladığını ve *an* zamirinin “o” anlamının yanı sıra “ora” anlamını da karşıladığını dile getirmektedir. *an*’ın bir mekan anlamını ifade ettiğini *ka* ile birleşerek ise “nerede, nereden,

nereye” anlamlarını ifade ettiğini belirtir (2018: 276). Bundan farklı olarak bu yapı, *kan+da* şeklinde, *kan* sözcüğüne bulunma hali eki olan *+da*’nın eklenmesiyle de meydana gelmiş olabilir.

- Män sändin ayrilib *qandä* bâräyin? “Ben senden ayrılıp *nereye* gideyim?” AN
Qandä burada yön belirten zarf tümleci görevindedir.
- Başımni qoydum yolundä, dârdimning dârmâni *qandä*? “Başımı yoluna koydum, derdimin dermanı *nerede(dir)*?” AN
Qandä burada yer zarfı olarak görev yapar.

qandäy “nasıl?, ne gibi?”

Qandäy yapısı Özbek Türkçesinde *nasıl* anlamını karşılamaktadır. *Özbek Tilining İzâhli Lügati*’nde bu yapının Çağataycada “hangi” anlamına gelen *qayu* sözcüğünün Eski Türkçedeki hali olan *qan* sözcüğüne, “benzerlik” anlamı katan *+day/+däy* ekinin eklenmesiyle meydana geldiği söylenmektedir (Rahimov, 2003: 521). Kononov ise bu yapının etimolojisini *ka+n+day* şeklinde yapmaktadır (1960: 183).

- oğlimning *qandäy* aybi bâr erkân? “Oğlumun *nasıl / ne gibi* aybı var imiş?” AN
Qandäy yapısı birlikte belgisiz sıfat görevinde kullanılmıştır. Bu bağlamda *qandäy* birleşik bir edat grubu olarak işlev görür ve isim tanımlayıcı (sıfat) görevindedir.

qay+sözcük

Bu gruptaki sözcükler, *qa* ve çeşitli anlamlar taşıyan sözcüklerin birleşmesiyle ortaya çıkmıştır. Gabain *qay* sözcüğünün **qa* kökünden türediğini dile getirmiştir (1945: 82).

Rezaei, *qay* sözcüğünün Köktürk, Eski Uygur ve Karahanlı dönemi (Divan-ı Hikmet hariç) metinlerinde tek başına görülmediğini, *ka > kay* değişimi ile meydana gelmiş olabileceğini ya da *kayu*’nun kısalmış biçimi olabileceğini dile getirir (2018: 277).

- *Qay kün* bolğân Râyning qolindin mâkr etib Qa’riyani âlib kêtgäymân déb yürüb erdi. “*Hangi gün* olursa Ray’in elinden hileyle Kariya’yı alıp gideceğim, diyerek yürüyordu.” AN
Qay burada, zaman bildiren *kün* ismini niteleyen bir belirsizlik sıfatıdır. Birlikte soru sıfatı tamlaması oluştururlar. *Qay*, fiilin ne zaman gerçekleşeceğini belirlediği için zaman zarfı anlamında kullanılmaya uygundur.
- Yâr üçün siynä çâk oldum, *qay tarafdä* mäkân äyläy. “Yar uğruna göğsüme hançer saplandı, (şimdi) *hangi tarafta (nerede) barınayım?*” AN
Bu örnekte *qay* sözcüğü sıfat, *taraf* ise isimdir. Fiile bitişerek yer belirten bir zarf öbeği oluştururlar. Zarf türü olarak ise yer zarfı anlamını ifade eden soru zarfıdır.
- Ey âşiqklärning râhbâri Fârhâd, méning müşkülim *qay yêrdä* âsân bolur vâ qayu buzruk âstânidä baxtim açılır. “Ey âşıkların rehberi Ferhad, benim (bu) müşkülüm *nereye* kolaylaşır ve talihim hangi yüce dergahta açılır?” AN
Qay burada yer zarfı görevindedir. Cümlede fiile yer bakımından bir soru yöneltmektedir.

qaydä “nerede?”

Mekân konulu *kanda* soru zamirinin, *kay/hay* kökünün bulunma hali eki ile birleşmesinden oluştuğu anlaşılmaktadır (Mirzezade, 1990: 123). Bunun aslını ve kısmen fonetik değişikliğe uğramış varyantlarını Oğuz ve Karluk grubu Türk dillerinde görmek mümkündür. Genelde, dil tarihi kaynaklarında az rastlanan *kanda* yapısı bazı fonetik farklılıklarla (*kayu*, *xanda*, *kanda*, *kayuda*) DLT’de başlıca yüklem görevinde ve bazı durumlarda yer zarfı görevinde kullanılmıştır (Guliyev, 2013: 37).

- Ey köppäk, *qaydä* bârsäk âldimizdä turibsân! “Ey köpek, *nereye* gitsek önümüze çıkıyorsun!” AN
Qaydä burada yer-yön zarfıdır, soru sorma amaçlı kullanılmamıştır.

- Ulär: “Ey bâbâ, qaydin kélîb, *qaydâ* bârursân, mägär sän yol urib yürgän qarâqçı bolmägäysân?” déb Âşîq Ähmädni tuttilär. ‘Onlar “Ey baba, nereden gelip *nereye* gidiyorsun? Yoksa sen yol ke-sen bir eşkiya mısın?” diyerek Âşîk Ahmed’i yakaladılar.’ AN
Qaydâ burada yer-yön zarfıdır, özellikle yönelme anlamı taşır.
- Âşîq Ähmäd qaravullärgä fâtihä bérîb, “*Qaydäsân* Äzärbaycân”, déb yolgä tüşdi. ‘Âşîk Ahmed nöbetçilere fatiha okuyup, “*Neredesin* Azerbaycan?” diyerek yola koyuldu.’ AN
Qaydäsân yapısı burada zarf-fiil şekline dönüşmüştür.
- —Ey, Hämrâcân, yol bolsin! *Qaydâ* bârursız? “Ey Hemracan, yolun açık olsun! *Nereye* gidiyorsun?” AN
Burada, *qaydâ* yapısı, bir hareketin hangi yere doğru olduğunu sorar, dolayısıyla soru zarfıdır.

qaydin “nereden?”

Bu yapının *kay/hay* köküne ayrılma hali eki +*din*’in eklenmesi ile oluştuğunu söyleyebiliriz.

- Türkmanın xocəsi *qaydin* kélürsân? “Türkmenin efendisi *nereden* geliyorsun?” AN
Qaydin burada yer yön belirten soru zarfı görevindedir.
- Ey bâbâ, *qaydin* kélîb, qayğa bârursân? dédi. “Ey baba, *nereden* geldin, *nereye* gidiyorsun?” dedi. AN
Qaydin burada yer yön belirten soru zarfı görevindedir.

qayğa “nereye?”

Özbek Türkçesinde görülen nadir bir yapıdır. *Qay* ve yönelme hali eki +*ğa*’nın birleşmesiyle oluşmuştur.

- Ey bâbâ, qaydin kélîb, *qayğa* bârursân? dédi. “Ey baba, nereden geldin, *nereye* gidiyorsun?” AN
Qayğa burada soru zarfı görevindedir.

qaysi “hangisi?”

Bu yapı Çağatay Türkçesinde *qaysı* şeklinde kullanılmıştır ve “hangi” anlamını karşılamaktadır. (Eckmann, 2013:95). Modern Özbek yazı dilinde (Coşkun, 2012: 97) de aynı şekilde kullanılmaktadır. Soru sıfatı ve soru zamiri olarak da kullanılabilir.

Bu yapı *qay+si+si*, *qay+si+läri* şeklinde de karşımıza çıkabilir, örneklerdeki ikinci “+si” eki ve “+läri” eki ile meydana gelmiş bir ek yığılması durumu söz konusudur.

- ... *här qaysiläri* sâz suhbâtğä mäsğul boldilär. “... *her biri* saz ve sohbetle meşgul oldular.” AN
Här qaysiläri yapısı, belgisiz zamir olarak kullanılmıştır. Belirli bir topluluktan tek tek bireyleri ifade eder.
- “Bizlärning *qaysimiz* yâxşı?” dédilär. “Bizim *hangimiz* güzel?” dediler. AN
Qaysimiz yapısı burada soru zamiri görevindedir. Bir grup içinden bir kişiyi ayırt etme amacı taşır.
- Bilmän, *qaysi* yolä tüşib këtibdür. “Bilmiyorum, *hangi* yola düşüp gitmiştir.” AN
Qaysi burada “yolä” ismini nitelediği için soru sıfatı görevindedir.

qani “hani?, nerede?”

Henüz Eski Uygur döneminde *kanı* (Mani sahası) ve *qayu* (Budist sahası) şekillerine ayrılan bu sözcük, günümüz Türk lehçelerinde de görülmektedir. *kanı* “nerede” anlamında kullanılırken, *qayu* sözcüğü “hangi” anlamında kullanılmaktadır. Bu anlam ve şekil farklılığı, sözcüğün zamanla iki farklı sözcük olarak algılanmasına neden olmuştur (Rezaei, 2018: 278).

Kanı, Divanü Lügati’t Türk’te yüklem ve sıfat görevindedir (Guliyev, 2013: 37).

Qani, soru zarfı olarak bugün Türkiye Türkçesinde (Eski Türk. *kanı* > *hanı* > *hani*) değişimi ile “hani, nerede, ne oldu” gibi anlamları karşılamaktadır. Soru sıfatı olarak ve *hani+dir* “ne zamandır” şekli ile zaman zarfı olarak da kullanılmaktadır.

- Sayâdxân *qani*, keltirmädingizmi? “Sayedhan *nerede*, getirmediniz mi?” AN
Qani burada soru zarfı görevindedir.

qayu “hangi?”

qayu ve *kanı* yapıları zaman içinde birtakım değişmelere uğramışlardır. Söz konusu yapılar özellikle teklik üçüncü şahıs iyelik ekini alarak günümüz Türk lehçelerinde de yaygın şekilde kullanılmaktadır. Bu kullanım Orta Türkçe metinlerinden itibaren görülür, bazen bu yapılarda ünlü düşmesi ile de karşılaşılabılır (Rezaei, 2018: 279).

- Ey âşîqlärning rähbäri Färhäd, méning müşkülüm qay yêrdä âsân bolur vâ *qayu* buzruk âstânidä baxtim açılır. “Ey âşîkların önderi Ferhat, benim derdim nerede hafifler ve talihim *hangi* yüce kişinin kapısında açılır?” AN
Bu örnekte *qayu* bir soru sıfatıdır ve “hangi” anlamını karşılar.

SONUÇ

Bu araştırmada Türk dillerinden biri olan Özbek Türkçesinde kullanılan *qa* soru sözcüğünün tarihsel gelişim süreci, yapısal özellikleri ve çağdaş kullanım biçimleri ele alınmıştır. Çalışmanın temel amacı, bu sözcüğün modern Özbek Türkçesine kadar olan dönemdeki serüveninde biçimsel bir dönüşüm geçirip geçirmediğini belirlemek ve modern Özbek Türkçesindeki konumunu ortaya koymaktır.

Elde edilen bulgular, *qa* kökünün Eski Türkçe, Orta Türkçe ve Çağatay Türkçesi dönemlerinden itibaren soru zamiri olarak kullanıldığını, farklı eklerle birleşerek zamir, sıfat ve zarf işlevleri gördüğünü ortaya koymaktadır. Orhun Yazıtları’ndan itibaren izlenebilen bu kök, Karahanlı, Harezmi, Çağatay ve nihayet modern Özbek Türkçesi evrelerinde biçimsel sürekliliğini büyük ölçüde korumuştur. Bununla birlikte, tarihsel süreçte fonetik değişimler (ör. *ka* > *kay* vb.) ve morfolojik genişlemeler (*qa+yoq*, *qay+si*, *qan+däy* vb.) söz konusu olmuştur. Bu değişimler, Türkçenin iç gelişim dinamiklerinden ve Özbek yazı dilinin oluşum sürecinde etkili olan ağız farklılıklarından kaynaklanmıştır.

Araştırma kapsamında incelenen *Âşıkname* adlı eserden alınan örnekler, *qa* kökünün modern Özbek Türkçesinde hâlâ üretken bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bu kök, yer-yön (*qaydä*, *qaydin*, *qayğa*), zaman (*qaçân*), nitelik (*qandäy*), seçim (*qaysi*, *qayu*) ve varlık-yokluk (*qani*) gibi farklı anlam alanlarında türevler üretmiş, böylece dilin temel soru sisteminin vazgeçilmez bir unsuru olmayı sürdürmüştür. Bu durum, *qa* sözcüğünün Türk dillerinde görülen yüksek dirençli morfolojik yapılardan biri olduğunu göstermektedir.

Gelecek çalışmalarda, *qa* kökünün diğer çağdaş Türk lehçelerindeki biçimleriyle ayrıntılı olarak karşılaştırılması, bu kökün tipolojik değerini ortaya koyabilir ve Türkçedeki soru sözcüklerinin evrimine ilişkin daha kapsamlı bir tablo sunmayı mümkün kılabilir.

KAYNAKLAR

AN → Rozimbayev, S. R. (2005). *Hârâzm dâstânläri* – Âşiqnâmä 1. Kitâb. Ürgänç: Hârâzm Nâşriyâtı.

Banguoğlu, T (1938). *Altosmanische sprachstudien zu Suheyl-ü Nevbahar*. Breslau 1938.

Cengiz, A. (2018). Özbek Türkçesinde ses özellikleri. *Türkiyat Mecmuası*, 25(2).

Clauson Sir G (1972). *An Etymological Dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford: Clarendon Press.

Coşkun, V. (2012). *Özbek Türkçesi*. Ankara: Gazi Kitabevi.

Deny J. (1941). *Türk Dilleri grameri (Osmanlı lehçesi)*, tercüman Ali Ulvi Elöve, İstanbul: Maarif Vekaleti.

- DLT** → Ercilasun, A. B. (2015). *Divanü Lügati't-Türk (giriş-metin-çeviri-notlar-dizin)*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Eckmann, J. (2013). *Çağatayca el kitabı*, (çev. Günay Karaağaç), İstanbul: Kesit Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (2004). *Başlangıcından günümüze Türk dili*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gabain, A. V. (1945). *Özbekische grammatik*. Leipzig und Wien: Harrasowitz.
- Guliyev, İ (2013). Kaşgarlı Mahmud'un "Divanü Lügati't Türk" eserinde kullanılmış soru cümleleri (Azerbaycan Türkçesi ile mukayese). *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (11).
- Gülensoy, T. (2000). "Türkçede *ka sözcüğü üzerine", Dördüncü Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri I.
- Kononov, A. N. (1960). *Grammatika Sovremennogo Uzbekskogo Literaturnogo Jazyka*. Moskva: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.
- Kubbealtı Lugatı, Kültür ve Sanat Vakfı (<http://lugatim.com/s/vaki>).
- Mirzade, H. (1990). Azerbaycan dilinin tarihi grameri. Bakü: Azerbaycan Üniversitesi Neşriyatı.
- Rahimov, S. – Umurqulov, B. (2003). *Hozirgi O'zbek adabiy tili*, Toshkent: O'qituvchi.
- Rezaei, M. (2018). ka zamiri ve onun türevleri hakkında bazı tespitler. *Söylem Filoloji Dergisi*, 3(2). <https://doi.org/10.29110/soylemdergi.439192>
- Tekin, T. (2003). *Orhun Türkçesi grameri*, İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi.
- Temir, A. (1945). Uygurca kaltı ve Altay dillerindeki ka- zamiri hakkında. *Beşinci Türk Dili Kurultayı*.
- Yıldırım, H. (2009). *Özbek Türkçesi (dil bilgisi-alıştırmalar-konuşma-metinler)*. İstanbul: Gazi Yayınları.

Türkiye’de Kentleşme ve Göç Sürecinde İntihar Olgusu: Kuramsal Bir Değerlendirme ve Alanyazın Taraması

The Case of Suicide in the Process of Urbanization and Migration in Turkey: A Theoretical Evaluation and Literature Review

Elif Aybike Atik

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Göç Çalışmaları (Disiplinler arası) Ana Bilim Dalı
20249384002@cumhuriyet.edu.tr, ORCID: 0009-0007-5341-8776

ÖZET

Kentleşme, göç ve intihar, beşerî yapıları gereği insanlıkla birbirini besleyen bir kısır döngü hâlinde-
dir. Özellikle göç ve kentleşme süreçleri birbirleriyle güçlü bir ilişki içerisindedir. Artan insan nüfusu,
kentleşme oranlarını yükseltmekte; kentlerin gelişmişlik ya da geri kalmışlık düzeyleri ise göç hare-
ketlerini doğrudan şekillendirebilmektedir. Bu dinamik düzen, toplum yapısında değişime, sosyal
uyum süreçlerinde kırılmalara ve hassas bir psiko-sosyal dengeye yol açar. İnsan sosyal bir varlık ol-
duğundan, birey sağlığını etkileyen her durum, toplum sağlığını da doğrudan etkileme potansiyeline
sahiptir. Kentleşme ve göçün yarattığı sosyal ve psikolojik baskılar, kimi zaman intihar gibi ciddi top-
lumsal sorunların ortaya çıkmasına zemin hazırlayabilir. Bu nedenle olgular arasındaki ilişkiyi an-
lamak, toplumsal yapı ve insan psikolojisi üzerindeki etkilerini değerlendirmek açısından önemlidir.
Göçleri meydana getiren insanların kentlerde çakışmasıyla toplumsal bütünleşme sorunları da kaç-
ınılmaz olmaktadır. Bu çalışmada Türkiye’de göç ve kentleşme süreçlerinin toplumsal yapı, birey psi-
kolojisi ve kentsel yaşam üzerindeki etkilerini inceleyerek, intihar olgusuyla ilişkisini sosyolojik ku-
ramlar bağlamında değerlendirmek ve bu alanda yapılmış çalışmaları derleyip yorumlamak ama-
çlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kent, intihar, göç, toplumsal yapı, toplumsal bütünleşme.

ABSTRACT

Urbanization, migration, and suicide are interwoven in a vicious cycle that is inherently sustained by
the human condition. In particular, migration and urbanization are strongly interconnected proces-
ses. The growing human population increases urbanization rates, while the level of development or
underdevelopment of cities directly shapes migration movements. This dynamic structure leads to
transformations in social organization, fractures in social integration processes, and a fragile psyc-
ho-social balance. As human beings are inherently social, any condition that affects individual well-
being inevitably holds the potential to influence public health. The social and psychological pressures
brought about by migration and urbanization may, at times, create a context in which severe social
problems such as suicide can emerge. For this reason, understanding the relationship between these
phenomena is crucial to assessing their effects on societal structures and human psychology. The
convergence of people who migrate into urban spaces often results in unavoidable problems of social
cohesion. This study aims to examine the effects of migration and urbanization processes in Turkey
on the social structure, individual psychology, and urban life; to evaluate their relationship with the
phenomenon of suicide within the framework of sociological theories; and to compile and interpret
existing studies in this field.

Keywords: City, suicide, migration, social structure, social integration.

GİRİŞ

Dünyada geçmiş medeniyetlerde olduğu gibi günümüz modern toplumlarında da göç ve kentleşme kavramları önemli yer tutmaktadır. Bunun en temel sebebi göç kavramının sadece kişinin ya da kişilerin bir yaşam alanından başka bir yaşam alanına geçmesi sonucunu doğurmamasıdır. İnsanlar göç ederek terk ettiği ve yerleştiği yerleri sosyal, ekonomik, kültürel vb. birçok yönden etkiler bu da göç kavramını komplike bir kavram halini getirerek insanlık tarihinde önemli bir yere oturtur. Bunun dışında insanların göç etmek eylemi yeni kentlerin oluşmasına ve var olan kentlerinde yapısının değişmesine neden olur. Böylelikle kent yapısı göç eylemiyle ilişkili bir konuma gelmektedir.

Kentlerin oluşumuna kentleşme denilmektedir. Kentleşme süreci her daim sorunsuz ve sağlıklı bir süreçle seyretmez. Göç eyleminin zamansız, düzensiz, sistemsiz ve karmaşık gerçekleşmesi bazen bir kentin kentleşme sürecini olumsuz etkileyebilmektedir. Bu durum halihazırda kentleşme sürecinin devam ettiği bir kentte yaşayan insanlar için olumsuz etkiler meydana getirebilmektedir.

Kentleşme, kentlerde yaşayan insanların meydana getirdiği bir süreçtir. Bu süreç kişilerin kentlere göç etmesiyle kentlerde yaşayan insanlarla girdiği etkileşimle meydana gelebilmektedir. Ancak bu süreç bazen adaptasyon sorunlarını da beraberinde getirebilmektedir. Daha detaylı olarak kişilerin yeni yaşam alanlarına uyum sağlama sorunlarını meydana getirebilmektedir. Bu sorunlar, kimi zaman ciddi sosyal ve psikolojik sorunlara yol açabilmektedir. İntihar da bu sorunlar arasında yer alabilir. İntihar olgusu hem psikolojik hem de sosyolojik nedenlerle ortaya çıkabilen kişiyi olumsuz sonuçlara yönlendiren ciddi bir psikososyal sorundur.

Türkiye, göç, kent ve intihar kavramlarının çerçevesinden bakıldığında dikkat çekmektedir. Hem iç hem de dış göç eylemini yoğun ve hızlı yaşaması Türkiye için göçü kontrol etmesi zor bir eylem haline getirmiştir. Dolayısıyla bu kontrolsüz eylemden en çok kentler etkilenmektedir. Neticede Türkiye’de kontrol edilemeyen bu göç eylemi kentlerin nüfusunun dramatik bir biçimde artmasına yol açmıştır. Bu nüfus artışı sonuçta halihazırda kentlerde yaşayan ve kentlere henüz gelmiş olan kişiler arasında çatışmalara, uyum problemlerine dolayısıyla da toplumlarda travmatik aşılması zor sosyal ve psikolojik problemlere de yol açmaktadır.

Bu sebeple söz konusu bu çalışmada Türkiye’de göç ve kentleşme süreçlerinin toplumsal yapı, birey psikolojisi ve kentsel yaşamı üzerindeki etkilerini inceleyerek, intihar olgusuyla ilişkisini sosyolojik ve psikolojik kuramlar bağlamında değerlendirmek ve bu alanda yapılmış çalışmaları derleyip yorumlamayı amaçlanmaktadır.

Kavramsal Çerçeve

Bu bölümde makalenin geri kalanın da kullanılacak olan ve konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla göç ve göç olgusunun çeşitli bileşenlerinin işlek tanımları yapılacaktır.

Göç

Göç, literatürde farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bunlardan en kabul göreni IOM’un tanımlamasıdır. IOM’a göre göç, yapısı ve süresi ne olursa olsun insanların bir devlet içinde veya devletler arası yer değiştirerek gerçekleştirdiği nüfus hareketliliğidir (IOM, 2009). Bu tanıma yakın olarak Türk Dil Kurumu ’da göçü toplumsal, siyasi ve ekonomik sebeplerle toplumların veya bireylerin ülkeler arası yer değiştirme işi veya bir ülkede yerleşim yerini değiştirme işi olarak tanımlamaktadır (sozluk.gov.tr). Erder (1997), göçü sadece bir yer değiştirme olarak tanımlamaktan ziyade anlamlı bir uzaklık ve anlamlı bir etki yaratacak belirli bir zaman aralığında gerçekleşen tüm yer değiştirmeler olarak tanımlamıştır. Bu tanımların aksine Castles ve Miller (2008), göçün basit bir yer değiştirme eylemi olmadığını hatta göçün kişi ya da kişilerin yaşam şartlarını iyileştirmek için bulundukları bölgeden köklerini koparıp başka bir bölgeye taşınması gibi salt bir anlamdan fazlası olduğunu belirtmiştir. Göç yalnızca fiziksel olarak yer değiştirmeden ibaret olmayıp aynı zamanda sosyal değişim

olgusudur (Altunok, 2021). Bu tanıma bakıldığında göç kavramının farklı disiplinlerce incelendiği görülmektedir. Göç kavramı değişik perspektiflerden incelendiğinde bu kavramın farklı sebepleri ve farklı çeşitleri ortaya çıkmaktadır.

Göç'ün Nedenleri

Literatür tarandığında göçün çeşitli nedenlerle ortaya çıktığı, farklı şartların göçü tetiklediği görülmektedir.

Doğal Nedenler

Doğal nedenlerin başında doğal felaketler gelmektedir. İnsanların neden olduğu veya kendiliğinden meydana gelen sebepler insanların göç etmesine sebep olabilmektedir. İnsanların tetiklediği doğal felaketlerden bazıları denizlerdeki tuzluluk oranının artması, orman tahribi, suların yükselip çekilmesi, iklim değişiklikleri, erozyon gibi sebepler insanların göç ederek yaşadıkları yeri terk etmelerine neden olur (Tamer, 2020). Bunlarla beraber nükleer enerji istasyonları, termal fabrikalar, savaşlar çatışma gibi insan hayatını tehlikeye atan sebepler de göçü tetikleyen unsurlar arasındadır (Algan ve Künçek, 1998).

Siyasi Nedenler

Göç'ün temel sebeplerinden biri de siyasi olaylardır. 21. Yüzyılın en önemli göç sebepleri arasında yer almaktadır. Savaşlar, siyasi antlaşmalar, totaliter rejimler, baskıcı yönetimler, diktatörlük, ihtilaller, terör tehdidi gibi insanların güvenlik ve hürriyet ihtiyaçlarını karıştıramamasına sebep olan önemli siyasi olaylar insanların yaşadıkları yerleri, kültürlerini terk edip gitmeye zorlayan sebepler arasında yer almaktadır (Taşcı, 2009).

Ekonomik Nedenler

İnsanların yaşam standartlarını koruması ve bu standartları yükseltmesi ekonomik durumlarına bağlıdır (Tamer, 2020). Günümüzde genç nüfusun işsizliğinin sık ve yoğun yaşanması gençlerin göç etmeye daha meyilli hale gelmesine sebep olmaktadır (Kutal, 1992). İnsanların kaliteli yaşam arzuları ve iyi bir istihdam koşullarına sahip olma istekleri de ekonomik nedenli göçleri tetikleyen temel unsurlar arasında yer almaktadır.

Kültürel ve Sosyal Nedenler

Bu kategori içinde eğitim, sağlık, dini olaylar, nüfus yapısı ve etnik unsurlar gibi nedenleri barındırmaktadır. Bu göçlerin en başında eğitim kaynaklı göçler gelmektedir (Tamer, 2020). Eğitim sebepli göçlerin genellikle kırdan kente yapılan göçlerin temel nedenini oluşturduğu yadsınamaz bir gerçektir (Mutluer, 2003).

Göç Çeşitleri

Farklı sebeplerle gerçekleşen bu göçlerin farklı tip göçleri meydana getirmesi kaçınılmazdır. Bu göç çeşitlerinden en genel göç tipi sınırına göre göçlerdir. Sınırına göre göçler diğer birçok farklı türdeki göç eylemini kapsamı altına almaktadır. Bu göç çeşitleri şöyledir:

Sınırına Göre Göç

Dış Göç

Bu göç tipi iki şekilde zorunlu göç veya gönüllü göç olarak yapılabilir. Bireyin ya da topluluğun belirli nedenlerle ülkelerini ters edip uluslararası göç etmesine ve bu göçü de kalıcı olarak yapmasına verilen ad dış göçtür (Tamer, 2020).

İç Göç

İç göç bir ülkenin sınırları içinde yapılan göçtür. Bu göç kalıcı veya geçici olabilmektedir. İç göç ülkenin nüfusunu etkilemez ama bölgesel açıdan nüfus yoğunluğunu değiştirmektedir (Erol ve Ersever, 2014). İç göç birçok farklı göç türünü de içinde barındırmaktadır.

Kent

Kent yapısı insanların tek başlarına hayatlarını idame ettiremeyeceklerini anlamasıyla insanların bir araya gelerek hayatta kalma ihtiyaçlarını giderme amacıyla doğmuştur (Güven, 2016). Kentleri oluşturan dört temel unsurdan söz etmek mümkündür. Bunlar; Teknolojik, Siyasal, Ekonomik ve psiko-sosyal unsurlardır (Güven, 2016). Kent tanımları da bu unsurlardan doğmaktadır.

Kentin birçok tanımı mevcuttur. Öncelikle en genel tanımıyla günümüzde kent, kurulan yerleşim yerinde belirli bir nüfus yoğunluğunun mevcut olduğu ve o yerleşim yerinde ticari faaliyetlerin gerçekleştiği beslenme gibi temel ihtiyaçların dışarıdan tedarik edildiği yönetiminde örgütlenebilen yerleşim yerlerine denmektedir (Eşmeler, 2018). Bir başka kent tanımlaması olan Louis Wirth'in tanımına göre ise kentin en temel unsuru insandır ama ona göre kenti sadece insan nüfus açısından tanımlamak eksiktir bunun aksine o kenti insanların yoğun, sürekli ve birliktelik içinde yaşamlarını sürdürmek için yerleştikleri yer olarak açıklamıştır (Wirth, 2002. akt. Yıldırım, 2014). Kentin sosyolojik açıdan yapılan tanımlarına bakıldığında genellikle iktisadi faaliyetlerin, biriken nüfusun, sektörel dağılımın ve insan ilişkilerinin kenti oluşturan unsurların en başında belirtildiği görülmektedir bu da toplum olgusunun kent yapılanması içinde yadsınamaz bir öneme sahip olduğunu göstermektedir. Bir diğer tanıma göre ise kent, insan ilişkilerinin mekâna yansarak somut bir biçim almasıdır (Es ve Ateş, 2004). Kentler insanları dolayısıyla toplumları barındırarak çeşitli kültürlerin oluşmasına bu kültürlerin gelişmesine olanak sağlayan, toplumsal ilişkilerin dolayısıyla toplumsal bütünleşmenin oluşmasını sağlayan, toplumu oluşturan bireylerin şekillenmesine yardımcı olan kültürel hayatın ve benimsenmiş bir yaşam tarzının oluşmasına olanak sağlayan önemli mekanlardır (Kaya, 2003).

Kentleşme

Kentleşme bir süreci ifade etmektedir. Kent yapısına bağlı gelişen bir kavramdır. Öncelikle kentleşme en basit ve kısa tanımıyla bir ülkede var olan kent sayısının artması ve bununla birlikte kentlerde yaşayan insan nüfusunun da artmasıyla meydana gelen bir süreçtir (Keleş, 2008). Kentleşme sürecinin belirgin şekilde meydana gelmesi kentsel yaşamın insanlar tarafından tercih edilmeye başlamasıyla olmuştur. Bu tercih süreci kır kent ilişkisinden doğmaktadır. Kırın itici nedenleri kırlarda çözülmeye neden olurken kentin çekici nedenleri ise kentlerde yoğunlaşmaya neden olur böylelikle kırdan kente akınlar başlar (Yıldırım, 2014). Kentleşme bu süreçte hem bağımsız hem de bağımlı değişken işlevi görmektedir (Es ve Ateş, 2004). Kentleşmeyi meydana getiren birçok unsur ve dolayısıyla bu unsurlardan meydana gelen birçok kentleşme boyutu vardır, bunlar: sosyo-kültürel, siyasi, ekonomik, demografik, toplumsal vb. boyutlardır. Bu boyutlar değiştikçe kentleşme süreci de değişkenlik kazanmaktadır bunun nedeni ise bu boyutların insan davranışları, kent, kentleşme üçgeni içinde bir kısır döngü halinde sürekli etkileşim yaratmasıdır (Yılmaz ve Çiftçi, 2011).

Kentlileşme

Kentlileşme süreci kent yapısı ve kentleşme sürecinin parçası konumundadır. En genel tanımıyla kentlileşme, kırdan kente göç edip artık kentlerde ikamet eden insanların geçmiş yaşamındaki kır yaşam tarzını, kır yaşamında edindikleri sosyo-kültürel alışkanlıklarını terk edip zamanla kent yaşam tarzına ayak uydurmaya başlaması kent kurallarını, kültürünü, değer yargılarını, maddi ve manevi alışkanlıklarını benimseyip kentli gibi iletişim kurmaya başlayıp kentli gibi sosyal bağlar kurmaya başlayıp kentli düşünce sistemini benimseme sürecidir (Parlak, 2008; Özkiraz ve Acungil, 2012). Kentli-

leşme aslında bir kültür değişimi sürecidir. Kişinin benimsediği kültürü terk edip yeni bir kültürü benimseyip o kültüre alışma sürecidir (Ulusoy ve Vural, 2001). Kentleşme ekonomik kentleşme ve sosyolojik kentleşme olarak iki farklı boyuttan oluşmaktadır. Ekonomik olarak kentleşmeyi kente özgü iktisadi faaliyetlerde bulunma kent iş sektörlerinde yer alma olarak tanımlarken sosyolojik kentleşmeyi ise kent kültürünü benimsemek olarak açıklamaktadır. Kentleşme süreci her zaman istenildiği gibi sağlıklı bir şekilde ilerleyememektedir. Sürekli göç alan bir kent zamanla kentteki yerleşik vatandaşlar ve kente yeni gelen vatandaşlar arasında kültür çatışmalarına ve dengesizliği yol açacaktır bu durum kentsel bütünleşmenin önündeki büyük engeller arasında yer almaktadır (Eşmeler, 2018).

Kentleşme süreci en temelde bir uyum sürecidir. Kişinin kentle bütünleşip kente uyum sağlama sürecidir. Bu uyum süreci sosyo-psikolojik ve sosyo-kültürel açıdan çok kritik bir süreçtir. Eğer bu uyumu sağlayamazsa kişi kentsel başkalaşma veya kentsel yabancılaşıma yaşayabilmektedir.

İntihar

İntihar, kelime anlamı olarak birçok farklı dilde birçok farklı anlama gelirken Türk Dil Kurumu intiharı “öze kıyım, öz kıyım” olarak açıklamaktadır (Eskin, 2012). İntihar eylemi bir sonucu ifade etmekten çok bir süreci ifade etmektedir. Bu nedenle intihar kavramını “intihar davranışı” terimi olarak incelemek daha doğru olacaktır (Eşmeler, 2018). İntihar davranışı kavramı, düşünceyle başlayıp kişinin ölmesiyle sonuçlanan bir süreci ifade etmektedir (Eskin, 2012). İntihar davranışı en temelde toplumu da derdinden etkilediği için kritik bir halk-toplum sağlığı problemidir (Tatlıoğlu, 2012). Sağlıklı kişilerden, ruhsal bozukluklara sahip birçok farklı yapıdaki insan intihar davranışı girişiminde bulunabilmektedir (Stoney, 1996; akt: Gürkan ve Dirik, 2009). İntihar kavramını etiyolojik ve epidemiyolojik bağlamda açıklayan kuramlara psikoloji ve sosyoloji alanlarında sıkça rastlanmaktadır.

Psikolojik Yaklaşımlar Bağlamında İntihar

Psikodinamik Kuram

Freud’un geliştirdiği bu kuram intihar davranışını kısaca depresyon ile ilişkilendirmiştir. Freud’a göre depresyon ve dolayısıyla intiharın tetikleyicileri ise ayrılık, terk edilme ve kayıp yaşama vb. durumların kişide ciddi melankoli oluşturmalarıdır diğer bir ifadeyle ayrılık kaygısı bozukluğu depresyonu ve devamında intihar davranışını tetikleyebilmektedir (Eşmeler, 2018). Burada kişinin yaşadığı baskın duygu durumu öfke, kızgınlık, nefret, düşmanlık ve saldırganlık duygularıdır. Kişinin bu duyguları etrafına yöneltmeyip kendine yöneltmesi durumunda intihar davranışı gerçekleşebilmektedir (Demirkol, 2013). Ortaya çıkan bu davranış süreci gösteriyor ki bu kuram için intihar aslında yönü 360 derece olan bir cinayet niteliği taşımaktadır (Eskin, 2012).

Değişken Yatkınlık Kuramı

Bu kurama göre kişinin biyolojik ve psikolojik özellikleri ile çevresinden edindiği öğretileri eğer belirli stresör ve olumsuz olaylarla tetiklenirse intihar davranışı ortaya çıkar. Bu kurama göre yaşam boyu intihar etme eğilimi artış ve azalış gösterebilmektedir (Bulut ve Demirbaş, 2021).

Sosyal Öğrenme Kuramı

Bandura’ya göre kişinin intihar davranışını öğrenme süreci ise ödül ceza sistemine dayanarak gelişmektedir. Ona göre kişi etrafında gözlemlediği intihar davranışını değerlendirir ve ödül ceza sisteminde bir kefiye koyarak davranışı gerçekleştirip gerçekleştirmeyeceğine karar verir (Duman, 2019).

Terör Yönetimi Kuramı

Kurama göre kişi ölümle alakalı düşünceleri iki aşamada yatıştırmaya çalışır önce bastırma ve inkâr olmak üzere iki yakın savunma mekanizması yöntemiyle daha bu düşünceler bastırılamayıp

ortaya çıkarsa uzak savunma mekanizmalarını devreye sokar (Duman, 2019). Bunlarla yetinmeyen kişi güvenlik sistemini devreye sokar bu güvenlik sistemi yakın ilişkiler, kültürel dünya görüşü ve benlik saygısı olmak üzere üç ayaktan oluşur (Solomon, Greenberg ve Pyszczynski, 1991 akt; Duman, 2019). Tüm bunlar kişinin ölüme dair kaygı ve endişelerini yok etmeye yöneliktir bu durum intihar davranışını daha kolay hale getirir çünkü kişi ölse dahi sembolik bir ölümsüzlüğe sahip olacaktır (Duman, 2019).

Umutsuzluk Kuramı

Kurama göre kişilerin hayata dair bir umudu kalmamıştır ve kendilerine dair olumsuz duygular beslemeye başlarlar (Eskin, 2012). Bu sebeple bu olumsuz duygu buhranı içinde intihar kişiyi bu çaresizlikten ve acıdan kurtaran bir davranış haline gelmektedir (Eşmeler, 2018).

Üç Aşamalı İntihar Kuramı

Kurama göre intihar eyleminin gerçekleşmesi 3 aşamada gerçekleşir. İlk evre olan intihar davranışının düşüncesi psikolojik bir acı ve umutsuzluk haliyle başlar. (Bulut ve Demirbaş, 2021). 2. aşamada kilit duygu bağlılık duygusudur. Artan acı ve umutsuzluk hissine karşın kişi etrafına ve hayata karşı bağlılık geliştirebilirse intihar düşüncesinden kurtulabilir (Bulut ve Demirbaş, 2021). Kişi yeterince bağlılık duygusu geliştiremediğinde 3. ve son aşama yaşanmaya başlar bu aşamada kişi artık intihar etme düşüncesini intihar etme isteğine döndürmüştür.

Kendilikten Kaçış Teorisi

Kurama göre intihar nedeni kişinin kendinden kurtulmak istemesi ise kendisini sevmemesiyle açıklanmaktadır. Burada kişi bambaşka bir zamanda bambaşka bir mekânda bambaşka biri olabilme ihtimali olduğu taktirde intihar etmeyeceğini belirtmektedir (Duman, 2019). Bu da kişinin sorunun tamamen içsel olmadığını dışsal bir etken olan zaman ve mekanla da ilgilendiğini göstermektedir.

Kaçış Kuramı

Bu kuramda kişi hayallerini ve hedeflerini gerçekleştirememiş idealize ettiği benliğe kavuşamamış durumdadır. Kişi artık yaşama karşı yetersiz ve ylgındır dolayısıyla kişi depresyon durumu geliştirmeye başlamıştır. Kişi duygusal anlamda artık uyumuş bir pozisyonudadır ve bu durumdan asla çıkamayacağını bunu beceremeyeceğini düşünür ve kendini cezalandırmak için intihar eylemini gerçekleştirir. (Eskin, 2012).

Bütünleyici İradesel-Güdüsel Kuram

Kuramın ilk aşaması arka plan aşamasıdır. Kurama göre kişinin intihar davranışına olan yatkınlığı; Genetik özelliklerden, kişilik özelliklerinden, çocukluk travmalarından ve psikiyatrik bozukluklardan beslenmektedir (Bulut ve Demirbaş, 2021). 2. aşamaya geçen kişi artık beslediği stresörleri ve olumsuz yaşam deneyimlerini intihar düşüncesini geliştirmek için kullanmaya başlayacaktır bu kullanım sonucunda hayal kırıklığı, umutsuzluk, yetersizlik hissi, dışlanma ve yük olma gibi olumsuz duygular beslemeye başlayacaktır (Bulut ve Demirbaş, 2021). 3. Aşamada artık intihar düşüncesi intihar davranışa dönüşme noktasına gelmiştir. Kurama göre kişinin geçmişte kendine zarar verme öyküsü varsa dolayısıyla azalmış ölüm korkusu besliyorsa ve intihar eylemini gerçekleştirmek için yeterince altyapısı varsa bu evrede artık intihar düşüncesi intihar davranışına dönüşerek eylem gerçekleştirilir (Bulut ve Demirbaş, 2021).

Bilişsel Kuram

İntihara meyilli olan kişiler dünyaya kendilerine ve geleceklerine dair olumsuz şemalar geliştirmeye başlar ve geliştirilen şemalar yaşanan olumsuz olaylarla aktive olur sonucunda ise bilişsel

çarpıtmalar meydana gelir. Bu bilişsel çarpıtmalar intihar davranışını eyleme geçirmeye sebep olmaktadır (Beck, 1967).

Kişilerarası Psikolojik İntihar Davranışı Kuramı

Joiner'e göre intihar iki önemli etkenden beslenmektedir. Bunlar: Aidiyet duygusu ve istismar edilmedir. Eğer bu iki duygu aynı anda yaşanır ise intihar davranışını tetikleyebilmektedirler. Başka bir deyişle kişi etrafındaki başka insanlara karşı bağlı var olduğu mekâna ait hissetmiyorsa ve bu şartlar altında da istismar ve suistimale maruz kaldıysa kişinin intihar etme düşüncesi yordanmaktadır (Demirkol, 2013).

Sosyolojik Yaklaşımlar Bağlamında İntihar

Durkheim'in Sosyolojik Kuramı

Durkheim'in sosyolojik kuramı intiharı açıklayan en önemli ve detaylı kuramların başında gelmektedir. Ölen kişinin kendisi tarafından hür iradesiyle yapılan ve sonucunun ölüm olacağı bilincinde yapılan olumlu veya olumsuz bir girişimin dolaylı veya dolaysız bir şekilde ölümle sonuçlanmasına intihar denmektedir (Durkheim 2014). Durkheim bu kuramını önemli iki terim üzerine oluşturmuştur. Bu terimlerden ilki kişinin toplumun bir parçası olma durumu olan sosyal bütünleşme diğeri ise kişinin hedonist kararlarının toplum tarafından düzenlenmesi anlamına gelen sosyal düzenlemedir (Durkheim 2014). Durkheim bu iki terim ışığında intihar davranışını bencil, kuralsız, fatalistik ve özgeci olmak üzere 4 farklı çeşide ayırmıştır (Eskin, 2012). Bu çeşitler şu şekildedir:

Bencil İntihar

Bu intihar türünde kişi toplumla ve dolayısıyla sosyal hayatla bütünleşememektedir. Bu yalnızlık duygusu kişide dışlanmışlık yaratacağı için bununla baş edemeyen kişi intihar davranışını gerçekleştirecektir (Eskin, 2012).

Kuralsız İntihar

Burada kişinin bağlanacağı uyacağı kısacası sorumluluk duyacağı toplumsal kurallar bulunmazsa kişi boşluğa düşer ve bu savrulma kişiyi intihara sürükler (Eskin, 2012).

Fatalistik İntihar

Fatalistik intiharın en belirgin özelliği ise kişinin aşırı kontrolcü bir sosyal hayata maruz kalıp hayatının düzenlemesinin kontrol edemeyip sonucunda bir kurtuluş olarak intihar etmesidir (Eskin, 2012).

Özgeci İntihar

Bu tip intiharların sebebi aşırı otoriter, baskıcı ve dikteci toplumlardır. Toplumsal normların çok sıkı olması kişinin topluma aşırı bağlı olması kişide baskı yaratabilmektedir. Bu toplumlarda gerçekleştirilen intihar çoğu zaman toplumu memnun etme adına yapılan bir görev niteliğindedir (Eşmeler, 2018).

Henry ve Short Kuramı

Kurama göre intihar davranışı kriz anlarında ivme kazanırken refah anlarında ise sönme göstermektedir. İçli (2013) bu kurama göre intiharın en önemli tetikleyicisinin sosyal izolasyon, sosyal dışlanma, azınlık grup içinde bulunma sosyal anomi, kaynaklara erişimi kısıtlılığı ve toplum tarafından ezilme vb. faktörler olduğunu belirtir.

Sosyal Bütünleşme Teorisi

Gibbs ve Martin intihar davranışını sosyal ilişkilere, sosyal bütünleşmeye ve sosyal hayattaki devamlılıkla durağanlık oranlarıyla ilişkilendirmiştir (Köse ve Arslan, 2019). Gibbs ve Martin'e göre sosyal ilişkilerin sağlamlığı, sağlığı ve sürekliliği söz konusu toplumdaki intihar riskini düşürmektedir. Kurama göre intiharın bir diğer nedenleri arasında statü çatışmaları ve rol karmaşaları da yer alır buna bağlı olarak orta sınıfta intihar oranlarının az alt ve üst sınıflarda ise yoğun olduğunu vurgulanmaktadır (Gibbs ve Martin 1958).

İntihar ve Toplum Kuramı

Goffman'a göre intiharın en önemli nedeni damgalamadır. İnsanlar bazen dış görünüşü, fiziksel görünüşleri, doğuştan gelen fiziksel ya da zihinsel rahatsızlık durumları, adli sicil bozukluğu, herhangi bir bağımlılık, cinsel kimlik, ırk, ulus, din, mezhep vb. sebeplerden kişiler bazen toplumsal normlara uygun görünmez ve damgalanarak toplum tarafından baskı ve dışlanmaya maruz kalırlar özetle toplum içinde öteki konumuna gelirler (Köse ve Arslan, 2019). Bu durumla savaşımayan veya bu durumu yıkamayan kişilerde ruhsal bunalımlar baş gösterebilir ve devamında gelen çaresizlik, öz saygı yitimi ve yalnızlık hissi intihar davranışını tetikleyip gerçekleşmesine neden olabilmektedir. (Goffman 2018)

Marx'ın İntihara yaklaşımı

Marx'a göre intihar davranışı ise özgürlükle ilişkilendirilmiştir. Ona göre baskıcı ebeveyn davranışları, toplum içindeki hiyerarşik yapı, ataerkil toplum düzeni (özellikle kadınlar üzerinde), baskıcı siyasi rejimler, duyguların yaşanmasına kısıtlılık getirdiği ve cezalandırma yöntemi ile özgürlüğü kısıtladığı için kişi için yaşamı dayanılmaz bir sancı haline getirebilmekte bu da kişiyi kurtuluş olarak gördüğü intihar davranışına sürüklemektedir (Marx 2006).

Türkiye'de Göç, Kent ve İntihar

Türkiye'de Göç

Türkiye'nin İç Göç Süreci

Türkiye'de iç göç süreci farklı dönemlerde farklı şekillerde meydana gelmiştir. Bunun temel sebebi iç göç hareketliliğinin dönemin ekonomik, sosyal, siyasal vb. olaylarından etkilenerek farklı göç dinamiklerine dönüşmesidir.

1923-1950 Arası Dönem

Dönemin genel özelliklerine bakıldığında kırsal kentlerin baskın, şehirleşmenin düşük, sanayileşmenin zayıf tarımın baskın sektör olduğu görülmektedir. Bu dönemde kırdan kente doğru neredeyse yok denilecek kadar az miktarda bir göç hareketliliği söz konusu olurken dönemin baskın göç hareketliliği mevsimlik işçi göçü üzerine olmuştur (Tüfekçi, 2002). Bu dönemde yoğun göç yaşanmamasının sebebi ise yeni kurulan bir devletin inşaa süreci içinde olmasıdır.

1950-1980 Arası Dönem

Bu dönemde Türkiye'de tarım sektörü ivme kaybetmeye başlarken sanayi sektörü aksine hızla ivme kazanmaya başlamıştır. Artık bu dönemde tarımda sanayileşmenin yaygınlaşmasıyla kırsal alanlarda işsizlik baş göstermiş kentlerde ise bunun tam tersi sanayileşmeye bağlı fabrikalaşmayla iş olanakları artmaya başlamıştır (Kocaman, 2008). Bu dönemde Türkiye'de iç göç dalgası doruklara ulaşmasını diğer sebepleri ise Türkiye'nin çok partili hayata geçmesiyle yol ve altyapı projelerine yatırımın artması ve dolayısıyla ulaşımın kolaylaşmasıyla doğmuştur. Bu ulaşımın kolaylaşması sonucunda kırdan yaşayan insanlar kentlerdeki altyapı ve hizmete erişimin kolaylığıyla tanışır. Sonucun-

da dönemin iç göç nedenlerinden en önemlisi ortaya çıkar kişi artık kırdaki eğitim, sağlık ve altyapının yetersiz olduğunun farkındadır, farklı iş sektörlerinin olduğunun farkındadır ve refah düzeyinin kentlerde daha yüksek olduğunu keşfederek Türkiye'nin en büyük iç göç dalgasına neden olmuştur (Karadağ, 2012; Castler ve Miller, 2009; İçduygu ve Ünal, 2003).

1980-2000 Arası Dönem

Bu dönemde Türkiye neoliberal bir döneme girmiştir. Bu dönemde Türkiye siyasal istikrarsızlıkların yaşandığı ve Doğu bölgesinin terör tehdidi altında yoğun bir baskı yaşadığı bir dönemdir o yüzden devlet kontrollü iç göçler yaşanmaya başlamıştır. Bu göçler bölgenin asayişini sağlamak ve bölgede can güvenliği olmayan ailelerin başka bir yere taşınmasıyla gerçekleşmiştir. Bu göç süreci zorunlu göç olarak da tanımlanabilir (Erder, 1997). Bunun dışında bu dönemde Türkiye'de görülen bir diğer iç göç dalgası da tarımda yaşanan büyük gerileme ile olmuştur (Özdemir, 2012).

2000-2011 Arası Dönem

Bu dönemde bölgesel kalkınma projeleri oluşturulmaya başlanmıştır. Kırsal altyapı oluşturulup iyileştirme amaçlanmıştır ve sosyal yardım ajansları kurulmuştur tüm bu durumlar tersine iç göç hareketliliğinin yaşanmasına neden olmuştur (Karadağ, 2012). Bununla birlikte kentten kente göç akımı da başlamıştır. Kentlerde iş olanaklarının azalması ve büyük kentlerin metropol haline gelmesiyle artan iş imkânı ve imkanlarıyla küçük kentlerdeki nüfusu kendine çekmiştir (Karadağ, 2012).

2011 Sonrası Dönem

Bu dönem sosyal krizler ve doğal afet krizlerinin sıkça yaşandığı bir dönemdir. Bu da iç göç dinamiklerini çok komplike bir yapıya dönüştürmüştür. Bu dönemde gerçekleşen doğal afetler insanların başka kentlere göç etmeye itmiştir (Çelik ve Bayraktar, 2023). Yine bu dönemde kentlerin nüfus yoğunluğuna ulaşmasıyla kentten kente göç süreci de devam etmektedir. Son olarak bu dönem içinde Türkiye'nin yoğun dış göç alması iç göç hareketliliğini pozitif yönde etkilemiştir bunun sebebi de Türkiye'ye göçle gelen nüfusun iç göç akınına dahil olmasıdır. (Çelik ve Bayraktar, 2023).

Türkiye'nin Dış Göç Süreci

1923-1950 Arası Dönem

Bu dönemde Türkiye'nin ulus devlet anlayışı üzerine homojen bir yapıda devlet kurmayı hedeflediği bir dönemdir. Bu dönemde Lozan antlaşması ekseninde nüfus mübadelesi yaşanmıştır ve etnik çerçeve Yunanistan ile kapsamında nüfus değişimi yapılmıştır (Kirişçi, 2000). Bunun dışında bu dönemde Türkiye'nin yoğun bir göç trafiği olmamıştır (İçduygu ve Sirkeci, 1999).

1950-1980 Arası Dönem

Bu dönemde Türkiye siyasi sebeplerle etnik çerçeve kapsamında göç almaya devam etmektedir. Soğuk savaş döneminde baskıcı rejimlerden kaçmak isteyen insanlar aynı etnik köken nedeniyle Türkiye'ye göç etmiştir. Özellikle bu dönemde Bulgaristan'dan Türkiye'ye ciddi kitlesel göçler yaşanmıştır (Abadan-Unat, 2011).

1980-2000 Arası Dönem

Bu dönemde artık yalnızca etnik çerçeve kapsamında göç almamış farklı etnik gruplardan da göç almaya başlamıştır. Bunun en temel sebebi Türkiye'nin komşu olduğu Ortadoğu ülkelerinde yaşanmaya başlanan karışıklıklardır. Bu dönemde Türkiye'ye Iraktan 50 bini aşkın Iraklı kitlesel bir şekilde göç etmiştir (Kirişçi, 2000). Bunun dışında bu dönemde Ortadoğu'dan Türkiye'ye bireysel göç de artmış ve göç edenler çokça sığınma ve iltica talebinde bulunmaya başlamıştır.

2000-2011 Arası Dönem

Türkiye bu döneme kadar çoğunlukla transit ülke konumundaydı. Bu dönemde çıkan Arap baharı krizi ile Türkiye konumu nedeniyle transit ülke yerine hedef ülke olarak görülmeye başlanmıştır. Türkiye artık bu dönemle yoğun bir kitlesel göç yaşamaya başlamıştır (İçduygu, 2006). Yaşanan krizle Türkiye Avrupa Birliği ile geri kabul anlaşması imzalayarak daha çok göçe kapısını açmıştır. Ayrıca bu dönemde Türkiye'ye yönelik sadece siyasi temelli değil ekonomik ve iklim temelli göçler de yaygınlaşmıştı (Karpas, 2004).

2011 Sonrası Dönem

Türkiye artık bu dönemde yaşadığı en büyük göç dalgasına maruz kalmıştır. 2011'de Suriye İç Savaşı'nın yaşanmasıyla 3-5 milyon arası Suriyeli Türkiye'ye göç etmiştir (UNHCR, 2023). Bu göç hareketliliğinin sadece sayısı değil kalıcılığı da Türkiye'nin hem siyasi hem sosyal hem ekonomik yapısını etkilemiştir (Çelik ve Bayraktar, 2023). Irak, Afganistan ve Yemen gibi birçok ülkeden ikinci büyük göç dalgaları da Türkiye'ye gelmeye devam etmektedir. Türkiye'ye gelen bu kitlesel göç nüfusu daha sonra Türkiye'de iç göç hareketliliğine de sebep olmaktadır. Hem ilk yerleştikleri kentlerdeki vatandaşlar hem de kendileri kentten kente göç ederek metropollerde yığılmalara neden olabilmektedirler.

Türkiye'de Kent

Türkiye'nin yıllardır iç ve dış göç hareketliliği yüksek bir tempoda devam etmektedir. Bu tempo kentleri doğrudan etkilemektedir. Kentler toplumların en önemli habitatıdır toplumun etkilendiği durumdan kentlerin de etkilenmesi kaçınılmazdır. Bunun sebebi kentlerin toplumla yoğrulmasıdır. Türkiye'nin Kent geçmişi yani diğer bir deyişle kentleşme süreci dönemlere göre farklı seyretmiştir.

1923-1950 Arası Dönem

Bu dönemde kentleşme modernleşenin bir simgesi olarak görülmüştür. Bu dönemde Ankara planlı kent hedefi için örnek şehir konumundadır. Tüm bu plan ve çabaya rağmen kentleşme istenilen hızda seyretilmemiş ve kırsal nüfus ezici bir üstünlükle hâkim olarak kalmıştır (Çavdar ve Yalçın, 2014). Bu dönemde kent idari yapı anlamı taşıyordu bu sebeple kentleşme süreci yaşam tarzı ve sosyal alışkanlıklar açısından yeterince hızlı ilerleyememiştir (Erman, 2001).

Dönemin Kentsel Sorunları:

Göç hareketliliği ve kentleşme hızı düşük olduğu için çok çeşitlenememiştir. Bunun dışında ekonomik yetersizlikler neticesinde ve yapılanmanın idari merkezli ilerlemesi neticesinde altyapı, ulaşım ve hizmet ağlarında yetersizlikler oluşmuştur (Tanyeli, 2010).

1950-1980 Arası Dönem

Bu dönem iç göç ve gecekondulaşma patlamasının yaşandığı bir dönem olarak da bilinmektedir. Tarımda makineleşmeye geçilmesiyle kırdan kente istihdam amaçlı yoğun bir göç patlaması yaşanmıştır bu hareketle kentlere göç eden insanlar barınma ihtiyacını gecekondulaşmayla çözmeye çalışmıştır (Şenyapılı, 1981). Dönemin temel özelliklerinden biri de kentleşme süreci hız kazanmış olsa da kentleşme bu hıza ayak uyduramamış ve geri kalmıştır (Erman, 2001).

Dönemin Kentsel Sorunları:

Gecekondulaşmaya bağlı plansız konutlaşma, altyapı yetersizliği, yetersiz ulaşım ve elektrik imkanları ve kanalizasyon yetersizliğidir (Şenyapılı, 1981). Bunun dışında Erman (2001) dönemin en önemli sosyal sorunu olarak gecekondulaşmaya bağlı mekânsal dışlanma olduğunu ileri sürmüştür.

1980-2000 Arası Dönem

Bu dönemde Türkiye’de neoliberal politikalar hâkim hale gelerek kent piyasalarını yeniden düzenlemiştir ve bu süreçte gecekondulaşma mahalleleri soylulaştırma çatısı altında boşaltılarak kentlerdeki alt sınıf kentlerin uç ve köhne taraflarına itilmiştir (Kuyucu ve Ünsal, 2010). Boşaltılmış gecekondulaşma mahallerine ise üst zümre için güvenli ve modern siteler inşa edilmiştir.

Dönemin Kentsel Sorunları:

Bu dönemin en belirgin kentsel sorunu sınıflar arası mekânsal ayrışmanın başlaması ve kültür çatışmalarının baş göstermesidir (Özdemir ve Yılmaz, 2008). Kentlerde alt ve üst sınıf arasında doğan hiyerarşik çatışma mahallelerde gettolaşmaya yol açmıştır. Bunların dışında kentlerde kamusal alanların yoğun bir şekilde özelleşmesi, kentin çevresel bozulmaya uğraması ve kalabalıklaşan kentlerde ulaşım krizlerinin ortaya çıkması da bir diğer kentsel sorunlar arasında yer almaktadır (Kuyucu ve Ünsal, 2010).

2000-2015 Arası Dönem

Bu dönem artık kentsel dönüşümün başladığı ve rantsal bir yapılanmanın olduğu bir dönemdir. Bu dönemde afet riski çatısı altında kentsel dönüşüm projeleri oluşturulmuş ve bu projeler genellikle alt kesime mensup yoksul ailelerin konutlarını hedef almıştır (Karaman, 2013). Bu süreç genellikle müteahhitlerin lehine ilerleyip yeteri kadar denetlenmediği için halk sürece dahil edilmemiştir (Bartu Candan ve Kolluoğlu, 2008).

Dönemin Kentsel Sorunları:

Bu dönemde kentsel dönüşüm çatısı altında yoğun bir yerinden edilme eylemine maruz alınmıştır ve dolayısıyla sosyal doku parçalanarak kentlerin sosyal ağları toplumun iletişim kanalları temas alanları baltalanmıştır sonucunda da kent içinde toplumsal kopukluk meydana gelmiştir (Kuyucu ve Ünsal, 2010). Bunun dışında konut metalaşması da dönemin bir diğer kentsel sorunudur.

2015 ve Sonrası Dönem

Bu dönem Türkiye’de kentleşme döneminin en komplike olduğu dönemdir zira yaşanan büyük çaplı doğal afetler, Türkiye’nin aldığı kitlesel göçlerin kalıcı hale gelmesi ve ciddi ekolojik sorunlar kentleri krize sokarak içindeki toplumları olumsuz yönde etkilemiştir (Yücel, 2021). Büyük bir kitlesel göç neticesinde ülkeye yerleşen Suriyeli vatandaşlar Türkiye’deki kentlerde kültür çatışması, uyum problemleri ve istihdam problemleri yaşanmasına neden olan faktörler arasındadır (Danış ve Nazlı, 2019). Diğer bir durum ise iklim krizidir bu iklim krizi neticesinde tarımın ve su ihtiyacının olumsuz etkilenmesi iklim mülteciliğine ve dolayısıyla kentlerde yığılmalara neden olmuştur (Yücel, 2021).

Dönemin Kentsel Sorunları:

En başta sosyal dışlanma, mültecilerle uyum problemleri, afetleri karşı yapıların yetersiz kalması ve kentsel alanlarda nüfus yığılması neticesinde ortaya çıkan yeşil alan kaybı (Danış ve Nazlı, 2019).

Türkiye’de kentler ve kentleşme süreçleri incelendiğinde görülüyor ki genel itibarıyla kentlerde yaşayan toplumlar kentleşme sürecinde çoğunlukla olumsuz etkilenmiştir. Bu olumsuzlukların başında da genel olarak sosyal dışlanma, yalnızlaşma, toplum içinde iletişim kopuklukları vb. sonuçlar gelmektedir. Toplum ruh sağlığının dolayısıyla insanın topluma olan bağlılığının bu süreçten olumsuz etkilenmesi de kaçınılmazdır. Diğer bir deyişle tüm bunların sebebi kent nüfusunun kentleşme hızını yakalayamayıp kentleşmeyle eşzamanlı bir şekilde kentleşememesidir.

Türkiye’de İntihar

1980-1990 Arası Dönem

İlk kez bu dönemle birlikte Türkiye’nin intihar olayları daha belirgin bir şekilde saptanmaya başlamıştır. Bu dönemde Türkiye’de genel intihar oranları düşük düzeydeydi. Ulaşılabilen veriler ışığında kırsal kesimdeki erkeklerin intihar eğilimleri kadınlara nazaran daha fazladır (Demir, 2010). Göçmenlerle ilgili intihar verilerine bakıldığında ise göçmen nüfusun az olması genel intihar eğilimlerine bakıldığında göçmen intihar oranının da az çıkmasına neden olmaktaydı (Özkan, 2011). Bu dönemdeki intihar oranlarına yaş bazında bakıldığında 30-50 yaş arası yetişkin intiharlarının belirgin şekilde daha yaygın olduğu görülmektedir (Yılmaz, 2012).

Dönemin intihar nedenlerine bakıldığında ise yaşanan ekonomik krizlerin kırsal alanlarda ciddi gelir kaybına neden olduğu ve dolayısıyla kırsalda intihar davranışını tetiklediği görülmektedir (Yılmaz, 2012). Bu dönemde intihar davranışına karşın geleneksel aile yapısı ve dini inançlar ise koruyucu faktör konumundadır (Özkan, 2011). Dönemin göçmen intiharlarının temel nedeni ise göçmenlerin ciddi bir şekilde psikososyal destekten yoksun olmasıydı (Özkan, 2011).

Bu dönemde görülen intihar vakalarının gösterdiği temel özellikler ise Durkheim’in sosyolojik kuramın özelliklerini taşımaktaydı. Özellikle de fatalistik intihar özelliklerini karşılamaktaydı. Bu da kırsaldaki aşırı baskıcı sosyal hayatın o dönemde intihara yol açtığını göstermektedir. Dönemin bir diğer baskın kuramı ise Psikodinamik kuramdır. Bu da kişilerde bastırılmış duyguların suçluluk hissini yarattığını ve dolayısıyla intihar davranışının ortaya çıktığını göstermektedir (Demir, 2010).

1990-2000 Arası Dönem

Takvimlerin 90’lara gelmesiyle kentleşme hız kazanmıştır ve bu hız intihar oranlarının da kentleşmeye bağlı olarak artmasına neden olmuştur. Bunun temel göstergesi de Doğu ve Güneydoğu’dan Batıya göç eden iç göçmenlerin sosyal uyum sorunları yaşaması ve bu sorunların kişiyi intihara yönlendirmesidir (Aksoy, 2015; Çelik, 2013). Bu dönemde aynı zamanda intihar yaşının yoğunluğu 18-29 yaş aralığındaki yaş grubuna kaymıştır (Kaya, 2014).

Dönemin intihar nedenleri incelendiğinde ağırlıklı olarak iktisadi sorunlar, işsizlik, sosyal izolasyon ve yalnızlık gibi psikososyal sorunların intihara davranışına neden olduğu gözlemlenmiştir (Çelik, 2013). Erkeklerde depresyon ve madde bağımlılığı intihara neden olurken kadınlarda aile içi şiddet ve kültürel çatışmalar ön plandaydı (Demir, 2010).

Dönemin intihar davranışlarının dayandığı kuramlar ise intihar yaşının küçülmesinin nedeninin sosyal öğrenme kuramına dayandığı Beck’in Umutsuzluk Kuramı, karamsarlık ve depresyonun intihar üzerindeki etkisini vurgular. Sosyolojik olarak ise Durkheim’in anomik intihar kavramı, toplumsal normların erozyonuyla ilişkilendirilir (Aksoy, 2015).

2000-2010 Arası Dönem

Dönemin intihar davranışları incelendiğinde dış göçlerin artışıyla Suriyeli ve Afganlarda intihar oranlarında bir artış gözlemlenmiştir (Yıldız ve Arslan, 2018). Bu durum sosyal bütünleşme sorunlarının yaşandığını işaret etmektedir. Kentlerdeki göçmen erkeklerin intihar oranları yerel erkeklere kıyasla daha yüksek olduğu görülmektedir. (Öztürk, 2017). Bu dönemde ise 20-40 yaş arası yetişkinler intihar davranışı eğiliminde riskli guruptalardı (Doğan, 2015).

Dönemin intihar nedenleri incelendiğinde ise sosyal dışlanma, ekonomik yoksunluk, barınma ve işsizlik sorunlarının ön plana çıktığı görülmektedir (Yıldız ve Arslan, 2018). Ayrıca savaş ve göç travmaları ruh sağlığını olumsuz etkilemiştir (Doğan, 2015). Kadınlarda aile içi şiddet ve destek eksikliği belirgin bir şekilde intihara eğilimi arttırmıştır (Kılıç, 2016).

Bu dönemdeki intihar davranışlarının kaçış kuramının benlik algısı ve utançtan kaçma temel lendirmesine ve bilişsel kuramın olumsuz düşüncenin intiharı tetiklediği gerekçesine dayanmakta-

dır. Ayrıca dönemin intihar davranışlarının özellikleri sosyolojik olarak Henry ve Short Kuramının düşük sosyoekonomik statü ve güçsüzlük algısına dayandığı da görülmektedir (Yıldız ve Arslan, 2018).

2010-2020 Arası Dönem

Bu dönemde Suriyeli göçmen sayısındaki hızlı artışla intihar vakaları daha görünür olmuştur (TÜİK, 2021). Genç erkek göçmenlerde (15-29 yaş) risk yüksekken kadınlarda ise kent-kır farkı azalmıştır (Demir ve Kara, 2020; Yılmaz, 2019).

Bu dönemdeki intihar davranışlarının nedenleri ise dil bariyerleri, sağlık hizmetlerine erişim zorlukları, sosyal dışlanma ve ekonomik belirsizlikler, eğitim ve iş bulma sorunları gibi sorunlar olarak görülmektedir. (Erdem, 2018; Demir ve Kara, 2020).

Kuramsal çerçevede bakıldığında, dönemin intihar davranışlarını açıklamada üç aşamalı intihar kuramı, kişilerarası psikolojik kuram, terör yönetimi kuramı, intihar ve toplum kuramı ile Marx'ın yaklaşımı temel başvuru noktaları olarak değerlendirilmektedir (Kaya, 2019).

TARTIŞMA

Türkiye’de göç, kentleşme ve intihar ilişkisini analiz eden bu çalışma, Türkçe literatürdeki ampirik ve kuramsal bulgularla önemli ölçüde uyushmaktadır. Literatür incelendiğinde ise bahsi geçen sosyolojik ve psikolojik kuramların Türkiye’deki göç, kent ve intihar ilişkisi arasındaki neden sonuç ilişkisini açıklayabildiği de görülmektedir.

Kentleşme süreci, yalnızca fiziksel yerleşim değişikliğini değil; aynı zamanda bireyin sosyal ilişkilerinde, aidiyet duygusunda ve psikolojik dayanıklılığında derin kırılmalar yaratmaktadır. Eşmeler (2018), Ankara örneğinde yürüttüğü çalışmasında kentleşmenin getirdiği yalnızlık, yabancılaşma ve hızlı toplumsal değişimin, bireyde aidiyet kaybı ve kontrolsüzlük duygusu oluşturarak intihar davranışını tetiklediğini vurgulamaktadır. Benzer şekilde, Çelik (2013), iç göçle büyükşehirler gelen bireylerin sosyal dışlanma ve uyum problemleri nedeniyle, özellikle 18–29 yaş arası gençlerde intihar oranlarının arttığını belirtmiştir. Kentleşmenin, bireyde yalnızlaşma ve toplumsal uyumsuzluk hissinin artırdığı, birçok çalışmada ortaya konmuştur. Özer (2017), bu durumun özellikle göçmen erkeklerde intihar riskini artırdığını vurgularken, Keskin, Sağocak ve Vural (2015), bireyin kendisini “kentli” hissedebilmesinin yalnızca fiziksel yerleşimle değil, sosyo-kültürel bütünleşmeyle mümkün olacağını savunmaktadır. Parlak (2008) ise çalışmasında, kentle bütünleşemeyen bireylerin “kentlileşememe” sonucu yabancılaştığını ve bu çatışmanın ruhsal bozulmalarla sonuçlanabileceğini ifade etmektedir. Fişek (2001), çalışmasında kentlileşemeyen bireylerin dışlanma, gettolaşma ve suç riskiyle karşı karşıya kaldığını belirtmiştir. Demir (2010), kırsal ve kentsel intihar davranışlarını karşılaştırmış; kırsalda geleneksel normların koruyucu etkisinin daha belirgin olduğunu, kentte ise bireysel yalnızlık, ekonomik baskı ve sosyal destek eksikliği gibi nedenlerle intihar riskinin arttığını göstermiştir. Bu bulgular, Durkheim’in “anomik” ve “bencil” intihar kuramlarıyla örtüşmektedir. Toplumsal normların çözülmesi, bireyin yalnızlaşması ve kolektif bağlardan kopması, özellikle hızlı kentleşen ve göç alan şehirlerde intihar eğilimini artırmaktadır.

Göçmen gruplar bağlamında, Yıldız ve Arslan (2018), özellikle Suriyeli ve Afgan mültecilerde intihar oranlarının ciddi biçimde arttığını; bunun temel nedenlerinin sosyal dışlanma, ekonomik yoksulluk ve psikososyal destek mekanizmalarının eksikliği olduğunu ifade etmiştir. Doğan (2015) çalışmasının sonucunda göçmen bireylerde savaş travması ve kimlik kaybı gibi faktörlerin psikolojik kırılganlığı artırarak intihara yol açtığını vurgulamaktadır. Kadınlar özelinde çalışan Kılıç (2016), göçmen kadınların aile içi şiddet ve destek eksikliği nedeniyle daha savunmasız hale geldiğini, bu durumun intiharı tetikleyici bir unsur olduğunu göstermiştir. Benzer şekilde, Yılmaz (2019) da yaptığı çalışma sonucunda kent yaşamında yalnızlaşan göçmen kadınların ruhsal destek eksikliği nede-

niyle daha yüksek risk altında olduğunu belirtmektedir (s. 89). Bu bulgular psikolojik kuramlarla da örtüşmektedir. Beck'in Umutsuzluk Kuramı, bireyde geleceğe dair karamsarlık, değersizlik ve çaresizlik duygularının intihar davranışına yol açabileceğini savunur. Bu yaklaşım, özellikle kentli gençlerde ve göçmenlerde gözlenen intihar vakalarını açıklamada işlevseldir. Bilişsel kuram bağlamında, Beck'in tanımladığı olumsuz şemaların intihar düşüncelerine neden olduğu pek çok çalışmada gözlemlenmiştir.

Sosyolojik olarak, Özkan (2011), Türkiye'de göç ve intihar ilişkisinde toplumsal bütünleşmenin zayıflığının ve sosyal ağların kopmasının belirleyici olduğunu vurgular. İç göçle kentlere gelen bireyler, yeni yaşam alanlarında yeterince sosyal destek bulamadıklarında yalnızlık, uyumsuzluk ve aidiyet yitimine bağlı olarak intihara yönelebilmektedir. Marx'ın yapısal eşitsizlik yaklaşımı ise, özellikle göçmenler ve kent yoksulları gibi alt sınıfların marjinalleşme süreçlerinde intiharı bir "çıkış" yolu olarak görebileceklerini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, Türkiye'de göç ve kentleşme süreçleri, bireylerin sosyal ve psikolojik bütünlüğünü zorlamakta dolayısıyla özellikle gençler, göçmenler ve kent yoksulları arasında intihar davranışını artıran bir risk yapısı oluşturmaktadır. Türkiye'de bu konu ile ilgili yapılan çalışmaların yoğunluğu da konunun önemini vurgulamaktadır.

SONUÇ ve ÖNERİLER

Bu çalışmada Türkiye'de göç, kentleşme ve intihar olguları arasındaki ilişki, hem kuramsal hem de dönemselsel bir perspektifle ele alınmıştır. Elde edilen bulgular, göç ve kentleşmenin yalnızca fiziksel veya ekonomik etkilerle sınırlı kalmadığını; aynı zamanda bireyin sosyal bütünleşmesini, psikolojik sağlığını ve yaşamla kurduğu anlam bağlarını da derinden etkilediğini göstermektedir. Özellikle kentleşmenin hızlandığı dönemlerde, kırdan kente yoğun göçlerin yaşandığı yıllarda ve göçmen toplulukların kent yaşamına adapte olmaya çalıştığı süreçlerde intihar oranlarının belirgin şekilde arttığı gözlemlenmiştir.

İntiharın çok boyutlu bir olgu olması hem bireysel psikolojik etkenlerle hem de toplumsal yapının ve çevresel faktörlerin etkileşimiyle açıklanmasını zorunlu kılmaktadır. Türkiye'deki dönemselsel veriler, intihar davranışlarının artış gösterdiği yılların aynı zamanda ekonomik krizlerin yaşandığı, sosyal uyumun bozulduğu ve kentlerin sosyo-kültürel dokusunun kırılganlaştığı dönemlere denk geldiğini ortaya koymaktadır. Özellikle gençler, göçmenler ve kadınlar gibi kırılgan gruplar, kentleşme sürecinde daha fazla risk altındadır. Bu gruplarda görülen intihar davranışları hem psikolojik hem de sosyolojik yaklaşımlarla uyumluluk göstermektedir.

Göçmenlerin kent yaşamına entegre olamaması, sosyal dışlanma, işsizlik, dil bariyerleri, konut sorunları gibi problemlerle birleştiğinde ruh sağlığını ciddi biçimde tehdit etmektedir. Kentlerde artan nüfus baskısı, sınıfsal ayrışmalar ve güvenli siteler gibi mekânsal bölünmeler hem yerel halk hem de göçmenler açısından aidiyet hissini zayıflatmakta ve toplumsal bütünleşmeyi engellemektedir. Bu durum, bireyin kendisini yalnız, çaresiz ve dışlanmış hissetmesine neden olarak intihar davranışına zemin hazırlayabilmektedir.

Öneriler

Ruh Sağlığı Hizmetlerinin Yaygınlaştırılması

Göç alan kentlerde, özellikle dezavantajlı bölgelerde psikolojik danışmanlık merkezlerinin sayısı artırılmalı ve kültürel açıdan duyarlı terapi programları uygulanmalıdır.

Sosyal Uyum Programlarının Geliştirilmesi

Göçmenlerin ve iç göçle gelen bireylerin kentle entegrasyonu için dil kursları, meslek edindirme atölyeleri ve mahalle bazlı toplumsal kaynaştırma faaliyetleri organize edilmelidir.

Kentsel Planlamada Sosyal Bütünleşme Hedeflenmeli

Kentsel dönüşüm projeleri yalnızca fiziksel yenilenme değil; sosyal adalet, eşit erişim ve birlikte yaşam ilkelerini esas almalıdır. Gettolaşma ve mekânsal ayrışmayı önleyecek tedbirler alınmalıdır.

Eğitim Kurumlarında Psikososyal Destekler Artırılmalı

Gençler arasında artan intihar oranlarının engellenmesi için okullarda bilinçlendirme programları uygulanmalıdır.

İntihar Veri Sistemlerinin Güçlendirilmesi

Türkiye’de intihar verilerinin yaş, cinsiyet, göçmenlik durumu gibi ayrıntılı göstergelerle tutulması; risk analizlerinin daha sağlıklı yapılmasına imkân sağlayacaktır.

Kadın Göçmenlere Yönelik Koruyucu Politikalar

Aile içi şiddet, ekonomik bağımlılık ve sosyal izolasyon gibi sorunlara karşı kadın sığınma evleri yaygınlaştırılmalı ve hukuki destek mekanizmaları güçlendirilmelidir.

Sonuç olarak, göç ve kentleşmenin doğru yönetilememesi, bireylerin ruh sağlığını ve toplumsal refahı tehdit eden yapısal bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. İntihar, bu sürecin en uç ifadesi olup yalnızca bireyin değil, toplumun tamamının kırılganlığına işaret etmektedir. Bu nedenle çözüm yalnızca sağlık hizmetlerinde değil, aynı zamanda sosyal politikalar, eğitim, istihdam ve kentsel planlama gibi çoklu alanlarda bütüncül bir yaklaşımla ele alınmalıdır.

KAYNAKLAR

- Abadan-Unat, N. (2011). *Bitmeyen Göç: Konuk İşçilikten Ulus-ötesi Yurttaşlığa*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aksoy, M. (2015). *Türkiye’de kentleşme ve göç olgusunun sosyal etkileri*. İstanbul: Sosyal Araştırmalar Yayınları.
- Algan, N. ve Künçek, Ö. (1998). Transboundary population movements: Refugees, environment and politics. *The Turkish Yearbook of International Relation (Milletlerarası Münasebetler Türk Yıllığı)*, 28.
- Altunok, B. (2021). *Türkiye’de tersine iç göçü engelleyen faktörler, sorunlar ve çözüm önerileri: İstanbul ili örneği* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Yalova Üniversitesi, Yalova.
- Bartu Candan, A., ve Kolluoğlu, B. (2008). Emerging spaces of neoliberalism: A gated town and a public housing project in Istanbul. *New Perspectives on Turkey*, 39, 5–46. <https://doi.org/10.1017/S0896634600005057>
- Beck, A. T. (1967). *Depression: Clinical, experimental, and theoretical aspects*. University of Pennsylvania Press.
- Bulut, B. P. ve Demirbaş, H. (2021). Kırılma noktası: İkinci Nesil İntihar Kuramları. *Nesne*, 9(20), 418-431. DOI: 10.7816/nesne-09-20-12
- Castles, S. ve Miller, M. J. (2008). *Göçler çağı: Modern dünyada uluslararası göç hareketleri* (B. U. Bal ve İ. Akbulut, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çavdar, G., ve Yalçın, B. (2014). Re-interpreting urban planning in Turkey through the lens of critical theory. *Planlama*, (1), 55–66.
- Çelik, S. (2013). İç göç ve kentte sosyal uyum sorunları: Bir intihar incelemesi. *Sosyoloji Dergisi*, 23(2), 54-62.
- Çelik, A., ve Bayraktar, S. (2023). 6 Şubat Depremleri Sonrası İç Göç Dinamikleri: Geçici Korunma Alanları ve Kalıcılık. *Afet ve Risk Dergisi*, 5(1), 55–78.
- Demir, A. (2010). *Kırsal ve kentsel alanlarda intihar eğilimleri: Psikodinamik bir yaklaşım*. Ankara: Psikoloji Yayınları.
- Demir, A., ve Kara, E. (2020). Suriyeli göçmenlerde intihar riski ve ruh sağlığı: Güncel durum değerlendirmesi. *Göç ve Toplum*, 8(1), 150-165.
- Demirkol, M. (2013). İntihar olasılığı: Kişilik özellikleri, kontrol odağı ve ölüm algısı açısından bir değerlendirme. Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Doğan, B. (2015). Göçmenlerin ruh sağlığı ve intihar eğilimleri: 20-40 yaş grubu analizi. *Psikiyatri Araştırmaları Dergisi*, 12(3), 95-103.

- Duman, N. (2019). İntihar ve Medya. *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı: 77.
- Durkheim, Emile (2014). *İntihar*. (Çev. Özer Ozankaya). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Erdem, F. (2018). Göçmenlerin psikososyal sorunları ve intihar riski. *Uluslararası Göç ve Sağlık Dergisi*, 6(2), 110-120.
- Erder, S. (1997). *Kentsel Gerçeklikler ve Kentli Hakları*. İstanbul: Şehir Yayınları.
- Erder, S. (2018). Göç araştırmaları ve yöntem tartışmaları. *Göç Dergisi*, 5(1), 1-16.
- Erol, M. ve Ersever, O. G. (2014). Göç krizi ve göç krizine müdahale. *KHO Bilim Dergisi*, 24(1).
- Erman, T. (2001). The politics of squatter (gecekondu) studies in Turkey: The changing representations of rural migrants in the academic discourse. *Urban Studies*, 38(7), 983-1002.
- Es, M. ve Ateş, H. (2004). Kent yönetimi, kentleşme ve göç: Sorunlar ve çözüm önerileri. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 48, 206-246.
- Eskin, M. (2012). İntihar 'Açıklama, Değerlendirme ve Önleme'. Ankara: HYB Yayıncılık.
- Eşmeler, A. Ş. (2018). *Türkiye'de kentleşme sürecinde ortaya çıkan sorunlar: Kentlerde intihar eğilimleri üzerine bir araştırma, Ankara örneği* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Fişek, G. (2001). Kentli evi kavramının kurumsallaştırılması. *Ankara'da Kentleşme ve Yerel Yönetimler Sempozyumu Bildirileri* (s. 252-259). Ankara: TBB Yayınları.
- Gibbs, Jack P. Martin Walter T. (1958). "A Theory of Status Integration and Its Relationship to Suicide". *American Sociological Review*. 2:140-147.
- Gürkan, B. ve Dirik, G. (2009). Üniversite Öğrencilerinde İntihar Düşünce ve Davranışları ile İlişkili Faktörler: Yaşamı Sürdürme Nedenleri ve Baş Etme Yolları. *Türk Psikoloji Yazıları*, 12 (24), 58-69.
- Güven, A. (2016). Kent, kentleşme ve kentsel yönetim ihtiyacı. *Journal of International Management, Educational and Economics Perspectives*, 4(1), 21-30.
- İçduygu, A. Ünal, T. (1997), "Türkiye'de İç Göç Sorunsal Alanları ve Araştırma Yöntemleri", Ahmey İçduygu ve Diğerleri (Der.), (1998), Türkiye'de İçgöç, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yay.
- İçduygu, A. ve Sirkeci, İ. (1999). Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de İç ve Dış Göç. *TESEV Yayınları*.
- İçli, G. (2013). Türkiye'de göç olgusu ve sosyolojik yaklaşımlar. *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 37(1), 349-368.
- IOM. (2009). *Göç terimleri sözlüğü*. Cenevre: IOM.
- Karadağ, A. (2012). Türkiye'de İç Göçün Mekânsal Dinamikleri: Tersine Göç Eğilimleri Üzerine Bir Değerlendirme. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 67(3), 91-114.
- Karaman, O. (2013). Urban neoliberalism with Islamic characteristics. *Urban Studies*, 50(16), 3412-3427.
- Karpat, K. H. (2004). *Studies on Turkish Politics and Society: Selected Articles and Essays*. Leiden: Brill
- Kaya, E. (2003). *Kentleşme ve kentleşme*. İstanbul: İlke Yayıncılık.
- Kaya, H. (2014). Gençlerde intihar ve sosyal destek mekanizmaları. *Gençlik Çalışmaları Dergisi*, 10(4), 118-125.
- Kaya, H. (2019). Göçmenlerin ruh sağlığı ve intihar riski: Toplumsal müdahale yolları. *Sosyal Hizmetler Dergisi*, 15(2), 130-140.
- Keleş, R. (2008). *Kentleşme politikası* (10. Baskı). Ankara: İmge Yayınevi.
- Keskin, Y., Sağocak, M., ve Vural, A. (2015). Kentleşme sürecinde bireyin sosyal uyumu ve intihar riski. *Şehir ve Toplum*, 2(1), 25-34.
- Kirişçi, K. (2000). Disaggregating Turkish Citizenship and Immigration Practices. *Middle Eastern Studies*, 36(3), 1-22.
- Kılıç, D. (2016). Kadın göçmenlerin psikososyal sorunları ve aile içi şiddet. *Kadın ve Toplum Dergisi*, 9(1), 70-80.
- Kocaman, E. (2008). Türkiye'de iç göç olgusunun tarihsel gelişimi. *Doğu Coğrafya Dergisi*, 13(19), 147-164.
- Köse, A. ve Arslan, F. (2019). Sosyolojik Bir Olgu Olarak İntihar. *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. C. XLIII, S. 1
- Kutal, G. (1992). Türkiye'de işsizliğin yapısal özellikleri. II. *İstihdam Haftası Tebliğleri*, 61-66.
- Kuyucu, T. (2005). Urban regeneration and neoliberalism: Istanbul's new urban regime and the transformation of the gecekondu zones. *Toplum ve Bilim*, 104, 26-47.

- Kuyucu, T., ve Ünsal, Ö. (2010). "Urban transformation" as state-led property transfer: An analysis of two cases of urban renewal in Istanbul. *Urban Studies*, 47(7), 1479-1499.
- Marx, Karl (2006). *İntihar Üzerine*. (Derleyen: Barış Çoban vd.). İstanbul: Yeni Hayat Kütüphanesi.
- Mutluer, M. (2003). *Uluslararası göçler ve Türkiye*. İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Özdemir, S. ve Yılmaz, A. (2008). Sosyo-mekânsal ayrışma bağlamında kentsel dönüşüm. *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, (39), 55-72.
- Özdemir, H. (2012). Türkiye’de İç Göçler Üzerine Genel Bir Değerlendirme. *Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi*. Sayı: 30
- Özer, İ. (2004). *Kentleşme, kentlileşme ve kentsel değişim*. Bursa: Ekin Kitabevi.
- Özer, N. (2017). Kentleşmenin bireysel yalnızlık ve intihar üzerindeki etkileri. *Kent Araştırmaları Dergisi*, 4(2), 260-275.
- Özkan, B. (2011). Türkiye’de göç ve intihar ilişkisi. *Sosyoloji ve İnsan Bilimleri*, 5(1), 100-110.
- Özkiraz, A. ve Acungil, Y. (2012). Hemşehri derneklerinin kentlileşme sürecindeki rolü (Tokat örneği). *Journal of Faculty of Letters/Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 29(1).
- Öztürk, M. (2017). Kentlerde yaşayan göçmen erkeklerin intihar eğilimleri. *Toplumsal Araştırmalar Dergisi*, 14(2), 140-150.
- Parlak, B. (2008). Kent kültürü ve kentlilik bilinci geliştirme projesi: Bursa Büyükşehir örneği. *Dönüşen Kentler ve Değişen Yerel Yönetimler* içinde (s. 61-85). Ankara: Gazi Kitabevi.
- Şenyapılı, T. (1981). Gecekondu olgusunun niteliği. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 36(1), 1-15.
- Tamer, M. (2020). Göç, göçün nedenleri ve uluslararası göç üzerine kavramsal bir analiz. *Journal of Social and Humanities Sciences Research*, 7(60), 2808-2818.
- Tanyeli, U. (2010). Kent tarihi yazımı ve Türkiye. *Toplum ve Bilim*, 118, 108-123.
- Taşcı, F. (2009). Bir sosyal politika sorunu olarak göç. *Kamu-İş İş Hukuku ve İktisat Dergisi*, 10, 177-204.
- Tathoğlu, K. (2012). Sosyal Bir Gerçeklik Olarak İntihar Olgusu: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt:12, Yıl:12, Sayı:2, 12:133-155
- Tüfekçi, S. (2002), "Göç Olgusu, Kentleşme ve Türkiye’de Göç Hareketleri", <http://www.forumex.net/tarih/54325-goc-olgusu-kentlesme-ve-turkiyede-gochareketleri.html>, Erişim Tarihi: 25 Mayıs 2025.
- TÜİK (Türkiye İstatistik Kurumu). (2021). *Türkiye’de göç ve sağlık istatistikleri 2020*. Ankara: TÜİK Yayınları.
- Türk Dil Kurumu. (2020). Göç. *Güncel Türkçe Sözlük*. <https://sozluk.gov.tr> adresinden erişildi (Erişim tarihi: 18.06.2025).
- Ulusoy, A. ve Vural, T. (2001). Kentleşmenin sosyo ekonomik etkileri. *Belediye Dergisi*, 7(12), 8-14.
- UNHCR. (2023). *Syria Regional Refugee Response*. Retrieved from <https://data.unhcr.org/>
- Weber, M. (2012). *Şehir: Modern kentin oluşumu* (10. Baskı, M. Ceylan, Çev.). İstanbul: Yarı Yayınları.
- Yıldız, S., ve Arslan, E. (2018). Göçmen topluluklarda intihar riski: Suriyeli ve Afgan örneği. *Göç Araştırmaları Dergisi*, 7(3), 230-240.
- Yılmaz, E. ve Çitçi, S. (2011). Kentlerin ortaya çıkışı ve sosyo-politik açıdan Türkiye’de kentleşme dönemleri. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(35), 252-267.
- Yıldırım, M. (2014). Kavramsal çerçevesi içerisinde kent, kentleşme ve kentlileşme. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 8(15), 321-348.
- Yılmaz, F. (2012). Kırsal kesimde ekonomik krizlerin intihar üzerindeki etkisi. *Ekonomi ve Toplum*, 8(2), 75-85.
- Yılmaz, F. (2019). Göçmen kadınlarda psikososyal stres ve intihar riski. *Kadın Sağlığı Dergisi*, 11(1), 85-95.
- Yücel, M. (2021). İklim değişikliği ve kentsel kırılganlık: İstanbul örneği. *Kent Akademisi*, 14(2), 100-120.

Asgari Ücretin Satın Alma Gücüne Etkisi

The Effect of Minimum Wage on Purchasing Power

Elif Epsileli

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri ABD
elifepsileli1996@gmail.com, ORCID ID: 0009-0006-0316-6323

ÖZET

Ücret emeğin bedeli olarak tanımlanmaktadır. Ücret aynı zamanda ise işletmenin karına zararına bakılmaksızın çalışana ürünün satışı beklenilmeden ödenmesi gereken ve önceden kararlaştırılan bir bedeldir. Ücret kavramının tartışmalı bir konu olduğu söylenmektedir. Bu yüzden ekonomik ve sosyal olarak ücrete bakıldığında farklı tanımları bulunan, çeşitli yönleri olan kavramdır. Ücretin birden fazla tanımının yapılmasının en önemli sebebi “multi disiplinler” bir konumda yer almasındandır. Asgari ücret çalışanın kendisinin ve ailesinin onurlu bir şekilde yaşayabilmesi için elde edilmesi gereken gelir olarak tanımlanmaktadır. Vasıfsız işgücünün korunması için yapılmış bir önlemdir. Asgari ücret aynı zamanda bir maliyet unsurudur. Çalışan açısından tek gelir kaynağı iken işveren tarafından üretim ve istihdam kararını etkilemektedir. Üretim ve maliyet unsurunu etkilediği için işverenin dirci ile karşılaşmaktadır. Bu çalışmada literatür çalışması yaparken emek piyasasına, ücrete, asgari ücrete, asgari ücretin amacına, önemine, özelliklerine, iktisadi yaklaşımlara ve tarihsel gelişimine değinilmiştir. Bu çalışmanın amacı, asgari ücretin satın alma gücüne etkisinde, işgücü piyasasında önemli faktörlerin başında ücret gelmektedir. Ücret, çalışanların satın alma gücünü belirleyen en önemli faktör olduğu için sosyal politika açısından asgari bir ücret belirlenmesi tartışması yapılmış ve kabul edilmiştir. Bu kabul çerçevesi içinde Türkiye’de belirli dönemlerde asgari ücretin açlık sınırı, yoksulluk sınırı karşısında değişimini inceleyerek çalışanların satın alma, enflasyon güçlerinin nasıl değiştiğini ortaya koymaktır. Asgari ücret, enflasyon, açlık ve yoksulluk sınırı verilerine Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), TÜRK-İŞ ve Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı sayfasından ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Çalışma ekonomisi, ücret, asgari ücret, asgari ücret açlık sınırı, yoksulluk sınırı.

ABSTRACT

Wage is defined as the price of labor. Wage is also a pre-determined amount that must be paid to the employee without waiting for the sale of the product, regardless of the profit or loss of the business. It is said that the concept of wage is a controversial issue. Therefore, when looking at wage economically and socially, it is a concept with different definitions and various aspects. The most important reason why wage has more than one definition is that it is in a “multi-disciplinary” position. Minimum wage is defined as the income that the employee must earn in order for him/herself and his/her family to live honorably. It is a measure taken to protect unqualified labor. Minimum wage is also a cost element. While it is the only source of income for the employee, it affects the production and employment decision of the employer. Since it affects the production and cost element, it is encountered with resistance from the employer. In this study, while doing literature research, labor market, wage, minimum wage, the purpose of minimum wage, its importance, characteristics, economic approaches and historical development were mentioned. The aim of this study is to determine the effect of minimum wage on purchasing power, wage is the most important factor in labor market. Since wage is the most important factor that determines the purchasing power of employees, a discussion was made and accepted to determine a minimum wage in terms of social policy. Within this framework of acceptance, it is to examine the change of minimum wage against hunger threshold and poverty threshold in certain periods in Turkey and to reveal how purchasing power and inflation power of

employees change. Minimum wage, inflation, hunger and poverty threshold data were accessed from Turkish Statistical Institute (TUIK), TÜRK-İŞ and Ministry of Labor and Social Security.

Keywords: Labor economics, wage, minimum wage, minimum wage poverty line, hunger line.

GİRİŞ

Ücret emeğin bedeli olarak tanımlanmaktadır. Ücret hem çalışanlar, hem işverenler, hem devlet tarafından, hem toplum tarafından hem de sendikalar açısından önemli bir yere sahiptir. Asgari ücret, çalışanın kendisinin ve ailesinin onurlu bir şekilde yaşayabilmesi için elde edilmesi gereken bir gelirdir. Niteliksiz emeğin korunması için alınmış bir önlemdir. Çalışanlara sosyal açıdan uygun bir yaşam sağlamak amacıyla işverenlerin belirlenen tutar altında ücret ödememesini sağlayan zorunlu bir ücrettir. Çalışan kişinin ve ailesinin asgari seviyede ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik bir taban ücrettir. Asgari ücret belirlenirken ekonomik şartlar ve sosyal koşullarda göz önüne alınmalıdır. Toplumun büyük bir kesimini ilgilendiren hayat standardı satın alma gücünü belirleyen faktördür. Faktörün etkisi emek sektörü ve ailesini etkilemektedir. Asgari ücret aynı zamanda bir maliyet unsurudur. Çalışan açısından tek gelir kaynağı iken işveren tarafından üretim istihdam kararını etkilemektedir. Üretim maliyetini rekabet unsurunu etkilemektedir. Bu yüzden işverenlerin direnci ile karşılaşmaktadır. Asgari ücret miktarı çalışanların refah düzeyinin etkilerken, iktisadi açıdan kayıt dışı istihdamı etkilemektedir.

Asgari ücretin satın alma gücüne etkisinde, işgücü piyasasında önemli faktörlerin başında ücret gelmektedir. Ücret çalışanların satın alma gücünü belirleyen en önemli faktör olduğu için sosyal politika açısından asgari bir ücret belirlenmesi tartışması yapılmış ve kabul edilmiştir. Bu kabul çerçevesi içinde Türkiye’de belirli dönemlerde asgari ücretin açlık sınırı ve yoksulluk sınırı karşısında değişimleri incelenmiş, çalışanların satın alma, enflasyon güçlerinin nasıl değiştiği ortaya konulmuştur.

Emek Piyasası

Emek piyasası, emek arz ve talebinin karşılaştığı, ücretlerin ve çalışma koşullarının belirlendiği piyasadır. Emek talebi, işverenlerin ürün üretebilmek için çalıştırmak istedikleri emek miktarını, emek arzı ise ücretli çalışanların çeşitli ücret düzeylerinde, çalışmayı kabul ettikleri süre veya miktarı ifade etmektedir (Biçerli, 2013). Emek piyasası çok sayıda olmasıyla, çeşitli ücretlerin olduğu, işçilerin farklı özelliklere sahip olduğu, istihdamın sürekli olmasının istendiği ve emek talebinin mal ve hizmet üretmek için talep edildiği piyasadır.

Emek Piyasası İşleyişi

İktisat teorisinin temelinde kıt kaynakların etkin bir şekilde üretimi ve dağıtımını amaçtır. Emek piyasası ürün üretmek amacıyla işverenin duyduğu işgücüne ihtiyacını oluşturan emek talebiyle, gelir elde etmek amacıyla emeğini işgücü piyasasına arz eden işgücünün davranışları ile bu piyasanın çalışmasını belirler. Aşağıdaki Tablo 1’ de iktisadi düşünce okullarının emek arzı ve emek talebi ile ilgili fonksiyonları ile ilgili görüşleri özet olarak verilmiştir (Taşçı, 2018).

Tablo 1: İktisadi düşünce okullarına göre emek arzı ve emek talebinin karşılaştırılması

İktisadi Düşünce Okulları	Emek Arzı	Emek Talebi
Klasikler	Emek arzı ile reel ücret arasında pozitif bir ilişki vardır.	Emek talebi ile reel ücret arasında negatif bir ilişki vardır.
Keynesyenler	Emek arzı ile nominal ücret arasında pozitif bir ilişki vardır.	Emek talebi ile reel ücret arasında negatif bir ilişki vardır.
Monetaristler	Emek arzı ile beklenen reel ücret arasında pozitif bir ilişki vardır.	Emek talebi ile reel ücret arasında negatif bir ilişki vardır.

Kaynak: (Taşçı, 2018).

Ücret

Ücret geniş anlamda; “ insan emeğinin bir bedeli” olarak ifade edilmektedir. Ücret aynı zamanda ise işletmenin karına zararına bakılmaksızın çalışana ürünün satışı beklenilmeden ödenmesi gereken ve önceden kararlaştırılan bir bedeldir. Ücret kavramının tartışmalı bir konu olduğu söylenmektedir. Bu yüzden ekonomik ve sosyal olarak ücrete bakıldığında farklı tanımları bulunan, çeşitli yönleri olan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Hukuk, sosyal ve ekonomik açılarından da ücretin farklı tanımları yapılmaktadır. Ücretin birden fazla tanımının yapılmasının en önemli sebebi “multi disipliner” bir konumda yer almasından kaynaklanmıştır. Ücretin sosyal bilim dalları arasında en geniş ve dikkat çeken tanımını yapan sosyal politikadır. Sosyal politika açısından ücret sadece ekonomik ve hukuki özelliklerle değil taşıdığı insani değer açısından da önem taşımaktadır (Tokol ve Alper, 2018).

Ücretin Önemi

Çalışanların ekonomik güvence ve tek gelir kaynağıdır, hayat standardının belirleyicisidir, işindeki ve sosyal hayattaki statüsünün belirleyicisidir ve performansını etkileyicisidir. İşveren açısından bir maliyet unsurudur. Üretim maliyeti içinde değerlendirilir. Devlet açısından gelir dağılımını sağlamak, istihdamı arttırmak, gelişme hızını, enflasyonu, yatırımları ve tasarrufları etkilemek gibi önemli nedenleri vardır. Toplum açısından sosyal barışı sağlamak, toplumun refahını sağlamak, ekonomik istikrarı sağlamak ve fırsat eşitliğini sağlamak gibi önemleri vardır. Sendikalar açısından ise üyelerinin gelirini arttırmak ve adil ücret almalarını sağlamaktır (Tokol ve Alper, 2018).

Asgari Ücret Kavramı

Asgari ücret, işçiler açısından, yaşanabilir hayat standardına ulaşmak, yoksullukla ve gelir dağılımı açısından toplumsal sınıflar arasındaki huzur ve barışı sağlamak için ortam oluşturulmasında en önemli rol oynayan araçlardan birisidir (Çiçek , 2013).

Asgari Ücret Tanımı

Asgari ücret çalışanın kendisinin ve ailesinin onurlu bir şekilde yaşayabilmesi için elde edilmesi gereken gelir olarak tanımlanmaktadır (Karamızrak, 2019). Asgari ücret öncelikle vasıfsız emeğin korunması için alınmış bir önlemdir. Asgari ücret sosyal devlet olabilmenin şartlarından biri olan emeğin korunması ilkesinden dolayı birçok ülkede uygulanmaktadır. Çalışanlara sosyal açıdan uygun bir yaşam sağlamak amacıyla işverenlerin belirlenen tutar altında ücret ödememesini sağlayan zorunlu bir ücrettir. Çalışan kişinin ve ailesinin asgari seviyede ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik bir taban ücrettir. Asgari ücret belirlenirken ekonomik şartlar göz önüne alınıyorsa, sosyal koşullarda göz önüne alınmalıdır. Emeğin karşılığı olan ücrete eşit bir ücret verilmelidir. İşverenler kar amacı güttükleri için, ücretleri düşük seviyede tutmak isteyeceklerdir.

Asgari Ücretin Amaçları

Ücret geliri açısından düşük gelirli kesimlerin sosyal ekonomik durumlarının iyileştirilmesi amaçlanmaktadır. Bu amaçlardan bazıları şunlardır: Gelir dağılımında görülen bozuklukların giderilmesi, emek istismarının önlenmesi, asgari düzeyde ücret eşitliğinin sağlanması, kriz dönemlerinde ücretlerin rijitliğinin sağlanması ücret farklılıklarının azaltılması, işletmeler makro düzeyde ise ülkeler arasında asgari ücretten doğan haksız rekabetin önüne geçilmesi gibi amaçları vardır (Çiçek , 2013).

Asgari Ücretin Önemi

İşçiler açısından, ilki ekonomik yönlü olmasıdır. Ücret bireylerin satın alma gücünü etkileyen tek geçim kaynağıdır. Yaşamlarını ve gelir düzeylerini etkilemektedir. Hem ailelerini hem de bak-

makla yükümlü oldukları kişilerin temel ihtiyaçlarını karşılayan tek geçim kaynağıdır. İkinci yönü ise işçinin hem çalıştığı kurumdaki hem de sosyal hayatındaki konumunu belirleyen önemli bir et-kendir. İşveren tarafından, işverenin ücretleri belirlerken gelir eşitsizliğini göz önünde bulundur-ması ve emeğinin karşılığını öderken adil davranması gerekmektedir. Bu sebeple işverenlerin yük-sek kar elde etme isteğinin düşük ücrete işçi çalıştırma isteğini körüklemektedir. Sendikalar açısın-dan, işçilerin ortak çıkarlarını koruma amacı güden sendikalar, çalışma ilişkilerinde işçi kesiminin hak ve çıkarlarını korumaktır.

Devlet ve hükümetler açısından ise gelir dağılımı, istihdam, büyüme, enflasyon gibi büyüklükler üzerinde doğrudan etkisi bulunmaktadır. Toplumsal barışın sağlanması ve korunması, toplumsal re-faha ulaşılması konusunda en etkili araçtır (Mahiroğulları, 2020).

Asgari Ücretin Özellikleri

Bağlayıcı Olması: Tarihsel süreçlere bakıldığında devletin müdahale etmediği piyasa koşulla-rında ücretlerin asgari geçim düzeyinin altında kaldığı söylenmektedir (Mahiroğulları, 2020). Bu yüzden devlet açısından asgari ücretin bağlayıcı özelliği vardır. Amaç devlet tarafından belirlenen kurallar çerçevesinde tarafların ücret üzerinde serbestçe karar vermelerini ve pazarlık konusu hali-ne getirilmesinin önlenmesidir (Mahiroğulları, 2020).

Tüm Çalışanları Kapsaması: Asgari ücret hem işin hem de işçinin sahip olduğu niteliklerden bağımsız olarak belirlenmekte olduğu söylenmektedir. Çalışanın eğitim düzeyi tecrübesine bakıl-maksızın, yerine getirilecek işlerin türü, çalışma ortamı, çalışma koşulları gibi unsurlar dikkate alınmamaktadır. İş Kanunu genellik ilkesi gereğince ayrıcalıklı olan tüm çalışan kesimi de kapsaya-cak şekilde belirleneceği ifade edilmektedir ve tüm çalışanları içine alan sosyal bir ücret olma niteli-ği gösterdiği söylenmektedir (Mahiroğulları, 2020).

Adil Gelir Dağılımına Yardımcı Olması: Bir ülkede gelir dağılımında adaletin sağlanması o ül-kede yaşayan bireyler arasında refah farklılıklarının giderek toplumsal refahın artmasını sağlamak-tır (Mahiroğulları, 2020).

Satın Alma Gücünü Yansıtmaması: Asgari ücret uygulaması ile asgarinin altında gelir elde eden iş görenlerin satın alma güçlerinin arttırılmasına, hayat standartlarının korunmasına ve iyileştirilme-sine çalışılmaktadır. Enflasyonun yüksek olduğu ülkelerde, reel ücretin değerini koruyabilmek için hayat pahalılığı ölçütü önem kazandığı söylenmektedir (Mahiroğulları, 2020).

Temel İhtiyaçların Karşılanması: Asgari ücret hesaplanırken hane halkının ihtiyaçları göz önüne alınarak hesaplanması gerekmektedir (Mahiroğulları, 2020).

Asgari Ücretle İlgili İktisadi Yaklaşımlar

Asgari ücret; makroekonomik değişkenler üzerinde hem sosyal hem ekonomik bir politika aracı oluşturmaktadır. Ekonomik yapının şekillenmesinde iktisatçılar arasında fikir ayrılıkları vardır. Fi-kir ayrılıklarından birisi devlet ekonomiyeye müdahale etsin görüşüdür. İktisatçılar devletin piyasaya müdahale aracı olarak asgari ücret uygulamaları görüşüne yer vermemişlerdir.

Liberal İktisadi Görüş Göre Asgari Ücret

Liberalizmi savunun iktisatçılardan Adam Smith devletin 3 ana görevi olduğunu söylemektedir. Birincisi; savunmadır, devletin dışarıdan gelen güçlere karşı halkı koruması gerektiğidir. İkincisi, adaleti sağlamaktır. Üçüncüsü ise; kamu kurum ve kuruluşlarının devamını sağlamaktadır. Bunlar dışında devletin ekonomiyeye müdahale etmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Liberal düşüncede bi-rey özgürdür, adaleti sağlayan asgari devlet anlayışı benimsenmektedir. Liberal iktisatçılar, devletin ücretlere müdahale etmemesi gerektiğini, işgücü piyasasında arz ve talebin kendiliğinden dengeye geldiğini savunmaktadırlar. Bu yüzden ücretlerin reel ve adil bir ücret olacağını savunmaktadırlar (Kırıkçı, 2023).

Klasik İktisadi Görüşe Göre Asgari Ücret

Sanayi devrimi ile birlikte çalışma hayatı yeniden düzenlenmiştir. Makinelerin üretim için kullanılmaya başlanması ile beraber toplumsal düzende de değişiklikler yaşanmıştır. Bu sebeple iş hayatında işçinin yükünün arttığı sosyal hayatının kötüleştiği söylenmektedir. Bu da ücretli çalışma olgusunu beraberinde getirmiştir. Bunun sonucunda klasik ekol anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu görüş, devletin asgari ücreti belirlemesine karşı çıkmaktadır. Bunu dört sebebe dayandırmaktadır. Devletin asgari ücret belirlemesinde bireylerin özgürlüklerinden birisi olan sözleşme özgürlüğüne müdahale edilmesi anlamına geldiğini söylemektedirler. Ürün ve hizmetlerin gerçek değerinden uzaklaşmasına sebep olmaktadır. Devlet tarafından tespit edilen asgari ücretin, çalışanların tembelleşmesine sebep olacağı söylenmektedir. İşverenin kayıt dışı işçi çalıştırmasına sevk edeceği yönündedir (Bilgiç , 2021).

Sosyalist İktisadi Görüşe Göre Asgari Ücret

Asgari ücret uygulamasının işçi emeğini koruyacağını, sömürgeyi önleyeceğini, asgari yaşam standartlarında, insan onuruna yakışır bir yaşam sunacağını savunmaktadırlar. İktisatçılara göre ise asgari ücret uygulamasının olmaması durumunda, toplam talebin azalacağı, bu azalmaya bağlı olarak ekonomik büyümenin olumsuz etkileneceği yönündedir. Asgari ücretteki artışlar işçilerin gelirlerini arttırırken, tüketim talebini ve enflasyonu da arttıracığı söylenmektedir. Bu durum üreticinin karını karşılıyorsa gelir durumu olumlu etkilemektedir. Karı düşen üreticilerin rekabet gücünü olumsuz etkilemektedir (Kırıkçı, 2023).

Keynesyen İktisadi Görüşe Göre Asgari Ücret

Asgari ücret ile istihdam arasında pozitif yönlü bir ilişkinin olduğunu savunmaktadırlar. Ücretlerin emek arz ve talebinin kesiştiği nokta da yapışkan olduğunu söylemektedirler. Neo-klasik iktisatçılar ekonominin görünmez el yardımı ile işleyen ekonomik hataların kendiliğinden düzeleceği mekanizma şeklinde görmektedirler. Bu nedenle piyasa da emek arzı ve talep fazlası oluşmayacaktır. Tam istihdamı sağlaması sonucunda ekonomide iradi olmayan işsizlik sorununun kalmayacağı görüşünü benimsemektedirler. Keynesyenler, bu dönemdeki sabit ücretlerin yani asgari ücretin ekonomide istikrar sağlayıcı özelliği olduğunu ileri sürdükleri söylenmektedir (Kırıkçı, 2023).

Türkiye’de Asgari Ücret Uygulanmasının Tarihsel Gelişimi

Türkiye’de asgari ücret düzenlemelerinin cumhuriyet öncesine kadar uzandığı bilinmektedir. Bu dönemdeki çalışma hayatında “ahi örgütleri” ücret düzenleyici olarak kabul görülmüş olup, fiyatlara müdahale etmiş, usta-çırak ilişkisini düzenleyerek, esnaf ve işçilerine uygun yaşam standartlarını sağlama konusunda önemli görevler üstlenmiştir. Osmanlı döneminde, 1806 yılında çıkarılan bir ferman ile birlikte bazı sektörlerde istihdam edilen işçilerin ücretlerinin belirlenmiş ama bu fermanın sonradan uzunca bir süre asgari ücret tespitine rastlanılmamıştır. Türkiye’de ilk kez 1923 yılında İzmir iktisat kongresinde, yasal asgari ücretin belirlenmesi gerektiğine değinilmiştir. Ama asgari ücret düzenli ve sürekli bir uygulama haline geçirilememiştir. Daha sonraki süreçte asgari ücretin yasal düzenlemeleri 1936 tarihli 3008 sayılı İş Kanunu ile düzenlenmiş ve asgari ücret tespiti 1951 yılında gerçekleştirilmiştir. 1951 yılında uygulanan asgari ücret döneminde genel bir asgari ücreti tespitinin sağlanamaması ve asgari ücret tespitinin zorunlu kılınmaması gibi nedenlerden dolayı istenilen sonuçlar elde edilememiştir. 1967 yılında 931 sayılı İş Kanunu ile asgari ücret yönetmelikleri çıkarılmıştır. Türkiye’de asgari ücret uygulaması modern anlamda ilk kez 1951-1967 döneminde yapılmıştır. Sosyoekonomik etkilerin dikkate alınması amaçlanmıştır. Bu kanun ile birlikte daha önceki aksaklıkları gidermek için genellik ilkesi çerçevesinde çalışan bütün işçilere asgari ücretten faydalanma ilkesi getirilmiştir. 1951-1967 yılları arasında mahalli komisyonlar tarafından tespit edilen asgari ücret 1969 yılında ilk defa merkezi asgari ücret tespiti uygulanmıştır. 1971 yılında yürürlüğe gi-

ren 1475 sayılı İş Kanunu ile asgari ücretin 2 yılda bir belirmesi kararı alınmıştır. 1974 yılından sonra sektörel bazda belirlenen asgari ücret, bölgesel bazda geçerliliğini yitirmiş. Bu nedenle ulusal düzeyde sanayi ve hizmete sektörü için ayrı, tarım ve ormancılık sektörü için ayrı asgari ücret belirlendiği söylenmektedir. 1987 yılından sonra asgari ücret komisyonu, enflasyon nedeni ile yılda bir toplantı yapmaya başlanmış ve 1961 ve 1982 anayasasında asgari ücrete yönelik düzenlemelere gidilmiştir. 2016 yılından itibaren yılda bir kez belirlenen asgari ücret yüksek enflasyon nedeniyle 2022’ de iki kez belirlenmiştir (Kırıkçı, 2023).

Asgari Ücretin Açlık Sınırı ve Yoksulluk Sınırı Karşısındaki Değişimi

Tablo 2, Türkiye’de belirli dönemlerde asgari ücretin açlık sınırı, yoksulluk sınırı karşısında değişimini inceleyerek çalışanların satın alma, enflasyon güçlerinin nasıl değiştiğini ortaya koymaktır.

Tablo 2: Asgari ücretin açlık sınırı ve yoksulluk sınırı karşısındaki değişimi

YILLAR	AY	ASGARİ ÜCRET	BİR ÖNCEKİ DÖNEME ORANI	TÜFE ENFLASYON YILLIK (%) DEĞİŞİMİ	AÇLIK SINIRI (TL)	ASGARİ ÜCRETE ORANI	YOKSULLUK (TL)	ASGARİ ÜCRETE ORANI
2001	Ocak	102,36	27,08	68.5	-	-	-	-
2002	Ocak	163,56	59,79	29.7	307	1,88	935	5,72
2003	Ocak	225,99	38,17	57.68	401,00	1,77	1.220	5.40
2010	Ocak	576,57	9,38	8.19	812	1,41	2.644	4,59
2011	Ocak	629,95	9,26	4.9	870,37	1,38	2.835,08	4,5
2018	Ocak	1.603,12	14,17	10.35	1.615	1,01	5.262	3,28
2019	Ocak	2.020,90	26,06	20.35	2.009	0,99	6.543	3,24
2020	Ocak	2.324,71	15,03	12.15	2.219,45	0,95	7.229	3,11
2021	Ocak	2.825,90	21,56	14.97	2.652	0,94	8.638	3,06
2022	Ocak	4.253,40	50,51	48.69	4.250	1,00	13.844	3,25
2023	Ocak	8.506,80	100	57.68	8.864	1,04	28.875	3,39
2024	Ocak	17.002,12	99,87	64.86	15.048,89	0,89	49.019,19	2,88
2025	Ocak	22.104,67	30,01	42.12	22.131	1,00	72.088,14	3,26

Kaynak: (URL1,2025;URL2,2025;URL3,2025).

Yukarıdaki tabloda, asgari ücretin ocak ayındaki aylık neti baz alınmıştır. Enflasyonda değişim oranı baz alınmıştır. Yoksulluk sınırı ve açlık sınırı için Türk-iş’in yayınladığı ocak ayı rakamları baz alınmıştır. Asgari ücretin bir önceki döneme oranını hesaplarken (son asgari ücret - bir önceki asgari ücret)/ bir önceki asgari ücret = çıkan oran*100 formülü kullanılmıştır. Açlık sınırının asgari ücrete oranı; açlık sınırının asgari ücrete bölünmesiyle bulunmuştur. Yoksulluk sınırının asgari ücrete oranı ise yoksulluk sınırının asgari ücrete bölünmesiyle elde edilmiştir. Açlık sınırı dört kişilik bir ailenin aylık gıda harcaması tutarını ifade etmektedir. Yoksulluk sınırı ise gıda ile birlikte diğer tüm harcamalar için haneye girmesi gereken gelirdir.

2001 yılında Türkiye’de yaşanan ekonomik krizden dolayı sosyal, ekonomik ve siyasal değişimler olmuştur. Bu değişimler günümüze kadar devam etmiştir. 2002 yılında asgari ücret açlık sınırının altında kalmıştır. 2002 yılından 2018 yılına kadar asgari ücret açlık sınırını yakalamıştır. 2018 yılından sonra ise asgari ücret açlık sınırı ile başa baş gitmiştir. Yine yoksulluk sınırı açısından durumu değerlendirdiğimizde 2002 yılında yoksulluk sınırı asgari ücretin 5,72 katı iken 2025 yılında yoksulluk sınırı 3,26 katına inmiştir. Bu da asgari ücretin yoksulluk sınırına yaklaştığını göstermektedir. 2010 yılında asgari ücret üzerinde değişimler yoksulluk ve açlık sınırı ile karşılaştırıldığında asgari

ücret, yoksulluk sınırı, açlık sınırı karşısında iyileşmeye başlamıştır. Asgari ücret oranı 2010 yılından itibaren 2024 yılına kadar enflasyon rakamlarının üzerinde artmıştır. Enflasyon ve asgari ücret karşılaştırıldığında ise 2019 yılında asgari ücret oranı, enflasyon oranından fazla artmıştır. 2020 pandemi sürecinde enflasyon oranı asgari ücret artış oranının altında kalmıştır. 2022 yılında açlık sınırı asgari ücreti yakalamıştır. 2023 yılında asgari ücret oranı %100 artarak enflasyonun üzerinde artmıştır. 2024 yılında asgari ücret artışı açlık sınırının üstünde iken, 2025 yılında açlık sınırı asgari ücretin üstünde artmıştır. 2025 yılında enflasyon oranı, asgari ücret artışının üzerinde gerçekleşmiştir. En önemli göstergelerden asgari ücretin dönemsel olarak yoksulluk sınırına yaklaşması olmuştur.

SONUÇ

Emek piyasası, emek arz ve talebinin karşılaştığı, ücretlerin ve çalışma koşullarının belirlendiği piyasadır. Klasiklere göre; emek arzı ile reel ücret arasında pozitif bir ilişki vardır. Emek talebi ile reel ücret arasında negatif bir ilişki vardır. Keynesyenlere göre emek arzı ile nominal ücret arasında pozitif bir ilişki vardır, emek talebi ile reel ücret arasında negatif bir ilişki vardır. Monetaristlere göre emek arzı ile beklenen reel ücret arasında pozitif bir ilişki vardır, emek talebi ile reel ücret arasında negatif bir ilişki vardır. Ücret insan emeğinin bir bedeli olarak ifade edilmektedir. Ücret hem çalışanlar, hem işverenler, hem devlet tarafından, hem toplum tarafından hem de sendikalar açısından önemlidir. Ücret kavramının tartışmalı bir konu olduğu söylenmektedir. Bu yüzden ekonomik ve sosyal olarak ücrette bakıldığında farklı tanımları bulunan, çeşitli yönleri olan kavramdır. Ücretin birden fazla tanımının yapılmasının en önemli sebebi “multi disiplinler” bir konumda yer almasındandır.

Asgari ücret çalışanın kendisinin ve ailesinin onurlu bir şekilde yaşayabilmesi için elde edilmesi gereken bir gelirdir. Asgari ücret öncelikle niteliksiz emeğin korunması için alınmış bir önlemdir. Çalışanlara sosyal açıdan uygun bir yaşam sağlamak amacıyla işverenlerin belirlenen tutar altında ücret ödememesini sağlayan zorunlu bir ücrettir. Düşük gelirli kesimlerin sosyal ekonomik durumlarının iyileştirilmesi amaçlanmaktadır. Gelir dağılımında görülen bozuklukların giderilmesi, emek istismarının önlenmesi, asgari düzeyde ücret eşitliğinin sağlanması gibi amaçları vardır. İşçiler açısından hem ekonomik yönlüdür hem de işçinin çalıştığı kurumda ve sosyal hayatındaki konumunu belirleyen önemli bir etkidir. Sendikalar açısından, çalışma ilişkilerinde işçi kesiminin hak ve çıkarlarını korumaktır. Devlet ve hükümetler açısından ise gelir dağılımı, istihdam, büyüme, enflasyon gibi büyüklükler üzerinde doğrudan etkisi bulunmaktadır. İşveren tarafından, işveren ücretleri belirlerken gelir eşitsizliğini göz önünde bulundurmalı ve emeğinin karşılığını öderken adil davranması gerekmektedir.

Asgari ücret; makroekonomik değişkenler üzerinde hem sosyal hem ekonomik bir politika aracıdır. Ekonomik yapının şekillenmesinde iktisatçılar arasında fikir ayrılıkları vardır. İktisatçılar devletin piyasaya müdahale aracı olarak asgari ücret uygulamaları görüşüne yer vermemişlerdir.

Türkiye’de ilk kez 1923 yılında İzmir iktisat kongresinde, yasal asgari ücretin belirlenmesi gerektiğine değinilmiştir. Ama asgari ücret düzenli ve sürekli bir uygulama haline geçirilememiştir. Türkiye’de asgari ücret uygulaması modern anlamda ilk kez 1951-1967 döneminde yapılmıştır. Sosyoekonomik etkilerin dikkate alınması amaçlanmıştır. . 1971 yılında yürürlüğe giren 1475 sayılı İş Kanunu ile asgari ücretin 2 yılda bir belirlenmesi kararı alınmıştır. 1987 yılından sonra asgari ücret komisyonu, enflasyon nedeni ile yılda bir toplantı yapmaya başlanmıştır. 2016 yılından itibaren yılda bir kez belirlenen asgari ücret yüksek enflasyon nedeniyle 2022’ de iki kez belirlenmiştir.

2001 yılında Türkiye’de ekonomik kriz olmuştur. Kriz siyasi, ekonomik ve finansal yönde etkillemiştir. 2002 yılında asgari ücret açlık sınırının altında kalmıştır. 2002 yılından 2018 yılına kadar asgari ücret açlık sınırını yakalamıştır. 2018 yılından sonra ise asgari ücret açlık sınırı ile başa baş gitmiştir. Yine yoksulluk sınırı açısından durumu değerlendirdiğimizde 2002 yılında yoksulluk sınırı asgari ücretin 5,72 katı iken 2025 yılında yoksulluk sınırı 3,26 katına inmiştir. Bu da asgari ücretin

yoksulluk sınırına yaklaştığını göstermektedir. 2010 yılında asgari ücret üzerinde değişimler yoksulluk ve açlık sınırı ile karşılaştırıldığında asgari ücret, yoksulluk sınırı, açlık sınırı karşısında iyileşmeye başlamıştır. Asgari ücret oranı 2010 yılından itibaren 2024 yılına kadar enflasyon rakamlarının üzerinde artmıştır. Enflasyon ve asgari ücret karşılaştırıldığında ise 2019 yılında asgari ücret oranı, enflasyon oranından fazla artmıştır. 2020 pandemi sürecinde enflasyon oranı asgari ücret artış oranının altında kalmıştır. 2022 yılında açlık sınırı asgari ücreti yakalamıştır. 2023 yılında asgari ücret oranı %100 artarak enflasyonun üzerinde artmıştır. 2024 yılında asgari ücret artışı açlık sınırının üstünde iken, 2025 yılında açlık sınırı asgari ücretin üstünde artmıştır. 2025 yılında enflasyon oranı, asgari ücret artışının üzerinde gerçekleşmiştir.

KAYNAKLAR

- Biçerli, M. (2013). Çalışma Ekomomisi (7.Baskı). Beta.
- Bilgiç , K. (2021). Bölgesel Asgari Ücret Uygulamasının Türkiye'nin Gelişmişlik Farklarının Gide-rilmesi Üzerine Etkisi [Yüksek lisans tezi]. Nuh Naci Yazgan Üniversitesi.
- Çiçek , Ö. (2013). Asgari Ücretin Vergi Dışı Kalmasının Makro Ekonomik Etkilerinin Analizi: Ülkeler Arası Bir Karşılaştırma [Yüksek lisans tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi.
- Karamızrak, B. (2019). Türkiye'de Asgari Ücret ve Asgari Ücret Üzerinden Alınan Vergilerin Mali Analizi [Yüksek lisans tezi]. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi.
- Kırıkçı, A. (2023). Türkiye'de Asgari Ücret ve İstihdam İlişkisi Üzerine Ekonometrik Bir İnceleme [Yüksek lisans tezi]. İnönü Üniversitesi.
- Mahiroğulları, A. (2020). Türkiye'de Asgari Ücret Uygulamaların Ekonomik Yapı Üzerine Etkileri [Yüksek lisans tezi]. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi.
- Taşçı, R. (2018, Ocak). Türkiye'de Asgari Ücret İle İstihdam ve İş Gücü Verimliliği Arasındaki İlişkinin Analizi [Yüksek lisans tezi]. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi.
- Tokol , A., ve Alper, Y. (2018). Sosyal Politika (9. Baskı). Dora.
- URL1 (2025). <https://www.csgeb.gov.tr/poco-pages/asgari-ucret/> adresinden 23.05.2025 tarihinde alınmıştır.
- URL2 (2025). <https://www.tcmb.gov.tr/wps/wcm/connect/tr/tcmb+tr/main+menu/istatistikler/enflasyon+verileri> adresinden 23.05.2025 tarihinde alınmıştır.
- URL3 (2025). <https://www.turkis.org.tr/category/aclik-yoksulluk/>: <https://www.turkis.org.tr/category/aclik-yoksulluk/> adresinden 23.05.2025 tarihinde alınmıştır.

Karagül Etrafında Şekillenen Kültürel Varlığın Analizi

Analysis of Cultural Heritage Shaped Around Karagül

Emine Sakar

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
emilysakar7702@gmail.com, ORCID ID: 0009-0001-7261-6651

ÖZET

Karagül, Şanlıurfa'nın Halfeti ilçesinde yetişen ve dünyada nadir olarak görülen bir gül çeşididir. Bu gülün yaprakları kadifemsi bir yapıya sahiptir. Gülün rengi çok koyu bordo ve mor renginde olduğu için rengi siyah gibi görünmektedir. Karagül ilkbahar ve sonbahar aylarında açmaktadır. Fidanı başka toprağa ekildiğinde gül kırmızı açmaktadır. Karagülün bu özeliği sadakat duygusu ile ilişkilendirilmiştir. Halfeti'nin iklim koşulları ve toprak yapısından dolayı sadece burada yetişmektedir. Halk tarafından karagül, geçmişin izini taşıyan ve geleceğe taşınması gereken bir kültürel miras olarak görülmüştür. Karagül görünümüyle ve nadirliğiyle sembolik bir değere sahiptir. Aynı zamanda karagül, renginin gizemi sebebiyle etrafında birçok efsanenin oluşmasını sağlamıştır. Efsane, halkın kendi yaratmaları olup dilden dile anlatılan ve gerçek olduğuna inanılan, sade bir dille anlatılan anonim halk edebiyatı türüdür. Karagül ile bilinen efsanelerin ana hattı iki sevgilinin kavuşamaması üzerine kurulmuştur. Türk halk kültüründe kırmızı gül aşkı simgelerden kara/siyah renk ise güç, asalet, hastalık, felaket, ayrılık, ölüm ve yası temsil etmektedir. Halfeti bölgesindeki kırmızı güllerin de iki sevgilinin ölümünün yasını tutarak siyah renge dönüştüğüne inanılmaktadır. Karagül, efsanelerin oluşmasına kaynaklık ettiği gibi Halfeti ilçesinde yaşayan insanlara gelir kaynağı da olmuştur. Karagülden yağ, çikolata, lokum, reçel, süs ve hediyelik eşya; krem, kolonya, sabun, parfüm gibi kozmetik ürünler yapılarak satışa sunulmaktadır. Karagül sadece Halfeti ilçesinde yetiştiği için yerli ve yabancı turistler tarafından da büyük bir ilgi görmektedir. Bu çalışmanın amacı, endemik bir çiçek olan karagülün üretim sürecini, rengi sebebiyle etrafında oluşan efsaneleri derleyerek gelecek nesillere aktarmak ve yöre halkı için gülün kültürel anlamını, yöre halkına ekonomik katkılarını tespit etmektir. Aynı zamanda çalışmada Halfeti'nin tarihi hakkında bilgi ve karagülün geleceğe taşınması için öneriler verilmiştir. Çalışma sahası Halfeti ilçesi ile sınırlandırılmıştır. Gözlem ve görüşme teknikleri kullanılarak yöre halkı ile iletişime geçilmiştir. Kaynak kişilerden karagülün rengi sebebiyle etrafında oluşan efsaneler derlenerek kayıt altına alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Karagül, kara/siyah rengi, efsane, kültür ekonomisi.

ABSTRACT

Karagül is a rare type of rose that grows in the Halfeti district of Şanlıurfa. The leaves of this rose have a velvety structure. Since the color of the rose is very dark burgundy and purple, it appears to be black. Karagül blooms in spring and autumn. When its seedling is planted in another soil, the rose blooms red. This feature of the karagül is associated with the feeling of loyalty. Due to the climate conditions and soil structure of Halfeti, it only grows here. The people see the karagül as a cultural heritage that carries the traces of the past and should be carried to the future. The karagül has a symbolic value with its appearance and rarity. At the same time, the karagül has caused many legends to form around it due to the mystery of its color. Legends are the people's own creations, are a type of anonymous folk literature that is told by word of mouth and believed to be true and told in a simple language. The main line of the legends known about the karagül is based on the failure of two lovers to reunite. In Turkish folk culture,

red rose symbolizes love and the black color represents power, nobility, illness, disaster, separation, death and mourning. It is believed that the red roses in the Halfeti region turn black as a sign of mourning the death of two lovers. Black rose has not only been the source of legends but also a source of income for the people living in the Halfeti district. Black rose is used to make oil, chocolate, Turkish delight, jam, ornaments and souvenirs; cosmetic products such as cream, cologne, soap and perfume and are sold. Since black rose only grows in the Halfeti district, it attracts great attention from local and foreign tourists. The aim of this study is to compile the production process of the black rose, an endemic flower and the legends surrounding its color, to convey this information to future generations. Its also provides information about the history of Halfeti and recommendations for preserving the black rose into the future. The study was limited to the district of Halfeti. Contact with local residents was conducted using observation and interview techniques. Legends related to the black rose's color were compiled and recorded from informants.

Keywords: Black rose, black/black color, legend, cultural economy.

GİRİŞ

Halfeti Karagül / Halfeti Siyah Gül; Şanlıurfa ili Halfeti ilçesinde yetiştirilen *Rosa chinensis* L. cv. Louis XIV çeşidi taze veya kurutulmuş güllerdir. *Rosa chinensis* cv. Louis XIV çeşidi güller kokulu, kırmızıdan, siyaha yakın koyu kırmızıya kadar değişen renk tonlarında çiçeklere sahiptir. Halfeti Karagül / Halfeti Siyah Gülün en önemli ayırt edici özelliği siyaha yakın koyu kırmızı rengidir. Halfeti Karagül / Halfeti Siyah Gül çiçekleri büyük, genelde teklidir. Petallerin ortasında beyaz çizgi vardır. Bu çizgi Halfeti Karagülün / Halfeti Siyah Gülünün ayırt edici özelliğidir. Çiçekler yaşlandıkça rengi açılır. Halfeti Karagül / Halfeti Siyah Gül tomurcuk halinde siyah iken, çiçek açılınca rengi de açılır. Halfeti Karagül / Halfeti Siyah Gülün siyaha yakın rengi, coğrafi sınırdaki ışıqlanma süresi ve sıcaklık koşullarına bitkinin verdiği fizyolojik tepkiye bağlıdır. Bölgenin kireçli toprakları da siyah rengin oluşumu için önemlidir. Halfeti Karagülün / Halfeti Siyah Gülün elde edildiği fideler, coğrafi sınırın dışında yetiştirildiğinde mor, kadife ve kırmızı renkte çiçek açar (<https://ci.turkpatent.gov.tr/Files/GeographicalSigns/f10c7b04-6a04-470d-bec3-11cda7765cd9.pdf> Halfeti belediyesi, Erişim Tarihi: 20.05.2025). Karagülün renk oluşumu Halfeti ilçesinin iklimsel koşullara gülün verdiği fizyolojik tepkiyle açıklanmıştır.

Üretim Metodu:

- Yer Seçimi:** Halfeti Karagül / Halfeti Siyah Gül ekimi için eğimli olmayan düz bir alan seçimi yapılır.
- Toprağın Hazırlığı:** Havalandırılmış, killi-tınlı ve organik maddece zengin topraklar tercih edilir. Toprağın organik madde miktarını arttırmak için 2:1:1 oranında boz toprak – torf ve yanmış çiftlik gübresi karışım yapılır.
- Güllerin Üretimi:** Halfeti Karagül / Halfeti Siyah Gül, çelikle üretim metodu yöntemiyle çoğaltılır. Güllerin budanma zamanı, dinlenmeye bırakıldığı sonbahar sonu ile kış bitimi arasındaki zamandır. Bu dönemde gül bitkisinin yaprakları azalır, çiçeklenmesi durur ve budanmaya uygun olur. Çelik alınırken sağlıklı bitkiler seçilir. Budama sırasında 15-25 cm boyunda ve üzerinde 1-3 gözlü olan çelikler hazırlanan toprak karışımı ile dikilir ve can suyu verilir. Bahar döneminde itibaren sulamaya dikkat edilir. Haziran ayı ile sıcaklıkların artmasıyla birlikte haftalık sulama sayısı arttırılır ve düzenli olarak yabancı ot mücadelesi yapılır. Güller gonca haline geldiğinde ve siyah renk aldığı anda kesilerek hasat edilir ve taze olarak satışa sunulur.
- Güllerin Kurutulması:** Kurutulmuş olarak satılacak güller ise hasat edildikten sonra dalı ile birlikte, iplere ters duracak şekilde asılarak kurutulur. Güllerin kalitesini koruması için hasat sonrası en kısa zamanda kurutma işlemine başlanır. Tamamen kurutulduğunda paketlenerek satışa

hazır hale getirilir (<https://ci.turkpatent.gov.tr/Files/GeographicalSigns/f10c7b04-6a04-470d-bec3-11cda7765cd9.pdf> Halfeti belediyesi, Erişim Tarihi: 20.05.2025). Karagöl, siyaha yakın koyu kırmızı renkli olup petallerin ortasındaki beyaz çizgi ile karakterize edilmektedir. Bu gül çelik üretim yöntemiyle çoğaltılmaktadır. Aynı zamanda hem taze hem de kurutulmuş olarak satışı sunulur.

“Siyah gül, Halfeti gülü, Arap kızı, Arap gelini. Oturak peyzaj gülüdür. Çiçekleri büyük, genelde teklidir. Petallerin ortasında beyaz çizgi vardır. Bu çizgi karakteri çeşidin ayırt edici özelliğidir. Çiçekler yaşlandıkça rengi açılır. Tomurcuk halinde rengi en koyudur. Hoş kokuludur. Kokusu zamanla azalır. Başka bölgelerde/ illerde yetiştirildiğinde çiçek rengi açılır” (İkinci, 2019, s. 591). Bu sebeple, Halfeti’nin iklim ve toprak koşulları, karagölün bu eşsiz renk ve yapı özelliklerinin koruyabilmesi için belirleyici bir unsurdur.

Çalışmanın Amacı, Yöntemi ve Kapsamı

Bu çalışma, endemik bir çiçek olan karagölün nasıl yetiştirildiğini, yöre halkı için ne ifade ettiğini, yöre halkına nasıl bir katkı sağladığını araştırmak ve halk arasında gülün rengi sebebiyle oluşan efsaneleri derlemek amacıyla yapılmıştır. Çalışmanın amacına ulaşabilmek için Halfeti ilçesine gidilerek yöre halkından karagöl hakkında bilgiler elde edilmiştir. Alan araştırmasında gözlem ve görüşme teknikleri kullanarak kaynak kişilere karagöl ile ilgili sorular yöneltilmiştir. Karagölün yetiştigi bölge olması sebebiyle çalışma sahası Halfeti ilçesi ile sınırlandırılmıştır.

Tarihî ve Kültürel Yönleriyle Halfeti

Halfeti; M.Ö. 855 senesinde Asur Kralı III. Salmanassar tarafından fethedildiğinde, Şitamrat ismine sahipti. Yunanlılar bu isimde değişiklik yaparak, Urima olarak isimlendirmişlerdir. Süryaniler de Kal’a Rhomeyta ve Hesna the Romaye isimlerini kullanmışlardır. Araplar, şehri ele geçirdikten sonra Kal’at-ül Rum ismi verilmiştir. II. yy.’da Bizanslılar tarafından ele geçirilince de Romaion Koyla olarak isimlendirilmiştir. 1280 yılında Beysari komutasındaki Memluk ordusu şehri kuşatmış, bir netice alınamayınca, şehirdeki Hristiyan mahalleleri yağmalanmıştır. 1290 senesinde Memluk Sultanı Eşref tarafından fethedilmiş, son defa Memlükler’ce tamir edilen şehir, Kal’at-ül Müslimin olarak isimlendirilmiştir. Şehir, Yavuz Sultan Selim döneminde Osmanlı İmparatorluğu’na geçerek, Urungala ve Rumkale isimlerine sahip olmuş ve Türkiye Cumhuriyeti’nde 1954 yılında ilçeye dönüştürülmüştür (T.C. Şanlıurfa Valiliği, 2023). Fırat Nehri üzereinde 2000 yılında Birecik Barajı’nın faaliyete sokulmasıyla Halfeti ilçesinin büyük bir kısmı sular altında kalmıştır. Bunun üzerine bölge, “Yeni Halfeti” adı verilen yeni bir bölgeye taşınmış; su altında kalan eski bölge ise “Eski Halfeti” adıyla turistik bir merkez haline gelmiştir.

1954 yılında ilçe statüsüne kavuşan Halfeti, Şanlıurfa merkez ilçesine 112 km. uzaklıkta yer almaktadır. İlçenin batısında Gaziantep ilinin Araban, Yavuzeli ve Nizip ilçeleri, kuzeyinde Adıyaman ilinin Besni ilçesi, doğusunda Bozova, güneyinde ise Birecik ilçesi yer almaktadır. Yüzölçümü 646 km.2, denizden yüksekliği ise 525 metredir. İlçe merkezinin Fırat sahili yeşil kıyı şeridi biçimindedir. İlçe merkezi, bu kıyı şeridi üzerinde ve sarp kayalıkların yamacında inşa edilmiştir. İlçede hububat, fıstık ve üzüm üretimi önem taşımaktadır. Halfeti’nin bulunduğu arazide ekilebilir alanlar haricindeki taşlık ve kıraç arazilerde, küçükbaş hayvan yetiştiriciliği yapılmaktadır. Fırat Nehri’nin etkisinden dolayı, ilçede Akdeniz ikliminin özellikleri görülmektedir (Şanlıurfa Büyükşehir Belediyesi, 2017).

Halfeti kelimesi halfet/halvet kelimesinin nisbet î’si almış şeklidir. Halfet /Halvet dervişlerin inzivaya çekilmesi anlamına gelir. Eski Halfeti çıkmaz bir sokak gibiydi. Dağlar arasına sıkışmış olan bugünkü yaygın ifadesi ile bu saklı cennet gerçekten biz uzlet köşesi gibiydi. Burada vaktiyle dervişler gelip halvete çekilmişler midir? Efsanelerde bu konuda bir ipucu yok ama şehrin adıyla ilgili bir

aşk hikayesi var. Halil ve Fatma adlı iki genç birbirlerini çok severler. Ne sebeptendir bilinmez aileleri bu iki gencin kavuşmasına engel olur, onlar da kendilerini Fırat'ın azgın sularına atarak intihar ederler. Şehrin adı bu âşıkların adından gelmiştir (Köksel, 2019: 56). Halfeti kelimesi tasavvufi bir anlam taşımakla birlikte Halil ve Fatma isimli iki gencin Fırat Nehri'ne atlayarak hayatlarına son verdiği bir efsaneye dayandırılmıştır.



Görsel 1. Yarı sular altında kalan Halfeti ilçesinden bir görüntü (Emine Sakar Arşivi)



Görsel 2. Halfeti'nin batık camisi (Emine Sakar Arşivi)



Görsel 3. Halfeti ilçesinden bir görüntü (Emine Sakar Arşivi)

Karagül Çiçeği Etrafında Oluşan Efsaneler

Efsane, sözlü edebiyatın en eski türlerinden birisidir. Özellikle mitolojik içerikli olanlar, insanın düşünme biçimi ve çevresini algılama şeklinin temelini oluşturur. En eski mitolojik anlatılar ancak 19. yüzyıldan itibaren efsane olarak değerlendirilmiş ve halk edebiyatı içinde ayrı bir tür kabul edilmiştir. Bu sebeple, sözlüklerde yer alan efsane tanımları daha çok kelime anlamına dayanır ve terimsel açıklamalardan yoksundur. Efsaneler; inandırıcılığı ön planda olan, belirli kişi, yer ve zaman unsurlarına dayanan, mitolojik çağlardan günümüze kadar ulaşan ve günümüz koşullarına göre yeni örnekleri de ortaya çıkan, sade ve süsten uzak bir anlatımla aktarılan anonim halk edebiyatı ürünleridir. (Linda, 2010, s. 204-210). Aynı zamanda efsaneler, halkın kendi yaratmaları olup dilden dile anlatılan anonim halk edebiyatı türüdür.

Karagül çiçeği etrafında oluşan efsaneleri yöre halkı şu şekilde anlatmıştır:

“Halil ve Fatma adında iki genç birbirlerine âşık olmuş. Aileleri evlenmelerine izin vermeyince iki genç el ele tutuşup kendilerini Fırat Nehri’nin derin sularına bırakmışlardır. İki gencin ne dirisi-ne ne ölüsüne rastlanılmıştır. Bölgedeki kırmızı güller bu acıya dayanamayarak siyah rengine dönüşerek yas tutmuştur. Hatta Halfeti isminin de Halil ve Fatma’dan geldiği söylenilmektedir.” (K.K.1 Salih Sakar, kişisel görüşme, 15 Mayıs 2025). Efsane bu yönüyle Halfeti ilçesinin gizemli bir aşk hikayesiyle özdeşleşmesine zemin hazırlamıştır.

“Ermeni bir taş ustasının Vartuhi adında güzeller güzeli bir kızı varmış. Vartuhi evinin bahçesinde kırmızı güller yetiştirmiş. Karşı kıyıda ise bir Türk genci evinde güvercin beslemiş. Günlerden bir gün Türk gencinin güvercini, Vartuhi’nin gül bahçesine girer. Türk genci de güvercinin peşinden gül bahçesine girer. Vartuhi ile Türk genci bahçede karşılaşırlar. İki genç birbirine âşık olur. Vartuhi’nin babası bu aşkı duyar ve evlenmelerine karşı çıkar. İki genç bu dünyada kavuşamayacaklarını anlayınca el ele tutuşup Fırat Nehri’ne atlayarak intihar ederler. Vartuhi’nin bahçesindeki kırmızı güller yas tutar ve o günden sonra bölgedeki güller siyah rengine açar.” (K.K.2 İbrahim Yazgan, kişisel görüşme, 15 Mayıs 2025). Bu efsane bölgedeki siyah güllerin ölüm, yas, ayrılık ve kültürel hafızayla özdeşleşen bir simge olarak kabul edilmesine sebep olmuştur.

“Kralın bir kızı varmış. Bir gün kralın kızı gezintiye çıkar. Kız gezinirken bir çobanla karşılaşır. İki genç birbirine âşık olur. Kral bu evliliğe karşı çıkar ve iki genç kaçmaya karar verir. Gece yola çıkarlar. Kral bu haberi duyunca çok sinirlenir ve hemen peşlerine düşer. Aradan çok zaman geçmeden kral iki genci bir gül bahçesinde bulur. Kral gece vakti kimse görmez diyerekten kızını ve çobanı

öldürür. Bahçedeki güller iki âşığın ölümü üzerine yas tutup siyah renge bürünmüştür.” (K.K.3 Hüseyin Sakar, kişisel görüşme, 15 Mayıs 2025). Bu nedenle efsanede bulunan siyah güllerin, geride bıraktığı hüznü ve imkânsız aşkların halk belleğinde nasıl sembolleştiğini göstermiştir.

“Halfeti ilçesinde iki genç sevgiliymiş. Kızın ailesi bu aşkı duyunca kızı öldürmüşler. Sevdığı kızın ölümüne dayanamayan genç kendini Fırat Nehri’ne atarak intihar etmiştir. Bölgedeki kırmızı güller siyah renge dönüşmüştür.” (K.K.4 Hatice Küçük, kişisel görüşme, 15 Mayıs 2025). Karagül bu efsanede aşkın, ayrılık ve yasın simgesi olarak görülmüştür.

Karagülle bilinen efsanelerin ana teması iki sevgilinin kavuşamaması üzerine olsa da bölgede halk arasında bir de şöyle bir efsane vardır:

“İnsanlar karagüle renginden dolayı yaklaşmazmış. Hatta halk bu gülü, şeytanın gülü olarak isimlendirmiştir. Bir gün karagül bir kıza madalyon olarak gözükmüş. Kız madalyonu almak için karagüle dokununca halk tarafından cadı olarak görülüp o bölgede öldürülmüştür. Bunun üzerine şeytan kızın öldüğü bu bölgede acı bir iz kalsın diye şu şekilde bir söz söylemiş: “Burada artık siyah gül yetişecek”. Şeytanın bu sözünden dolayı bütün güller kararmaya başlamış.” (K.K.5 Fatma Demir, kişisel görüşme, 15 Mayıs 2025). Karagül, halk arasında gizemli ve uğursuz sayılan geçmişiyile, doğaüstü bir varlık gibi algılanmış ve bu durum yöre halkının inançlarına işlemiştir.

Karagülün Türk Kültüründeki Yeri

TDK sözlüğünde “kara” sözcüğü, “yeryüzünün denizle örtülü olmayan bölümü, toprak, en koyu renk, siyah, beyaz karşıtı” anlamlarını karşılamaktadır. (TDK, 2011: 1313). “Gül” kelimesi ise TDK sözlüğünde “gülgillerin örnek bitkisi (Rosa), bu bitkinin katmerli genellikle kokulu olan çiçeği” anlamlarına gelmektedir. (TDK, 2011: 997). Türk halk kültüründe ise kırmızı gül aşkı simgelerken kara/siyah rengi güç, asalet, sır, hastalık, felâket, ayrılık ve ölümü temsil etmektedir. Yöre halkı tarafından da karagül ölüm ve yası ifade etmektedir. Ayrıca civar köylerde yetişen büyüklerin anlatılarına göre karagül, çiftlerin sevgilerine atılan bir mühür olarak bilinir. Karagül sadece bu bölgede yetiştiği için halk arasında bazen uğurlu bazen de uğursuz olarak görülmüştür. Başka toprağa ekildiğinde aynı rengi vermez. Bu özellik ise karagülün sadakat duygusu ile özdeşleştirilmiştir.



Görsel 4. Karagül fidanı
(Emine Sakar Arşivi)



Görsel 5. Karagülden bir görüntü

Karagölün Kùltür Ekonomisine Yansıması

Karagöl içinde barındırdığı kùltürün yanında zamanla Halfeti ilçesinde yaşayan insanlaraekonomik olarak da bir kaynak olmuştur. Karagölden yağ, çikolata, lokum, reçel, dondurma,süs ve hediyelik eşya; krem, kolonya, sabun, parfüm gibi kozmetik ürünler yapılarak satışa sunulmaktadır. Karagöl sadece bu ürünlerle sınırlı kalmıyor. Halı, yazma, giysi, çanta,aksesuarların üzerinde karagölün motifi yer almaktadır. Karagöl endemik bir çiçektir. Başka toprağa ekildiği zaman farklı renkte açar. Yerli ve yabancı turistleri bu bölgeye çeken karagöl, Halfeti'de yaşanan yoğunluğun sebeplerinden bir tanesidir. Karagölün turizme olan katkısı, onun kùltürel bağlamda taşıdığı aşk, acı ve kavuşamama temalarıyla sadece görsel değil, duygusal bir deneyim de sunmaktadır.



Görsel 6. Karagöl kolonyası
(Emine Sakar Arşivi)



Görsel 7. Karagöl lokumu
(www.urfa.com)



Görsel 8. Karagöl dondurması
(Emine Sakar Arşivi)



Görsel 9. Karagöl dondurması
(Emine Sakar Arşivi)



Görsel 10. Karagül reçeli “
(www.gundemkibris.com)



Görsel 11. Karagül yapılmış süs eşyası
(Emine Sakar Arşivi)



Görsel 12. Karagül figürlü magnet
(Emine Sakar Arşivi)



Görsel 12. Karagül figürlü magnetler
(Emine Sakar Arşivi)

Karagül başka bir bölgeye götürüldüğünde rengini koruyamamaktadır. Bu nedenle karagülün yapay çiçek hali turistlere tezgahlarda satışa sunulmaktadır.



Görsel 14. Karagülün yapay çiçek hali (Emine Sakar Arşivi)

SONUÇ ve ÖNERİLER

Karagöl sadece Şanlıurfa'nın Halfeti ilçesinin toprağı, nem oranı ve iklim koşullarından dolayı bu bölgede yetişmektedir. Endemik bir tür olmasının yanında, yöre halkının kültürel belleğinde köklü bir yer edinmiş sembolik bir çiçek haline gelmiştir. Karagöl etrafında oluşan efsaneler sadece anlatı geleneğinin bir unsuru değil aynı zamanda ayrılık, ölüm ve yas gibi evrensel duyguların halk edebiyatındaki yansımış halidir. Bu efsaneler karagölün görünümü ile özdeşleştirilmiştir. Karagöl kültürel bir motifin yanı sıra yöre halkına ekonomik yönden de katkı sağlamaktadır. Yöre halkı için karagöl, geçmişle bağ kurmayı sağlayan bir hatıra, sadakat, ölüm ve yasin simgesi olduğu kadar reçel, yağ, kolonya, lokum gibi ürünlerle gelir kapısı olmuştur. Aynı zamanda karagöl, turistik yönden bölgenin tanıtımına katkı sağlamaktadır. Karagölün hem manevi hem de maddi değer taşıması, onu Halfeti'nin kimliğini yansıtan en önemli unsur haline getirmiştir.

Karagöl daha çok seralarda yetişmektedir. Karagölün kontrollü şartlarda daha geniş alanlarda yetiştirilmesi üzerine tarımsal çalışmalar yapılabilir. Karagöl suyu ve şerbeti gibi yeni ürünler geliştirilebilir. Halfeti'de yapılan tekne turlarında karagöl temalı müzik, şiir veya efsane anlatımı gibi sesli sunumlar yapılabilir. Bu uygulama ziyaretçilerde merak uyandırabilir. Bölgede Karagöl ile ilgili festivaller düzenlenebilir. Karagöl motifi daha fazla yerel ürünlerde (halı, çanta, giysi vb.) kullanılabilir.

KAYNAKÇA

- AKALIN Şükrü Halûk vd. TDK Türkçe sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.
- DEGH Linda, (çev. Selcan Gürçayır), “Günümüz Bağlamında Efsane Üzerine Teorik Düşünme ve Efsanenin Tanımı, Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar”, (yay. haz. M.Öcal Oğuz, Selcan Gülçayır), (Ankara:Geleneksel Yay., 2010, 204-210).
- İKİNCİ Ali, “Kayıp Kentin Saklı Kenti”, 1. Uluslararası Harran Multidisipliner Çalışmalar Kongresi, İksad Yayınevi, Şanlıurfa, 2019.
- KÖKSEL Behiye, “Halfeti İle İlgili Toponomik Efsaneler Üzerine bir İnceleme”, Gaziantep Üniversitesi Ayıntab Araştırmaları Dergisi, s. 56.

İnternet Kaynakları

- Halfeti Belediyesi ,<https://ci.turkpatent.gov.tr/Files/GeographicalSigns/f10c7b04-6a04-470d-bec3-11cda7765cd9.pdf>, (Erişim Tarihi: 20.05.2025)
- Şanlıurfa Büyükşehir Belediyesi, (2017). Halfeti. <https://www.sanliurfa.bel.tr/icerik/227/624/halfeti> (Erişim Tarihi: 23.06.2025)
- T.C. Şanlıurfa Valiliği, (2023). Halfeti. <http://www.sanliurfa.gov.tr/halfeti#:~:text=Halfeti'nin%20bilinen%20ilk%20tarihi,Romaion%20Koyla%20ad%C4%B1%20ile%20an%C4%B1lm%C4%B1%C5%9Ft%C4%B1r> (Erişim Tarihi: 20.06.2023)

Kaynak Kişi Bilgileri

- Kaynak Kişi 1:** Salih Sakar, Gaziantep'in Yavuzeli ilçesinde ikamet ediyor, 1960 doğumlu, ortaokul mezunu, şoför.
- Kaynak Kişi 2:** İbrahim Yazgan, Şanlıurfa'nın Halfeti ilçesinde ikamet ediyor, 1974 doğumlu, lise mezunu, esnaf.
- Kaynak Kişi 3:** Hüseyin Sakar, Şanlıurfa'nın Halfeti ilçesinde ikamet ediyor, 1995 doğumlu, üniversite mezunu, memur.
- Kaynak Kişi 4:** Hatice Küçük, Şanlıurfa'nın Halfeti ilçesinde ikamet ediyor, 1972 doğumlu, okumamış, ev hanımı.
- Kaynak Kişi 5:** Fatma Demir, Şanlıurfa'nın Halfeti ilçesinde ikamet ediyor ,1964 doğumlu, okumamış, ev hanımı.

Safevîler Döneminde İsfahan'da Gayrimüslimler

Non-Muslims in Isfahan During the Safavid Period

Foroogh Azimi

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı

dr.foroogh.azimi@gmail.com, ORCID ID: 0009-0006-6740-8512

ÖZET

Bu çalışma, Safevîler döneminde gayrimüslimlerin siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel durumlarını incelemektedir. Safevîler döneminde İsfahan'da başta Ermeniler olmak üzere, Yahudiler ve Zerdüştiler gayrimüslim olarak yaşamaktaydılar. Yeni Culfa'daki Ermenilerin uluslararası ticaretteki etkinliği, İran'daki Ermeni topluluğunun statüsünü değiştirmiş ve uzun vadede Ermeni diasporasının gelişimine katkı sağlamıştır. Safevîler döneminde, Şah Abbas I'ın İsfahan'ı başkent yapmasıyla şehirdeki Yahudi toplumu ekonomik olarak güçlenmiştir. Ancak, 17. yüzyılda Şah Abbas I ve Şah Abbas II dönemlerinde Yahudilere yönelik zorla Hristiyanlaştırma ve baskılar artmıştır. İsfahan'da Yahudi-Müslüman ilişkileri, İran'daki genel Yahudi-Müslüman ilişkileriyle paralel bir seyir izlemiş; dönemsel olarak iş birliği, hoşgörü ve kültürel alışverişlerle birlikte, zaman zaman ayrımcılık ve baskılar da yaşanmıştır. İsfahan'da Zerdüştlar, tarih boyunca önemli bir azınlık olmuş, ancak günümüzde nüfusları oldukça azalmıştır. Geleneklerini küçük topluluklar halinde yaşatmakla beraber, kültürel ve dini miraslarını koruma çabası içindedirler. İsfahan'ın zengin tarih mozağinde Zerdüştlar, eski İran kültürünün yaşayan temsilcileri olarak kalmaya devam etmektedir. Makale, bu gelişmelerin Safevî devleti ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki güç dengelerine ve Ermeni kimliğinin dönüşümüne etkisini analiz eder.

Anahtar Kelimeler: İsfahan, Safevîler, Ermeniler, Yahudiler Zerdüştlar.

ABSTRACT

This article examines the political, social, economic and cultural situation of Non-Muslims under the Safavids. Armenians, Jews and Zoroastrians, lived as Non-Muslims in Isfahan during the Safavids period. The activity of the Armenians of New Culfa in International trade changed the status of the Armenian community in Iran and contributed to the development of the Armenian diaspora in the long run. During the Safavid period, when Shah Abbas I made Isfahan the capital, the jews community in the city strengthened economically. However during the reigns of Shah Abbas I and Shah Abbas II in the 17th century forced Christianization and oppression of jews increased. Jewish-Muslims relations in Isfahan followed a course parallel to the general Jewish-Muslim in Iran, with periodic cooperation. Zoroastrians have been an important minority in Isfahan through history, but their population has declined considerably today. They keep their traditions alive in small communities and strive to preserve their cultural and religious heritage. In the rich historical mosaic of Isfahan, Zoroastrians remain living representatives of ancient Iranian culture. The article analyzes the impact of these developments on the balance of power between the Safavids state and ottoman Empire and the transformation of Armenian identity.

Keywords: Isfahan, Safavids, Armenians, Jews, Zoroastrians.

GİRİŞ

İsfahan'ın Tarihî Gelişimi

İsfahan, tarihî kaynaklarda farklı adlarla anılmaktadır. Arapça kaynaklarda "Sibâhân" ve "İsbahân", Eski Farsça metinlerde ise "Sipâhân" olarak geçmektedir. Genel kanaate göre, bu adlandırma

“askerî birlikler” anlamına gelen bir sözcükten türemiştir. Bu isim, Sâsânî ordularının şehir önündeki düzlükte toplanmasından dolayı verilmiştir (Sem‘ânî, bt; Belâzürî, 1987). İsfahan, Zâyenderûd Nehri’nin sol yakasında, eski Gey (Arapça: Cey) şehri üzerine kurulmuştur. Bu nedenle bazı İslâmî dönem sikkelerinde Cey adına da rastlanmaktadır. Şehir, İslâm fütuhâtı sonrasında Cibâl eyaletine dâhil edilmiş; İlhanlılar döneminde ise Irâk-ı Acem eyaletinin bir parçası olmuştur. İbn Hurdâzbih, İbnü’l-Fakîh ve İbn Rüste gibi kaynaklar, İsfahan’a bağlı nahiyeler ve köyler hakkında ayrıntılı bilgiler sunmakta; nüfus yoğunluğu ve tarımsal üretim potansiyeline işaret etmektedirler (İbn Hurdâzbih: 1371; İbn Havkal: 1366; İbnü’l-Fakîh: 1302). İslâm ordularının İsfahan’ı fethi konusunda farklı rivayetler bulunmakla birlikte, yaygın kabul gören rivayete göre şehir 23/644 yılında Ebû Mûsâ el-Eş‘arî komutasında sulhen fethedilmiştir (İbn A’sem: 1995).

Fetihten sonra valiliğe tayin edilen Abdullah b. Bûdeyl, Hz. Osman dönemine kadar görevde kalmıştır. Bu dönemde şehir, Emevî ve Abbâsî yönetiminde Irak genel valisi tarafından atanan valilerce idare edilmiştir. Fetih sonrasında alınan yüksek haraç miktarı, İsfahan’ın ekonomik gücüne işaret etmektedir. Mâferrûhî’ye göre şehir, fethin hemen ardından 40 milyon dirhem haraç ve cizye ödemiştir X. yüzyılda tekrar bu seviyeye ulaşan haraç miktarı, bölgedeki ekonomik canlılığın sürdüğünü göstermektedir (Makdisî, 1361). Abbâsîlerin zayıflamasının ardından şehir, bölgesel hanedanların hâkimiyet mücadelesine sahne olmuştur. İsfahan, sırasıyla Dülefilere, Saffârîlere, kısa süreliğine Sâmânîlere, ardından Ziyârîlere ve Büveyhîlere’in egemenliğine geçmiştir. Büveyhî emîri Rûknüddeve Hasan b. Büveyh, 323/935 yılından itibaren uzun süre şehirde hüküm sürmüş ve önemli imar faaliyetlerinde bulunmuştur.

V. (XI.) yüzyıl başlarında Kâkûyîler’in eline geçen şehir, Emîr Alâüddeve tarafından bağımsız bir yönetim merkezi haline getirilmiş; bu dönemde İbn Sînâ başta olmak üzere birçok âlim burada önemli eserler kaleme almıştır. 437/1045 yılında Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey tarafından kuşatılan İsfahan, 443/1051 yılında sulhen Selçuklulara bağlanmıştır. Tuğrul Bey’in emriyle şehir üç yıl boyunca vergiden muaf tutulmuş ve halkın geri dönüşü teşvik edilmiştir. Selçuklular döneminde İsfahan, özellikle Sultan Melikşah’ın başkenti Rey’den buraya taşınmasıyla büyük bir gelişim göstermiştir. Medrese-i Celâlî gibi önemli yapılar inşa edilmiş, Cuma Camii’nin bugünkü mimari kimliğinin temelleri bu dönemde atılmıştır. Nizâmülmülk de şehirde bir medrese ve hankâh inşa ettirmiştir. Melikşah’ın ölümü sonrası yaşanan taht mücadeleleri, şehrin siyasi önemini koruduğunu göstermektedir. Berkıyaruk, Mahmud ve Muhammed Tapar dönemlerinde şehir sık sık el değiştirmiştir. Bâtınîler’in şehirdeki etkisi bu dönemde zirveye çıkmış, cami ve kütüphane gibi önemli yapılar tahrip edilmiştir. Irak Selçukluları devrinde de İsfahan önemli bir merkez olarak varlığını sürdürmüş, özellikle II. Tuğrul devrinde başkent Hemedan’a taşınana kadar önemini korumuştur. Bu dönemde İsfahan’da iki güçlü dini-siyasi aile olan Şâfiî Âl-i Hucend ve Hanefî Âl-i Sâid (Sâidiyye) mezhep çatışmalarına neden olmuştur. İlhanlılar döneminde İsfahan, Irâk-ı Acem eyaletine bağlı önemli bir şehir olmuştur. Gâzân Han döneminde şehirde sosyal ve ekonomik refahın arttığı, tarımın geliştiği kaynaklarda belirtilmektedir.

İbn Battûta, bu dönemde şehirde meslek loncalarının örgütlü yapısından, deprem gibi doğal afetlerden ve şehir halkının misafirperverliğinden söz etmektedir (İbn Battûta: 1987). Timur döneminde İsfahan büyük bir yıkıma uğramıştır. Timur’un emriyle 789/1387 yılında binlerce kişi katledilmiş, şehir halkı büyük bir kıyımına uğramıştır. Ardından gelen Timurlu yöneticiler döneminde şehir, siyasi mücadelelerin odağında kalmaya devam etmiştir. XV. yüzyıl ortalarında Karakoyunlular ve ardından Akkoyunlular hâkimiyetine giren şehir, 908/1503 yılında Safevî hükümdarı Şah İsmâil tarafından Akkoyunlular’a karşı kazanılan zaferle Safevî hâkimiyetine geçmiştir.

Safevîler Döneminde İsfahan

Safevîler, 16. yüzyılda kurulan ve Şiîliği resmi mezhep ilan eden ilk büyük İslam devletidir. Devletin ilk başkenti Tebriz olsa da, Osmanlı tehdidi ve iç siyasi dengeler zamanla başkentin değiştiril-

mesini gerekli kılmıştır. Bu bağlamda Kazvin'in ardından İsfahan başkent olarak seçilmiştir. Bu değişiklik, sadece coğrafi değil; siyasi, ekonomik ve kültürel sonuçları olan çok yönlü bir karardır (Savory: 1980; Roemer: 1996). Safevîler döneminde, özellikle Şah İsmail ve Tahmasb dönemlerinde Osmanlılara karşı alınan yenilgiler, Safevîleri Orta İran'da daha güvenli bir başkent arayışına yöneltmiş ve bu nedenle İsfahan seçilmiştir (Baharlu:1724-1730). Şah I. Abbas zamanında şehrin surları yenilenmiş ve geniş çaplı bir imar faaliyeti başlatılmıştır. Azerbaycan'dan getirilen yaklaşık 3000 hânelik Ermeni topluluğu ile nüfusu artan şehir, İran'ın en büyük ve en görkemli kenti haline gelmiştir. Bu dönemde İsfahan, geniş meydanları, güzel köprüleri, yeşil alanları, mücevher mağazaları ve ipek halı dokumacılığı ile öne çıkmıştır.

17. yüzyılın başlarında şehri ziyaret eden John Cartwright, İsfahan'dan "yüz kapılı şehir" olarak bahsetmiş ve surlarının çevresini atla ancak bir günde dolaşmanın mümkün olduğunu yazmıştır. Halen Farsça'da kullanılan "İsfahân nısf-i cihân" (İsfahan, dünyanın yarısıdır) ve "İsfahân nakş-i cihân" (İsfahan, dünyanın süsüdür) sözleri bu ihtişamlı dönemin izlerini taşımaktadır. İsfahan, Safevîler'den önce de birçok devlete başkentlik yapmış, tarih boyunca önemli bir yerleşim merkezi olmuştur. Büveyhoğulları ve Büyük Selçuklular döneminde şehre gösterilen önem, onu İran'ın kalıcı siyasi ve kültürel merkezlerinden biri haline getirmiştir (Özgüdenli: 2000; Atıcı Arayancan: 2017). Kazvin'in coğrafi, askeri ve iklimsel dezavantajları, Şah Abbas'ı İsfahan'a yöneltmiştir. Oruç Bey'e göre bu değişim, devletin iç meselelerine daha fazla odaklanma arzusundan kaynaklanmıştır (Oruç Bey Bayat: 1960). İskender Bey Münşi, İsfahan'ın doğal güzelliklerini ve stratejik konumunu vurgulamıştır (Münşi: 1972). Chardin ise Şah Abbas'ın kişisel tercihleri ile doğu ve güney bölgelere hâkimiyet arzusu arasında bir bağ kurar (Chardin: 1997). Ayrıca, Hürmüz ve Basra Körfezi'ndeki ekonomik çıkarlar da başkent değişiminde etkili olmuştur (Savory: 2002; Tavernier: 1991; İnalçık: 2017). Şah Abbas döneminde İsfahan, büyük bir mimari ve şehircilik hamlesine sahne olmuştur. Meydanlar, medreseler, saraylar ve köprüler ile şehir adeta yeniden inşa edilmiştir (Savory: 1980). "İsfahân nısf-i cihân" (İsfahan dünyanın yarısıdır) sözü de bu dönemin görkemini yansıtır. Şehir aynı zamanda sanat, edebiyat ve müzik açısından da zirveye ulaşmıştır (Zaferiyân vd., 2021). Başkent değişimi, Türkmen Kızılbaşların etkisinin kırılması süreciyle de ilişkilidir. Şah Abbas, Türkmen oymağını dağıtarak yerlerine Ermeni, Gürcü, Tat ve Çerkes kökenli unsurları yerleştirmiştir (Aka: 2014; Baharlu: 2021). Bu, Safevîler'in İranileşme sürecinin önemli bir parçası olmuştur (Azimî: 2015; Tapper: 2010; Roemer: 1996).

İsfahan'ın Düşüşü ve Sonraki Yüzyıllarda Rolü

1722'de Afgan istilası ile başlayan çöküş süreci, Nâdir Şah tarafından kısmen tersine çevrilmişse de başkentin Meşhed'e taşınması, İsfahan'ın eski önemini kaybetmesine neden olmuştur. Ancak şehir ekonomik ve kültürel bir merkez olarak varlığını sürdürmüştür. 20. yüzyılda sanayileşme ve üniversitelerle birlikte yeniden önem kazanmıştır (İnalçık: 2017). İsfahan'ın Safevî başkenti olarak seçilmesi, devletin kurumsal ve toplumsal yapısında büyük dönüşümler yaratmıştır. Bu süreçte atılan adımlar yalnızca şehirleşme açısından değil, aynı zamanda mezhepsel, etnik ve ekonomik açıdan da uzun vadeli etkiler yaratmıştır. Şah Abbas'ın bu stratejik hamlesi, İran tarihindeki en önemli dönemlerden birine damga vurmuştur. İsfahan, Safevîler döneminde sadece mimarî ve şehircilik açısından değil, kültürel ve entelektüel açıdan da önemli bir merkez haline gelmiştir. Şehirde yüzlerce şair, yazar, müzisyen, âlim ve filozof yetişmiştir. Edebiyatta "sebk-i İsfahânî" adıyla anılan bir üslup ve müzikte "İsfahan" makamı bu dönemde ortaya çıkmıştır. Safevîler genellikle tekke ve hankah faaliyetlerini sınırlamış olsalar da, II. Abbas döneminde sûfiler için Tekkiye-i Feyz adlı bir tekke inşa edilmiştir. Ancak Şah Hüseyin Mirza 1722-23 yıllarında bu hankahların tümünü yıktırıştır (Zaferiyân: 2021).

Safevîler Döneminde İsfahan'da Gayrimüslimler

Gayrimüslimler, İslam hukukunda Zimmiler olarak da bilinmektedir. Zimmîler, İslam hukukunda, bir İslam devleti egemenliği altındaki gayrimüslim (Müslüman olmayan) kişilere verilen isimdir. Bu kavram, özellikle klasik dönem İslam hukukunda önem taşır. Zimmî, Arapça "zimme" (koruma, teminat) kökünden gelir. Zimmî, İslam devletiyle yaptığı anlaşma sonucu can, mal ve din güvenliği karşılığında cizye vergisi ödemeyi kabul eden gayrimüslim vatandaşdır.

Genellikle Ehl-i Kitap (Yahudiler ve Hristiyanlar) bu statüye dâhil edilmiştir. Zamanla Zerdüştler, Hindu ve Budist topluluklar gibi diğer gayrimüslim gruplar da bu kategoriye dâhil edilmiştir. Zimmîlerin, İslam devleti içerisinde can ve mal güvenliği sağlanır. Kendilerine ibadet özgürlüğü tanınır. Kendi dinî inançlarını yaşama hakları vardır. Aynı şekilde kendi dinî liderlerine ve mahkemelerine göre iç meselelerini çözebilirler ve askerlikten muaftırlar. Bunun karşılığında İslam devletine cizye vergisi öderler. Bu, Müslümanların verdiği zekâtтан farklıdır. Ayrıca devlete sadakat göstermek zorundadırlar. Kamu düzenini bozmayacak şekilde dinlerini yaşamak zorundadırlar. İslam'a ve Müslümanlara hakaret etmeleri yasaktır. Bu uygulama, Hz. Peygamber döneminden itibaren uygulanmıştır. Daha sonra Dört Halife, Emevîler, Abbasîler, Selçuklular ve Osmanlılar gibi birçok İslam devletinde zimmî statüsü uygulanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nda, zimmîler millet sistemi içinde örgütlenmiş, kendi cemaat yapıları ve liderleri aracılığıyla yönetilmişlerdir. Şimdi de Safevîler döneminde gayrimüslimlerin durumuna değineceğiz.

Safevî Devleti, Şiîliği (İmâmiyye Şiîliği) resmi mezhep ilan etmiş ve bu doğrultuda katı bir mezhep politikası izlemiştir. Sünnî Müslümanlar bile çoğu zaman baskı görmüş, bu nedenle gayrimüslimler üzerindeki denetim daha da sıkı olmuştur. Ermeniler, Yahudiler ve bazı bölgelerde Zerdüştler Safevî topraklarında yaşayan başlıca gayrimüslim topluluklardı. Ermeniler özellikle Doğu Anadolu, Azerbaycan ve İran'ın bazı şehirlerinde büyük cemaatler hâlinde bulunuyordu. Gayrimüslimler, özellikle Ermeniler, ticaret, kuyumculuk, dokumacılık gibi alanlarda önemli roller üstlenmişlerdir. Zimmî statüsüne benzer bir yapı vardı: Gayrimüslimler belli vergiler (örneğin cizye) ödemekle yükümlüydü. Dini özgürlükleri sınırlıydı; yeni ibadethane inşa etmek veya dinlerini yaymak yasaktı. Zaman zaman baskılar ve zorla İslamlaştırma uygulamaları da yaşanmıştır. Safevîler döneminde (1501–1736) İsfahan, özellikle Şah Abbas I döneminden itibaren (1588–1629) Safevîler'in başkenti olmuş ve önemli bir kültürel, dini ve ticari merkez hâline gelmiştir.

Bu dönemde İsfahan'da farklı dini azınlık grupları da yaşamaktaydı. Bunlar arasında en belirgin olanları Ermeniler, Yahudiler ve Zerdüştlerdir. Aşağıda bu grupların durumu özetlenmiştir.

Safevîler Döneminde İsfahan'da Ermeniler

XVII. yüzyılın başında Osmanlı-Safevî savaşları, Güney Kafkasya ve Doğu Anadolu'daki birçok halkın yaşamını köklü biçimde değiştirmiştir. Bu halklar arasında en fazla etkilenen topluluklardan biri Ermenilerdir. Şah Abbas I'in uyguladığı yakıp yıkma ve zorunlu göç politikası, yalnızca askeri bir strateji değil, aynı zamanda demografik ve ekonomik bir dönüşüm aracı olmuştur. Bu süreçte yaklaşık 250.000 ila 300.000 Ermeni, Osmanlı topraklarından Safevî İran'ına göç ettirilmiştir.

Bu göç hareketi, tarihsel açıdan trajik bir olay olmakla birlikte, uzun vadede Yeni Culfa adlı Ermeni yerleşiminin doğmasına ve İran'daki Ermeni topluluğunun ticari yükselişine yol açmıştır. Ermenistan toprakları, 16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlılar ile Safevîler arasında sıkça el değiştirmiştir. Stratejik konumu nedeniyle bu bölge, iki imparatorluğun da doğrudan ilgisine sahne olmuştur. 1604 yılında, Osmanlıların bölgeye ilerlemesi tehdidine karşı Şah Abbas I, Ararat Ovası'ndaki yerleşimleri yakarak halkı İran içlerine sürmeyi tercih etmiştir (Hewsen: 2001). Bu süreçte özellikle Culfa gibi önemli ticaret merkezlerinin boşaltılması, bölgenin ekonomik yapısını da dönüştürmüştür. Culfa'dan zorla çıkarılan Ermeniler, İsfahan yakınlarında Zayende Nehri'nin güneyinde yeni bir yerleşime, yani Yeni Culfa'ya (Nor Jugha) yerleştirilmiştir.

Burada Ermenilere, diğer azınlıklardan farklı olarak geniş özgürlükler tanınmış, kendi dini yapılarını ve yöneticilerini seçme hakkı verilmiştir (Panossian: 2006). Yeni Culfa, yirmi mahalleden oluşmuş, her biri kendi yöneticisine (kalantar) sahip olmuştur. Yeni Culfa'daki Ermeniler, Safevî dış ticaretinin merkezi hâline gelmiş, özellikle ipek, baharat, halı, Avrupa ürünleri ve Doğu Asya malları ticaretinde büyük rol oynamışlardır (Aslanian: 2011). Şah Abbas, bu ticaretten hem ekonomik hem diplomatik olarak yararlanmak istemiş, Ermenilerin Avrupa bağlantıları sayesinde Venedik, Livorno, Amsterdam gibi merkezlerle dış ilişkiler kurmuştur. Ermeni tüccarlar, İngiliz ve Hollanda şirketleriyle rekabet eden özerk ticaret yapıları oluşturmuşlardır. Yeni Culfa, zamanla yalnızca bir ticaret merkezi değil; aynı zamanda bir kültürel ve dini merkez hâline gelmiştir. Bölgede birçok kilise inşa edilmiş, bunlardan Vank Katedrali hâlen ayaktaadır. 1638 yılında İran'daki ilk matbaa burada kurulmuş, Ermenice Mezmurlar Kitabı basılmıştır.

Ermeni sanatında özgün bir “Yeni Culfa tarzı” gelişmiş, el yazmaları ve süslemeler bu dönemde öne çıkmıştır (Aydoğmuşoğlu: 2012). Zorunlu göç Ermeniler için bir travma olmakla birlikte, aynı zamanda bir diaspora modelinin temelini oluşturmuştur. İran'daki bu yeni oluşum, Ermeni kimliğinin yeniden şekillenmesini sağlamış, Etchmiadzin başta olmak üzere kilise yapılarının gücü artmıştır. Ek olarak, Yeni Culfa'dan Hindistan, Çin, Rusya ve Avrupa'ya yayılan Ermeni tüccarlar, daha sonra 19. yüzyılın kültürel ve siyasal canlanmasında önemli bir rol oynamışlardır (Bournoutian: 1980). Şah Abbas I'nin zorunlu göç politikası, Ermeni halkı için kısa vadede büyük kayıplara ve acılara yol açmıştır. Ancak bu tarihsel olay, aynı zamanda İran'da ticari, kültürel ve dini olarak güçlü bir Ermeni topluluğunun doğmasına neden olmuştur. Yeni Culfa, Safevî döneminde çok kültürlü bir model, Ermeniler için ise diasporik kimliğin oluştuğu merkezî bir yer olmuştur. Bu örnek, zorunlu göçlerin sadece yıkıcı değil, aynı zamanda dönüştürücü olabileceğini gösteren çarpıcı bir tarihsel vakadır.

Safevîler Döneminde İsfahan'da Yahudiler

Safevîler dönemi, özellikle İsfahan'da yaşayan Yahudi topluluğu açısından ciddi dinî, toplumsal ve siyasal sınamalarla şekillenmiştir. Şah Abbas I'nin iktidarı süresince, 1596 yılından itibaren Yahudilere yönelik baskılar belirgin biçimde artmış ve kimi kaynaklara göre zorla İslamlaştırma politikaları hayata geçirilmiştir. Bununla birlikte, farklı dönemlerde Yahudiler ekonomik hayatta etkin roller üstlenmiş, ticaret alanında faaliyet göstermiş ve göreceli bir hoşgörü ortamı içinde yaşamışlardır. İsfahan'da Yahudi yerleşimi anlamına gelen “mahallât-i Yahûdiyân”, kentin sosyal topografyasında belirgin bir yere sahiptir. On altıncı yüzyıldan itibaren Safevî yönetimi, İmparatorluk genelinde Şiîliğin On İki İmam yorumunun benimsenmesi yönünde sistematik bir dönüşüm politikası benimsemiş, bu çerçevede Hristiyanlar, Zerdüşterler, Hindistan kökenli Banyanlar ve Yahudiler gibi gayrimüslim azınlıklar siyasi ve toplumsal olarak dışlanmaya başlanmıştır. Her ne kadar bu grupların nüfusu göreceli olarak az olsa da, ekonomik işlevsellikleri bakımından önemli konumda oldukları bilinmektedir. Özellikle Şah Abbas II döneminde (1642–1666), dinî otoritenin artan etkisiyle birlikte, ulemanın yönlendirmesiyle zimmî statüsündeki topluluklara karşı daha radikal önlemler alınmıştır. Bu dönemde, Sadrazam Muhammed Beg'in Yahudi ve Hristiyan topluluklara yönelik uygulamaları dikkat çekicidir. 1650'li yılların ortalarına gelindiğinde, özellikle 1655–1657 yıllarında Yahudilere yönelik baskı ciddi biçimde artmış; zorla din değiştirme, sınır dışı etme ve mülkiyet el koymalarıyla sonuçlanan şiddet politikaları uygulanmıştır. Bu süreçte İsfahan'daki Yahudiler evlerini terk etmeye, inançlarından vazgeçmeye zorlanmış ve zulüm, kısa sürede Safevî topraklarındaki diğer Yahudi cemaatlerine de yayılmıştır. Bu dönemle ilgili en detaylı çağdaş kayıtlar, Yahudi-Fars şair ve tarihçi Bâbâ'î ben Loft tarafından kaleme alınan Ketâb-e anûsî adlı mesnevîde yer almaktadır. Bâbâ'î'nin metni, özellikle 1656–1661/62 arasındaki olaylara odaklanmakta ve İsfahan'daki Yahudilerin nasıl toplu şekilde İslam'a geçirildiğini ve şehirden uzaklaştırıldığını anlatmaktadır. Yahudilerin ritüel temizlik ilkeleri üzerinden “kirli” olarak damgalanmaları, hem resmî belgelerde hem de söz konusu

eserlerde baskı politikalarının meşrulaştırıcı söylemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bâba’i, ayrıca Yahudi cemaatinin yaşadığı sıkıntıları dini günah ve kefaret anlatısı çerçevesinde yorumlamakta, toplumsal felaketlerin Tanrısal bir cezalandırmanın sonucu olduğuna dair geleneksel bir açıklama sunmaktadır. Yahudi liderlerin tehditler ve baskılar altında İslam’ı kabul etmeleri ve cemaatin büyük bölümünün din değiştirmesi, eserde dramatik bir dille aktarılır. Bu süreçte, Yahudi toplumunun bazı bireylerinin Sadrazamla iş birliği yaptığına dair iddialar da kaynakta farklı şekillerde işlenmiştir. İsfahan’daki Yahudi varlığı yalnızca dini baskılarla değil, aynı zamanda mekânsal hafıza ve mimari bağlamda da izlenebilir. Yaklaşık 2.600 yıllık tarihiyle Yahudiler, İran’daki en eski azınlık topluluklarından biridir. Bugün Şuş’taki Hz. Daniel, Hamadan’daki Ester ve Mordehay, Tuiserkan’daki Habakkuk gibi kutsal mekânlar, bu tarihsel varlığın önemli kanıtlarıdır. İran’daki sinagoglar, mimari yapıları itibarıyla genellikle yerel Fars mimarisinin sade ve gösterişsiz çizgilerini yansıtır; fakat iç mekânları, Yahudi ibadet pratiklerine uygun biçimde şekillendirilmiştir. Tahran, Şiraz, Yezd ve özellikle İsfahan gibi şehirlerdeki sinagoglar, İran Kültür Mirası Kurumu tarafından koruma altına alınmış ve ulusal kültürel miras olarak tescillenmiştir. İsfahan’ın en eski Yahudi yerleşimi olan ve günümüzde Jubareh olarak bilinen mahalle, muhtemelen Yeni Babil dönemindeki sürgünle bölgeye yerleştirilen Yahudilerin oluşturduğu Yahudiye yerleşiminden gelişmiştir. Coğrafyacı İbnü’l-Fakih el-Hamadânî, Yahudilerin Kudüs’ün suyu ve toprağından örnekler getirerek uygun yer arayışına çıktıklarını, İsfahan’ın bu özellikleri taşıdığına kanaat getirdikleri için oraya yerleştiklerini anlatır. Bu rivayet, Yahudi diasporasının mekânsal aidiyet duygusunun derinliğini ve sembolik coğrafya anlayışını göstermesi açısından dikkate değerdir. Safevî dönemi boyunca Yahudi cemaatinin başta ekonomik, ardından dini ve mekânsal düzeyde maruz kaldığı dışlanma politikaları, hem toplumsal yapıdaki dönüşümleri hem de dini azınlıkların Osmanlı-Safevî karşıtlığı bağlamında nasıl konumlandığını anlamak açısından önemlidir. İsfahan’daki sinagoglar ve Yahudi mahalleleri üzerine yapılacak disiplinlerarası araştırmalar, yalnızca Yahudi tarihine değil, aynı zamanda İran kentleşme tarihi, azınlık politikaları ve din-mekân ilişkisi üzerine de yeni perspektifler sunabilir.

Safevîler Döneminde İsfahan’da Zerdüşter

Safevîler Devleti’nin Şii mezhebini resmi din olarak benimsemesiyle birlikte İran’daki dini azınlıklar, özellikle de Zerdüşter, ciddi baskılarla karşı karşıya kalmıştır. Bu baskılar sosyal ve ekonomik alanlarla sınırlı kalmamış, kültürel hayata da doğrudan etki etmiştir. Zerdüştlük bir başka ifadeyle Mecûsilik olarak da bilinmektedir. Mecûsilik, Zerdüş’tün tebliğ ettiği monoteist bir dindir. Zamanla Mecûsilik, İran inanç ve gelenekleriyle iç içe olmuş ve Zerdüşlük bu şekilde meşhur olmuştur (Zaehner: 1956). Zerdüşter, “Gabr” adıyla anılarak toplumun en alt katmanlarına itilmiş, ayrımcı yasal düzenlemelerle yaşam alanları, meslekleri ve kıyafetleri sınırlandırılmıştır (Boyce: 2002). Safevîler döneminde Zerdüşter genellikle Yezd, Kerman ve İsfahan’da yoğunlaşmışlardı. Şah Abbas döneminde İsfahan’ın dışında onlar için özel bir mahalle olan “Gabrabad” kurulmuştur. Bu yerleşim, üç bin civarında sade evden oluşuyordu ve Zerdüşterin diğer topluluklarla etkileşimi sınırlandırılmıştı (Chardin: 1996). Zerdüşterin başlıca uğraşları tarım, bahçecilik ve halıcılıktır. Bu durum, Zerdüştlük’te doğa unsurlarına saygı ve elementlerin saflığını koruma ilkesine dayanmaktadır. Dini metinlerde “toprağı işlemek”, “meyve ağaçları dikmek” ve “suyollarını temiz tutmak” ibadetle eşdeğer görülür. Zerdüşter erkekler dar, sade giysiler giyerken kadınlar uzun ve bol elbiseler tercih ederdi. Kıyafetlerde genel olarak toprak tonları ve turuncu renkler hâkimdi. Müslümanlardan ayırt edilebilmeleri için zorunlu olarak farklı kıyafetler ve kemerler takmaları istenmiş, bazı dönemlerde giysilerine işaret niteliğinde yamalar dikmeleri gerekmiştir. Zerdüşterin beslenme alışkanlıkları arasında şarap tüketimi yaygındı; dini kaynaklarda ölçülü içki tüketimi makul görülürken aşırılık günah sayılmıştır. Domuz eti konusundaki seyyah anlatımları ise dini kaynaklarla çelişmekte ve gözlem hatası olasılığını gündeme getirmektedir (Boyce: 2002). Seyyah Tavernier, Zerdüşterin beş eşe kadar izin

verdiğini yazsa da dini kaynaklar bu iddiayı desteklememektedir. Dēnkard ve Pehlevi Rivāyat gibi kaynaklarda tek eşlilik idealize edilmiş, ikinci evlilik sadece doğurganlık sorunları durumunda önerilmiştir. Evlilik törenleri ise dua, tanıklık ve arınma sembolleriyle gerçekleştirilmiştir (Tavernier: 1991).

SONUÇ

Safevîler döneminde başkent İsfahan, yalnızca siyasi ve kültürel bir merkez değil, aynı zamanda farklı dini ve etnik toplulukların bir arada yaşadığı çok kültürlü bir şehir görünümündeydi. Ermeniler, Yahudiler ve Zerdüşter gibi gayrimüslim topluluklar, özellikle II. Abbas döneminde uygulanan iskân ve nüfus politikaları sonucunda İsfahan'daki sosyal yapının ayrılmaz bir parçası hâline gelmişlerdir. Ermeniler, başta Yeni Culfa semtine yerleştirilmek üzere zorunlu göçe tabi tutulmuş, ancak zamanla ticaretteki etkinlikleri sayesinde ekonomik ve kültürel özerkliklerini büyük ölçüde korumuşlardır. Yahudiler ise daha çok şehir merkezine yakın mahallelerde yaşamış, dinî özgürlükleri sınırlı olsa da cemaat yapıları vasıtasıyla kimliklerini muhafaza etmişlerdir. Zerdüşter ise hem İslam öncesi İran'ın mirasçıları hem de dönemin dini politikaları açısından dikkatle izlenen bir grup olarak, zaman zaman ayrımcılığa maruz kalmış ancak toplumsal yaşamdan tamamen dışlanmamışlardır. Safevîler döneminde İsfahan'daki gayrimüslim topluluklar, her ne kadar Şîî merkezli bir devletin tebaası olarak ikinci sınıf vatandaş konumunda bulunsalar da şehir yaşamına katkıları ve devletle kurdukları pragmatik ilişkiler sayesinde varlıklarını sürdürebilmişlerdir. Bu durum, Safevî devletin gayrimüslimlere yönelik politikasının sabit değil, ekonomik, siyasi ve dini koşullara göre esneyebilen bir karaktere sahip olduğunu göstermektedir. Safevîler dönemi, İran tarihinin hem siyasi hem de dini dönüşümlerle şekillendiği önemli bir dönemdir. Bu süreçte Şîîliğin devlet mezhebi hâline getirilmesi, sadece Müslüman topluluklar değil, aynı zamanda gayrimüslim unsurlar üzerinde de doğrudan etkiler yaratmıştır. Ermeniler, Yahudiler ve diğer gayrimüslim topluluklar, zaman zaman hoşgörüyle karşılanmış, zaman zaman ise çeşitli kısıtlamalara ve baskılara maruz kalmıştır. Safevî yönetimi, gayrimüslimlere yönelik politikalarını büyük ölçüde siyasi gereklilikler, ekonomik ihtiyaçlar ve dinî ideoloji doğrultusunda şekillendirmiştir. Özellikle ekonomik bakımdan fayda sağlayabilecek gruplar-örneğin ticarete etkin olan Ermeniler-belirli imtiyazlar elde edebilmiş, buna karşın bazı dönemlerde zorunlu iskân, dönüştürme çabaları ya da ayrımcı uygulamalar da yaşanmıştır. Sonuç olarak, Safevîler döneminde gayrimüslimlerin durumu, homojen bir yapıdan ziyade dönemsel değişkenlik gösteren, karmaşık ve çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Bu durum, hem dönemin iç politikaları hem de Osmanlılarla olan rekabet gibi dış faktörler ışığında değerlendirildiğinde daha iyi anlaşılabilir. Gayrimüslimlerin sosyal, ekonomik ve dini hayatlarına dair bu çeşitlilik, Safevîlerin din-siyaset ilişkisinin ne denli belirleyici olduğunu da ortaya koymaktadır.

KAYNAKLAR

- Aka, M. (2014). Safevîlerde Türkmen Aşiretleri ve Şah Abbas'ın Politikaları. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Aslanian, S. D. (2011). From the Indian Ocean to the Mediterranean: The Global Trade Networks of Armenian Merchants from New Julfa. University of California Press.
- Aydoğmuşoğlu, C. (2012). Şah Abbas Devrinde (1587–1629) İran'da Ticari Hayat. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED), 48, 359–374.
- Azimî, F. (2015). Safevî Devleti'nin Sosyo-Politik Yapısı. Tahran Üniversitesi Yayınları.
- Baharlu, İ. (2021). Safevîlerde Merkezîyetçilik Politikası. Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 21(3), 84–85.
- Belâzürî, Yahya b. Cabir, Fütuh, trc. Mustafa Fayda, Ankara 1987.

- Bournoutian, G. A. (1980). The Population of Persian Armenia Prior to and Immediately Following Its Annexation to the Russian Empire, 1826–1832. Wilson Center, Kennan Institute for Advanced Russian Studies, 1–16.
- Boyce, Mary. Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices. Londra: Routledge, 2002.
- Chardin, J. (1997). Voyages du Chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient. Paris: Editions Garnier.
- Choksy, Jamsheed K. Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society. New York: Columbia University Press, 2002.
- Felsefi, N. (1969). Târih-i Siyasî-yi Safevîyân. Tahran: Tehran Üniversitesi Yay.
- Herbert, Thomas. Travels in Persia. Londra: 1928.
- Hewsen, R. H. (2001). Armenia: A Historical Atlas. The University of Chicago Press.
- El-Isfahanî, Ebû Nuaym, Zikru ahbâri Isbahan nşr., seyyid kesrevî Hasan, Beyrut 1410/1990, I, 243-245.
- İbn A'sem, Ahmed, el-Fütûh, nşr. Gulâm Rıza Tabatabâi, Tahran 1374/1995, s. 252-257.
- İbn Batuta, Seyahatname, Ankara 1987, s. 214-217.
- İbn Hurdazbih, Ubeydullah b. Abdillâh, Maesâlik ü Memâlik, trc. Said Hâkrend, Tahran 1371, s. 24-25.
- İbnü'l-Fakîh, Muhtasarı Kitabî'l-Buldân (nşr. M. J. De Goeje), Leiden 1302/1885, s.261-263.
- İnalçık, H. (2017). Osmanlı ve Dünya: Ekonomik Savaşlar. İstanbul: Kronik Kitap.
- İstahrî, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed, (1368/1989), Mesâlik ü Memâlik (nşr. İrec Efşâr) Tahran 1368/1989.
- İbn Havkal, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ali, Sefernâme-yi İbn Havkal, İran der Sûretü'l-arz, trc. Cafer Şuâr, Tahran 1366/1987.
- Kazvîni, Zekeriya b. Muhammed, Âsârü'l-Bilâd nşr. Mîr Haşim Muhaddis, Tahran 1373/1994, s. 356-359.
- Kisâi, Nurullah, (1376/1997), "İsfahan der Rûzgâr-i Âl-i Büveyh ve Selçukîyân", Mecelle-i Danişgede-i Edebiyat ve Ulûm-i İnsani Danişgah-ı İsfahan, s. 176-202.
- Loti, Pierre, İsfahan Seyahatnamesi, trc. Seyfettin Ünlü, İstanbul 1996, s. 46-57.
- Mehraki, B. Azimiyan, A. (2018). Economic Endeavors of Julfa Armenian., TOJDAC, 8(1), 1–10.
- Moreen, Vera. "The Jews of Iran in the Safavid Period: A Reappraisal." Iranian Studies, vol. 20, no. 1, 1987, s. 31–52.
- Münşî, İ. B. (1972). Alem-ârâ-yı Abbasî. Tahran: Amir Kabir.
- Newman, Andrew. Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire. I.B. Tauris, 2006, s. 113.
- Oruç Bey, Bayat. (1960). Tarih-i Oruç Bey. Ankara: TTK Yayınları.
- Özgüdenli, O. (2000). Safevîler Döneminde İsfahan. İslam Ansiklopedisi, 22, 499–501.
- Roemer, H. R. (1996). The Safavid Period. In The Cambridge History of Iran (Vol. 6). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sâdikî, Hüseyin Nur, İsfahan, Tahran 1316/1937, s. 178-217.
- Savory, R. M. (1980). Iran Under the Safavids. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sem'ânî, el-Ensâb, Kahire 1987, I, 289-290.
- Tapper, R. (2010). Tribes and State Formation in the Middle East. London: Routledge.
- Tavernier, J. B. (1991). Travels in India. London: Oxford University Press.
- Zaehner, R. C., The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, London 1961, s. 77-79.
- Zaferiyan, H. vd. (2021). Tarihi İran Şehirleri. Tahran: Miras-ı Ferhengî Yay.

Edebiyat-Politika İlişkisi Bağlamında Küçük Ağa'da Zihniyet Dönüşümü

The Transformation of Mentality in Küçük Ağa in the Context of the Literature-Politics Relationship

Gözen Esmer

Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yeni Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı
gozenesmer15@gmail.com, ORCID ID: 0009-0000-0330-2037

ÖZET

Edebiyatı oluşturan temel unsurların başında da toplumsal dinamikler gelmektedir. İnsanın bütün yönlerini kapsayan edebiyat bu anlamda ideolojinin de bir yönüyle taşıyıcısı konumundadır. Dünyada yaşanan tarihsel, ekonomik, toplumsal ve siyasal gelişmeler edebiyatı hem öz hem de biçim açısından etkilemektedir. Edebiyat, ideoloji ve politika ilişkisine örnek verilebilecek romanlardan birisi de Tarık Buğra'nın Küçük Ağa romanıdır. Romandaki dramatik çatışmanın ve yaşanan zihniyet dönüşümünün temelinde ideoloji ve politika vardır. Küçük Ağa, devrimcilikle muhafazakârlık arasındaki çelişki üzerine inşa edilmiştir. İstanbullu Hoca olarak bilinen Mehmed Reşid, İstanbul Hükümeti'nin "seyyar kalesi" olarak Akşehir'e gönderilir. Mehmed Reşid'in görüşü milletin padişahın etrafında birleşmesi şeklindedir. Bu sebeple Kuvayımilliye'yi fitnecilikle suçlamaktadır. Çünkü ideolojik ve politik olarak Kuvayımilliye İstanbul Hükümeti'ne ve padişaha karşıdır. Romanda bu çatışma İstanbullu Hoca'nın Küçük Ağa'ya dönüşmesiyle işlenir. Bir diğer politik çatışma ise Çolak Salih'in umut ile umutsuzluk arasında yaşadığı çatışmadır. Başta kendi çevresine yabancılaşan Çolak Salih, sonrasında Kuvayımilliye'nin kilit isimlerinden biri haline gelir. Romanda Ethem ve Tefik kardeşlerin zihniyet dönüşümlerine de yer verilir. Sonuç olarak; edebiyat ideolojik ve politik gelişmelerden bağımsız değildir. Küçük Ağa romanında temel çatışmanın ideolojiler ve politik görüşlerden meydana gelmesi bu fikrin en büyük dayanağıdır. Bu çalışmada, karakterlerin dönüşüm süreci ideolojik bağlamda çözümlenmiş; edebi metnin politik inşa sürecine nasıl katkı sunduğu tartışılmıştır. Bu yolla ideoloji ve politikanın edebi eserler üzerindeki etkisi tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Küçük Ağa, zihniyet dönüşümü, ideolojik çatışma, politik temsil, metin analizi.

ABSTRACT

Social dynamics are among the fundamental components that shape literature. Covering all aspects of human life, literature also serves as a carrier of ideology. Historical, economic, social, and political developments around the world affect literature both in terms of content and form. One of the novels that exemplifies the relationship between literature, ideology, and politics is Küçük Ağa by Tarık Buğra. At the heart of the novel's dramatic conflict and transformation of mentality lie ideological and political elements. Küçük Ağa is built upon the contradiction between revolutionary thought and conservatism. Mehmed Reşid, known as İstanbullu Hoca, is sent to Akşehir as the "mobile fortress" of the Istanbul Government. He believes that the nation should unite around the sultan. Therefore, he accuses the National Forces (Kuvayımilliye) of sedition, since ideologically and politically they are opposed to the Istanbul Government and the sultan. In the novel, this conflict is presented through the transformation of İstanbullu Hoca into Küçük Ağa. Another political tension is seen in Çolak Salih's struggle between hope and despair. Initially alienated from his surroundings, Çolak Salih later beco-

mes one of the key figures of the National Forces. The novel also includes the contrasting transformations of the brothers Ethem and Tevfik. In conclusion, literature cannot be considered independent of ideological and political developments. The fact that the main conflict in *Küçük Ağa* arises from ideological and political views is the main evidence of this. In this study, the transformation of the characters has been analyzed in an ideological context, and how the literary text contributes to political construction has been discussed. Through this, the influence of ideology and politics on literary works has been examined.

Keywords: *Küçük Ağa*, transformation of mentality, ideological conflict, political representation, textual analysis.

GİRİŞ

Türk Dil Kurumu edebiyat kavramını, “*Olay, düşünce, duygu ve hayallerin dil aracılığıyla sözlü veya yazılı olarak biçimlendirilmesi sanatı*” şeklinde açıklamaktadır (TDK,2025).

Edebiyatın geçmişi insanlığın dili ürettiği dönemlere kadar uzanır. İnsan yaşayışını, bilincini, insanlığın geçirdiği süreçleri, tarihsel, sosyal ve doğal çelişkileri kapsayan edebiyat insanın var olduğu her alanda vardır. Edebiyatın bu denli kapsamlı oluşu ve insan bilincine etkisi, onu diğer alanlarla da etkileşim içinde olmasına neden olmuştur.

Prof. Dr. Cahit Kavcar (2017: 4), “*Edebiyat toplumsal bir kurumdur ve toplumun yapısındaki değişime bağlı olarak da değişir. Çünkü edebiyat ürünleri, sadece yaşamı yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda yaşamı biçimlendirir*” tanımını yapmaktadır.

İdeoloji ve hegemonya kavramları üzerine çalışan Althusser’e (2000) göre edebiyat, Devletin İdeolojik Aygıtları içerisinde Kültürel DİA bölümünde yer almaktadır. Gerçekten de edebiyatın ve sanatın ideolojiyi doğallaştırma ve bilinci dönüştürme etkisi vardır.

Edebiyatın bilinci, insan eylem ve davranışlarını ve böylelikle toplumu değiştirme gücünün kaynağı ideolojidir. İdeal bir dünya düzeninin, o düzen içerisinde yaşayan ideal toplumu ve ideal bireyi hayal eden ideoloji üretim ve bölüşüm ilişkileri içerisinde doğup gelişmiş ve sonrasında bu ilişkileri biçimlendiren bir konuma gelmiştir. Ahmet Cevizci *Felsefe Sözlüğü* (1999: 448) adlı eserinde, ideolojiyi “*Genel olarak siyasal ya da toplumsal bir öğreti meydana getiren ve siyasal ve toplumsal eylemi yönlendiren düşünce, inanç ve görüşler sistemi; bir topluma, bir döneme ya da toplumsal bir sınıfa özgü inançlar bütünü; bir toplumsal durumu yansıtan düşünceler dizgesi; insanların kendi varoluş koşulları ve ilişkilerinden doğan yaşam tarzlarıyla ilgili tasarıların tümü*” şeklinde tanımlamaktadır. Althusser’e göre ise ideoloji genel bir kavramdır. İdeoloji bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla kurduğu hayali ilişkilerdir. Aslında bir tasavvur, bir tasarıdır (Althusser, 2000). İdeolojinin, mimari-den günlük kıyafet tercihlerine ve hatta beslenme alışkanlıklarına kadar biçimlendirici bir rolü olduğu Adorno, Gramsci, Althusser gibi teorisyenler tarafından ortaya konmaktadır.

İdeoloji, bilim, teknoloji ve politika alanlarının yanı sıra sanat alanında da kendisini göstermektedir. Tarih boyunca ideolojiler sanatın dönüştürücü gücünden yararlanmak istemişlerdir. Sanat, ideoloji ve propaganda alanında çalışan Toby Clark *Sanat ve Propaganda* (2004: 13) adlı kitabında sanatın ideolojik ve politik işlevini şu şekilde açıklar:

“Sanatta propaganda, soyut dışavurumculuk örneğinde olduğu gibi her zaman imgenin doğasından veya sanatçının amaçlarından kaynaklanmaz. Sanat daha çok işlevi, yeri, kamusal veya özel alanda biçimlendirilmesi, başka tür nesne ve faaliyetlerden oluşan ağla bağlantısı sonucu propaganda dönüşür. İdeolojik bir ifade yaratmanın sayısız yolu vardır: Mimarlık, tiyatro, müzik, spor, kıyafet ve saç kesimi kadar kitap yakma, cinayet, intihar ve terörizm gibi şiddet gösterileri de politik bir düşünce iletebilir.”

Politika sözcüğü ise yine Türk Dil Kurumuna göre, “*Devletin etkinliklerini amaç, yöntem ve içerik olarak düzenleme ve gerçekleştirme esaslarının bütünü*” anlamına gelmektedir. Devlet ise bilindiği

üzere sınıflı toplumun ürünüdür. İnsanı siyasal bir hayvan olarak tanımlayan Aristo, dilin de bu sebeple doğduğunu belirtir (Tunçay, 1975).

Genel anlamda sanat, edebiyat, ideoloji ve politika iç içe gelişmiştir. Edebiyat alanında ise özellikle roman türü ideolojiyle çok daha yakındır. Kapitalizmin gelişmesiyle ortaya çıkan roman, bireyi ve bireyin yaşadığı toplumsal ve içsel çatışmaları ele alır. Jeremy Hawthorn göre romanın gelişmesinde dört önemli faktör rol oynamıştır. Bunlar; okur yazar oranının yükselmesi, matbaa, pazar ekonomisi ve ferdiyetçiliğin ortaya çıkışıdır (Çalışkan, 2018).

Romanın tarihselliği ona edebiyat içerisinde ideolojik bağlamda ayrı bir anlam katmaktadır. Çünkü roman türü; söz konusu tarihsel, ideolojik gelişmelerin ürünü olmuştur.

Türk romanı da bu genel gelişmeye paralel bir şekilde ortaya çıkmıştır. Güzin Dino (1978: 18), Türk romanının ortaya çıkış sürecini, *“Gerçekten de Türk romanı, tarih bakımından, ülkenin bütün kurumlarını değiştirecek olan yeni bir yönelişin başlamasıyla ortaya çıkar. Osmanlı İmparatorluğu’nun çözülmesi ve aydın bir çevrenin Batı uygarlığının bilincine varması, Türkiye’de belirecek ve edebiyat tarihinde yeni bir çağı başlatacak olan kültür gelişimini oluşturur”* sözleriyle tanımlar.

Genel olarak bakıldığında Türk romanı, ortaya çıktığı günden bu yana politikayla yakın bir bağ kurmuştur. Tarık Buğra’nın da romanları bu bağlamda değerlendirilmelidir. Tarihi romanlar yazan Tarık Buğra’nın özellikle “Küçük Ağa” adlı eseri, romanın ideolojik ve politik bir edebi tür olduğunun kanıtı niteliğindedir.

Bu çalışma Tarık Buğra’nın Küçük Ağa romanından hareketle edebiyatın ideoloji ve politika ile ilişkisini ele almayı ve insanın yaşadığı zihniyet dönüşümlere politik süreçlerin de etkili olabileceğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

KÜÇÜK AĞA ÖZETİ

Tarık Buğra’nın Küçük Ağa romanı I. Dünya Savaşı’nın sonunda imzalanan Mondros Mütarekesi’nden Cumhuriyet’in ilk yıllarına kadar olan süreci kapsamaktadır. 1919 yılının baharında başlayan roman, Osmanlı’nın dağıldığı, Anadolu’nun işgal edildiği bir dönemi konu alır. Romanın ana mekânı Akşehir’dir. Akşehir önce İngilizlerin işgaline uğrar sonra tren istasyonunu İtalyanlar devralır.

İtalyanca bilen Rum kökenli Niko, işgal kuvvetleriyle anlaşır. Niko, savaştan gazi olarak dönen, bir elini ve yüzünün yarısını kaybeden Çolak Salih’in en yakın arkadaşıdır. Salih trenden iner inmez Niko’yla rastlaşır. Niko onun karnını doyurur. Türklerden “Sizinkiler” diye bahseder ve Türklerin aç kalmasıyla alay eder. Salih’in yüzünü gören annesi aklını kaybeder ve adı artık “Deli Fadik” olur. Niko ile Salih’in arkadaşlığı sürer, Niko Salih’e ceketler diktirir. Kahvehane açmasını sağlar.

Kendi eşrafından ilgi göremeyen Salih, Rum meyhanelerinde gezmektedir. Niko, Salih’in bahçesini Eftim’e satmasını ister. Ancak bu teklifi yadırgar. Mumcuların kahveye gider. Ali Emmi, olan biteni anlatmasını ister. Ali Emmi, İtalyanların Salih’i eve bırakmasını, Niko’yla görüşmesini ve Salih’in Niko’nun verdiği kıyafetleri giymesini eleştirir.

Ayrıca Salih’in ülkenin işgal edilmesi yerine kendi kolunu kaybetmesini daha önemli görmesine de kızar. Salih ise bir kahraman gibi ilgi görmek ister. Salih yalnız kalmak ister ve kerpiçliğin olduğu yere gider. Salih daha sonra meyhaneye gider. Niko ile karşılaşır. Niko onu babasının olduğu masaya götürür. Sarhoş olunca Ali Emmi’nin hayalini görür. Dışarı çıkar ve hıçkırığa hıçkırığa ağlar.

Romanın devamında Anadolu’da kurtuluş arayışları baş gösterir. Halk ve özellikle Akşehirli, padişahı eleştirmeye başlar. 29 Mayıs tarihinde İstanbullu Hoca olarak bilinen Mehmed Reşid Akşehir’de görevlendirilir. İstanbul Hükümeti, akıllı, bilgili, dürüst ve iyi bir hatip olan İstanbullu Hoca’yı “seyyar kale” olarak görür. İstanbullu Hoca, halkın padişahın etrafında kenetlenmesi gerektiğini ve paytahtın emirlerinin dışına çıkmaması gerektiğini düşünür.

İstanbul Hoca’nın gelişinin hemen ardından kasabanın ilk doktoru olan Gönülsüzlerin Haydar Bey gelir. Haydar Bey Akşehir’de başından geçenleri anlatır. Aynı cephede çarpıştıkları Çolak Salih’i

sorar. Akşehirli Salih'e tavrılıdır. Romanın devamında Salih kahveye gider. Salim'e kahve yapmasını ister. Ali Emmi, Salih'e kızar. Bir genç Salih'e tekme atar. Salih, Salim'e gitmek istediğini söyler. Salim, Salih'e çıkarken Doktor Haydar Bey'in kendisini görmek istediğini söyler. Salih Niko'yla beraber kahvesine bakar. Sonrasında ise Doktor Haydar Bey'in yanına gider. Salih ve Doktor Bey konuşurlar. Doktor, Niko'yla gezmemesini ve içki içmemesini salık verir. Salih ise ilgi görmediğinden muzdarip olduğunu belirtir. Ayrıca eski Salih'i unutamadığını söyler. Sonrasında ise Doktor Haydar Bey'in yanından ayrılır.

Haydar Bey, Salih'in annesine bakmaya gider. Salih evde yoktur. Sonrasında ise Akşehir'den ayrılır. Romanın devamında Yunan ordusunun Manisa'ya yürüdüğü haberleri çıkar. Halk İstanbullu Hoca'nın evine gidip gelmeye başlar.

Bu sırada Akşehir'e terhis edilen askerler döner. Hepsi de farklı düşünceler getirir. Mustafa Kemal'den, Ali Fuad'dan, Kazım Karabekir'den söz ederler. Bu olaylar yaşanırken İstanbullu Hoca Emine ile evlenir. Düğünlerine Konya'dan vali ve devlet erkânı katılır. İstanbullu Hoca gelen haberleri tarar. Bunların başında padişahın Amerika'dan yardım alarak ordu kurduğu gibi söylentiler de vardır. Bununla birlikte eşkıyalar da çevreyi sarmıştır. Çakıcı, Gundullu, Demirci Efe'den söz edilir.

Bunun dışında Kuvayımiliye çetelerinden de söz edilir. Gönülsüzlerin Haydar Bey'in Kuvayımiliye'ye katıldığı aktarılır. Eşkiyalar Akşehir'in ileri gelenlerinden haraç istemeye başlar. İstanbullu Hoca cuma vaazı için konuşmasını hazırlar. İlk defa zorlanmıştır. Bu sırada Niko Salih'in yanına uğrar ama kahve içmez, işi olduğunu söyler. Salih kahveden çıkar Nikoların olduğu meyhaneye gider. Ancak meyhanenin camları sımsıkı kapalıdır.

Meyhanede Rumlar Pontus Devleti için toplantı yapmaktadır. Niko da içlerindedir. Rumlardan bir tek Vasili itiraz eder o da meyhaneyi terk etmek zorunda kalır. Bunları duyan Salih birileriyle konuşmak ister. Kendisini İstanbullu Hoca'nın kapısında bulur ama girmez. Eve gider ve annesinin yanında ağlar.

İstanbullu Hoca Cuma namazı için vaaz verecek ve Akşehirli Salih'in meraklarını giderecektir. Çolak Salih de namaza gelir. Bir diğer gelen isim ise Haydar Bey'dir. Doktor Haydar Bey, İstanbullu Hoca'yı anlamak ve onunla konuşmak için gelmiştir. Rica veya tehditte bulunacaktır. İstanbullu Hoca vaazında Kuvayımiliye'yi nifakçılıkla suçlar. Bunun üzerine Doktor Haydar Bey İstanbullu Hoca'ya cevap verir.

Bir dönüşüm yaşayan Salih ilk önce rakıyı bırakır. Sonra Rumlarla ilişkisini kesmeye karar verir. Kahveyi de devreder, toplu tabancasıyla atışlar yapmaya başlar. Salih, Haydar Bey'le görüşür ve Rum meyhanesinde yaşananları anlatır. Bu sırada Doktor Haydar Bey'in evi basılır.

Doktor Haydar Bey, İstanbullu Hoca'yı Kuvayımiliye saflarına kazanmak niyetindedir, Hoca'nın yanına gider. Kendilerini niye ihbar ettiğini sorar. İstanbullu Hoca da Doktor Haydar Bey'e maceraya atıldıklarını söyler. Doktor Haydar Bey İstanbullu Hoca'yı Kuvayımiliye aleyhinde konuşmaması için uyarır. Ancak İstanbullu Hoca geri adım atmaz ve ölümden korkmadığını söyler. Sonrasında Doktor Haydar Bey sokak kapısından çıkar. Kapıda iki zabıt vardır. Onları da Kuvayımiliye'ye katılmaya ikna eder. Doktor ve Salih vedalaşırlar. Doktor taş medresede arkadaşlarıyla buluşur. Görüşmeyi anlatır.

Bursa'nın işgaliyle birlikte kurtuluş mücadelesine halkın desteği artar. Akşehir'de de toplantı yapılır. Mumcu Mustafa Efendi oğlunu Kuvayımiliye'ye göndereceğini söyler. Ancak kimse bir şey söylemez. Bunun üzerine Ali Emmi, sinirlenir, Kuvayımiliye'nin kurtuluşun tek çaresi olduğunu anlatır.

Akşehir'in eşrafı Kuvayımiliye'yi desteklemeye karar verir. Ali Emmi evden çıkınca Çolak Salih'le rastlaşır. Salih, Doktor Haydar Bey'in ve Yüzbaşı Hamdi Bey'in selamını iletir. Sonrasında ise Ali Emmi'nin eşeğini alarak toplantının haberini Haydar Bey'in kaldığı çiftliğe götürür. Burada bir nişan yarışması yapar ve kazanır. Salih Akşehir'de kalmak istememektedir, ancak Doktor onu ikna eder.

Doktor çiftliğe dönünce Konya’da isyan çıktığını öğrenir. Sonbahar gelmiştir. Damat Ferit Paşa Hükümeti Kuvayımilliye aleyhine faaliyetler içindedir. Ortaköy’de çalkantılar sürerken Hüseyin, Mumcuların evinde yapılan gizli toplantıyı İstanbullu Hocaya anlatır. Çolak Salih’in arkadaşları Hüseyin’i İstanbullu Hoca’nın evine girerken görür. Sonrasında Küçük Hacı, Hüseyin’le konuşur ve onu kovar. Bununla birlikte eşkıya Çakırsaraylı’nın saldıracağı haberleri dolaşır. Aileler kızlarını çirkin görünmeleri için boyar.

Çakırsaraylı’nın saldırılarından korkarlar. Mumcuların evinde yapılan toplantıda hem Kuvvacılardan hem de İstanbullu Hoca’dan yardım istenmesi kararlaştırılır. Kuvvacıların yanına Çolak Salih gidecektir. Küçük Hacı ve yanındakiler İstanbullu Hoca’nın yanına gider.

Reis Bey ve İstanbullu Hoca Kuvayımilliye konusunda atışırlar. Ancak İstanbullu Hoca Çakırsaraylı’ya mektup yollamayı kabul eder. Reis Bey, İstanbullu Hoca’nın mektubunu aldıktan sonra Çakırsaraylı’nın yanına gider. Reis Bey, Çakırsaraylı’ya Akşehir’i bastığında eline bir şey geçmeyeceğini, ayrıca Kuvayımilliye’nin şehri savunacağını anlatır. Çakırsaraylı, Reis Bey’in söylediklerini araştırmak için kasabalara adam gönderir.

Akşam rakı sofrasında Reis Bey, Çakırsaraylı’ya söylediklerini tekrarlar. Çakırsaraylı ise, Reis Bey’in kuvva yalanının boşa çıkacağını düşünmektedir. Ancak Çakırsaraylı’nın ikinci adamı Hurşit’in kafası karışıktır.

Ertesi günü Çakırsaraylı’nın keşfe yolladığı adamlar gelir, Akşehir’de Kuvayımilliye yoktur. Çakırsaraylı keyiflenince Reis Bey, sinirlenir. Yunanın Anadolu’ya geldiğini söyler. Çakırsaraylı’nın adamları başını eğer. Reis Bey İstanbullu Hoca’nın mektubunu da verir.

Reis Bey’le Çakırsaraylı tartışır. Reis Bey, Akşehir’i basmanın kahpelik olduğunu söyler. Hurşit’in ise aklı karışmıştır. Reis Bey dönerken, Çakırsaraylı’nın adamlarına faydalı işler yapabileceklerini söyler. Ama kötü yoldan dönmezlerse de gereğini yapacağını ekler. Hurşit ve adamları Çakırsaraylı’dan ayrılıp Kuvayımilliye’ye katılmaya gelir. Bu sırada Akşehir’in önde gelenleri toplanır. İstanbullu Hoca, cuma vaazında Kuvayımilliye’yi eleştirecektir. Kasabanın önde gelenleri hocaya cevap vermeyi kararlaştırır. Konuşacak kişi Reis Bey’dir. Cuma günkü vaaza Çolak Salih de katılacaktır. Salih artık Çeteci Salih olmuştur.

Cuma günü Doktor Haydar 25 atıyla Hoca’nın evine gider. Buna göre Ali Fuad Paşa, İstanbullu Hoca’dan Kuvayımilliye’ye destek vermesini en azından zarar vermemesini ister. Ancak Hoca dinlemez. Ali Fuad Paşa Doktor Haydar ile Yüzbaşı Nazım’ı görevlendirir. Hoca verdiği vaazda Kuvayımilliye’yi maceracılık ve Bolşeviklerle iş birliği yapmakla suçlar. Hoca’ya Reis Bey cevap verir ve İngilizlerin para dağıttığını İstanbullu Hoca’nın da yanına geldiklerini söyler.

Ali Fuad Paşa, İstanbullu Hoca için vur emri vermiştir. Doktor Haydar ve Yüzbaşı bu konuyu düşünmektedir. Kuvayımilliyeciler emri yerine getirmek için Akşehir’e gelirler ancak İstanbullu Hoca Çakırsaraylı’nın yanına kaçır. Artık başka biridir. Sakalını keser, silah kuşanır. Çakırsaraylı ona Küçük Ağa lakabını verir. Çakırsaraylı’nın yanında kalmaktan memnun olmayan İstanbullu Hoca güvendiği adamlarla kaçmaya karar verir. Bu sırada Kuvayımilliye Çakırsaraylı’yı yakalar ve öldürür.

Öte yandan Müftü, Kuvayımilliye’ye karşı Pehlivan adındaki bir çeteciyi besler. Pehlivan da Akşehir’i ele geçirir. Reis Bey ve Ali Emmi’yi hapse attırır. Fuad Paşa, Pehlivan’ın etkisiz hale getirilmesini ister. Yapılan taarruzla pehlivan ve adamları teslim alınır. Müftü Efendi, Kara Ali ve Pehlivan idam edilir. Küçük Ağa’ya dönüşen İstanbullu Hoca, Çerkes Tevfik Bey’in çetesine katılır. Çolak Salih de Küçük Ağa’nın yanındadır. O sırada düzenli ordu ve çetecilik tartışması yaşanmaktadır. Ethem ve Tevfik Beyler düzenli orduya katılmak istemezler. Salih ve Küçük Ağa, Ethem ve Tevfik Bey’e bağlı müfrezeleri düzenli orduya katılmaya ikna eder.

Küçük Ağa Alanyunt’ta Yüzbaşı Nazım’la görüşür sonra da Ankara’ya gider. Bir medresede Doktor Haydar Bey yanına gelir. Çolak Salih’i merak eder. Doktor Haydar Bey, Küçük Ağa’nın İstanbullu Hoca olduğunu bildiğini hissettirir ancak sırrını saklayacağına dair söz verir.

Sait Bey, Küçük Ağa ile tanışır. Onun namından söz eder. Küçük Ağa Mehmet Âkif’le tanışır. Âkif, Ankara’yı tasnifi yapılmamış bir kitap deposuna benzetir. Ankara’da kalıp kalmamayı tartışır. Kendisinin burada bir şey yapamayacağını düşünür. Küçük Ağa Ankara’da kalmakla cephede kalmak arasında gidip gelir. Aylarca medresede kalır. Karısını ve çocuğunu da çok özlemiştir.

Küçük Ağa Akşehir’e gelir. Oğlunu görür. Onunla fotoğraf çektirir. Sonra Emine’nin hastalandığını öğrenir. Oğlu Mehmet’e çektirdikleri resmi gönderir. Haydar Bey’i çağırır. Emine, çocuğu babasının almasını ister. Vereme yakalanmıştır. Emine vefat eder. Küçük Ağa Ankara’ya döner ve kurtuluş ile kuruluş yıllarının kaplanı olur.

KÜÇÜK AĞA’DA ZİHNİYET DÖNÜŞÜMÜ

Romanda birden çok zihniyet dönüşümü görülmektedir. Bunların başında İstanbullu Hoca’nın politik anlamda yaşadığı zihniyet dönüşümü gelmektedir.

29 Mayıs günü, payitahtın “seyyar kalesi” olarak Akşehir’e gönderilen, Kuvayımilliye karşıtı vazalar veren İstanbullu Hoca, Kurtuluş Savaşı’nın ve Kuvayımilliye’nin Küçük Ağa lakaplı ve Reha kod adlı kahramanlarından birisi olur. İstanbullu Hoca’nın yaşadığı dönüşümü anlayabilmek için onun Akşehir’deki ilk dönemlerine göz atmak gerekir. Örneğin Hoca verdiği bir vaazda “Onun için tek, fakat bütün ümit kapılarım kapatabilecek olan tehlike ehl-i iman arasında tefrika olurdu. Bunu önlemek, Padişahın etrafında yekvücut bir kitle haline gelmek için Muhammed ümmeti elinden geleni yapmalı idi.” ifadelerini kullanır (s.61). İstanbullu Hoca padişaha sonsuz bir inanç beslemekte ve her türlü tedbirin de alındığına inanmaktadır. Bu durum romanda şöyle geçer:

“Devlet-i Aliyye-yi Osmaniye’ye ikbal yaraşırdı ve mukadderdi. Yeşil sancağı bekleyen şandı, zaferdi, şerefti ve bu bir kaderdi. Muhammed ümmeti elbette alnı açık, ak ve yukarıda yaşayacaktı. Bu nurlu yol daha şimdiden belirmişti. Zat-ı Şahane ve ümera-yı devlet her türlü tedbiri ittihaz eylemiş, lüzumlu çarelere başvurmuşlardı. Takdir-i ilahi değiştiremezdi, bu da ehli İslam’ın halâsı, necatı ve istilası idi. Akşehir şimdi artık ayeti kerimelerin ve hadis-i şeriflerin ümit kaynağı, itimat kaynağı olanları tekrarlıyor, tefsirler hep bu yolda oluyordu.” (s.63)

Yalnızca payitahtı savunmakla kalmayan İstanbullu Hoca, Kuvayımilliye’yi de “katillikle” suçlar:

“Kuvayımilliye mi dedin? Bu nifakın ta kendisidir. Bu çulsuz çuvalsız akim, tek aklın peşine düşüp uçuruma sürüklenen gafletin, katil kastın ta kendisidir. Vatanı kurtaracakmış ha?” (s.95)

Romanda Hoca’nın herhangi bir maddi ve menfi çıkar gözetmediği hem ifade edilir hem de gösterilir. Ayrıca dürüstlüğü ve saflığıyla da öne çıkar. Romanda anlatıldığı üzere İstanbullu Hoca Mehmed Reşid Efendi, payitahtı savunmakta ve Kuvayımilliye’yi hedef almaktadır. Her ne kadar Gönülsüzlerin Haydar Bey gibi Kuvayımilliye’nin önde gelen isimleri İstanbullu Hoca’yı ikna etmeye çalışsa da başarılı olamazlar. Ali Fuad Paşa da iç cepheyi sağlam tutabilmek adına İstanbullu Hoca hakkında vur emri çıkarttırır. İstanbullu Hoca’nın zihniyet dönüşümü de bu noktada başlar. Müftü’nün yardımıyla eşkıya Çakırsaraylı’nın yanına giden İstanbullu Hoca, burada Küçük Ağa olmaya başlar. Eşkıyalık yapmak ona göre değildir buna karşın iyi at binmesi ve atıcılıkta kendisini geliştirmesi dikkat çeker. Dürüstlük, adalet, vicdan gibi değerlerden ayrılmayan İstanbullu Hoca, Çakırsaraylı’nın ekibinden bir müfrezeyle ayrılır ve Kurtuluş Savaşı’na katılır.

İnsan bilincinin dış müdahalelerle değişim ve dönüşüme uğradığı; doğanın, tarihin ve hayatın zorunluluklarına göre tercihte bulunabildiği bilinmektedir. Canını kurtarmak için kaçan İstanbullu Hoca da yaşadığı çelişki sonucunda Küçük Ağa olmuştur. Kuvayımilliye safılarına katılan Küçük Ağa Ethem ve Tevfik Beylerin birliğinde yer almış daha sonra burada TBMM ile Ethem Bey arasında çıkan ayrılıkta TBMM’nin yanında yer almıştır. Reha kod adını alarak, Ethem Bey’le hareket eden müfrezeleri Kuvayımilliye safında tutmayı başaran Küçük Ağa, Cumhuriyet döneminde de önemli görevler üstlenmiştir.

Küçük Ağa'nın kendi canını kurtarmak için harekete geçmesiyle yaşadığı dönüşüm sonrasında politik ve ideolojik tercihlere dönüşmüştür. Eşkıyalık yapmamak, bencilce hareket etmemek bir ideolojik tercihtir. Kurtuluş Savaşı sırasında cepheye ikilik yaratmamak bir politik tercihtir. Özellikle Küçük Ağa'nın Kuvayımillîye saflarında yaşanan ayrışmada "Reha" kod adını alarak Ankara'nın yanında yer alması, sonrasında Cumhuriyet döneminde Ankara'da bir aydın ve fikir adamı olarak katkıda bulunması bu fikre önemli bir dayanak oluşturmaktadır.

Bilincin dönüşümü yalnızca zorunluluklardan kaynaklı gerçekleşmez. Bir özne olan insan da hem etken hem de etkilenen konumdadır. Bu bağlamda İstanbullu Hoca'nın Küçük Ağa'ya dönüşümünde Çolak Salih'in müdahalesinin de etkisi olduğu söylenebilir. İstanbullu Hoca'yı öldürmekle görevli olan Salih, Hoca'yı bulduğunda onu Kurtuluş Savaşı'na katılmaya ikna eder. Salih, Akşehir'dekilere olayı anlatırken memleketin halinden söz ettiğini aktarır. En sonunda da *"Hoca Efendi beni, gözleri ateşte, hiç ses etmeden, kımıldamadan dinledi. Ben sözümü bitirince de çektiğim gibi parabellomu; "Hocafendi, dedim; işte tabanca ya beni vurun burda, ya dediğimi yapan. Yoksa bir adım atmam buradan dedim"* der (s.142).

Romanda yaşanan zihniyet dönüşümü insanın doğadan, toplumsal koşul ve hareketlerden bağımsız olmadığını gösterir. Sosyal varlık olan bir insan diğer insanlardan etkilenir.

Romanda bir diğer politik dönüşüm Çolak Salih karakterinde görülmektedir. Kut'ül Amare'ye katılan Salih, kolunu ve yüzünün bir kısmını kaybeder. Memleketi Akşehir'e döndüğünde karmakarışık duygular içerisindedir.

Tren yaklaştığında şöyle düşünür:

"Keşke gelmek olmasaydı. Gelmek mi denirdi buna? Nerede sağ kolun yavrum Salih? Nerede sağ kulağının yarısı oğlum Salih? O kehribar gibi gözlerine ne oldu bir tanem? Ya o yiğit yüzün kardeşim? Gelmek mi denirmiş buna?" (s.14)

Salih bir yanda umutsuzluk içerisindedir. Kahveye gider, bir kahraman gibi karşılanmak ister ancak umduğunu bulamaz. Ali Emmi, "Koca Memalik-i Osmaniye senden beter oldu, bin beter oldu!" diyerek Salih'e kızar. Salih'i ilk karşılayan ise çocukluk arkadaşı Niko olur. Niko daha ilk başından Türklere *"Sizinkiler"* hitabını kullanır ve hatta alaycı bir şekilde domuz eti bile yediklerini söyler. Salih içten içe kızsa da arkadaşlığından vazgeçmez.

Terzi Niko, bununla da kalmaz Salih'ten bahçesini Eftim'e satmasını ister. Salih hem bu teklifi hem de Niko'nun çırağıyla Rumca konuşmasını yadırgar. Bir yandan da Niko'nun kötü niyetli olmadığını düşünür. Yine de kararsızdır. Öte yandan kasaba halkı Salih'in Niko'yla arkadaşlık etmesine tepkilidir. Salih meyhaneye gider, çelişkiler içindedir. Ali Emmi'nin hayalini görür. Anlatıcı onun yaşadığı bu içsel çatışmayı şöyle aktarır:

"Hilalin ortasında bir Salih vardır; tek kollu, yüzü paçavraya dönmüş bir Salih, dünyası çökmüş bir Salih!.. Şimdi. artık Salih' den beter veya Salih'den bir parça iyi bir şey yoktu, tıpkı Salih gibi bir şey vardı. Tıpkı Salih gibi kolu kanadı kırılmış, dünyası yıkılmış bir şey. Adı ne idi bunun? Adı bile yoktu. Önce bunun adını koymalıydı da yanılacaksa ondan sonra yanılmalı, bir şey yapılabilecekse ondan sonra neler yapılabileceğini düşünmeliydi. ve Salih ne bu "şey" in adını, ne de kendi adını bilebiliyordu." (s.54)

Salih'in önce kendisine sonrasında çevresine yabancılaşması onu buhrana sürüklemiştir. Bu çelişkisinden Nikoların meyhanesine gittiğinde kurtulur. Meyhanede Rumlar Pontus Devleti için toplantı yapar. Niko da içlerindedir. Salih'in zihniyet dönüşümü de bu noktada aslında tam anlamıyla başlar.

Gönülsüzlerin Haydar Bey'e *"Bir işe yaramam değil mi?"* diye soran Salih, sorumluluğu olduğunu hatırlar. Önce rakıyı bırakır. Sonrasında tek koluyla silah talimleri yapar. Sonrasında ise Kuvayımillîye'nin kritik isimlerinden birisi olup, Küçük Ağa ile beraber özellikle Ethem ve Tevfik Beylerin grubu içerisinde büyük yararlılıklar gösterir.

Romanda yaşanan bir diğer zihniyet dönüşümü ise Ethem ve Tevfik Beyler’de görünmektedir. Kurtuluş Savaşı’nda Kuvayımillîye saflarında yer alan Ethem ve Tevfik Bey’ler düzenli orduda İsmet Paşa’nın emri altında görev almak istemez. Onlara göre İsmet Paşa yetersizdir. Ayrıca Ethem ve Tevfik Beyler emirlerindeki adamların da herhangi bir disiplin altında hareket edemeyeceğini düşünmektedirler. Ankara’nın emirlerini dinlememenin ötesine geçen Ethem Bey, Kütahya’dan Ankara’ya yürümek ister. Ancak Küçük Ağa ve Çolak Salih’in yürüttüğü faaliyet bu yürüyüşü engeller. Ethem ve Tevfik Bey’lerin yaşadığı zihniyet dönüşümü olumsuz bir dönüşüm olarak değerlendirilebilir. Her iki tarihi karakter de romanda ülkü değer konumundan karşıt değer konumuna geçmiştir.

KÜÇÜK AĞA’DA POLİTİK TARTIŞMALAR

Küçük Ağa romanında Millî Mücadele ve Cumhuriyet dönemlerinin politik yansımaları da görülür. Özellikle Küçük Ağa’nın Kurtuluş Savaşı’ndan sonra ülkenin kaderiyle ilgili taşıdığı endişeler bu yansıma örneklerdir.

Küçük Ağa’nın Mustafa Kemal Atatürk’e mesafeli olması da yazarın ideolojisinin bir tür yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Küçük Ağa’nın Ankara’yı tasnif edilmemiş bir kitap deposuna benzetmesi bir başka örnektir:

“Vurgunla zengin olmak, emeksiz ve liyakatsiz mevki edinmek isteyenler böyle devrelerde pınarın başında kümeleniyorlardı. Böyle olunca da -kitapların tasnifi- post ve servet avcuları ile hakiki iyi niyet erbabının ayırt edilmesi çok güçleşirdi.” (s.461)

Romanda, Hüseyin Avni, Ali Şükrü, Süleyman Necati, Kara Vasıf ve Mehmet Âkif’in etrafında muhalefet havasının oluştuğunun aktarılması bir başka politik etkidir. Bununla birlikte Ethem Bey’in “Ankara’yı kancıklar sarıyor” sözü de politik gerilimin bir yansımasıdır (s.432).

Mehmet Âkif’in çizdiği Mustafa Kemal portresine yer verilmesi de politikanın romana etkilerini gösterir ve romanın politik tezini de ortaya koyar:

“Bir şey yapmadan duramayan, büyük şeyler yapmak isteyen, başkalarının en olmayacak hayalleri ve ideallerini iş edinen birisi. Ziya Gökalp’çi. Düşünmeye zaman kaptırmıyor; ana çizgiler doğrultusunda hemen harekete geçmek istiyor. Hataları da zaferleri kadar azametli olabilir.” (s.467)

Romana Tarık Buğra’nın ideolojisi de yansımıştır. Önsözde yer alan şu ifadeler romanın temel tezini de oluşturmuştur:

“Bu millet her zaman olduğu gibi o devirde de vatan sevgisini, devlet şuurunu dini ile iç içe duyardı. Her savaş bir cihad olagelmisti. Vatan, millet sembolleri din sembolü ile birleşiyordu: Bir tek bayrakta üç kutsallık. Bu milletin kaderi, bu milletin ta kendisi yüzyıllar boyunca işte bu bayrakta. ve bu bayrağı halife-yi rü-yi zemin, şah-ı cihan açardı. Taçlar, tahtlar devirmek, ülkeye ülkeler katmak için açardı. Hayatı bu gelenek düzenlerdi. Ancak bu gelenekle inanan bu millet bir gün bir başka bayrak altına çağrıldı. Bayrak bir başka bayrak, bayrağı açan el bir başka eldi. Fakat bu bayrak da ata ocağı için diyor, vatan için diyordu. Kurtuluş ümidi, altı asırlık yaşama geleneğinin karşısında idi. Hiçbir milletin tarihi bu kadar trajik bir çelişme görmemiştir.”

SONUÇ

Tarık Buğra’nın Mütareke ve Kurtuluş Savaşı yıllarını anlattığı bu romanda zihniyet dönüşümünün ve çatışmaların kaynağı, ideoloji ve politika kökenlidir. Muhafazakâr ideolojiye sahip İstanbullu Hoca’nın maddi koşulların değişmesiyle birlikte yaşadığı dönüşüm, kendisine ve çevresine yabancılaşan Çolak Salih’in içsel çatışmanın sonucunda yaptığı tercih, benimsedikleri ideolojik ve politik tutum çerçevesinde olmuştur. Romanda tersine bir zihniyet dönüşümü yaşayan Ethem ve Tevfik Bey’lerin TBMM’ye karşı aldıkları tavır da olumsuz zihniyet dönüşümü olarak değerlendirilebilir.

Söz konusu bilinç değişiminin politik ve ideolojik olmasının temel sebebi, Kuvayımillîye ile İngiliz emperyalizmi arasındaki çatışmadır. Anadolu’yu işgal eden emperyalizmin amacı bağımsız dev-

letleri yıkmak ve işgal ettiği toprakları ucuz işgücü, hammadde ve serbest pazar haline dönüştürmektir. Kapitalizmin en yüksek aşaması olarak da tarif edilen emperyalizm, tek kutuplu bir dünya sistemi öngörür. Buna karşın, romanda da ve tarihsel anlamda da Türkiye'nin bağımsızlığını temsil eden Kuvayımilliye ve TBMM, bağımsız bir Türk Devleti kurmayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla emperyalizm ve bağımsızlık arasında yaşanan bu çatışma aynı zamanda ideolojik ve politik bir anlam da taşımaktadır.

Muhafazakâr bir ideolojiye sahip olan İstanbullu Hoca, bu ideolojiyi savunduğu dönemde ideolojisine uygun olarak payitaht yanlısı bir tutum sergiler. Ancak maddi koşullar ve Çolak Salih'in bir özne olarak yaptığı müdahale onun ideolojisinin ve politik tutumunun da değişmesini sağlamış ve İstanbullu Hoca milli bir kahramana dönüşmüştür.

Savaş psikolojisi nedeniyle kendisine, toplumuna yabancılaşan Çolak Salih, ayrılıkçı Rumların toplandığını öğrenmesiyle bilinçlenir. Çolak Salih'in ülkesini ve ülkesinin toprak bütünlüğünü savunmak için mücadele etmesi ideolojik ve politik bir tercihtir. Romanda Ethem ve Tevfik Bey'lerin özellikle kibirden kaynaklı yaşadığı çatışmalar onları Yunanlıların safına düşürmüştür. Bu anlamda bakıldığında Ethem Bey'in bu tutumu da yabancılaşmayla ve yine ideolojiyle açıklanabilir.

Bu bağlamda bakıldığında Küçük Ağa romanı edebiyat, ideoloji ve politika bağlamında incelendiğinde şu sonuçlara ulaşılabilir:

- 1) İnsan karakteri ve bilinci, çevresel etkenlerle değişebilir. Nitekim İstanbullu Hoca hem şartlar hem de Çolak Salih'in müdahalesiyle Kurtuluş Savaşı'na katılmıştır. Edebiyat, insanın bu dönüşümünü konu edinir ve anlatır. Zaten çatışma kavramı romanda bunun için ayrıca önemli bir konudur. Roman politik çatışmaları ve dönüşümleri gerek tarihi kişilikler üzerinden gerekse kurgusal karakterler üzerinden net bir şekilde ortaya koymuştur. Çevresel şartların ya da zorunlulukların veya yapısal değişimlerin insan bilincinde bir çatışma, çelişki yarattığı ve insanı değişime uğrattığı sabittir.
- 2) Edebiyat, ideoloji ve politika arasındaki ilişki bu romanda çok net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. İdeolojiden bağımsız bir politika ve edebiyat söz konusu değildir. İdeoloji, bir tür biçimlendirici konumundadır.
- 3) Edebiyat, ideolojinin ortaya koyduğu genel planın bir parçasıdır. Konusu insan ve insanın oluşturduğu toplum ve bununla kurulan ilişkiler olan edebiyat politik süreçlerden de etkilenir. Tols-toy'un Savaş ve Barış romanından Balzac'ın Vadideki Zambak romanına, hatta ilk çağdaş roman olarak kabul edilen Don Kişot'a kadar politika edebiyatı etkilemiştir.

Sonuç olarak Tarık Buğra'nın *Küçük Ağa* romanı ideolojinin edebiyat üzerindeki belirleyici rolünü, politikanın da etken konumunu göstermektedir.

Bu bağlamda, edebiyatın sadece bireysel bir yaratım değil; toplumsal, politik ve ideolojik yapılarla iç içe geçmiş bir üretim alanı olduğu ortaya çıkmaktadır. Romanın kurgusundaki çatışmalar, karakterlerin zihniyet dönüşümleri ve tarihsel arka plan, ideolojinin edebî metinleri nasıl biçimlendirdiğini açıkça göstermektedir. Aynı şekilde politik gelişmelerin karakterlerin davranışlarını, inançlarını ve tercihlerine yön verdiği görülmektedir. Dolayısıyla edebiyat, ideolojiden ve politikadan bağımsız düşünülemeyeceği gibi, bu iki kavramla birlikte anlam kazanmakta ve toplumsal bilinç üretiminde işlevsel bir rol üstlenmektedir.

KAYNAKÇA

- Althusser, L. (2000). *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Buğra, T. (2011). *Küçük ağa*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Paradigma yayınları
- Clark, T. (2004). *Sanat ve propaganda*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları

- Çalışkan, D. A. (2018). *Edebiyat bilimi ve modern Türk Edebiyatında edebiyat felsefesi*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları
- Dino, G. (1978). *Türk romanının doğuşu*. İstanbul: Cem Yayınevi
- Gramsci, A. (1968). *Aydınlar ve toplum*. İstanbul: Çan Yayınları
- Kavcar, C. (2017). *Edebiyat ve eğitim*. Ankara: Anı Yayıncılık
- Marx, K. (1976). *Ekonomi politiğin eleştirisine katkı*. Ankara: Sol Yayınları
- Marx, K. (2013). *Alman ideolojisi*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın
- TDK. (2025). (20 Haziran 2015). *Türk Dil Kurumu sözlükleri*: <https://sozluk.gov.tr/?ara=edebiyat>
- Türk Dil Kurumu. (20 Haziran 2025). *Türk Dil Kurumu sözlükleri*: <https://sozluk.gov.tr/?ara=politika>

Mesleme B. Ahmed El-Mecrîî'nin Endülüs'te Astoronomi ve Matematik İlimlerinin Gelişimine Katkıları

The Contributions of Maslama B. Ahmad Al-Majrîî to the Development of Astronomy and Mathematical Sciences in Al-Andalus

Hakan Araz

Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Tarihi Ana Bilim Dalı
arazhakan97@gmail.com, ORCID ID: 0009-0009-5624-1202

ÖZET

Müslümanlar İslam'ın gelişinden kısa bir süre sonra geniş bir coğrafyaya hâkim olmuşlardır. Geniş bir coğrafyaya hükmetmek Müslümanlar için yeni ihtiyaçlar doğurmuştur. En önemli ihtiyaçların başında da ibadet zamanlarının farklı coğrafyalarda ne şekilde tayini edileceği ile alakalıdır. Müslümanlar ibadet vakitlerinin tayini için özellikle astronomi ve matematiğe ilgi duymuşlardır ve bu alanlarda kısa süre içerisinde birçok alim yetiştirmişlerdir. Bu isimlerden birisi de Mesleme b. Ahmed el-Mecrîî'dir. 10. asrın ortalarında Mecrîî'te (Madrid) doğan Mesleme b. Ahmed İslâmî kaynaklarda Endülüs'te astronomi ve matematikte öncü bir isim olarak zikredilmiştir. Doğu İslâm dünyasına gerçekleştirdiği ilmî seyahatler neticesinde Endülüs'te astronomi ve matematiğin gelişmesine katkı sağlamıştır. Doğu yaptığı seyahatler neticesinde başta Resâ'ilü İhvânî's-Safa' olmak üzere birçok eserin Endülüs'te tanınmasını sağlamıştır. Matematik alanında gelir vergisi, mal bildirimi ve resmî ödemelerle alakalı Muamelat isimli eseri vardır. Astronomide ise Zîcî'l-Hârizmî ve Zîcî'l-Bettânî'deki astronomi cetvellerini gözden geçirmiş ve ilaveler yapmıştır. Risâletü'l Usturlab isimli eseri vefatından kısa bir süre sonra Latinceye tercüme edilmiştir. Eserlerinin yanı sıra talebeleri vasıtasıyla da görüşleri Endülüs ve Avrupa'ya yayılmıştır. Bu çalışmada Mesleme b. Ahmed'in hayatı aktarılmıştır. Özellikle astronomi ve matematik ilimlerinde yaptığı katkıları aktarılmıştır. Doğu İslâm dünyasına yaptığı seyahatler neticesinde beraberinde getirdiği eserler yer verilmiştir. Telif ettiği eserleri ve talebeleri vasıtasıyla Endülüs'te ve Avrupa'da özellikle tercüme vasıtasıyla yayılan görüşleri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm bilim tarihi, Endülüs Emevî Devleti, Mesleme b. Ahmed el-Mecrîî, Endülüs'te astronomi, Endülüs'te matematik.

ABSTRACT

After the advent of Islam, Muslims rapidly came to dominate a vast geographical area, and governing such an extensive territory created new needs for the Muslim community, foremost among which was the determination of the times of worship. In order to establish prayer times, Muslims developed a particular interest in astronomy and mathematics, cultivating numerous scholars in these fields. Among them was Maslama b. Ahmad al-Majrîî, who was born in Majrîî (Madrid) and is mentioned in Islamic sources as a pioneering figure in astronomy and mathematics in al-Andalus. Through his scholarly journeys to the Eastern Islamic world, he contributed to the advancement of astronomy and mathematics in al-Andalus, introducing many works there, most notably the Rasâ'il Ikhwân al-Şafâ. In the field of mathematics, he authored Mu'āmalāt, a treatise dealing with income tax, asset declaration, and official payments, while in astronomy he revised and augmented the astronomical tables of al-Khwārizmî's Zīj and al-Battānî's Zīj. His work Risālat al-Usturlāb was translated into Latin shortly after his death, and his ideas, disseminated both through his writings and his students, spread across

al-Andalus and into Europe. This study presents the life of Maslama b. Ahmad, highlighting in particular his contributions to the sciences of astronomy and mathematics, the works he transmitted from the Eastern Islamic world, and the dissemination of his views in al-Andalus and Europe, especially through translations and the intellectual activity of his disciples.

Keywords: History of Islamic science, Umayyad State of Córdoba, Maslama b. Aḥmad al-Maǧrīṭī, astronomy in Andalusia, mathematics in Andalusia.

GİRİŞ

Tam ismi Ebü'l-Kâsım Mesleme b. Ahmed el-Farazî el-Mecrîṭî'dir (İbn Beşkuvâl, 1989, 899). Günümüzde İspanya'nın başşehri olan ve Müslümanların hakimiyeti zamanında Mecrît olarak isimlendirilen Madrid'de doğmuştur. Kesin doğum tarihi bilinmemekle beraber 10. asrın ortalarında doğduğuna dair tahminler vardır (Vernet, 1986, 1109). Zilkâde ayında doğduğu bilgisi sadece İbn Beşkuvâl'in *es-Sıla*'sında mevcuttur (İbn Beşkuvâl, 1989, 899). Mesleme b. Ahmed'in vefat tarihi ile alakalı İslâmî kaynaklarda 395/1005 ile 398/1008 arasında muhtelif tarihler zikredilmiştir. Fakat üstünde mutabakat sağlanan tarih 398/1008 senesidir.

İslâmî kaynaklar Mesleme b. Ahmed'in hayatı hakkında çok fazla bilgi aktarmamışlardır. Mesleme b. Ahmed, Mecrît doğumlu olmasına rağmen İslâm tarihi kaynaklarında sürekli Kurtuba ehlin-den olduğu vurgulanır. Bu durum onun erken yaşta o zamanlar dünyanın sayılı ilim merkezlerinden birisi olan Kurtuba'ya yerleştiğini ve uzun süredir burada ikâmet ettiğini gösterir. Mecrît gibi küçük Endülüs şehirlerinden Kurtuba (Cordoba), Tuleytula (Toledo) ve İşbiliyye (Sevilla) gibi Endülüs'ün ilim merkezlerine göç o devirde sık rastlanan bir durumdur. O devirde küçük şehirlerden ilim merkezlerine göç ederek ilim tahsilini ikmal etmek için gerekliydi.

Kurtuba'ya Yerleşmesi ve İlim Tahsili

Mesleme b. Ahmed ilmi müktesebatını artırmak adına Kurtuba'ya yerleşmiştir. Burada birçok hocadan ders almıştır. İslâmî kaynaklarda Mesleme b. Ahmed'in ders aldığı hocalardan sadece Abdülgâfir b. Muhammed'den bahsedilmiştir. Abdülgâfir b. Muhammed hakkında bilgi veren İbn Beşkuvâl ondan şöyle bahsetmektedir:

"Abdülgâfir b. Muhammed el-Farazî. Künyesi Ebâ Eyyüb'tür. Ahmed b. Hâlid'den, Kâsım b. Esbâğ'den ve Süleyman b. Abdullah b. el-Müşrî'den ilim öğrendi. Ferâiz hakkında O'nun güzel bir kitabı vardır. Mesleme b. Ahmed el-Farazî ve başkası O'ndan rivayette bulundular. İbn Abdülber O'ndan bahsetti" (İbn Beşkuvâl, 1989, 559).

Abdülgâfir b. Muhammed hendese (geometri), mesâha (yer ölçme bilimi) (Wiedemann, 1978, 440), ve ferâiz (İslâm mirass hukuku) (İbn Beşkuvâl, 1989, 559) gibi ilimlerde devrinin önde gelen isimlerinden birisiydi. Ferâize dair kaleme alınmış bir kitabı vardır (İbn Beşkuvâl, 1989, 559). Mesleme b. Ahmed de hocasından özellikle hendese ve mesaha okuyarak bu ilimlerde temayüz etmiştir (Wiedemann, 1978, 440).

Mesleme b. Ahmed, Endülüs'te matematik ve astronomi alanında yetişmiş en önemli alimlerden birisidir. İslâmî kaynaklar özellikle astronomi ve matematik ilimlerinde devrinin en önemli alimi olduğunu aktarmışlardır (Sâid el-Endelüsî, 1912, 69; İbn Ebû Usaybia, 2005, 483). III. Abdurrahman (ö. 350/961) ile başlayan ve oğlu II. Hakem (ö. 366/976) zamanında devam eden Endülüs Emevî Devleti'nin en parlak devrinde saraydaki en önde gelen âlimlerden idi. II. Hişâm (ö. 403/1013) devrinde de bu itibarı sürmüş ve ölene kadar saraydaki en mühim âlimlerden biri olarak yerini almıştır (Wiedemann, 1978, 440).

Mesleme b. Ahmed birçok defa doğu İslâm dünyasına seyahatler gerçekleştirmiştir (Wiedemann, 1978, 440). Ancak Mesleme b. Ahmed'in bu seyahatlerinin kaç defa gerçekleştiği, nereye seyahat etti-

gi, seyahatlerinin süresi ve hangi âlimlerle görüştüğü gibi bilgilere sahip değiliz. Bu seyahatleri neticesinde *Resâilü İhvânî's-Safâ*'nın Endülüs'te tanınmasına vesile olmuştur (Alper, 2003, 278). Mesleme b. Ahmed ayrıca birçok Arapça ve Yunanca eseri de Endülüs'e tanıtmıştır (Wiedemann, 1978, 440). Bu seyahatleri neticesinde Endülüs'te astronomi ilmi daha fazla gelişmiştir. Mesleme b. Ahmed sadece kendi zamanında etkili olmamış yetiştirdiği talebeler ve yazdığı eserler sayesinde vefatından sonra Endülüs ilim dünyasını etkilemiştir. Hem hayattayken hem de vefatından sonra Avrupa'ya ilimi bakımdan etki etmiştir (Aydüz, 2015, 82).

Mesleme b. Ahmed'in gizli ilimler, cifr, simya ve sihir ile alakalı ona atfedilen eserlerin ona ait olmadığı söylenebilir (Alper, 2003, 279). İslâmî kaynaklarda Mesleme b. Ahmed'in bu ilimlerle ilgilendiğine dair herhangi bir rivayet yer verilmemiş olması ve ona atfedilen eserlerin bir kısmının ondan sonra yazılmış olması bu kanaati doğrular niteliktedir (Alper, 2003, 279). Bu ilimler ile ilgilendiğinin söylenmesinin sebebi bazı eserlerin ona atfedilmesidir. Kozmoloji, astroloji, büyü, gizli ilim konularını içeren *Rütbetü'l-hakîm* ve aynı muhtevaya sahip olan *Gâyetü'l-hakîm* Mesleme b. Ahmed'e isnad edilen eserlerdir (Alper, 2003, 279; Wiedemann, 1978, 440). Fakat bu Eserler Mecrîtlî bir diğer âlim Ebû Mesleme Muhammed b. İbrâhim el-Mecrîtî'ye aittir (Alper, 2003, 279; Vernet, 1986, 1109).

Endülüs'te Matematik ve Astronomi İlimlerine Katkıları

Mesleme b. Ahmed'in Batlamyus'un (ö. 168) Yunan ve Bâbil medeniyetlerinin gökbilimine dair bilgileri ihtiva eden *el-Mecistî*'si üzerine çalışmaları vardır (Suter, 1978, 440). Sâid el-Endelüsî, Mesleme b. Ahmed'in *el-Mecistî* kitabını anlamak için bir iştiyakının olduğunu belirtmiştir (Sâid el-Endelüsî, 1912, 69). Mesleme b. Ahmed 979 senesinde Kurtuba'da astronomiye dair gözlemler yapmıştır. Aslan takım-yıldızının en parlak yıldızı olan Regulus'u gözlemlemiştir. Hârizmî'nin (ö. 232/847) *Zicü's-Sind-Hind*'ini gözden geçirmiştir. *Zicü's-Sind-Hind* üzerine yeni ilaveler yapmıştır. *Zicü's-Sind-Hind*'i Kurtuba meridyenine ve ay takvimine göre düzenlemiştir (Alper, 2003, 279; Aydüz, 2015, 82). Bu düzenlemeleri ve ilaveleri talebesi İbn Semh ile yapmıştır. İbn Hazm (ö. 456/1064) Mesleme b. Ahmed ve İbn Semh'in yeni zîc'inin bir benzerinin olmadığını kaydeder (İbn Hazm, 1987, 185). Mesleme b. Ahmed, Bettânî'nin (ö. 317/929) *Kitâbü'z-Zîc*'i üzerine de ilaveler yapmıştır. Bettânî'nin *Kitâbü'z-Zîc*'inin Avrupa'da tanınmasını sağlamıştır (Aydüz, 2015, 82). Mesleme b. Ahmed, İrânlıların kullandığı Yezdicerd takvimini Hicrî takvime çevirme kılavuzu hazırladı (Sâid el-Endelüsî, 1912, 69; İbn Ebû Usaybia, 2005, 483; İbnü'l-Kıftî, 2005, 244). Hz. Muhammed'in hicretinin başlarında yıldızların hâllerini takriben hesaplamıştır (Sâid el-Endelüsî, 1912, 69; İbn Ebû Usaybia, 2005, 483; İbnü'l-Kıftî, 2005, 244). Usturlabın yapımı ve kullanımı hakkında da eserler ortaya koymuştur (Bir-Kaçar, 2012).

Mesleme b. Ahmed matematikte de Endülüs'te çığır açmıştır. Matematik zamanının imamı olarak kabul edilmektedir (Sâid el-Endelüsî, 1912, 69; İbn Ebû Usaybia, 2005, 483; İbnü'l-Kıftî, 2005, 244). Uzunluk, düzlem ve hacim hesapları da dahil olmak üzere matematiğin bütün dallarında *imâm* olarak kabul edilmiştir (Özdemir, 2020, 252). Gelir vergisi, mal bildirimi ve resmî ödemelerle alakalı *Muâmelât* isimli bir eseri bulunmaktadır (Sâid el-Endelüsî, 1912, 69; İbn Ebû Usaybia, 2005, 483; İbnü'l-Kıftî, 2005, 244). Bu eserde aritmetik, cebirsel ifadeler ve geometri bir arada kullanılmıştır. Eser kendisinden sonra ilim çevrelerinde bir başucu kitabı olmuştur (Kökçü, 2021, 91). Matematik ilmindeki vukûfiyeti sebebiyle kendisine Endülüs'ün Öklid'i (Euclides) denmiştir (Özdemir, 2020, 252). Kendisine İslâm tarihi kaynaklarında *el-Hâsib* denilmektedir (İbn Beşkuvâl, 1989, 899). Doğu İslâm dünyasına yaptığı seyahatler sırasında yaptığı çalışmalar onun matematikte derinleşmesini sağlamıştır (Özdemir, 2020, 252).

Mesleme b. Ahmed'in Görüşlerinin Yayılması

Mesleme b. Ahmed Kurtuba'da büyük âlimlerin yetişmesine öncülük etmiştir. Meslem b. Ahmed'in görüşleri vefatından sonra hem doğu İslâm dünyasında ve hem de Avrupa'da talebeleri vası-

tayla etkisini sürdürmüştür. İslâm tarihi kaynaklarında talebeleri arasında en çok öne çıkarılanlar Ebû'l-Kâsım İbnü's-Saffâr, İbnü's-Semh, Zehrâvî, Ebû Müslim İbn Haldûn ve Amr b. Abdurrahman el-Kirmânî'dir.

İbnü's-Saffar (öl. 426/1035) Matematik, geometri ve astronomi âlimidir (İbn Ebû Usaybia, 2005, 484). Genç yaşlarda Mesleme b. Ahmed ile tanışmıştır. Diğer hocalarına nazaran daha fazla istifade etti. Dâniye'de (Denia) Mesleme b. Ahmed'den öğrendiği riyâzî ilimleri öğretmeye başlamıştır. Birçok talebe yetiştirmiş ve astronomi ilmi ile alakalı eserleri vermiştir (Akpınar, 2000, 193).

İbnü's-Semh (öl. 426/1035) Mesleme b. Ahmed'in diğer mühim talebesidir. Matematik, astronomi ve geometride âlimdi (Sâid el-Endelüsî, 1912, 69; İbn Ebû Usaybia, 483). Mesleme b. Ahmed'den astronomi ve matematik okumuştur (Ökten, 2000, 204). Matematik, geometri ve astronomi ile alakalı birçok eser telif etmiştir. *Kitâbü'l-Medhal ile'l-hendese* isimli eseri Öklid'in Elementler'inin tefsiri mahiyetindedir (Sâid el-Endelüsî, 1912, 69; İbn Ebû Usaybia, 483). İbnü's-Semh de hocasının görüşlerini talebelerine aktararak yayılmasını sağlamıştır.

Mesleme b. Ahmed'in bir diğer talebesi de Zehrâvî'dir (öl. ?). Matematik ve geometride âlimdi. Hocası Mesleme b. Ahmed'den başta matematik olmak üzere diğer matematik ilimlerini okumuştur (İbn Ebû Usaybia, 483). Tefsîr, kırâât ve ferâiz alimidir (İbn Beşkuvâl, 1989, 892).

İbn Haldûn (ö. 449/1057) Mesleme b. Ahmed'in İslâm tarihi kaynaklarında ismi en çok zikredilen talebelerinden birisidir. Tıp, geometri ve astronomi ilimlerinde meşhurdur. Mesleme b. Ahmed'den geometri ve astronomi ilimlerini okumuştur (Sâid el-Endelüsî, 1912, 74; İbn Ebû Usaybia, 485).

Kirmânî (öl. 485/1066) Mesleme b. Ahmed'in bir diğer talebesidir. Matematik ve geometride otorite kabul edilir (Sâid el-Endelüsî, 1912, 70; İbn Ebû Usaybia, 484). Hocası Mesleme b. Ahmed'in doğu İslâm dünyasına ilmî maksatlarla gerçekleştirdiği seyahatlerde ona eşlik etmiştir. Bu seyahatlerinde tıp ve geometri ilmini geliştirmek için Harran'da bulunmuştur. Bu seyahatlerinin neticesinde *Resâilü İhvânî's-Safâ*'yı Mesleme b. Ahmed ile birlikte Endülüs'e tanıtmıştır (Sâid el-Endelüsî, 1912, 71; İbn Ebû Usaybia, 2005, 484).

Mesleme b. Ahmed'in görüşlerinin hem doğu İslâm dünyasında hem de Avrupa'da yayılmasının bir diğer etkili yolu da yazdığı eserlerdir denebilir. Eserleri vefatından kısa süre sonra 12. Asırdan itibaren Avrupalılar tarafından Latinceye çevrilmiştir. *Ebvâb lâ yestâgnî men yerûmü 'amele'l-usturlâb* ise usturlabın nasıl yapıldığını ve usturlabın nasıl kullanılacağına dâir bilgilerin yer aldığı bir eserdir. *Risâletü'l-usturlâb* diye de bilinen eserde astronomi cetvelleri de yer almaktadır (Alper, 2000, 279). Bu eseri 12. Yüzyılda İtalyan matematikçi Tivolili Plato tarafından Latinceye çevrilmiştir (Aydüz, 2015, 82). İslâm âlimlerinin referans aldıkları kişilerden biri olan Batlamyus'un *Planisphere* isimli eseri kayıptır. Bu eserin tercümelerinden birisi olan *Tasfîhu basîti'l-küre* isimli esere Mecrîfî *Ta'lik 'alâ Batlamyûs fî tasfîhi basîti'l-küre* isimli bir şerh yazmıştır. *Mu'âmelât* isimli eser aritmetik ile geometrinin iç içe olduğu, birlikte kullanıldığı bir eserdir (Alper, 2000, 279; Wiedemann, 1978, 441). Gelir vergisi, mal bildirimleri ve resmî ödemelerle alakalı hesap ve ölçümlerin kullanıldığı bir eserdir (Alper, 2000, 279). Bu eser Mesleme b. Ahmed'in matematik ilimlerindeki ilmini yansıttığı eserdir diyebiliriz.

Mecrîfî, Harizmî'nin *Zicü's-Sind-Hind* eseri üzerine, talebesi olan İbn Semh ile ilaveler ve düzeltmeler yapmıştır (Alper, 2000, 279). Mecrîfî, Hârizmî'nin astronomi cetvellerini gözden geçirmiş ve düzeltmelerde bulunmuştur. Eserde Yazdicerd takvimine göre oluşturulmuş cetveller Hicrî tarihe çevrilmiştir (Alper, 2000, 279; Wiedemann, 1978, 441). Eserde Arın meridyenleri yerine Kurtuba meridyenleri kullanılmıştır. Hicret esnasında yıldızların konumlarını takriben hesaplamıştır (Alper, 2000, 279). Eserin Arapça aslı kaybolmuştur. Eserin Latince tercümesi 12. Yüzyılda Bathlı Adelard tarafından yapılmıştır (Aydüz, 2015, 82). Mecrîfî, Bettânî'nin *Kitâbü'z Zic*'inde astronomi cetvellerinde gördüğü bazı hataları düzelttiği eserin ismi ise *İhtişâru ta'dîli'l-kevâkib min Zici'l-Bettânî*'dir (Sâid el-Endelüsî, 1912, 69). Mecrîfî'nin Sâbit b. Kurre'nin bazı astronomi görüşlerini geliştirdiği eser ise

Risâle fi şekli'l-mulakḳab bi'l-ḳaṭṭâ'dır. Mecnîti'nin zikrettiğimiz eserlerinden *Mu'âmelât ve İhtîşâru ta'dili'l-kevâkib min Zîci'l-Bettânî* günümüze ulaşmamıştır (Alper, 2000, 279). *Resâ'ilü İhvânî's-Safâ*'nın sonunda yer alan *Risâletü'l-Câmi'a, Kitâbü'l-Aḥcâr ve Sırrü'l-kîmyâ* gibi eserler de Mecnîti'ye nispet edilmektedir Alper, 2000, 279; Wiedemann, 1978, 441).

Mecnîti'ye nispet edilen ama Mecnîti'ye ait olup olmadığı tartışmalı eserler vardır. Simyaya dâir olan *Rûtbetü'l-ḥakîm* ve kozmoloji, astroloji, büyü gibi konuları ihtiva eden *Gâyetü'l-ḥakîm* Mecnîti'ye nispet edilir. İslâm tarihi kaynaklarında Mecnîti'ye nispet edilen eserlerin zikredilmemesi ve bu eserlerin Mecnîti'nin vefatından sonra yazılmış olmaları eserlerin Mecnîti'ye ait olmadığını gösterir (Alper, 2000, 279; Wiedemann, 1978, 441).

SONUÇ

Bu çalışmada en önemli Müslüman astronomi ve matematik alimlerinden birisi Mesleme b. Ahmed'in hayatı aktarılmaya çalışılmıştır. 10. asrın sonlarında ve 11. asrın başlarında ilmi faaliyetlerini yürüten Mesleme b. Ahmed, Endülüs Emevî Halifeleri tarafından da itibar görmüştür. Mesleme b. Ahmed vefat edene kadar Endülüs Emevîlilerinin saraydaki en önde gelen alimlerden birisi olmuştur. Fikirleri ve çalışmalarıyla Endülüs'te astronomi ve matematik ilimlerinde öncü bir şahsiyet olmuştur. Fikirlerini hem eserleri hem de talebeleri vasıtasıyla kendisinden sonraki nesiller aktarmıştır. Doğu İslâm dünyasına yaptığı seyahatler neticesinde başta *Resâ'ilü İhvânî's-Safa* olmak üzere birçok eserin Endülüs'te tanınmasını sağlamıştır. Çalışmaları sadece Endülüs'e değil Avrupa'ya da yön vermiştir. Astronomiye dair eseri *Risâletü'l-uşurlâb* 12. Yüzyılda İtalyan matematikçi Tivoli Plato tarafından Latinceye çevrilmiştir.

KAYNAKLAR

- İbn Beşküvâl. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. (1410/1989). es-Sıla. Dâru'l Kitâbi'l Mısır.
- Sâid el-Endelüsî. nşr. Luvîs Şeyho. (1912). Ṭabaḳâtü'l-ümem. Mektebetü'l Hâncî.
- İbn Ebû Usaybia. thk. Nizâr Rızâ. (2005). Uyûnü'l-enbâ' fi ṭabaḳâti'l-eṭṭbba. Mektebeti'l Heyât.
- İbnü'l-Kıftî. nşr. İbrâhîm Şemseddîn. (2005). İḥbârü'l-ulemâ. Dârü Kütübü'l 'ilmiyye.
- İbn Hazm. thk. İhsân Abbâs. Resâ'ilü İbn Ḥazm el-Endelüsî. (1987). el-Müessestü'l Arabiyye li'l dirâsetü ve'n neşr Beyrût.
- Özdemir, M. (2020). *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kökcü, A. (2021). (ed.), *İslam Medeniyetinde Bilim Öncüleri: Matematik 5. Cilt*, İstanbul: Mana Yayınları.
- Özdemir, M. (2018). (ed.), *İslam Tarihi ve Medeniyeti: Endülüs, 4. Cilt*, İstanbul: Siyer Yayınları.
- Aydüz, S. (2015), Endülüs Bilim Dünyasından: 10 Alim 10 Keşif, *Derin Tarih Dergisi Özel Sayı 4*.
- Ömer Mahir Alper, "Mecnîti", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 8 Ağustos 2024)
- Wiedemann, Eilhard , "Mecnîti", *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* C. VII, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 197s. 440
- Suter, Heinrich (1978). "Mecesti" *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* 5: 440. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bir, Atilla-Kaçar, Mustafa (2012) "Usturlap" *İslâm Ansiklopedisi* 22: 195-198. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uysal, Enver (2007). "Resâ'ilü İhvânî's-Safâ" *İslâm Ansiklopedisi* 19: 576-579. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Akpınar, Cemil (2000). "İbnü's-Saffâr, Ebû'l-Kâsım" *İslâm Ansiklopedisi* 21: 193-194. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ökten, Sadettin (2000). "İbnü's-Semh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 21: 204. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Akran Zorbalığı Yaşayan Çocuklarda Oluşan Travmalar ve İyileşme Süreci

Traumas and the Healing Process in Children Experiencing Peer Bullying

Hanife Çalışkan Ceylan

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Hizmet Ana Bilim Dalı

hanife.mesut.ceylan@gmail.com, ORCID ID: 0009-0007-4575-6943

ÖZET

Akran zorbalığı, çocukluk döneminde sıklıkla görülen ve çocukların psikolojik, sosyal ve akademik gelişimlerini derinden etkileyen bir olgu olarak tanımlanmaktadır. Bu araştırmada, akran zorbalığına maruz kalan çocuklarda ortaya çıkan travmalar ve iyileşme süreçleri incelenmektedir. Öncelikle akran zorbalığının tarihsel ve kavramsal çerçevesi, çocukların yaş dönemleri bağlamında ele alınmaktadır. Ardından, zorbalık türleri ve çocuklarda travmaya yol açan etmenler detaylı biçimde açıklanmaktadır. Çalışmada, travmanın psikolojik boyutu, travma sonrası stres bozukluğu, anksiyete ve depresyon gibi ruhsal sonuçların çocukların gelecekteki yaşamlarını nasıl etkilediği kapsamlı biçimde tartışılmaktadır. İyileşme sürecinde sosyal destek, aile-öğretmen dayanışması, psikolojik danışmanlık ve okul temelli müdahalelerin önemine vurgu yapılmaktadır. Araştırmada, bulguların ışığında akran zorbalığı ile mücadele stratejileri ve mağdur olan çocukların ruh sağlığının korunmasına yönelik bütüncül yaklaşımlar sunulmaktadır. Elde edilen sonuçlar, akran zorbalığının erken tanı ve müdahale süreçlerinin kritik önemini göstermektedir. Böylece, akran zorbalığı kaynaklı travmaların önlenmesi ve iyileşme süreçlerinin desteklenmesi konusunda yol gösterici öneriler getirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Akran zorbalığı, çocukluk dönemi, travma, iyileşme süreci, sosyal destek.

ABSTRACT

Peer bullying is defined as a phenomenon frequently observed in childhood, deeply affecting the psychological, social, and academic development of children. This study examines the traumas experienced by children exposed to peer bullying and the recovery processes that follow. Initially, the historical and conceptual framework of peer bullying is discussed within the context of developmental stages. Subsequently, different types of bullying and the factors that lead to trauma in children are comprehensively analyzed. The research elaborates on the psychological dimension of trauma, including post-traumatic stress disorder, anxiety, and depression, explaining how these mental health conditions can influence children's future lives. Emphasis is placed on social support, family-teacher collaboration, psychological counseling, and school-based interventions during the recovery period. In light of the findings, this study provides holistic approaches for combating peer bullying and protecting the mental health of victimized children. The results underline the critical importance of early detection and intervention strategies offering practical solutions for preventing peer bullying-related traumas and facilitating recovery.

Keywords: Peer bullying, childhood, trauma, recovery process, social support.

1. GİRİŞ

Akran zorbalığı, çocukluk ve ergenlik dönemlerinin kritik bir sorunu olarak değerlendirilmektedir (Türk Kurtça vd., 2020). Çocukların ruhsal, duygusal ve sosyal gelişim süreçlerini derinden etkileyen bu olgu, eğitim kurumlarının yanı sıra aile ve toplum sağlığı açısından da büyük önem taşımaktadır (Akpınar vd., 2022). Akran zorbalığı, geleneksel biçimleriyle uzun süredir varlığını sürdürmektedir, ancak dijitalleşen dünya koşulları, siber zorbalık gibi yeni boyutları da gündeme getirmektedir (Polat Külcü vd., 2021). Zorbalığa maruz kalan çocukların, ileriki yaşlarda depresyon, anksiyete, travma sonrası stres bozukluğu gibi ruhsal rahatsızlıklar yaşama ihtimalleri artmakta ve bu durum, toplumsal maliyetlerin yanı sıra bireysel acıları da beraberinde getirmektedir (Öztürk, 2024).

Akran zorbalığının tanımı, aynı yaş grubu veya benzer gelişimsel dönemdeki çocuklar arasında meydana gelen, güç dengesizliğine dayalı, tekrarlayan ve isteyerek zarar verme niyeti taşıyan davranışlar bütünü şeklinde yapılmaktadır (Barik vd., 2023). Fiziksel, sözel, sosyal ve siber olmak üzere farklı türleri olan akran zorbalığı, mağdurun fiziksel ve ruhsal bütünlüğünü tehdit etmektedir (Han vd., 2024). Aynı zamanda mağdurun sosyal çevreye uyumunu, arkadaşlık ilişkilerini, akademik başarısını ve gelecekteki mesleki yaşamını da olumsuz yönde etkilemektedir (Yalaki vd., 2019). Güçlü veya baskın konumdaki çocuğun, zayıf gördüğü diğer çocuklar üzerinde kurduğu bu tahakküm, kısa vadeli etkilerin ötesinde, uzun vadeli psikolojik yaralar doğurmaktadır (Kılınç vd., 2020). Bu bağlamda, akran zorbalığına maruz kalan çocukların yaşadığı travmaların doğası ve iyileşme süreçleri, disiplinlerarası bir bakış açısı gerektirmektedir (Doğan vd., 2023). Psikoloji, eğitim bilimleri, sosyoloji ve hatta tıp alanı, akran zorbalığı konusunu farklı açılardan ele almakta ve çeşitli müdahale yöntemleri geliştirmektedir (Ateşpolat vd., 2020). İlgili literatür, akran zorbalığı mağduru çocuklarda travma sonrası stres bozukluğundan özgüven kaybına, sosyal geri çekilmeden akademik başarısızlığa kadar geniş bir yelpazede sorunların ortaya çıkabildiğini göstermektedir (Yitik Tonkaz vd., 2025). Ailelerin, öğretmenlerin ve okul yöneticilerinin bu konuda farkındalığa sahip olmaları, erken müdahale ve önleyici stratejiler geliştirmeleri, çocukların hem mevcut ruh sağlığını korumakta hem de ileride oluşabilecek problemlerin önüne geçmektedir (Uysal vd., 2012).

Akran zorbalığını besleyen faktörler arasında, aile tutumları, arkadaş grubu dinamikleri, okul iklimi, medyanın etkisi ve toplumsal normlar yer almaktadır (Talu vd., 2020). Örneğin aile içinde şiddet gören veya baskıcı ebeveyn tutumlarına maruz kalan çocuklar, okul ortamında zorbalık yapmaya veya zorbalığa maruz kalmaya daha eğilimli olabilmektedir (Yurteri, 2023). Aynı şekilde, akademik başarı beklentisinin yüksek olduğu ancak duygusal destek mekanizmalarının yetersiz kaldığı okul ortamlarında akran zorbalığı vakalarının arttığı görülmektedir (Çak Esen vd., 2020). Toplumsal cinsiyet rollerinin katı şekilde yaşandığı kültürlerde ise kız ve erkek çocuklar arasında farklı tip zorbalık türleri ortaya çıkabilmektedir (Yılmaz vd., 2021).

Bu araştırmanın temel amacı, akran zorbalığı yaşayan çocuklarda oluşan travmaları ve bu travmaların iyileşme süreçlerini kapsamlı bir şekilde ele almaktır. Bu amaç doğrultusunda, öncelikle akran zorbalığının kavramsal çerçevesi ve kuramsal temelleri üzerinde durulmakta, ardından mağdur çocukların yaşadığı psikolojik, sosyal ve akademik sorunlar tartışılmaktadır. Sonraki aşamada, bu sorunların oluşum mekanizmaları detaylandırılmakta ve iyileşme sürecine dair sosyal destek, psikolojik danışmanlık, okul temelli müdahale gibi etkenlerin önemi vurgulanmaktadır. Böylece hem akademik literatüre katkı sunulması hem de uygulayıcılara (aileler, eğitimciler, politika yapıcılar) yol gösterecek öneriler geliştirilmesi amaçlanmaktadır.

Literatürde akran zorbalığının çocuklar üzerinde travma yarattığı ve bu travmanın uzun süreli etkilerinin bulunduğu dair güçlü bulgular bulunmaktadır (Gündoğdu vd., 2023). Akran zorbalığına maruz kalan çocukların ruh sağlığı yalnızca o dönemde değil, yetişkinlik döneminde de etkilenmektedir (Özen vd., 2024). Bireyin özsaygı duygusunda azalma, güvensizlik, sosyal ilişkilerde kopuk-

luk ve geleceğe yönelik kaygılar, bu sürecin yıkıcı sonuçları arasında sayılmaktadır (Sulak vd., 2022). Öte yandan, zamanında ve etkili müdahale yaklaşımları ile bu olumsuzlukların en aza indirgenmesinin mümkün olduğu vurgulanmaktadır (Türk Kurtça vd., 2020).

Bu kapsamda, akran zorbalığının tanımlanması, türleri, nedenleri, sonuçları ve iyileşme süreçlerini açıklamaya yönelik kapsamlı bir bakış, konunun bütüncül bir yaklaşımla ele alınmasına hizmet etmektedir (Akpınar vd., 2022). Bu bütüncül yaklaşım, önleme çalışmalarından tedavi ve rehabilitasyon süreçlerine kadar geniş bir yelpazede uygulanmaktadır (Polat Külcü vd., 2021). Araştırmanın ileri bölümlerinde ele alınacak olan “travma ve iyileşme” olguları, akran zorbalığının somut etkileri ve bu etkilerle başa çıkma yöntemleri çerçevesinde irdelenecektir (Öztürk, 2024). Akran zorbalığının eğitim politikaları, aile danışmanlığı ve okul rehberlik hizmetleri açısından değerlendirilmesi de bu araştırmanın önemli katkılarından biri olarak öne çıkmaktadır (Barik vd., 2023).

2. AKRAN ZORBALIĞI KAVRAMI VE ÖZELLİKLERİ

Akran zorbalığı kavramı, eğitim bilimleri, psikoloji ve sosyoloji gibi pek çok disiplinin kesişiminde ele alınmaktadır (Doğan vd., 2023). Bu kavramın en belirgin özelliği, eşit veya benzer yaş grubundaki bireyler arasında oluşu ve güç dengesizliğine dayalı, kasıtlı ve tekrarlayan olumsuz davranışlardan meydana gelmesidir (Ateşpolat vd., 2020). Her ne kadar çocukların doğal rekabet ve çatışma ortamlarında zaman zaman anlaşmazlıklar yaşadığı bilinse de akran zorbalığı, bu anlaşmazlıkların çok ötesinde, mağdurun fiziksel veya psikolojik bütünlüğüne zarar verme amacı güden sistematik bir saldırganlık olarak tanımlanmaktadır (Yitik Tonkaz vd., 2025).

2.1. Akran Zorbalığının Tanımı

Akran zorbalığı, literatürde “bullying” terimi ile ifade edilmekte olup, Dan Olweus’un öncü çalışmalarıyla akademik alanda yoğunlaşan bir şekilde incelenmektedir (Uysal vd., 2012). Olweus, akran zorbalığını “tekrarlanan agresif davranışlar ve güç dengesizliği ile karakterize edilmiş, mağdurun kendini savunmada çaresiz kaldığı saldırganlık eylemleri” olarak tanımlamaktadır (Talu vd., 2020). Bu eylemlerin fiziksel zarar, sözlü aşağılama, sosyal dışlama veya dijital platformlar üzerinden siber taciz yoluyla gerçekleşmesi mümkündür (Yurteri, 2023). Akran zorbalığında eylemi gerçekleştiren birey, “zorba”, eyleme maruz kalan birey ise “mağdur” olarak nitelendirilmektedir (Çak Esen vd., 2020).

Güncel araştırmalar, akran zorbalığının çocuklar arasındaki sıradan çatışmalardan farklı olduğuna işaret etmektedir (Yılmaz vd., 2021). Çocukların aralarındaki zaman zaman yaşadıkları kavgalar, rekabet ve şakalaşmalar akran zorbalığı tanımı kapsamına girmemektedir (Polat vd., 2020). Zorbalığı ayırt eden en önemli unsur, güç dengesizliği ve tekrar vurgusudur (Yıldırım, 2012). Güç dengesizliği, bir tarafın fiziksel, sosyal veya psikolojik olarak diğer taraftan daha baskın olması ve bunu kötüye kullanması biçiminde açığa çıkmaktadır (Kutlu vd., 2022). Bu baskın konum, mağdurun kendini savunmayı denediğinde bile daha fazla zararla karşılaşmasına yol açmaktadır (Karataştan vd., 2023).

2.2. Akran Zorbalığının Türleri

Akran zorbalığı, farklı biçimlerde tezahür eden çok boyutlu bir davranış patterni olarak değerlendirilmektedir (Gündoğdu vd., 2023). Kapsamlı bir yaklaşımla ele alınması gereken bu olgu, temelde dört ana başlık altında incelenmektedir ve bunlar fiziksel zorbalık, sözel zorbalık, sosyal-duygusal zorbalık ve siber zorbalık şeklinde sıralanmıştır (Özen vd., 2024).

2.2.1. Fiziksel Zorbalık

Fiziksel zorbalık, mağdurun bedensel bütünlüğüne zarar verme veya tehdit etme niyeti taşıyan davranışları kapsamaktadır (Sulak vd., 2022). Vurma, itme, tekmeleme, saç çekme, eşyaları kırma gibi fiilleri içeren bu zorbalık türü, çocukların hem fiziksel hem de psikolojik açıdan derin izler taşı-

masına neden olmaktadır (Türk Kurtça vd., 2020). Fiziksel zorbalığa maruz kalan çocuklar sıklıkla okula gitmek istememe, akademik başarısızlık, sosyal içe kapanma ve özgüven kaybı yaşayabilmektedir (Akpınar vd., 2022).

2.2.2. Sözel Zorbalık

Sözel zorbalık ise hakaret, aşağılama, alay etme, lakap takma gibi sözel yollarla mağdurun duygusal bütünlüğüne saldırı yapılması şeklinde tanımlanmaktadır (Polat Külcü vd., 2021). Bu tür zorbalık, fiziksel temas gerektirmeden de mağdurun öz saygısına ve benlik algısına ciddi zararlar vermektedir (Öztürk, 2024). Sözel zorbalık, çocuklarda duygu düzenleme sorunları, kaygı bozuklukları ve sosyal izolasyon gibi problemlere yol açmaktadır (Barik vd., 2023).

2.2.3. Sosyal ve Duygusal Zorbalık

Sosyal ve duygusal zorbalık, grup dinamikleri içerisinde mağduru dışlama, küçük düşürme, gruptan izole etme, dedikodu ve iftiralar yoluyla itibar zedeleme gibi davranışları içermektedir (Han vd., 2024). Bu tür, özellikle ergenlik döneminde yaygın biçimde görülmekte ve akranlar arası sosyal statü farklılıklarının körüklenmesine neden olmaktadır (Yalaki vd., 2019). Mağdur, akran grubunun dışında bırakıldığını hissederek yalnızlaşmakta ve kendini değersiz algıladığında ruh sağlığı olumsuz etkilenmektedir (Kılınç vd., 2020).

2.2.4. Siber Zorbalık

Teknolojinin yaygınlaşması, akran zorbalığını dijital platformlara taşımaktadır (Doğan vd., 2023). Siber zorbalık, internet veya cep telefonu gibi dijital araçlar üzerinden hakaret, tehdit, taciz, iftira ve manipülasyon içeren davranışları kapsamaktadır (Ateşpolat vd., 2020). Bu tür, coğrafi sınırlamalar olmadan geniş kitlelere ulaşabilmesi ve anonim olarak gerçekleştirilebilmesi nedeniyle mağdur üzerinde çok daha yoğun bir baskı yaratmaktadır (Yitik Tonkaz vd., 2025). Siber zorbalığa maruz kalan çocuklar, hem çevrim içi hem de çevrim dışı ortamlarda güvenlik endişesi yaşamakta ve sosyal ilişkilerinde derin çatışmalarla karşı karşıya kalmaktadır (Uysal vd., 2012).

2.3. Akran Zorbalığını Besleyen Faktörler

Akran zorbalığı, tek bir nedenle açıklanamayacak kadar çok boyutlu bir yapıya sahiptir (Talu vd., 2020). Aile ortamı, sosyoekonomik düzey, okul kültürü, medya etkisi ve toplumsal normlar, zorbalığın oluşumunu etkileyen başlıca faktörler olarak görülmektedir (Yurteri, 2023). Özellikle aile içi şiddet, ihmal veya aşırı baskıcı tutumların olduğu durumlarda çocuklar, ya zorba olma ya da mağdur konumuna düşme riskini daha fazla taşımaktadır (Çak Esen vd., 2020). Okul ikliminin katı disiplinin anlayışı veya tam tersine disiplinsiz oluşu da akran zorbalığı davranışlarının ortaya çıkışını hızlandırabilmektedir (Yılmaz vd., 2021).

Toplumun şiddeti meşrulaştıran veya model alan kültürel kodları, akran zorbalığının yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamaktadır (Polat vd., 2020). Bazı kültürlerde fiziksel güç, cesaretle özdeşleştirilmekte ve bu da çocuklar arasında zorbalık davranışlarını teşvik edebilmektedir (Yıldırım, 2012). Diğer taraftan siber zorbalık, teknolojik araçlara erken yaşta erişim ve yeterli dijital okuryazarlık eğitime sahip olmama gibi etkenlerle desteklenmektedir (Kutlu vd., 2022). Bu geniş faktör yelpazesi, akran zorbalığının sadece bireysel psikopatolojik sorunlar üzerinden değil, aynı zamanda toplumsal ve kurumsal perspektiften de ele alınmasını gerektirmektedir (Karataştan vd., 2023).

3. AKRAN ZORBALIĞI YAŞAYAN ÇOCUKLARDA OLUŞAN TRAVMALAR

Akran zorbalığı, çocukların duygusal ve sosyal dünyasında derin izler bırakabilmektedir (Gündoğdu vd., 2023). Bu izler, ruhsal bozukluklar, benlik saygısı problemleri, akademik başarısızlık, sos-

yal ilişkilerde kopukluk gibi çok yönlü ve uzun süreli sorunlara dönüşmektedir (Özen vd., 2024). Travma kavramı, yaşanan bu derin izlerin kalıcılığını ve çocuğun yaşam kalitesi üzerindeki belirgin olumsuz etkilerini tanımlamaktadır (Sulak vd., 2022). Akran zorbalığına maruz kalmak, çoğu zaman çocuk için beklenmedik bir şiddet deneyimi olmakta ve çocuğun güven duygusunu kökünden sarsmaktadır (Türk Kurtça vd., 2020).

3.1. Travma Kavramı ve Çocuk Psikolojisindeki Önemi

Travma, kişinin kendini tehdit altında hissettiği veya fiziksel-duygusal bütünlüğünün zedelendiği olağan dışı olaylar sonucunda yaşanan yoğun stres ve dehşet duygularının genel tanımıdır (Akpınar vd., 2022). Bu tanım, çocuklar için daha da kritik hale gelmektedir çünkü çocukluk dönemi, psikolojik ve sosyal becerilerin hızla geliştiği ve içselleştirildiği bir süreci ifade etmektedir (Polat Külçü vd., 2021). Akran zorbalığı, çocuğun kendi akran grubundan gelen tehdit karşısında çaresiz ve yalnız hissetmesini tetiklemektedir (Öztürk, 2024). Çocuk, güvendiği veya yakın hissettiği arkadaş çevresinden gelen saldırgan davranışlarla yüz yüze kalmakta ve bu durum, yetişkin müdahalesi olmadan sıklıkla çözilememektedir (Barik vd., 2023).

Travma, çocukların beyin gelişimi üzerinde de belirgin sonuçlara yol açmaktadır (Han vd., 2024). Sürekli stres altında kalan çocuklarda, beyin kimyasında ve sinirsel ağlarda olumsuz değişimler gözlenmektedir (Yalaki vd., 2019). Beynin erken gelişim döneminde yaşanan bu değişimler, duygusal düzenleme, dikkat, bellek ve ilişki kurma becerileri üzerinde derin etkiler bırakmaktadır (Kılınç vd., 2020). Akran zorbalığı mağduru çocuklarda ortaya çıkan korku, kaygı ve utanç duyguları, beynin tehdit algısını sürekli yüksek düzeyde tutmakta ve bu da çocuğun derslere odaklanmasını, sağlıklı arkadaşlıklar kurmasını ve kendine güvenini ciddi şekilde engellemektedir (Doğan vd., 2023).

3.2. Travma Sonrası Stres Bozukluğu (TSSB) ve Akran Zorbalığı

Akran zorbalığı, TSSB belirtileriyle de örtüşen davranışsal ve duygusal tepkilere yol açmaktadır (Ateşpolat vd., 2020). TSSB, genellikle aşırı korku, çaresizlik veya dehşet uyandıran bir olaya maruz kalma sonrasında ortaya çıkan, tekrarlayan anılar, kabuslar, geriye dönüşler (flashback), uyku bozuklukları ve sosyal işlevsellikte bozulma gibi belirtilerle tanımlanmaktadır (Yitik Tonkaz vd., 2025). Akran zorbalığında, özellikle fiziksel şiddet veya ciddi tehdit unsurları bulunduğu, çocuklar TSSB'ye benzer semptomlar gösterebilmektedir (Uysal vd., 2012). Tekrarlayan kabuslarda zorbayı görmek, okul ortamına girmek istememe, sosyalleşmekten kaçınma ve düşük benlik saygısı, bu tabloya eşlik eden yaygın durumlardır (Talu vd., 2020).

TSSB tanısı, genellikle yoğun ve kronik belirtilerin varlığıyla konulmaktadır, ancak çocuklarda bu belirtilerin farklı veya sinsi bir seyir izleyebileceği unutulmamalıdır (Yurteri, 2023). Bazı çocuklar, korku ve kaygılarını dışa vurmak yerine içe kapanarak sessizce yaşayabilmektedir (Çak Esen vd., 2020). Bu durum, ailenin veya öğretmenlerin farkına varmasını geciktirerek çocuğun iyileşme sürecini olumsuz etkilemektedir (Yılmaz vd., 2021). Dolayısıyla, akran zorbalığına maruz kalan bir çocukta değişimleri erken fark etmek ve gerekli profesyonel desteği sağlamak, TSSB ya da benzeri travma kaynaklı bozuklukların kronikleşmesini önlemede kritik öneme sahiptir (Polat vd., 2020).

3.3. Depresyon ve Anksiyete

Akran zorbalığı, mağdurların depresyon ve anksiyete düzeylerinde ciddi artışa yol açmaktadır (Yıldırım, 2012). Çocuk, akran grubunun tehditkâr davranışlarına karşı kendini koruma becerisinden yoksun hissettiğinde, değersizlik ve çaresizlik duyguları yoğunlaşmaktadır (Kutlu vd., 2022). Depresif belirtiler arasında ilgisizlik, keyif alamama, suçluluk duygusu, enerji kaybı, sosyal geri çekilme ve isteksizlik yer almaktadır (Karataştan vd., 2023). Anksiyete ise sürekli bir endişe hali, okul ortamına ya da akran ilişkilerine katılma konusunda korku, somatik belirtiler (örneğin karın ağrısı, çarpıntı) ve aşırı tetikte olma davranışlarıyla kendini göstermektedir (Gündoğdu vd., 2023).

Depresyon ve anksiyete, çocuğun günlük işlevselliğini düşürmekte ve akademik performansını zayıflatmaktadır (Özen vd., 2024). Okula devam sorunları, dikkat dağınıklığı ve motivasyon eksikliği, çocuğun başarısında gerilemeye neden olmaktadır (Sulak vd., 2022). Ayrıca, depresyon ve anksiyete bulguları gösteren çocuklar, zorbalık eylemlerine karşı çok daha kırılgan hale gelmekte ve bu kısır döngü çocuğu iyice yalnızlaştırmaktadır (Türk Kurtça vd., 2020). Çocuğun gelecekteki sosyal ilişkileri de zarar görmektedir çünkü utanç, çekingenlik, güven eksikliği gibi duygu durumları kalıcı izler bırakabilmektedir (Akpınar vd., 2022).

3.4. Benlik Saygısı ve Kimlik Gelişimine Etkileri

Akran zorbalığı, çocuğun kendine yönelik algısını derinden etkilemektedir (Polat Külcü vd., 2021). Benlik saygısı, çocuğun kendine verdiği değerin psikolojik bir yansımasıdır ve zorbalık deneyimleri, bu değerin zedelenmesine yol açmaktadır (Öztürk, 2024). Lakap takma, aşağılama ve topluluk önünde küçük düşürme gibi davranışlar, çocuğun kendi özelliklerini değersiz olarak algılamasına neden olmaktadır (Barik vd., 2023). Bu durum, kimlik gelişimi sürecinin kritik olduğu ergenlik döneminde daha da yıkıcı etkilere sahip olabilmektedir (Han vd., 2024).

Kimlik gelişimi, bireyin sosyal rollerini, değerlerini ve kendine özgü özelliklerini keşfettiği bir süreci ifade etmektedir (Yalaki vd., 2019). Akran zorbalığı, çocuğun bu keşif sürecini bozmaktadır çünkü zorbalık, çocuğun olumlu sosyal roller edinmesini engellemekte ve kendini “eksik” veya “utanç verici” özelliklerle tanımlamasına neden olmaktadır (Kılınç vd., 2020). Sosyal kimlik açısından bakıldığında, zorbalığa maruz kalan çocukların akran gruplarından dışlandıkları için öteki konumuna itildikleri, bu nedenle de kendilerine dair olumsuz inançlar geliştirdikleri görülmektedir (Doğan vd., 2023).

3.5. Akademik ve Sosyal Hayatta Yansıyan Travmatik Etkiler

Akran zorbalığı, mağdurun akademik ve sosyal yaşamında derin izler bırakmaktadır (Ateşpolat vd., 2020). Akademik düzeyde, çocuklar sıklıkla odaklanma sorunları, okul devamsızlığı, sınav kaygısı ve düşük motivasyonla karşılaşmaktadır (Yitik Tonkaz vd., 2025). Bu durum, gelecekteki mesleki ve kariyer planlarını da olumsuz etkilemekte ve çocuğun potansiyelini tam anlamıyla gerçekleştirmesini engellemektedir (Uysal vd., 2012). Sosyal yaşamda ise çocuğun arkadaş gruplarından uzaklaşması, hobi veya aktivitelere katılmaktan kaçınması, özgüven eksikliği ve kaygı bozuklukları, toplum içinde sağlıklı ilişkiler kurmayı zorlaştırmaktadır (Talu vd., 2020).

Mağdur çocukların zorbalık deneyimi, genellikle yalnızlık, dışlanmışlık ve çaresizlik duygularını içermektedir (Yurteri, 2023). Çocuk, güvende olmadığı hissiyle sosyal etkinliklerden uzak durmakta ve içe kapanarak kendi kabuğuna çekilmektedir (Çak Esen vd., 2020). Bu durum, çocuğun gelecekteki yakın ilişkilerinde de güven problemlerine yol açmakta, arkadaşlık ve romantik ilişkilerde sorunlar yaşamasına neden olmaktadır (Yılmaz vd., 2021). Zorbalığa tanık olan diğer öğrencilerin de benzer korkular geliştirebilecekleri ve seyirci konumunda kalmayı tercih edebilecekleri belirtilmektedir (Polat vd., 2020).

3.6. Toplum ve Kültür Bağlamında Travmanın Yansımaları

Akran zorbalığı, toplum ve kültür bağlamında ele alındığında, mağdur çocukların yaşadığı travmanın boyutu ve süresi de şekillenmektedir (Yıldırım, 2012). Bazı toplumsal normlarda, şiddet unsurları veya güç gösterileri meşrulaştırılmakta, bu da zorbalığın sürekliliğini sağlamaktadır (Kutlu vd., 2022). Diğer yandan bazı kültürlerde “ayrımcılık” ve “öteki” kavramları, belirli grupların sistematik olarak zorbalığa maruz kalmasına neden olmaktadır (Karataştan vd., 2023). Bu durum, göçmen veya farklı etnik gruplara mensup çocukların, akran zorbalığına karşı daha savunmasız hale gelmesine yol açmaktadır (Gündoğdu vd., 2023).

Toplumsal algı ve medya temsilleri de travmanın anlaşılmasında önemli bir etkidir (Özen vd., 2024). Medyada şiddetin veya zorbalık davranışlarının normalleştirilmesi, çocukların bu davranışları model almasına veya mağdur olduklarında kimseye anlatmamalarına neden olmaktadır (Sulak vd., 2022). Bu noktada, ailelere, eğitimcilere ve medya kuruluşlarına düşen sorumluluk, zorbalık karşısında bilinçli ve duyarlı yaklaşım göstermektir (Türk Kurtça vd., 2020). Ancak bu şekilde, toplum genelinde zorbalığın tolere edilmediği bir iklim yaratılmakta ve çocukların güvenli büyüme ortamlarına kavuşması sağlanmaktadır (Akpınar vd., 2022).

4. AKRAN ZORBALIĞINA BAĞLI TRAVMALARDA İYİLEŞME SÜRECİ VE MÜDAHALE YÖNTEMLERİ

Akran zorbalığı sonucunda travma yaşayan çocukların iyileşme süreci, çok boyutlu ve sistematik müdahaleler gerektirmektedir (Polat Külcü vd., 2021). Bu bölümde sosyal destek, aile-öğretmen iş birliği, psikolojik danışmanlık, terapi yöntemleri ve okul temelli uygulamalar gibi farklı faktörlerin iyileşme sürecine katkıları ele alınmaktadır (Öztürk, 2024). Aynı zamanda, çocuklarda duygusal dayanıklılık geliştirmeyi amaçlayan stratejilere de değinilmektedir (Barik vd., 2023).

4.1. Sosyal Destek Mekanizmalarının Rolü

Sosyal destek, akran zorbalığına maruz kalan çocukların yaşadıkları travmaları aşmalarında kritik bir kaynak oluşturmaktadır (Han vd., 2024). Aile üyeleri, arkadaşlar, öğretmenler ve okul idaresi, çocuğun kendini güvende ve değerli hissetmesini sağlamaktadır (Yalaki vd., 2019). Sosyal destek, mağdurun yalnız olmadığını, çevresinde yardım isteyebileceği yetişkin ve akranların bulunduğunu bilmesine hizmet etmektedir (Kılınç vd., 2020). Örneğin aile içinde çocuğun duygularını ifade etmesine izin veren, onu yargılamadan dinleyen bir tutum, zorbalık deneyimi sonrası oluşan ruhsal problemlerin giderilmesinde büyük öneme sahiptir (Doğan vd., 2023).

Öğretmen ve okul personelinin desteği de çocukların iyileşme sürecine olumlu katkı sağlamaktadır (Ateşpolat vd., 2020). Rehber öğretmenler, psikolojik danışmanlar ve okul hemşireleri, zorbalıkla ilgili gözlem yapabilmekte, gerekli durumlarda uzman yardımı alarak çocuğu desteklemektedir (Yitik Tonkaz vd., 2025). Mağdur, okul ortamında kendisini anlayan ve koruyan bir yetişkinin varlığını hissettiğinde, travmayı atlatma süreci daha hızlı ilerlemektedir (Uysal vd., 2012). Akran desteği de önemlidir çünkü benzer deneyimleri paylaşan çocuklar birbirlerine duygusal anlamda destek sunabilmekte ve dayanışma ağları kurabilmektedir (Talu vd., 2020).

4.2. Psikolojik Danışmanlık ve Terapi Yöntemleri

Akran zorbalığına maruz kalan çocuklarda, profesyonel psikolojik danışmanlık ve terapi, travmanın üstesinden gelme sürecini kolaylaştırmaktadır (Yurteri, 2023). Bilişsel Davranışçı Terapi (BDT), oyun terapisi, sanat terapisi, aile terapisi gibi yaklaşımlar, çocukların yaşadıkları duygusal karmaşayı çözümlmelerine yardımcı olmaktadır (Çak Esen vd., 2020). BDT, çocuğun olumsuz düşünce kalıplarını fark etmesini ve bunları daha sağlıklı düşüncelerle değiştirmesini hedeflemektedir (Yılmaz vd., 2021). Oyun terapisi ise özellikle küçük yaşlardaki çocukların duygusal iç dünyalarını ifade etmelerine olanak tanımakta ve iyileşme sürecine katkıda bulunmaktadır (Polat vd., 2020).

Terapilerde kullanılan teknikler, çocuğun travmatik anılarını yeniden anlamlandırma ve duygusal düzenleme becerilerini geliştirme odaklıdır (Yıldırım, 2012). Resim, müzik, drama gibi sanat temelli terapiler, çocukların iç dünyalarını dışa vurmasında etkili araçlar olarak görülmektedir (Kutlu vd., 2022). Özellikle akran zorbalığı deneyimi nedeniyle içe kapanan çocuklar, sanat yoluyla kendilerini ifade etmenin güvenli bir yolunu bulmaktadır (Karataştan vd., 2023). Terapi süreci boyunca çocuğun ilerlemesi, ebeveyn ve öğretmenlerle paylaşılarak destekleyici bir çevre oluşturmak, kalıcı iyileşme açısından önem taşımaktadır (Gündoğdu vd., 2023).

4.3. Okul Temelli Müdahaleler ve Politikalar

Okul, akran zorbalığının en sık gerçekleştiği ortamlardan biridir (Özen vd., 2024). Dolayısıyla okul yönetimi ve eğitimcilerin, zorbalık vakalarını tespit etmek ve önlemek adına proaktif politikalar geliştirmesi gerekmektedir (Sulak vd., 2022). Akran zorbalığını azaltma programları, disiplin kural-ları, öğretmen eğitimleri ve rehberlik hizmetleri, bu çerçevede sayılabilecek temel öğelerdir (Türk Kurtça vd., 2020). Ayrıca, zorbalık karşıtı kampanyalar, öğrenci kulüpleri ve velileri bilgilendirme toplantıları, farkındalık düzeyinin artmasına ve mağdur çocukların desteklenmesine katkı sağla-maktadır (Akpınar vd., 2022).

Okul temelli müdahalelerde, cezalandırıcı yaklaşım yerine eğitici ve onarıcı yaklaşımlar benim-senmesi önerilmektedir (Polat Külcü vd., 2021). Restoratif adalet uygulamaları veya arabuluculuk programları, zorba ve mağdur öğrencilere kendi davranışlarının sonuçlarını fark etme ve ilişkileri onarma fırsatı tanımaktadır (Öztürk, 2024). Bu süreçte, zorba konumundaki öğrencinin de yardım alması, saldırgan davranışların altında yatan nedenlerin çözülmesine imkân vermektedir (Barik vd., 2023). Böylece sadece mağdurun değil, zorbalık döngüsünün bütün aktörlerinin desteklendiği bir model hedeflenmektedir (Han vd., 2024).

4.4. Ailelerin ve Öğretmenlerin İş Birliği

Akran zorbalığına ilişkin iyileşme sürecinde en önemli paydaşlardan biri de ailelerdir (Yalaki vd., 2019). Ebeveynlerin çocuklarıyla açık iletişim kurması, onların duygu ve düşüncelerini yargıla-madan dinlemesi ve gerektiğinde profesyonel yardıma yönlendirmesi, travmanın etkisini büyük öl-çüde azaltmaktadır (Kılınç vd., 2020). Aile içi şiddet, aşırı otoriter veya aşırı gevşek ebeveyn tutumla-rı, çocukların zorbalığa eğilimli veya mağdur olmaya yatkın hale gelmesine neden olmaktadır (Do-ğan vd., 2023). Bu nedenle, ailelerin sağlıklı iletişim kalıplarını benimsemesi, zorbalıkla mücadelede önleyici bir rol oynamaktadır (Ateşpolat vd., 2020).

Öğretmenler de sürecin önemli bir aktörü olarak karşımıza çıkmaktadır (Yitik Tonkaz vd., 2025). Sınıf yönetimi becerileri yüksek olan öğretmenlerin, zorbalık davranışlarını erken aşamada fark edebildikleri ve etkili biçimde müdahale edebildikleri belirtilmektedir (Uysal vd., 2012). Ayrıca, öğ-renci gözlemi ve rehberlik etkinlikleri yoluyla, mağdur öğrencilerin yaşadığı duygusal zorluklar tes-pit edilebilmektedir (Talu vd., 2020). Öğretmenlerin ailelerle koordineli çalışması, çocuğun okul için-de maruz kaldığı zorbalık ile evdeki davranış ve ruh hali arasında bağlantı kurmayı kolaylaştırmak-tadır (Yurteri, 2023). Düzenli veli toplantıları, telefon görüşmeleri veya e-posta ile bilgilendirme gibi araçlar, bu iş birliğinin güçlenmesinde etkili olmaktadır (Çak Esen vd., 2020).

4.5. Toplumsal Farkındalık ve Medya Etkisi

Akran zorbalığı sorununun çözümünde toplumsal farkındalık düzeyinin yükseltilmesi kilit bir rol oynamaktadır (Yılmaz vd., 2021). Medyanın, televizyon dizileri, filmler ve sosyal medya platformları aracılığıyla zorbalığı normalleştiren veya romantize eden içerikler sunmaktan kaçınması gerekme-ktedir (Polat vd., 2020). Bunun yerine, zorbalıkla mücadele konusunda kamu spotları, belgeseller, bilgi-lendirici yayınlar ve sosyal kampanyalar geliştirilmesi önerilmektedir (Yıldırım, 2012). Bu kampanya-lar, çocukların ve ailelerin zorbalığı nasıl fark edecekleri, nereye başvurabilecekleri ve hangi haklara sahip oldukları konusunda bilgilendirilmelerine yardımcı olmaktadır (Kutlu vd., 2022).

Toplunun tüm kesimlerini içine alan bir yaklaşım, akran zorbalığının azaltılmasında daha ba-şarılı sonuçlar vermektedir (Karataştan vd., 2023). Sivil toplum kuruluşları, yerel yönetimler ve eği-tim kurumları arasında kurulan iş birlikleri sayesinde geniş kapsamlı projeler yürütülebilmektedir (Gündoğdu vd., 2023). Örneğin, mahalle bazında düzenlenen seminerler, velilerin ve çocukların far-kındalığını artırmakta, zorbalık olaylarına erken müdahale edilmesini kolaylaştırmaktadır (Özen

vd., 2024). Aynı zamanda, devlet politikalarının akran zorbalığı konusunu eğitim müfredatına entegre etmesi, öğretmen yetiştirme programlarında zorbalıkla mücadele stratejilerine yer vermesi ve hukuki düzenlemeleri güçlendirmesi önem taşımaktadır (Sulak vd., 2022).

4.6. Duygusal Dayanıklılık (Resilience) ve Kişisel Güçlenme

Zorbalık mağduru çocuklarda duygusal dayanıklılık ve kişisel güçlenme süreçleri de iyileşmenin anahtar noktaları arasında görülmektedir (Türk Kurtça vd., 2020). Duygusal dayanıklılık, bireyin zorlayıcı yaşam olaylarından daha az zarar görmesini ve bu deneyimlerden güçlenerek çıkmasını ifade etmektedir (Akpınar vd., 2022). Bu süreçte çocukların olumlu benlik algısını yeniden inşa etmeleri, öz-yeterlilik duygusunu kazanması ve olumlu ilişki örüntüleri geliştirmesi oldukça önemlidir (Polat Külcü vd., 2021).

Kişisel güçlenme ise çocuğun kendi sınırlarını tanımasına, duygularını yönetmesine ve gerektiğinde yardım arama davranışı göstermesine katkı sağlamaktadır (Öztürk, 2024). Örneğin, akran zorbalığı mağduru bir çocuk, kendisine güven veren bir yetişkinin desteğiyle korkularıyla yüzleşmekte ve yavaş yavaş sosyal faaliyetlere yeniden katılmayı denemektedir (Barık vd., 2023). Spor, sanat veya gönüllülük faaliyetleri, çocukların kendilerini gerçekleştirme ve değerli hissetme alanları yaratarak iyileşme sürecine katkıda bulunmaktadır (Han vd., 2024). Kişisel güçlenme çalışmaları, travmatik deneyimi geride bırakmada zihinsel ve duygusal açıdan sağlıklı bir bakış açısı geliştirilmesine yardımcı olmaktadır (Yalaki vd., 2019).

5. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Akran zorbalığı, çocukluk ve ergenlik döneminde yaşanan en önemli risk faktörlerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Çocukların ruhsal, duygusal ve sosyal gelişimleri üzerinde yaratmış olduğu tahribat, kişilik yapısının temellerinin atıldığı bu dönemde kalıcı izlere neden olmaktadır. Özellikle fiziksel, sözel, sosyal-duygusal ve siber boyutlarıyla ele alınan akran zorbalığı, maruz kalan çocuklarda derin travmalar ve uzun vadeli psikolojik rahatsızlıklar yaratmaktadır. Travma, çocuk için hayatın hemen her alanına yayılan bir güçsüzlük, yalnızlık ve çaresizlik hissi üretmekte; bu durum akademik başarıda düşüş, okula yabancılaşma, sosyal uyum sorunları ve benlik saygısında azalma gibi sonuçlar doğurmaktadır.

Zorbalığa uğrayan çocukların yaşadığı travmaları anlamak, önleyici ve iyileştirici müdahaleleri tasarlamada önemli bir basamak oluşturmaktadır. Ailenin ve okulun farkındalığı, zamanında ve doğru desteğin sağlanması, çocuğun kendini ifade edebileceği güvenli ortamların oluşturulması, bu noktada kritik rol oynamaktadır. Aile tutumları, öğretmen duyarlılığı ve okul yönetiminin tutarlı politikaları, akran zorbalığını azaltmanın ve mağdur çocukları desteklemenin en etkili yolları arasında yer almaktadır. Psikolojik danışmanlık, terapi yöntemleri ve okul temelli önleme programları, travmanın derinliğini hafifletmekte ve iyileşme sürecini hızlandırmaktadır. Ayrıca, çocukların duygusal dayanıklılığını artırmak, onların zorbalık deneyiminden güçlenerek çıkabilmelerini sağlamaktadır. Duygusal dayanıklılık ve kişisel güçlenme, hem okul hem de aile ortamlarında desteklenmesi gereken unsurlar olarak ön plana çıkmaktadır. Toplumsal farkındalığın yükseltilmesi, medya içeriklerinin sorumlu biçimde düzenlenmesi ve çeşitli sivil toplum kuruluşlarıyla iş birliklerinin artırılması da akran zorbalığıyla mücadele sürecine önemli katkılar sunmaktadır.

Tüm bu anlatılanlar doğrultusunda akran zorbalığı yaşayan çocuklarda ortaya çıkan travmalar, sadece bireysel bir sorun olarak kalmamakta, toplumun geleceğiyle de doğrudan ilişkili hale gelmektedir. Bu nedenle, eğitim sisteminden aile içi iletişime, medya politikalarından psikolojik destek ağlarına kadar pek çok boyutta kapsamlı ve sürdürülebilir stratejilere ihtiyaç duyulmaktadır. Elde edilen veriler ve literatür incelemeleri, akran zorbalığının azaltılması ve mağdur çocukların iyileşme süreç-

lerinin desteklenmesi konusunda multidisipliner bir yaklaşımın elzem olduğunu bir kez daha ortaya koymaktadır. Bu yaklaşımla hayata geçirilmiş programlar ve politikalar, bireysel farkındalıktan kurumsal dönüşüme kadar geniş bir etki alanı yaratacak; böylelikle çocukların güvenli ve sağlıklı bir gelişim süreci geçirmeleri mümkün olacaktır.

KAYNAKLAR

- Akpınar, A., & Akpınar, A. (2022). İlköğretim okullarında akran zorbalığına dair öğretmen görüşleri. *Mustafa Kemal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6(9), 215–231.
- Ateşpolat, Y., & Bıçakçı, M. (2020). Ergenlerin akran ilişki ve akran zorbalık düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 7(10), 1–13.
- Barık, E., & Yurtal, F. (2023). Akran zorbalığı ile baş etmede sınıf öğretmenlerinin kullandıkları stratejiler ve karşılaştıkları güçlükler. *Turkish Journal of Educational Studies*, 10(2), 133–150. <https://doi.org/10.33907/turkjes.1081627>
- Çak Esen, T. (2020). Akran zorbalığı. *Türkiye Çocuk Hastalıkları Dergisi*, 14(2), 101. <https://doi.org/10.12956/tchd.704963>
- Doğan, S., & Keleş, O. (2023). Nedenleri, sonuçları ve çözüm önerileri bağlamında akran zorbalığı: Bir olgubilim çalışması. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 59, 1–24.
- Gündoğdu, B., & Altun, F. (2023). Christine Nöstlinger’in “Alev Saçlı Çocuk” ve Zülfü Livaneli’nin “Şapka” isimli eserlerinde çocukların maruz kaldıkları akran zorbalığı ve zorbalığın boyutları. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 34, 956–968. <https://doi.org/10.29000/rumelide.1316411>
- Han, M., Yılmaz, A., Akaydın, Ş., & Koç, S. (2024). Engelsiz Gençlik Kampına katılan öğretmenlerin perspektifinden fiziksel aktiviteler sırasındaki akran reddi. *Akdeniz Spor Bilimleri Dergisi*, 7(1), 274–287. <https://doi.org/10.38021/asbid.1437074>
- Karataştan, A., & Akcan, E. (2023). Sınıf öğretmenlerinin perspektifinden akran zorbalığı ve göçmen/mülteci çocuklar. *Cumhuriyet Uluslararası Eğitim Dergisi*, 12(1), 1–15. <https://doi.org/10.30703/cije.1061680>
- Kılınç, M., & Uzun, K. (2020). Ergenlerin öznel iyi oluşlarının yordayıcıları olarak akran zorbalığı ve akran mağduriyeti. *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 21(3), 1400–1439.
- Kutlu, M., & Karaca, N. H. (2022). 3. ve 4. sınıf öğretmenlerinin akran zorbalığına yönelik görüşlerinin incelenmesi. *e-Kafkas Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 9(2), 621–641. <https://doi.org/10.30900/kafkasegt.983537>
- Özen, Ü. H., & Aslan, H. (2024). Akran zorbalığının nedenleri ve çözüm önerilerine ilişkin okul öncesi ve ilköğretim öğretmenlerinin görüşlerinin incelenmesi. *Uluslararası Liderlik Eğitimi Dergisi*, 8(2), 39–57.
- Öztürk, S. (2024). Yaratıcı yazma ürünlerinde akran zorbalığının temsili: 7. sınıf uygulama örneği. *Eğitimde Kuram ve Uygulama*, 20(2), 89–102. <https://doi.org/10.17244/eku.1516062>
- Polat Külcü, D., & Çetin, H. (2021). Çocuklarda akran zorbalığı ve benlik saygısının incelenmesi. *Adnan Menderes Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 5(2), 261–274. <https://doi.org/10.46237/amusbfd.767706>
- Polat, F., & Sohbet, R. (2020). Ortaöğretim öğrencilerinde akran zorbalığı. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 15(2), 41–51. <https://doi.org/10.17517/ksutfd.608921>
- Sulak, S. E., & Altuntaş, Z. (2022). İlkokullarda yaşanan akran zorbalığının sınıf öğretmenlerinin görüşleri doğrultusunda incelenmesi. *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 22(2), 128–143. <https://doi.org/10.53629/sakaefd.1058580>
- Talu, E., & Elmas, İ. (2020). Ergenlerde akran zorbalığını konu alan “Klass” adlı filmin ekolojik sistemler kuramı açısından incelenmesi. *Gelişim ve Psikoloji Dergisi*, 1(2), 99–123.
- Türk Kurtça, T., Çağlar, E. E., & Sanal Özcan, Y. (2020). Akran zorbalığı ve travma sonrası stres bozukluğu arasındaki ilişkinin gözden geçirilmesi. *Kastamonu Education Journal*, 28(2), 584–595. <https://doi.org/10.24106/kefdergi.693410>
- Uysal, H., & Dinçer, Ç. (2012). Okul öncesi dönemde akran zorbalığı. *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi*, 5(4), 468–483.
- Yalaki, Z., & Taşar, M. A. (2019). Ergenlerde çevrim içi oyun oynama özellikleri akran zorbalığına yol açıyor mu? *Ege Tıp Dergisi*, 58(4), 336–343. <https://doi.org/10.19161/etd.660982>
- Yıldırım, R. (2012). Akran zorbalığı. *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(2), 39–51.

- Yılmaz, O., & Desteg lođlu, B. (2021).  ocuk kitaplarında akran zorbalığı. *Milli Eğitim Dergisi*, 50(230), 241–257. <https://doi.org/10.37669/milliegitim.679827>
- Yitik Tonkaz, G., Demird đ en, E. Y.,  akır, A., & Kocaman, S. (2025). Okul  ağı kekemelik tanılı çocuklarda akran zorbalığı ve benlik saygısı. *Harran Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 22(1), 85–91. <https://doi.org/10.35440/hutfd.1597011>
- Yurteri, B. N. (2023). Güney Kore’de artan akran zorbalığının televizyon dizilerine yansıması: “The King of Pigs” dizisi üzerinden bir inceleme. *Yeni Yüzyıl’da İletişim  alışmaları*, 2(7), 44–60.

Çember-Tiyar Masalı'nın Holbek Yöntemine Göre Çözümlemesi

The Analysis of the "Çember-Tiyar" Tale According to the Holbek Method

Hicran Dere

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
ekicihicran@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0052-5808-3182

ÖZET

Halk edebiyatı üretimleri arasında yer alan masallar, gerek işlevleri gerekse söz varlığı, kültürel kodlar gibi aktarıcısı oldukları değerler bakımından dikkat çeken anonim türlerdendir. Halk bilimi dairinde çeşitli metotlarla çalışılan masallarda yer alan hayal ürünü öğeler, çoğunlukla bireyin ve bireyin ait olduğu toplumun izlerini taşır. Masalların bu özellikleri, onların gerçek hayatın dışında değil bilakis içinde olduklarını ve toplum hayatına ışık tuttuklarını göstermektedir. Bengt Holbek, *Interpretation of Fairy Tales* adlı eserinde, masalları "beşli eylem sistemine" göre değerlendirmiştir. Holbek, kendi beşli eylem sisteminin, "yorumcu, tarihselci, psikolojik ve biçimci-yapısalcı yöntemler" olarak dört grupta topladığı masal inceleme yöntemlerinden, "biçimci" sınıfında olduğunu ifade etmektedir. Holbek, daha kapsamlı bir biçime ulaşmak için Vladimir Propp'un 31 işlevden oluşan anlatı dizilerini, beş eyleme bölmektedir. Bu çalışmada da Pertev Naili Boratav'ın öğrencisi olduğu dönemde, İlhan Başgöz tarafından derlenen, "Çember-Tiyar" masalı, Holbek'in "Eylemsel Masal Yorumlama Yöntemi'ne" göre incelenmiştir. Çalışmada öncelikle "Çember-Tiyar" masalı özetlenmiştir. Daha sonra masalın Propp yöntemine göre tespit edilen fonksiyonları, her fonksiyon, Holbek'in eylemsel sistemindeki yerine denk gelecek şekilde yazılmıştır. Tespit edilen eylem öbekleri cinsiyetler (kadın-erkek), toplumsal karşıtlıklar (alt statü-üst statü/sahip olan-sahip olmayan) ve kuşaklar (genç-olgun) arasındaki ikili karşıtlıklara göre, masallardaki semboller de dikkate alınarak, derindeki anlamlara odaklanmak suretiyle yorumlanmıştır. İncelediğimiz masalda elde edilen veriler doğrultusunda masalın beş eylem dizisine ayrıldığı saptanmıştır. Çember-Tiyar masalında işlenen ve sebepleri bilinen olaylar, hem masal rolleri hem de semboller açısından yorumlanmıştır. Masalın, Holbek'in sözünü ettiği ölçütlere uygun olduğu görülmüştür. Holbek'in, peri masallarında belirlediği eylem dizileri gibi Türk masallarında da ortak eylemlerin belirlenmesinin, sağlıklı bir kültür aktarımının gerçekleşmesinde faydası olacağı kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Çember-Tiyar masalı, holbek, eylemsel masal yorumlama yöntemi, masal, halk bilimi.

ABSTRACT

Tales, which are among the productions of folk literature, are among the anonymous genres that draw attention in terms of their functions as well as the values they convey such as vocabulary and cultural codes. Imaginary elements in the tales studied with various methods in the circle of folklore often carry the traces of the individual and the society to which the individual belongs. These features of the tales show that they are not outside of real life, but rather they are in it and they shed light on social life. Bengt Holbek, in his *Interpretation of Fairy Tales*, evaluated the tales according to the "five-action system". Holbek states that his quintuple action system is in the "formalist" class, one of the tale analysis methods that he has gathered in four groups as "interpretive, historicist, psychological and formalist-structuralist methods". To reach a more comprehensive form, Holbek divides Vladimir

Propp's narrative series consisting of 31 functions into five acts. In this study, the "Çember-Tiyar" fairy tale compiled by İlhan Başgöz during the period of Pertev Naili Boratav's student was analyzed according to Holbek's "Actional Tale Interpretation Method". In the study, firstly, the fairy tale "Çember-Tiyar" is summarized. Then, the functions of the tale determined according to the Propp method were written in such a way that each function corresponds to its place in Holbek's operational system. Identified action phrases were interpreted according to the binary oppositions between genders (female-male), social oppositions (low-status-high-status/have-not-have) and generations (young-mature), taking into account the symbols in the tales, focusing on the deeper meanings. In line with the data obtained in the tale we examined, it was determined that the tale was divided into five action sequences. The events in the Çember-Tiyar tale, that causes are known, have been interpreted in terms of both fairy tale roles and symbols. It has been seen that the tale complies with the criteria mentioned by Holbek. It was concluded that the determination of common actions in Turkish tales, like the action sequences that Holbek determined in fairy tales, would be beneficial in realizing a healthy cultural transfer.

Keywords: Çember-Tiyar tale, holbek, actionable fairy tale interpretation method, fairy tale, folklore.

GİRİŞ

Başlangıçta sözlü geleneğin bir ürünü olarak ortaya çıkan masallar, bilinen en eski anlatı türlerindendir. Günümüze gelindiğinde, masalların sözlü kültüre ek olarak, derlenerek yazıya aktarılmış ve kurgulanmış olarak da varlıklarını devam ettirdikleri görülmektedir. Tahir Alangu, masalların muhtevasında dine, hukuka, halk âdetlerine dair bilgiler bulunduğunu bu nedenle masalların halk bilimi için çok önemli olduğunu belirtmektedir ve insanlığın ruhunu, yaşayışını, dinî varlığını aydınlatan masalların, milletlerin ruhiyatını tetkik etmede büyük yardımları olacağını eklemektedir. (Alangu 2020, s. 97-98). Alangu'nun da dikkat çektiği gibi masalların örtük anlamlarının doğru yorumlanabilmesiyle, masalın içinde şekillendiği, anlatılageldiği kısacası ait olduğu toplumun ruhuna ulaşabilmek de mümkündür.

Türk halk masalları, oldukça köklü bir sözlü geleneğe dayanan, kadim anlatılardır. Türklerin, varyantlarını da dâhil ettiğimizde sayıca on binleri bulan çok zengin bir masal külliyyatına sahip olduğu net bir şekilde söylenebilir. Bu hazine değerindeki külliyyatı, sadece metinlerden ibaret görmek gerekir. Bu metinler, Türk toplumunun, dünya görüşünü, kültürel kodlarını, ruhunu da yansıtmaktadırlar. Ülkemizde halk bilimi disipliniyle birlikte, masal türü üzerine yapılan çalışmalar da gözle görülür şekilde gelişme göstermiştir. Masal türü için ilk çalışmalar derleme çalışmaları şeklindedir fakat bu çalışmalar bilimsellikten uzaktırlar. Tür üzerine akademik çalışmalar, profesyonel masal derlemeleri ve derlenen masalların bilimsel yöntemlerle, profesyonel yaklaşımlarla incelenmesi şeklinde devam etmiştir. Günümüze kadar Türk masalları, yerli-yabancı birçok araştırmacı tarafından metin ve bağlam merkezli pek çok bilimsel yöntemle incelenmiştir.

Metin merkezli halk bilimi kuramlarından, yapısal halk bilimi kuramlarının öncülerinden Rus araştırmacı Viladimir Propp, 1928 yılında yayımladığı *Morfologiya Skazki* adlı eserinde, tüm masalların aynı yapısal iskelet üzerinde oluştuğunu göstermeye çalışmıştır. Araştırmacı, zaman içerisinde ve yayılmaya bağlı olarak anlatılan masalarda farklılaşma durumuna değinmektedir. Propp, çalışmasını sadece olağanüstü masalarla sınırlandırmıştır. Propp, Afanasyev tarafından derlenen *Rus Halk Masalları* kitabında elli ile yüz ellinci numaraların arasında yer alan yüz masalı analiz etmiş, çözümlemelerinin neticesinde masallara ait morfolojik bir yapı ortaya çıkarmıştır. (Günay, 2011, s. 27).

Propp, yaptığı incelemede, işlevlerin şaşırtıcı biçimde yinelendiklerini tespit etmiş, masaldaki kişilerin ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, masalarda çoğunlukla aynı işlevleri yaptıklarını ifade etmiş, işlevin oluşmasını sağlayan yol değişse de işlevin kesinlikle değişmediği sonucuna varmıştır.

Propp'un olağanüstü masalarda tespit ettiği 31 işlev ve bu işlevlerin gösterildiği semboller şu şekildedir:

1. *Ayrılma.* Aile üyelerinden bir tanesinin evden ayrılması. (Simgesi β)
2. *Yasaklama.* Kahramana bir yasak getirilir. (Simgesi γ)
3. *Yasağı İhlal Etme.* Yasaklamalar ihlal edilir. (Simgesi δ)
4. *Keşif.* Kötü kişi keşif için girişimde bulunur. (Simgesi ϵ)
5. *Bilgi Teslimatı.* Kötü kişi kurbanı hakkındaki bilgiye ulaşır. (Simgesi ζ)
6. *Hile.* Kötü kişi kurbanının yerini veya sahip olduğu şeyleri almak için onu kandırmaya çalışır. (Simgesi η)
7. *Yardakçılık.* Kurban aldanır ve bu yüzden farkında olmadan düşmanına yardım eder. (Simgesi θ)
8. *Kötülük.* Kötü kişi aile üyelerinden birine kötülük yapar veya birini incitir. (Simgesi A)
- 8a. *Eksiklik.* Aile üyelerinden birisinin ya bir şeyi eksiktir veya bu kişi bir şeyleri arzulamaktadır. (Simgesi a)
9. *Arabuluculuk.* Şanssızlık veya eksiklik bilinir hâle getirilir; bir talep veya emirle kahramana ulaşılır, gitmesine izin verilir veya gönderilir. (Simgesi B)
10. *Karşı koyma başlangıcı.* İstekli karşı koymaya karar verir veya bu konuda anlaşırlar. (Simgesi C) 87
11. *Ayrılış.* Kahraman evden ayrılır. (Simgesi $\uparrow$)
12. *Bağışçının ilk işlevi.* Kahramanın sihirli nesnelere veya yardımcıya ulaşmasını sağlayacak yolu hazırlayacak şekilde kahraman test edilir, sorguya çekilir, saldırıya uğrar vb. (Simgesi D)
13. *Kahramanın reaksiyonu.* Kahraman gelecekteki bağışçının hareketlerine reaksiyon gösterir. (Simgesi E)
14. *Sihirli unsurun karşılığı veya sonucu.* Kahraman sihirli bir unsuru nasıl kullanacağını öğrenir. (Simgesi F)
15. *Özel ulaşım, rehberlik.* Kahraman, araştırılacak nesnelerin olduğu yerlere götürülür, ulaştırılır veya gitmesine yardım edilir. (Simgesi G)
16. *Mücadele.* Kahraman ve kötü kişi doğrudan kavga etmeye başlarlar. (Simgesi H)
17. *Markalaştırma, İşaretleme.* Kahraman markalaştırılır. (Simgesi I)
18. *Zafer.* Kötü kişi yenilir. (Simgesi J)
19. *[Yenileme].* Başlangıçtaki şanssızlık ve eksiklik giderilir. (Simgesi K)
20. *Geri dönüş.* Kahraman geri döner. (Simgesi $\downarrow$)
21. *Takip, kovalamaca.* Kahraman takip edilir. (Simgesi Pr)
22. *Kurtarma.* Kahraman takipten kurtarılır. (Simgesi Rs)
23. *Onaylanmayan geliş.* Kahraman evine veya başka bir ülkeye onay almadan gelir. (Simgesi O)
24. *Asılsız talepler.* Sahte bir kahraman asılsız taleplerde bulunur. (Simgesi L)
25. *Zor görev.* Kahramana zorlu bir görev verilir. (Simgesi M)
26. *Çözüm.* Görev yerine getirilir. (Simgesi N)
27. *Kabul.* Kahraman kabul görür. (Simgesi Q)
28. *Teşhir.* Sahte kahraman veya kötü kişi teşhir edilir. (Simgesi Ex)
29. *Değişim – Başkalaşım.* Kahramana yeni bir görünüş verilir. (Simgesi T)
30. *Cezalandırma.* Kötü kişi cezalandırılır. (Simgesi U)
31. *Evlilik.* Kahraman evlenir ve tahta yükselir. (Simgesi W^oo)". (Çobanoğlu, 2019, s. 213-224).

Propp, masal içerisindeki sabit ve değişken öğeleri ayrıştırarak, otuz bir taneyle sınırlandırdığı sabit işlevleri, yönteminin merkezine almıştır. Propp'un sabit işlevleri, masalda değişmez bir sistem oluşturur. Bu sistem sayesinde Propp, masal türünün incelenebilmesi için bir yöntem oluşturmayı amaçlamıştır. V. Propp'un metodu Türkiye'de ilk kez Umay Günay tarafından, Türk masallarına uygulanmıştır. Günay, fonksiyonlara eklemeler de yaparak yöntemin Türk masallarına uygulanabilir-

liğini kanıtlamıştır. Günay'dan sonra bu yöntem birçok Türk araştırmacı tarafından kullanılmıştır. Araştırmacılar yöntemi, farklı anlatı türlerine uygulayarak çeşitli çalışmalar yapmışlardır.

Vladimir Propp'un yöntemini geliştirerek yeni bir yöntem ortaya koyan Danimarkalı halk bilimci Bengt Holbek, *Interpretation of Fairy Tales* adlı eserinde, masalları "beşli eylem sistemine" göre değerlendirmiştir. Holbek, kendi beşli eylem sisteminin, "yorumcu, tarihselci, psikolojik ve biçimci-yapısalcı yöntemler" olarak dört grupta topladığı masal inceleme yöntemlerinden "biçimci" sınıfında olduğunu ifade etmektedir. Holbek'in masal yorumlamalarında ortaya attığı "Eylemsel Masal Yorumlama Yöntemi"¹, yapısal çözümleme alanına yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Holbek, Propp'un biçimsel incelemesini eleştirmekte, Propp'un ortaya koyduğu biçimsel iskeletin soyut düzeyde kaldığını ve bulguların yorumlanmasına ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Masal incelemelerinde anlamın değerlendirilmesinin elzem olduğunu savunan Bengt Holbek, masalların anlatıldıkları kültür dairesi açısından yorumlanması gerektiğini düşünmektedir. Masalların sembolik bir dili olduğunu ve bu dilin kelime bilgisine ve kelime hazinesine sahip olduğunu söyler. Masallardaki dilin, insanların gördüğü sembollerini dönüştürmesinde ve gerçeği yeniden anlamlandırmasında bir araç olduğunu savunur. Holbek, Propp'un yapısal analizini, masallardaki kelime hazinesini ve bunların sembolik değerlerini ihmal ettiği için eleştirir ve Propp'un yönteminin, masallarda kelime bilgisi ve kelime hazinesini birleştiremediğini söyler. Holbek, Propp'un işlevlerini alarak, Propp'un dizi-sel modeli ile bağlantılı olan Elli Köngäs Maranda'nın üç boyutlu modelini kullanmıştır. Maranda'nın modelinin kökeninin izleri geleneksel hikâye anlatıcıları ve onların dinleyicileri tarafından algılanan gerçeklikte yer alır ve kuşaklar: (G)enç (Young)-(O)lgun (Adults); buluşan cinsiyetler: (E)rkek (Male)-(K)adın (Female), sahip olunanlar ve olunmayanlar arasındaki toplumsal karşıtlık: (A)şağı (Low)-(Y)ukarı (High) şeklindeki kategorilere dayanır. Masalı, masalın anlatıcısıyla birlikte, masalın anlatıldığı kültürel ortamı ve masallardaki sembollerini de hesaba katarak yorumlayan Holbek, bu yorumlamaları aracılığıyla geleneksel masal anlatıcısının görüş açısını yeniden inşa etmeye çalışmıştır. (Kara, 2015, s. 3-5; Yaman, 2023, s. 1). Holbek'in yöntemi Türk masallarına ilk defa Sinan Yaman tarafından 2021 yılında Metin Özarslan danışmanlığında hazırlanan *Anadolu Sahası Türk Masallarının Holbek Yöntemine Göre İncelenmesi* ismini taşıyan doktora tezinde uygulanmıştır. Çalışmada, Anadolu sahasından derlenmiş olan yetmiş Türk masalı, Bengt Holbek'in ortaya koyduğu eylemlere dayalı yorumlama yöntemiyle ilk kez incelenmiş ve çözümlenmiştir.

Biz de bu çalışmada Pertev Naili Boratav'ın *Az Gittik Uz Gittik* kitabında yer alan, İlhan Başgöz tarafından derlenen "Çember-Tiyar" masalını, Holbek yöntemine göre çözümlemeye çalışacağız.

Holbek'in Eylemsel Masal Yorumlama Yöntemi

"Masal incelemelerinde bütüncül bir yaklaşım ortaya koyan yöntemlerden biri Bengt Holbek'e ait olan 'eylemsel masal yorumlama yöntemi' adını verdiğimiz yöntemdir." (Yaman, 2023, s. 5). Holbek, masal yorumlamalarında daha işlevsel bir yapıya ulaşabilmek için Propp'un otuz bir işlevini, incelediği masallarda tespit ederek bunları anlatı dizileri oluşturacak şekilde beş eyleme² bölmektedir. Bunlar şu şekildedir:

I. eylem (Pf. 1-8): Kötülük ve ön sınamalar. G-O.

II. eylem (Pf. 9-14): Kötülük ve ön sınamalar. G-O. G statüsünden O'ya geçilir. Bu olaylar A düzeyinde gerçekleşir. Kadın kahramanların, bir erginlenme olmaksızın yetişkin rolünü üstlendiği masalların çoğunda bu yoktur.

III. eylem 6 (Pf. 15-22): Temel ve ek sınamalar. E-K. Bağışçı ve kahraman, temel sınamalardaki masal rolleridir. Alı konulmuş prenses özgürleşir. Birbirini tanımayan kahramanlar buluşur ve âşık olurlar.

¹ Bu isim *Anadolu Sahası Türk Masallarının Holbek Yöntemine Göre İncelenmesi* ismini taşıyan doktora tezinde, Sinan Yaman tarafından önerilmiştir. Biz de bu ismi kullanmayı tercih ediyoruz.

² (Move)

³ Pf: Propp'un işlevleri (Propp's functions)

IV. eylem (Pf. 22-23): *Temel ve ek sınamalar. Birçok farklı biçimi vardır. Ana tema açıktır; kahramanın Y düzeyinde tanınmışlığı yoktur. III. eylemde kurulan aşk ilişkisi bilinse de kabul edilmemiştir.*

V. eylem (Pf. 23-31): *G-O (kısmen) ve A-Y. Masalın sonunda, kahraman değişmek üzere büründüğü mütevazı bir kılıkla sahneye çıkmasıyla, düğün başlar. Sahte kahramanla sınanması da bu kısımdadır. Ama kahraman edilgenken prenses daha etkindir. (Kara, 2015, s. 4).*

“Beş anlatı dizisine ayrılan eylem ise “Propp’un, birbiriyle yakından ilişkili ardışık işlevlerden oluşan dizimsel modelinin bir bölümü...Her eylem, bir karakterin bir diğerini etkilediği ya da bir masal rolünden diğerine taşıdığı bir tematik karşıtlığın egemen olduğu bir ilkedir.” (Holbek, 1998, s. 452, aktaran Yaman, 2023, s. 5-6) şeklinde tanımlanmaktadır. Holbek, tespit ettiği bu eylemlerin her birinde de Elli Köngäs-Maranda’nın ortaya koyduğu kuşaklar (genç-olgun), cinsiyetler (erkek-kadın) ve toplumsal karşıtlıklar (alt statü-üst statü) olmak üzere üç tematik karşıtlıktan birinin daha baskın olduğu ileri sürmektedir. Bu yöntem, diğer kuram ve yöntemlerden farklı olarak bütüncül bir bakış açısı sergilemesi ile masal incelemelerine yeni bir soluk kazandırmıştır. Holbek’in asıl masalların bir alt türü olan olağanüstü masallardan sonu düğün ve/veya maddi mükâfatla biten masalları incelemek için ortaya koyduğu ve Danimarka masallarına uyguladığı bu yorumlama yöntemi Türkiye’de ilk defa Sinan Yaman tarafından Türk masallarına uygulanmıştır. Yöntem uygulanırken Holbek’ten farklı olarak tüm masal türlerine uygulanmıştır. (Yaman, 2023). Holbek, eylemsel masal yorumlama yönteminin (beşli eylem sistemi) dışında, masalın anlatım tekniğine ilişkin bazı ilkeler de belirlemiştir. Olrik’in epik kuralarıyla kısmen örtüşen ilkeler şöyledir:

1. Bölünme: Bir karakterin çatışmacı görünüşlerinin, masalda farklı figürlere dağıtılmasıdır.
2. Ayrıntılandırma: Bölünme ile yakından ilişkilidir. Kişi, olay ya da olgunun görünüşünün, bağımsız simgesel unsurlar olarak ortaya çıkması.
3. Yansıtma: Kahramanın zihnindeki his ve tepkiler, çevreleyen dünyada ortaya çıkan olgular olarak temsil edilir.
4. Dışsallaştırma: İçsel özelliklerin, nitelik ve eylemlerle ifade edilmesi. Erdem, duygu ve karakter niteliklerini betimletici kelimelerin olmayışı.
5. Abartı: Yoğun duygular, ortaya çıkan duyguların abartıyla ifade edilmesi.
6. Niceliksel: Niceliksel olarak ifade edilen nitelikler; üçler, yediler, vb.
7. Daralma: Zaman ve uzamdaki genişletilmiş, uzatılmış gelişmeleri, sıkça üç sahnede, ortaya çıkar çıkmaz, anında olan değişmelerle daraltmak. (Kara, 2015, s. 4-5).

Çalışmanın Amaç ve Önemi

Bu çalışmada Holbek’in belirlemeleri çerçevesinde Pertev Naili Boratav’ın *Az Gittik Uz Gittik* isimli kitabında geçen “Çember-Tiyar” adlı masal çözümlemeye çalışılmıştır. Adı geçen masalla ilgili böyle bir çalışma alanda yoktur. Çalışmada, Türk kültürünün aktarım araçlarından biri olan Çember-Tiyar masalının, Holbek’in Eylemsel Masal Yorumlama Yöntemine göre içerdiği eylemler belirlenmiş ve ardından masalın yorumlanması yapılmaya çalışılmıştır. Bu çalışma, Holbek yönteminin Türk masallarına uygulanmasının genişletilmesine ilişkin örneklerin çoğaltılması bakımından önemlidir. Ayrıca bu yolla Türk toplumunun sembolik ifadelerle karşılık gelen duygusal izlenimlerine de ışık tutulabileceği düşünülmektedir.

Yöntem / Araştırma Deseni

Çalışmamız, içerik çözümlemesiyle gerçekleştirilmiş betimsel bir çalışma niteliği taşımaktadır. Klaus Krippendorff, içerik analizi yönteminin potansiyel olarak sosyal bilimlerdeki en önemli araştırma tekniklerinden biri olduğunu ifade eder. Krippendorff’a göre içerik analizi yöntemini kullanan bir araştırmacı verileri fiziksel olayların temsilleri olarak değil de okunmak, yorumlanmak ve an-

lamalarına göre hareket edilmek üzere oluşturulmuş metinler olarak görmelidir. Metinleri kullanım bağlamları içinde analiz etmek, içerik analizini diğer sorgulama yöntemlerinden ayırmaktadır. (Krippendorff, 2004, s. xiii).

Rober Philip Weber ise içerik analizi yöntemini, “metinden geçerli çıkarımlar yapmak için bir dizi prosedür kullanan bir araştırma yöntemi” olarak tanımlamaktadır ve bu çıkarımların mesajı gönderenlerin, mesajın kendisinin veya alıcıların hakkında olduğunu belirtmektedir. Bu çıkarımsal süreçlerin araştırmacının teorik bilgisine ve öncelik vererek ilgilendiği konulara göre değiştiğini ifade etmektedir. (Weber, 1990, s. 9). Bu doğrultuda çalışmamızda, Holbek’in eylemsel masal yorumlama yöntemi yaklaşımı bağlamında “Çember-Tiyar” adlı masal, içerik çözümlemesi yöntemiyle değerlendirilmeye çalışılmıştır. Araştırmamız bir kurama dayandığı için önceden belirlenmiş kabullerden yola çıkılarak kodlamalar gerçekleştirilmiş daha sonra elde edilen veriler yorumlanmaya çalışılmıştır.

Bulgular

Holbek’in Eylemsel Masal Yorumlama Yöntemine Göre “Çember-Tiyar” Masalının Çözüm- lenmesi

Masalın Adı: Çember- Tiyar

Masalın Künyesi: Boratav, Pertev Naili. 2017. *Az Gittik Uz Gittik*, Ankara: İmge Yayınları, s. 127-132.

Derleyen: İlhan Başgöz

Derleme Yeri ve Zamanı: Ankara/ Elvan-1945

Antti Aarne- Thompson Kataloğu: AaTh 425, 425A.

Typen Türkisher Volksmarchen: TTV 98

Yayılışı: Ankara, Balıkesir, Çerkeş/ Çankırı, Çorum, Develi/ Kayseri, Diyarbakır, İstanbul, Bursa, Niğde, Pazarcık/ Bilecik, Selanik, Serik/ Antalya, Sivas, Tarsus/ Mersin, Tokat, Ezine/ Çanakkale.

Olay Örgüsü:

1. Bir padişahın üç kızı vardır, önce büyük kızı daha sonra da ortanca kızı vezir oğullarıyla evlenirler.
2. Bir gün kızlar babalarının ziyaretine gelirler, küçük kardeşlerini de yanlarına alarak çok sevdikleri ve üzümünden başka bir şey yemeyen atlarına üzüm vermeye giderler.
3. At iki kızın verdiği üzümleri yemez, küçük kızın verdiklerini yer. Ertesi gün yine sadece küçük kızın verdiği üzümleri yer. Önlerinden geçerlerken at, küçük kızı ağzıyla tutar, ablaları korkup kaçarlar.
4. Ahır tenhalaşınca at silkinir, on beş yaşında bir delikanlı oluverir ve kıza kendisine varmasını söyler, kıza delikanlı sarmaş dolaş olurlar.
5. Kızı zaman içinde birçok isteyen olur ama kız ben babamın atından başkasını istemem diyerek kimseye varmaz. Babası da küçük kız, en sevdiği kızı olduğu için o da evlenmesin evde dursun diyerek atını kıza verir.
6. Bir gün memlekette bir düğün olur büyük ve ortanca kızın kocaları birer ata binerek cirit meydanına çıkarlar. Ablaları küçük kıza, sen attan ayrılmadın da ne oldu bizim kocalarımız ne güzel, diye kocaları ile övünürler.
7. Meydana al atlı, al giyinmiş, al değnekli bir yiğit çıkar ve öteki güveyleyi yıkıp ortadan kaybolur.
8. Ertesi gün yine ablaları küçük kıza övünürken meydana bu kez ak ata binmiş, ak elbise giymiş, ak değnekli bir yiğit gelir ortalığı birbirine katar, herkes bu delikanlının kim olduğunu merak eder.
9. Kız ablalarının övünmelerine daha fazla dayanamayarak bu delikanlının kendi nişanlısı olduğunu söyler.
10. Kız hemen at damına gidip nişanlısının at donunu yakar, tılsımı bozar. Kız sırrı açık ettiği için oğlan bir güvercin olur ve daha buralarda duramayacağını, demir çarığının delindiği, demir asanın eğildiği yerde beni Çember-Tiyar diye arayasın, der ve uçup gider.

11. Kız oğlanın dediği gibi babasına demir çarık ve demir asa yaptırır ve yola koyulur, altı ay bir güz gider, bir pınarın başına vardığında demir çarık delinir, demir asa eğilir.
12. Bir kız su doldurmak için çeşmeye gelir ve doldurduğu suyu Çember-Tiyar'a götüreceğini söyler.
13. Kız da Çember-Tiyar'ın orada olduğunu anlayınca suyu ona götürecek olan kızıdan su ister ve helkenin içine yüzüğünü atar.
14. Çember-Tiyar yüzüğü görünce nişanlısın çeşme başında olduğunu anlar ve çeşme başına giderek kızı bir elmaya çevirip cebine atar ve kaldığı devlerin evine götürür.
15. Devler kokusundan eve bir insanın geldiğini anlarlar, Çember-Tiyar yememeleri için söz alarak kızı eski haline çevirir, işinizi görür der.
16. Ertesi gün devler kızı yemek isterler ama yemin ettikleri için yiyemezler.
17. Dev anası kızı evi süpür-süpürme der, kız Çember-Tiyar'dan aldığı akıl ile ortaya yığıldığı zibili dağıtır. Dev anası oğlandan akıl aldığını anlar.
18. Dev anası kızı komşudan elek istemeye gönderir, onlar kızı yesin diye, çünkü Çember-Tiyar'ı halasının kızı ile evlendirmek ister, kız yine oğlandan aldığı akılla eleği eve getirir.
19. Ertesi gün kızıdan kocaman bir kazanı gözyaşı ile doldurmasını ister. Oğlandan aldığı akılla kazana su doldurup içine tuz atar.
20. Ertesi gün koca bir haralı⁴ kuş tüyü ile doldurmasını ister. Kız yine oğlandan aldığı akılla falanca dağa gidip Çember-Tiyar'ın düğü var deyip oradaki kuşlardan tüylerini tozaşlarını⁵ ister ve haralı kuş tüyü ile doldurur.
21. Ertesi gün Çember-Tiyar' halasının kızı ile evlendirirler, padişahın kızını da gelin odasında bir direğe bağlarlar, on parmağına on mum, başına da bir büyük mum dikerler.
22. Çember-Tiyar kızı kurtarıp, halasının kızını onun yerine bağlar ve mumları onun parmaklarına, başına diker.
23. Bir tarak, bir sabun, bir ibrik su alıp kaçmak için yola çıkarlar.
24. Kaçarlarken, arkalarına bakarlar, devlerin geldiğini görürler, devler yaklaşıncı tarağı atarlar her yer diken olur, devlerin her yeri kanar.
25. Biraz daha kaçtıktan sonra devler yine yaklaşır bu defa sabunu atarlar, devler kayar ve yaraları sızlar.
26. Biraz daha kaçtıktan sonra devler yine yaklaşır bu defa da ibriği atarlar her yer su olur, devler yüze yüze geçerler.
27. Biraz daha kaçtıklarında oğlan devlerin yine yetişmesi üzerine kendini sağır bostancı, kızı da bostan yapar, devlerin sordukları sorulara sağır bir bostancı şeklinde cevap verir, devler usanıp bırakıp giderler.
28. Kızla oğlan yine kaçar, devler arkalarından yetişir, oğlan bu defa kızı bir ağaç kendini de ağaca sarılı bir yılan yapar.
29. Devler oğlanı tanırlar, kızı öldürmek için oğlandan çözülmesini isterler, oğlan çözülmez.
30. Devler ağacın bir dalını koparıp giderler, yılan hemen çözülür. Kopardıkları yer kızın serçe parmağına denk gelmiştir.
31. Devlerin yine geldiğini görüyorlar bu kez de bir top gül olup kızın babası olan padişahın kucığına düşüyorlar.
32. Devler gelir, padişah bunlardan korkar ve bunlara benden ne dilerseniz dileyin der. Bunlar da önce sağlığını sonra tükürüğünü isterler. Padişah her iki isteği de onlar size fayda vermez diyerek kabul etmez. En son elindeki gülleri isterler, padişah da gülleri atar, güller darı olur saçılır, devler tavuk olur darıları toplar, ikisini de öldürdüklerini sanarak giderler.

⁴ Haral [hapan, hara, haran, harat, harer, havav, herel, herer] Kıldan ya da keçeden yapılmış büyük çuval. (Derleme Sözlüğü, 2019, s. 2282).

⁵ "Masalda geçen *tüy tozaş* sözünde, *tozaş*, *tüy* ile aynı anlamda bir kelime olsa gerek; Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde *tüy* anlamında *tozak* kelimesi vardır (süslü tüy, uzun tüy vb. anlamlarına gelir)." (Boratav, 2017, s. 321).

33. Devler gidince, padişahın kaftanının altına saklanan iki darı silkinip kızla oğlan olurlar.
34. Başlarından geçeni padişaha anlatırlar. Padişah bunları birbirine verir. Kırk gün kırk gece düğün edip, muratlarına ererler. (Boratav, 2017, s. 127-132).

Eylem Dizileri:

I. Bir padişahın üç kızından büyük ve ortanca kız vezir oğullarıyla evlenirler. Küçük kız babasının tılsımlı atına gönül verdiği için evden ayrılmaz. Ablaları küçük kıza, kocalarıyla övünürler. Küçük kız ablalarının övünmelerine dayanamayıp, cirit meydanında herkesin beğenisini toplayan gizemli yiğidin kendi nişanlısı olduğunu açıklar. Kız, at donuna giren nişanlısının sırrını açık ederek tılsımı bozar. Tılsımı bozulan oğlan güvercin olur ve kıza, kendisini demir çarığının delindiği, demir asanın eğildiği yerde Çember-Tiyar diye aramasını söyler, uçar gider.

II. Kız, nişanlısını aramak için bir çift demir çarık ve bir demir asa alarak yola koyulur. Bir çeşme başında demir çarığı delinir, demir asası eğilir ve çeşme başına gelen bir kız Çember-Tiyar'a su götürceğini söyler. Kız yüzüğünü, Çember-Tiyar' a su götürülecek helkenin içine atar.

III. Çember-Tiyar yüzüğü görür ve kızı bulur. Kızı dev evine götürür. Devler kızı yemek isterler. Çember-Tiyar'ın kızı sevdiğini anladıkları için çeşitli hilelerle kızı ortadan kaldırmaya çalışırlar. Kız ve oğlan devlerin evinden kaçarlar. Kaçarken yanlarına aldıkları tıraşı fırlatıp devleri dikenlere takarak, sabunu fırlatıp devleri kaydırarak, ibriği fırlatıp devleri suda yüzdürerek, devleri atlatmaya çalışırlar. Sağır bostancı ile bostan olurlar, ağaç ve ağaca sarılı yılan olurlar. Takipçileri olan devler, ağaçtan bir dal koparmak suretiyle, kızın serçe parmağını koparırlar. Devlerin tekrar takipte olduklarını gören kız ve oğlan bu defa da "bir top güle" dönüşürler.

IV. "Bir top güle dönüşen"⁶ kız ile oğlan, kızın babası olan padişahın kucağına düşerler.

V. Devler, padişahın huzuruna gelirler padişahın, sağlığını, tükürüğünü isterler, padişah bunları reddedince kucağındaki bir top gülü isterler. Padişah gülleri fırlatır. Kız ve oğlan, bir avuç dariya dönüşerek saçılırlar. Devler, kuluçkalı tavuğa dönüşüp darıları toplarlar ve kızla-oğlanı öldürdüklerini sanarak giderler. Padişahın kaftanının altına saklanan iki darı silkinip kızla oğlan olur. Padişah bunları birbirine verir. Kırk gün kırk gece düğünleri yapılır.

Yorumlanması:

Masal çift hareketli bir masaldır ve bir üçlemeyle başlar. Padişahın kızlarının sayısı üçtür. Bu *nice-lik*sel bir durumdur. I. eylemde, büyük ve ortanca kızın evlenmesi, genç nesilden birilerinin evden ayrılması anlamına gelir. Atın, kız önünden geçerken, onu ağızyla tutması ve bunun akabinde silkinip insan şekline dönüşmesi kimseye varma bana var demesi ve bunun sonunda sarmaş dolaş olmaları anlatılmaktadır. Atın kızı ağızyla tutması motifi, cinsel başlangıçla ilişkilendirilmiş, şaşkınlık, kaygı ve acıya atıfta bulunmaktadır. Kadın kahraman nişanlısını önce at, sonra insan olarak görmektedir, bu durum *bölünme* ilkesine uygun bir motiftir. *Bölünme* ilkesinin bu formu, cinsel olgunlaşmayı ima etmektedir. Gelecekteki eşin cinsel cazibesi ve talepleri ilk aşamada kadın kahramanın başka bir insan olgusuna yönelik zihinsel düşüncesiyle bütünleştirilemez. Bu iki yönün sonuçtaki bütünleşmesi, eşin aniden şekil değiştirmesiyle gerçekleşir. Ayrıca oğlan, kendini birden çok hayvana (at, güvercin, yılan) dönüştürme gücüne sahiptir. Bu durum da *bölünme* ilkesiyle izah edilir. Ablalarının, kıza kocalarıyla övünmeleri, kötülük olarak değerlendirilirken kahraman, bu övünmelerle sınanmaktadır. Kahraman övünmelere dayanamayarak, cirit meydanındaki yiğidin nişanlısı olduğunu açıklar. Cirit meydanındaki yiğit anlatılırken onun al bir ata binip, al elbise giyinip, al bir değnek aldığı, ak bir ata binip, ak elbise giyinip, ak bir değnek aldığı söylenir. Al değnek ve ak değnekle donatım, erkeğin fallik yönlerini vurgulayan motiflerdir. Kahramanın at damına gidip, nişanlısının at donunu yakmasında görülen ateş, bizim görüşümüze göre, bir ışık yakmak ile aynı fonksiyona hizmet eder, yani ailesinin karşısında henüz savunamadığı bir ilişkiyi ortaya çıkaran, gün ışığına kavuşturan bir fonksiyona hizmet etmektedir.

⁶ Masalda IV. Eylem III. Eylemin içine gömülüdür.

Sırrının açıklanması ve at donunun yakılması üzerine tılsımı bozulan erkek, güvercin olup uçar gider. Bu olay sonucunda masaldaki eksiklik meydana gelir. Erkeğin giderken kıza söylediği “demir çarığının delindiği, demir asanın eğildiği yerde beni Çember-Tiyar diye ara” ifadesindeki demir çarığın delindiği yer çok engebeli, demiri bile delebilecek zorlu bir bölgeyi düşündürür. Bu durum bir nevi oğlanın kızı sınamasıdır. Demir asanın eğilmesi de yine demir asayı egecek kadar uzun bir mesafeyi ima etmektedir. Bu durum *daralma* ve *abartı* ilkelerine uygundur. I. eylemde baskın rol kadındadır. (K). Kahraman padişah kızı olduğu için Y statüsünde tanınırlığa sahiptir.

II. eylem kahramanın nişanlısını aramak için evden ayrılmasıyla başlar. Su ve çeşme, Türk masallarında son derece önemlidir. Anadolu’nun çoğu yerinde yerleşimler, akan suya yakın ya da çeşme, pınar, göze gibi bir su kaynaklarının etrafında kurulmuşlardır. Bir yerden diğerine gidenler de su içmek ve dinlenmek için çeşme başlarını tercih ederler. Bu yüzden ilk görüşte aşklar, karşılaşmalar, iyi ve kötü olaylar genellikle çeşme başında gerçekleşir. Su dişil bir semboldür. Yoldan gelen Çember-Tiyar’a su götürülmesi, ona bir eş sunulması anlamına gelir. Suyun içine atılan yüzük, kadın kahramanın cinselliğinin sembolik ifadesi olarak görülebilir. Bu eylemde de baskın rol kadındadır. (K). Padişah kızı olan kahramanın statüsü, Y seviyesinden, çarığı delik, asası eğik ‘dilenci’ olarak ta bir edilebilecek, A statüsüne düşmüştür.

III. eylem Çember-Tiyar’ın yüzüğü tanıyıp, kızı bulmasıyla başlar. Çember-Tiyar kızı bulduğunda, onu bir elmaya çevirip cebine koyar. Bu eylemde *bölünme* ilkesi elma ile gerçekleşir. Hem Türk hem de Dünya halklarının anlatılarında önemli bir yere sahip olan elma dişil bir semboldür. Doğurganlığı temsil eder. Çocuğu olmayan adamın karısının, dervişin verdiği elmayı yemesi sonucunda gebe kalması motifi, halk anlatılarında sıkça karşılaştığımız bir motiftir. Çember-Tiyar’ın, kahramanı elmaya çevirmesi, onu yanına alıp onunla bir aile kurma, ondan çocuk sahibi olma isteğine işaret etmektedir. Çember-Tiyar, kızı dev evine götürür. Masal çift hareketli bir masal olduğu için ikinci kötülük ve ikinci sınama bu eylem dizisinde karşımıza çıkmaktadır. Bu masalda devler kadın kahramanı evlenmek için değil onu yemek için istemektedirler. Kadın kahramanların düşmanları genelde kadın olur ve bu eylemde de hareketleriyle öne çıkan dev, dev anasıdır. Bu eylemde dev anası, tematik karşıtlık bakımından baskın roldedir (K) ve O statüsündedir. Kahraman A statüsünde iken dev anası sahip olduğu güç ile Y düzeyinde tanınırlığa sahiptir. Kahramanın karşılaştığı engellerde, Çember-Tiyar yardımcı rolünü üstlenmiştir. Kahraman, karşılaştığı engelleri Çember-Tiyar’ın verdiği akıllarla aşmaktadır bu durum Çember-Tiyarın zekâsını, *dışsallaştırma* ilkesi ile ortaya koymaktadır. Kahraman ve Çember-Tiyar devlerden kaçarken içinde bulundukları tehlikeyi atlatmak için şekil değiştirirler dolayısıyla bu eylemde de *bölünme* ilkesi ile uygunluk görülmektedir. Çember-Tiyar, kızı önce bir bostana, kendisini de sağır bir bostancıya dönüştürür. Bostan, olgunlaşmanın sembolüdür. Burada kızın evlenecek olgunluğa eriştiğine atıf vardır. Daha sonra Çember-Tiyar’ın, kızı bir ağaca dönüştürdüğü görülür. Ağaç, hayatı ve doğumu simgeler, kendisini de ağaca sarılı bir yılanı dönüştürür, buradaki yılan eril bir özellik göstermektedir. Devler yılanı ağaçtan ayırmak isterler fakat yılan çözülmez. Masalda aşk ve özlem gibi duygular yüzeyseldir, erotizm yoktur. Fakat sembollerini yorumladığımızda, erkekliği simgeleyen yılanın, doğumu ve hayatı simgeleyen ağaca sarılması motifinin, masalda zayıflatılan cinsel ve erotik öğelerin yerini aldığını söyleyebiliriz. Kahraman ve Çember-Tiyar yine bir *bölünme* ilkesine uygunluk ile bir top güle dönüşmektedirler. Güllerin, vurgulanmak istenilen saklı içsel nitelikleri, arzuları kastettiğini varsayabiliriz. Bir top gül motifi ile içsel özellikler *dışsallaştırılmıştır*. Mekânsal hareket veya aktarım *daralma* ilkesine uygunluk gösterir. Çok büyük mesafelerin ani şekilde aşıldığını görmekteyiz. Bu eylemde, kendisine verilen zorluk seviyesi gittikçe artan meseleleri çözerek, düşmanın önüne koyduğu engelleri başarıyla aşan kızın, bir erginlenme olmaksızın O statüsünde olduğunu görürüz.

IV. eylemde bir top gül demetinin, kızın babasının kucağına düştüğü görülmektedir. Bu motif kahramanın geri dönüşü olarak karşımıza çıkmaktadır.

V. eylemde devler padişahın huzuruna gelerek ondan önce sağlığını sonra tükürüğünü isterler. Padişahın sağlığı ve tükürüğü, onun hayatının, canlılığının ve iktidarının sembolüdür. Burada hayat

ve ölümün, güç ve güçsüzlüğün *ayrıntılıdırma* ilkesine uygun olarak verildiğini görmekteyiz. Gül, içinde zıtlıklar barındıran bir motiftir. Hem göksel mükemmelliği hem dünyasal tutkuları hem doğurganlığı hem bekâreti temsil eder. Padişahın, kucağındaki bir top gülü fırlatması, onun dünyasal tutkularını açığa vurmasıdır. Kızının doğurganlığını ve bekâretini korumamakta, kızın bu niteliklerini bir nevi öne çıkarmakta, sunmaktadır. Kız ve Çember-Tiyar'ın bir avuç darı olması motifinde, darıların aynı zamanda tohum olduğu düşünülürse, toprağın altına bir ölü gibi gömülüp sonra yeşerip toprak üstüne çıkan tohumlar, ölümü ve yeniden doğumu sembolize ederler. Saçılan darıları yi-yen devler alt edilmiş kabul edilir (ölüm). Padişahın kaftanının altına saklanan iki darı yine *bölünme* ilkesiyle kıza ve Çember-Tiyar'a dönüşürler (yeniden doğum). V. eylemin sonunda, evlenme-düğün işlevi gerçekleşir. Bu eylemde kahraman evine döndüğü için A statüsünden tekrar padişah kızı olarak, Y statüsüne yükselmiştir.

TARTIŞMA

Eylem dizilerindeki motifleri ve sembolik ifadeleri Holbek'in eylemsel masal yorumlama yöntemine göre açıklamaya çalıştık. Şimdi bu açıklamalar bütününe topluca bakıp Çember-Tiyar masalına kaynaklık eden unsurları yöntemden bağımsız olarak tartışmak istiyoruz.

Masalın kökenine dair araştırmalar, onun yalnızca bir anlatı türü olmanın ötesinde, kutsalla doğrudan ilişkili bir yapısı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda birçok araştırmacı, masalların temelinde mitlerin bulunduğunu ve zaman içinde birtakım evrelerden geçerek günümüzdeki halini aldığını savunur. Özellikle W.J. Gruffydd, bu dönüşüm sürecini dört aşamalı bir yapı üzerinden açıklar. Ona göre masalın ilk aşaması, doğrudan mitolojik düzlemde-dir. Bu aşamada anlatılar tamamen kutsal ve doğaüstü unsurlarla örülmüştür. İkinci evrede, mitolojik anlatılar tarihî bir nitelik kazanarak zamanla tarihî anlatılara dönüşür. Üçüncü aşamada ise bu tarihî mitler, halk arasında yaygınlaşarak folklorik yapıya bürünür. Nihayet dördüncü aşamada ise bu folklorik öğeler edebî masal formuna ulaşır (Çobanoğlu, 2019, s. 165). Bu düşünceye paralel olarak Gennep de mitlerin masalların ve efsanelerin oluşumunda belirleyici bir rol oynadığını ifade eder. Hans Naumann ise halk masalları, kahramanlık anlatıları, mitler ve efsaneler arasında köklü bir bağ olduğunu dile getirir. Ona göre, bu anlatılar arasında mutlak sınırlar çizmek mümkün değildir; zira hepsi ortak bir anlatı temelinden beslenmektedir. Bununla birlikte, bu türlerin hiçbirisi insanlık tarihinin en eski dönemlerine doğrudan ait değildir. Esas itibarıyla arkaik olan, bu anlatıları şekillendiren motiflerdir. Yani, masallar ve mitler ilk dönemlere ait olmasalar da onları oluşturan yapı taşları, insanlığın en eski inanç sistemlerine dayanmaktadır (Seyidoğlu, 1975, s. XXXIII). Çember- Tiyar masalının kaynaklarına bakıldığında, Anadolu kökenli Çember-Tiyar masalı ile antik Greko-Romen mitolojisinin en dokunaklı aşk öykülerinden biri olan *Psyke*⁷ ve *Eros* miti arasında dikkate değer paralellikler bulunduğunu söylemek mümkündür. Psyche'nin anlatısı, asırlardır farklı dönemlerde ve kültürel bağlamlarda yeniden yorumlanmış; özellikle de ruh, aşk, merak ve dönüşüm temaları etrafında şekillenen çok katmanlı bir anlatıya dönüşmüştür. Anlatının, MS 6. yüzyıla kadar uzanan yorumlarında, araştırmacılar onu insan ruhunun serüvenini simgeleyen bir alegori olarak değerlendirmiştir. Bu çerçevede, Hristiyan yazar Fulgentius, Psyche'yi Adem figürüyle kıyaslamış ve her iki karakterin de meraklarının sonucu olarak cennetten kovulduklarına işaret etmiştir.⁸ Orta Çağ'ın ilerleyen dönemlerinde, 14. yüzyıl yazarı Giovanni Boccaccio gibi düşünürler, Psyche ile Aşk Tanrısı arasındaki evliliği, insan ruhu ile Tanrı arasındaki kutsal bağa benzetmişlerdir. Modern çağda ise bu mitolojik öykü; psikolojik, özel-

⁷ Psyche, eski Yunan ve Roma mitolojisinde ruhun tanrıçasıydı. Ölümlü olarak doğan bu kadının güzelliği Afrodit'in (Venüs) güzelliğine rakip oldu ve Afrodit'in oğlu, aşk tanrısı Eros'un aşkına ilham verdi. Eros'la birlikte olmak için imkânsız gibi görünen bir dizi görevi tamamladıktan sonra Psyche'ye ölümsüzlük bahşedildi ve bir tanrıçaya dönüştü. Her ne kadar Psyche ve Eros'un (Aşk Tanrısının) hikâyesi, M.Ö. 4. yüzyıla kadar uzanan Yunan sanatında tasviri yapılmış olsa dahi, efsanenin en ünlü ve eksiksiz anlatımı antik Roma edebiyatı MS 2. yüzyıl romanı, Apuleius'un yazdığı *Metamorfozlar*'da veya diğer adıyla *Altın Eşek*'de bulunur (Trzaskoma, 2016, s. 451).

⁸ <https://www.worldhistory.org/trans/tr/1-12470/psyche/> [Erişim Tarihi: 17.06.2025].

likle de psikanalitik açılardan ve feminist perspektiflerle yeniden ele alınmış, bireysel kimlik, arzu- lar, sınavlar ve kadın öznesi gibi temalar bağlamında çözümlemelere konu olmuştur (Kule, 2022).

Thomas Bulfinch, *Bulfinch's Mythology* adlı eserinde, anlatıya dair farklı bir alegorik yaklaşımı dile getirir. Yunanca'da kelebek ve ruh kelimelerinin aynı sözcük olan psyche ile ifade edildiğini belirten Bulfinch, keleşi "mezarından parlak kanatlarıyla fırlayıp çıkan bir ruh" metaforuyla ilişkilendirir. Ona göre bu betimleme, insan ruhunun ölüm ve zorluklardan sonra ulaştığı saf mutluluğun ve yüceliğin en güzel temsillerinden biridir (Bulfinch, 1968: 89). Bu bakış açısı, anlatının ruhsal dönüşüm ve arınma temasını vurgular. Psyche'nin öyküsünün etkileri yalnızca edebiyatta değil, sanat tarihinde de iz bırakmıştır. Örneğin Roma Britanyası dönemine ait bazı yüzüklerde Cupid ve Psyche figürleri görölmüş, Britanya'da Cupid'in bir keleşi yakarken tasvir edildiği oymalar bulunmuştur. Bu tür arkeolojik bulgular, Psyche anlatısının yalnızca edebi değil, dinî ya da kült ritüellere bağlı bir ilgi alanı olabileceğini düşündürmektedir. Rönesans'tan modern döneme kadar pek çok sanatçı ve edebiyatçı için bu mit önemli bir ilham kaynağı olmuştur. Raphael, Goya ve Edvard Munch gibi ressamlar bu temayı eserlerine taşıırken; edebi alanda John Milton, *Comus* adlı eserinin sonunda hikâyeye göndermede bulunmuştur. John Keats, "Psyche'ye Övgü" adlı şiirinde onu romantik bir sembol olarak işlerken; C.S. Lewis, *Till We Have Faces* adlı romanında bu anlatıyı, Psyche'nin kız kardeşlerinden birinin bakış açısından yeniden kurgular. (Kule, 2022).

Çember-Tiyar Masalı ile Psykhe Mitinin Yapısal ve Sembolik Benzerliği Üzerine Bir Tartışma **Yapısal Benzerlikler**

Her iki anlatının da merkezinde, olağanüstü bir aşkla birbirine bağlanmış iki genç karakter yer alır. Psykhe ve Eros öyküsünde olduğu gibi Çember-Tiyar masasında da kız karakter (Psykhe / Padişahın küçük kızı) ilahî ya da doğaüstü bir erkekle (Eros / At donuna bürünmüş Çember-Tiyar) karşılaşır. Bu ilişki, her iki anlatıda da toplumun normlarının ve doğal düzenin dışında gelişir; gizli, yasaklı ya da mucizevi nitelik taşır.

Her iki hikâyede de aşkın sınanması önemli bir yapı taşıdır. Psykhe'nin Eros'un kimliğini gizlice öğrenmesi ve onu kaybetmesi gibi, Çember-Tiyar'da da kız, nişanlısının tılsımını bozduğu için onu kaybeder. Her iki kadın karakter, sevdiğine yeniden kavuşmak için zorlu, doğaüstü görevlerle sınanır; bu sınavlar hem ruhsal hem de fiziksel bir dönüşüm içerir.

Tematik Yakınlıklar

Her iki anlatı da "sevgi ve ruh" teması etrafında şekillenir. Psykhe isminin "ruh" anlamına gelmesi ve Eros'un aşkı simgelemesi, mitin alegorik yorumuna kapı aralar: Ruhun sevgiyle bütünleşmesi, fakat bu birleşmenin zaman, acı ve dönüşümle mümkün olması. Çember-Tiyar masasında da aşk hem sabır hem sadakat gerektirir. Masadaki kadın kahraman, sevdiğine ulaşmak için aylarca süren bir yolculuğa çıkar, doğaüstü varlıklarla mücadele eder ve sonunda sadakatının ödülünü alır. Her iki anlatıda da "kadının özneleşmesi" dikkat çeker. Kadın karakterler, edilgen bir şekilde kaderlerini beklemek yerine aktif bir arayışa girer; aşkı uğruna sınavları geçer, kendi dönüşümlerini tamamlar.

Sembolik Motifler ve Arketipler

Çember-Tiyar masasındaki "at", hem kutsal hem gizemli bir varlıktır. At donundaki kahramanın dönüşmesi, Eros'un görünmez kimliğiyle benzerdir. Atın içinden çıkan genç, tıpkı Eros'un gizli varlığını açık ettiğinde yaşanan kırılma gibi, bir geçiş ve kayıp simgesidir. Masalda geçen "güvercin", "elma", "gül", "tarak", "sabun", "ibrik" gibi nesneler sembolik anlamlar taşır. Elma aşkın simgesi, güvercin ise ruh ve özgürlüğün alegorisidir. Psykhe mitinde Eros da zaman zaman kanatlı bir varlık olarak, uçan bir tanrı şeklinde tasvir edilir. Çember-Tiyar'ın uçup gitmesi ve sadece belirli şartlar altında yeniden bulunabileceğini söylemesi, Eros'un kaybolup yalnızca gerçek sevgi ve bağlılıkla geri dönebileceği temasını yansıtır.

Ayrıca Psykhe'nin kandilden damlayan sıcak yağ nedeniyle sevgilisini kaybetmesi, masaldaki kızın nişanlısının sırrını ifşa ederek tılsımı bozması ile doğrudan paraleldir. Her iki olayda da “yasak bilgiye ulaşma” teması, merakla birlikte gelen kayıp ve cezalandırma figürü olarak karşımıza çıkar.

Çember-Tiyar İsminin Görsel ve Mitolojik Referansı

Masalın başkahramanı olan erkeğin ismi “Çember-Tiyar”, hem ses olarak hem de görsel çağrışım açısından dikkat çekicidir. Çember (yuvarlak, dairesel form), antik ikonografide aşk tanrısı Eros'un etrafında betimlenen kanat ya da aura formlarına, ok-yay ve halka figürlerine gönderme yapar. Tiyar / Tiyâr ifadesi ise, etimolojik olarak yücelik veya hareket (uçmak, çıkmak) anlamında yorumlanabilecek yapılarla bağlantılı olabilir.⁹ Bu açıdan bakıldığında, ismin Eros'un mitolojik ve simgesel temsilinin halk kültüründeki bir iz düşümü olduğu düşünülebilir. (Bk. Şekil No: 1)



Şekil No: 1

İki Anlatı Arasında Kültürel Süreklilik

Erhat (1996, s. 258), Psykhe ve Eros anlatısının Miletos kökenli bir efsaneye dayandığını belirtir.¹⁰ Miletos'un Anadolu'daki konumu göz önünde bulundurulduğunda, bu anlatının halk anlatılarına dönüşerek yerel motiflerle harmanlanması ve Çember-Tiyar gibi masallara evrilmesi mümkün görünmektedir. Bu durum, masalın sadece edebî bir varyant değil, aynı zamanda kültürel bir aktarımın ürünü olduğunu göstermektedir.

Çember-Tiyar masalı ile Psykhe mitosu arasında dikkat çekici bir anlatı paralelliği mevcuttur. Her iki anlatı da ruhun aşk yolculuğunu, sınavlarla örülü bir dönüşüm sürecini ve sevginin erişilmesi için gösterilmesi gereken çabayı sembolize eder. Mitin halk masalına dönüşüm süreci içerisinde anlatılar yerleşmiş, fakat özünde barındırdığı evrensel temalar varlığını sürdürmüştür. Bu bağlamda Çember-Tiyar, Psykhe mitinin Anadolu halk kültüründeki yankısı olarak değerlendirilebilir.

SONUÇ ve ÖNERİLER

Çalışmamızda çözümlemesi yapılan “Çember-Tiyar adlı masalda Holbek'in sözünü ettiği eylemlerden beşinin de bulunduğu saptanmıştır. İncelenen masalda eylemlerin, Holbek'in de kabul ettiği, Propp'un modelinin zeminini teşkil eden işlevlere uygunluk vardır. Çözümlemesi yapılan masal iki hareketli dişil bir masaldır. Masal evden birinin ayrılmasıyla başlar ve düşün ile sonlanır. Masalın başlangıcında asil olan kahraman, masal boyunca statü değiştirerek sonunda tekrar soylu biri hâline gelir. Bunun

⁹ Uçak. ‘Uçmak’ karşılığındaki Arapça tayarân veya tayarân kelimesiyle bağlantılıdır. Arapça tayr (=uçan kanatlı canlı, kuş) sözünden türetilmiş olmalıdır. Arapça tayyâr ‘uçan, uçucu’, fâira ‘uçak’ demektir. Kürtçe tiyare, Azerice ve Özbekçe teyyare denilmektedir. Kürtçedeki teyr (=kuş) sözü de aynı köktendir. Japoncada benzer bir söz olan tori (=kuş) kelimesi kullanılmaktadır. Kaynak : <http://aksozluk.org/tayyare> [Erişim Tarihi: 20.06.2025].

¹⁰ Masalın *Mavi Anadolu* adlı eserde “Sevgi ve Can” adı ile yer alan, ayrıntılı bir varyantı bulunmaktadır (Erhat, 1969, s. 135), bu hikâye kısaca şöyle özetlenebilir: Miletos kralının üç kızından en küçüğü ve en güzeli olan Psykhe, güzelliği nedeniyle tanrıça Afrodite'nin kıskançlığına maruz kalır. Afrodite, genç kızın ıssız bir dağa terk edilmesini ve bir ejderhayla evlendirilmesini buyurur. Bu görevi oğlu Eros'un yerine getirmesini ister; fakat Eros Psykhe'yi görür görmez ona âşık olur. Genç kızı büyülmüş bir saraya götürerek geceleri gizlice onunla buluşur. Ancak kimliğini gizli tutar ve Psykhe'den kendisini görmeye çalışmamasını ister. Psykhe, bu yasak karşısında merakına yenik düşer ve bir gece, Eros uyurken yağ kandilini yakarak yüzüne bakar. Onun bir tanrı olduğunu fark edince şaşkınlıkla elindeki kandilden damlayan sıcak yağ, Eros'un omzuna düşer. Uyanan Eros, ihanetle sarsılır ve Psykhe'yi terk eder. Bu olaydan sonra iki âşık uzun süre ayrı kalır, derin acılar yaşarlar. Sonunda Afrodite yumuşar ve Psykhe'ye bir dizi zorlu görev verir. Periler ve doğaüstü varlıkların yardımıyla bu görevleri tamamlayan Psykhe, sonunda sevdiğine kavuşur; ruh ile sevgi tekrar birleşir.

yanında masal içerisinde genç-olgun kimseler ile kadın-erkek arasında da bir tematik karşıtlık vardır. Tüm kültürlerde karşımıza çıkan kadın ve erkek arasındaki tematik karşıtlık ise doğal bir durumdur. Bu doğal durum, Türk masallarında da benzer şekilde karşımıza çıkar. Üstelik bu karşıtlıklar anlatıcının cinsiyeti ile de doğrudan alakalıdır. Genç ve olgun arasındaki karşıtlık durumu, Türk masallarında da rahatlıkla göze çarpar. Bireyin olgunlaşması doğal bir özelliktir, bu olgunlaşmanın bir yolculuk sonunda ve üstesinden gelinen zorlu görevlerle gerçekleştiği tespit edilmiştir. Bu yüzden erinlenme ritüelleri Türk masallarında sıkça karşımıza çıkar. Bu da masallarımızın genç ve olgun arasında bir ayrımın olduğu bir kültür ortamında ortaya çıktığını destekler. Masalın kaynak kişisi hakkında bilgi verilememiştir fakat masalda baskın rolün kadında olması, anlatıcının kadın olduğunu düşündürür. Masalın başında ata üzüm verme, yiğidin cenge çıkma sahneleri 2’şer defa anlatılmıştır. Buna, masal anlatıcısının tekrardan kaçındığı için 1 sahneyi eksik anlatmış olabileceği şeklinde bir yorum getirebiliriz. Çünkü masal üçleme ile başlamaktadır. Etkileyici olgu veya olaylar genelde üç ile çarpılarak anlatılır ve Türk anlatılarında üçlemeye (teslis) sık rastlanmaktadır. Bu durum masal anlatıcısının aktif bir masal anlatıcısı olmadığını düşündürmektedir. Ayrıca masal başında, ortasında ve sonunda söylenen formellerin de kısa oluşu bu görüşümüzü desteklemektedir. Masal anlatma geleneğinin öz dinamiklerini kaybetmesi, elektronik kültür ortamının bilhassa televizyon ve internetin yaygınlaşması, masal anlatıcısı özelliği taşıyan yaşlı insanların vefat etmeleri ve gençlerin masal anlatmaya ve dinlemeye karşı uzak oluşları gibi durumlar sebebiyle masal kültürünün eski görkemini yavaş yavaş kaybettiği söylenebilir. Ancak, bu konuda, Kültür Bakanlığı’nın ve üniversitelerin ciddi projelerinin bulunması ümit vericidir. Bu projelere bağlı olarak Holbek’in, peri masallarında belirlediği eylem dizileri gibi Türk masallarında da ortak eylemlerin belirlenmesi, masal kültürünün unutulmaya yüz tuttuğu böyle bir dönemde sağlıklı bir kültür aktarımının gerçekleştirilmesinde faydalı olacaktır.

KAYNAKLAR

- Alangu, T. (2020). *Türkiye Folklor El Kitabı, Haz. İsmail Görkem*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Boratav, P. N. (2017). *Az Gittik Uz Gittik*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Bullfinch, T. (1968). *Bullfinch’s Mythology The Age of Fable*. Doubleday Company, Inc.
- Çobanoğlu, Ö. (2019). *Halk Bilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Derleme Sözlüğü (2019). Ankara: Türk Dil Kurumu, s. 2282.
- Erhat, A. (1969). *Mavi Anadolu*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Erhat, A. (1996). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Günay, U. (2011). *Elâzığ Masalları ve Propp Metodu*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kara, Ç. (2015). “Halk Masalı Yazmak”. *International Journal Of Eurasia Social Sciences*, Vol: 6, Issue: 20, p. (1-20).
- Krippendorff, K. (2004). *Content Analysis An Introduction to Its Methodology*. New Bury Park: Sage Publications.
- Kule, A. (2022). “Psyche”. *Dünya Tarihi Ansiklopedisi/ Türkçe*.
- Seyidoğlu, Bilge (1975). *Erzurum Halk Masalları Üzerinde Araştırmalar*. Ankara: Atatürk Üniv. Yayınları.
- Trzaskoma, S. (2016). *Anthology of Classical Myth: Primary Sources In Translation*. (eds). Scott Smith, and Stephan Brunet. Hackett Publishing.
- Weber, R. P. (1990). *Basic Content Analysis Second Edition*. New Bury Park: Sage Publications.
- Yaman, S. (2021). *Türk Masalları ve Holbek Yöntemi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- <http://aksozluk.org/tayyare>
- <https://www.worldhistory.org/trans/tr/1-12470/psyche/>

Zenofobi: Türkiye’deki Tezler Üzerine Bir İnceleme

Xenophobia: An Overview of Graduate Theses in Turkey

Hilal Yürük

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Göç Çalışmaları Ana Bilim Dalı
hilalyuruk00@gmail.com, ORCID ID: 0009-0001-8809-6777

ÖZET

Bu çalışma, Türkiye’de 2020–2025 yılları arasında tamamlanan 22 lisansüstü tezi inceleyerek zenofobi konusundaki ortak eğilimleri ve bulguları tematik olarak analiz etmektedir. İncelenen tezlerin 16’sı nicel, 5’i nitel, 1’i ise karma yöntemlidir. En çok tez psikoloji (%42) alanında yapılmış, bunu eğitim ve sosyoloji izlemiştir. Nitel araştırmalarda genellikle doküman analizi ve literatür taraması yöntemleri, sadece iki çalışmada ise görüşme tekniği kullanılmıştır. Çalışmalar genel olarak sosyokültürel faktörler, siyasal söylemler, medya etkisi ve yerel aktörlerin tutumları üzerinde durmuştur. Nicel araştırmalarda öne çıkan temalar arasında belirsizlik toleransı, tehdit algısı, adil dünya inancı, kültürel zekâ, iletişim kaygısı ve demografik değişkenler yer almıştır. Düşük belirsizlik toleransı ve yüksek tehdit algısı zenofobiye artırırken, yüksek eğitim ve kültürel zekâ bu tutumu azaltmaktadır. Karma yöntem kullanılan tek çalışmada hekimlerin mültecilere yönelik etik ikilemleri ve kaynak yetersizliğinden doğan pratik sorunları incelenmiştir. Bulgular, zenofobinin bireysel, toplumsal ve kurumsal boyutlarıyla çok boyutlu bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Göç, zenofobi, düşmanlık.

ABSTRACT

This study thematically analyses common trends and findings on xenophobia by examining 22 postgraduate theses completed between 2020-2025 in Turkey. Of the theses analysed, 16 were quantitative, 5 were qualitative and 1 was mixed method. Most theses were conducted in the field of psychology (42%), followed by education and sociology. In qualitative studies, document analysis and literature review methods were generally used, and interview technique was used in only two studies. The studies generally focused on sociocultural factors, political discourses, media influence and attitudes of local actors. Among the prominent themes in the quantitative studies were uncertainty tolerance, threat perception, just world belief, cultural intelligence, communication anxiety and demographic variables. While low uncertainty tolerance and high threat perception increase xenophobia, high education and cultural intelligence decrease this attitude. In the only mixed-method study, ethical dilemmas of physicians towards refugees and practical problems arising from lack of resources were analysed. The findings reveal that xenophobia is a multidimensional phenomenon with individual, social and institutional dimensions.

Keywords: Migration, xenophobia, hostility.

GİRİŞ

Uluslararası Göç Örgütü’nün (IOM) 2022 verilerine göre, dünya genelinde her yedi kişiden biri göçmen statüsündedir. Bu da yaklaşık bir milyar insanın, doğduğu yer dışında bir yerde yaşadığını göstermektedir (IOM, 2022). Bu veriler, küresel ölçekte göç olgusunun ne denli yaygın ve etkili oldu-

ğunu ortaya koymaktadır. Türkiye ise tarihsel süreç boyunca hem Asya ile Avrupa arasında bir köprü olması hem de jeopolitik önemi dolayısıyla göç hareketlerinin kesişim noktası olmuştur. Bu özellikleri nedeniyle Türkiye, geçmişten günümüze milyonlarca göçmene geçici ya da kalıcı olarak ev sahipliği yapmış ve bu durum, ülkenin sosyal, ekonomik ve kültürel yapısını doğrudan etkilemiştir.

Zenofobi

Zenofobi, bireylerin ya da grupların, kendilerinden farklı kültürel, etnik ya da ulusal kimliklere sahip bireyleri tehdit olarak algılaması sonucunda geliştirdikleri olumsuz tutum, korku ve dışlayıcı davranışlardır. Bu tutum, genellikle yabancı olanı "öteki" olarak konumlandırma eğiliminden beslenmektedir(Kaya, 2009). Zenofobi, göçmenlere ve yabancılara yönelik tehdit algısının sosyal, psikolojik ve ekonomik temellere dayandığı çok boyutlu bir önyargı biçimidir. Hall (1997), zenofobiyi kültürel farklılıklara karşı duyulan korkunun bir dışavurumu olarak tanımlar ve bu korkunun, toplumsal kimliğin korunması yönündeki içsel bir dürtüyle bağlantılı olduğunu belirtir. Bu bağlamda zenofobi, bireylerin ya da grupların, aidiyet duygularını tehdit eden unsurlara karşı geliştirdikleri savunma tepkilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Göçmenler, özellikle ekonomik rekabet, kaynak paylaşımı ve kültürel uyumsuzluk gibi gerekçelerle yerel halkın olumsuz tutumlarına hedef olabilir. Balibar (2004) ise zenofobinin, modern toplumlarda "iç düşman" üretme ihtiyacının bir tezahürü olduğunu ve bunun, siyasal söylemlerle desteklenerek kalıcı toplumsal ayrışmalara zemin hazırladığını vurgular. Bu süreçte medya, siyaset ve eğitim gibi kurumların etkisi zenofobik tutumların yaygınlaşmasında kritik rol oynamaktadır.

Göç ve Zenofobi

Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu (UNFPA, 2019), göçü "bireylerin yaşamlarını iyileştirme, geçimlerini sağlama, eğitim olanaklarına erişim veya güvenlik gibi nedenlerle bir coğrafi bölgeden diğerine yaptığı hareket" olarak tanımlar. Bu tanım, gönüllü ve zorunlu göçleri de kapsayan geniş bir çerçeve sunmaktadır. Bir diğer tanıma göre Castles, De Haas ve Miller (2014), göçü "sosyo-ekonomik ve politik nedenlerle, insanların bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine kısa ya da uzun vadeli olarak hareket etmesi" biçiminde tanımlar. Bu yaklaşım, göçün yalnızca mekânsal değil, aynı zamanda toplumsal ve yapısal bir dönüşüm süreci olduğuna da işaret etmektedir. Zenofobi, yalnızca bireysel önyargıların değil, aynı zamanda toplumsal yapıların ve tarihsel süreçlerin bir yansımasıdır. Özellikle ekonomik krizler, güvenlik kaygıları ve kimlik tehditleri gibi kolektif belirsizlik dönemlerinde yabancılara yönelik düşmanlık artış gösterir. Stephan and Stephan'ın (1996) "Entegre Tehdit Kuramı"na göre, bireyler kendi grup kimliklerine yönelik hem gerçek hem de sembolik tehditler algıladıklarında önyargılı tutumlar sergileme eğilimindedirler. Bu tehditler arasında ekonomik rekabet, değer farklılıkları ve güvenlik endişeleri yer alır. Göçmenlerin kültürel yapılarının ev sahibi toplumdaki farklı olması, bu tehdit algılarını derinleştirerek zenofobik tepkilerin meşrulaştırılmasına neden olabilir. Bu bağlamda zenofobi, yalnızca irrasyonel bir korku değil, aynı zamanda sosyal, ekonomik ve politik koşulların şekillendirdiği çok boyutlu bir olgudur.

Bu çalışmada zenofobi ile ilgili yapılan 22 güncel tez incelenmiştir. 16'sı nicel Başyigit Gönen-di(2022), Bağlam (2024), Karabudak (2023),İnan (2022) , Demir (2021), Özyurt (2021), Akkan Macar (2023), Alasgarova Jafarli (2023) , Yaşar (2024) , Derman (2024), Uslu (2022), Orhan (2023), Özkaraca (2023), Sarıdağ (2022), Şentürk (2024), Daşlı (2023) 5'i nitel Çalık (2025), Ertüzün (2022), Kara (2022), Laleoğlu (2024), Trıkı (2024) 1 tanesi ise karma yöntemli olup Başaran (2022)'nin çalışmasıdır. Çalışmalar psikolojik etkenler ve bireysel özellikler,kültürel temas, sosyal etkileşim ve iletişim, eğitim-sel ve mesleki bağlamda zenofobi, toplumsal yapılar, ideoloji ve politik söylem, sosyal medya, toplumsal algı ve ayrımcılık olmak üzere beş başlıkta incelenmiştir.

Psikolojik Etkenler ve Bireysel Özellikler

Zenofobik tutumların bireylerin psikolojik özellikleriyle ilişkisi, birçok araştırmacının odaklandığı bir konudur. *Bağlam (2024)*, bireylerin adil dünya inançları ile zenofobi arasındaki ilişkide belirsizliğe tahammülsüzlüğün kısmi aracılık rolünü ortaya koyarken, *Akkan Macar (2023)* tiksinti eğilimi ve obsesif kompulsif belirtiler arasındaki ilişkiyi zenofobi bağlamında incelemiştir. *Karabudak (2023)* ve *İnan (2022)* ise empati düzeyinin zenofobi ile olan ilişkisini ele alarak, empati arttıkça zenofobik eğilimlerin de arttığını ortaya koymuştur. *Başığit Gönendi (2022)* çalışmasında, demografik değişkenlerin zenofobi üzerindeki etkisini analiz ederek özellikle eğitim düzeyi ve spor yapma sıklığı gibi değişkenlerin zenofobik tutumları etkilediğini tespit etmiştir.

Kültürel Temas, Sosyal Etkileşim ve İletişim

Kültürlerarası temasın zenofobiye azaltıcı ya da besleyici etkileri üzerine birçok çalışma yapılmıştır. *Demir (2021)*, kültürlerarası iletişim kaygısının zenofobi düzeyleri üzerindeki etkisini değerlendiren; *Alasgarova Jafarli (2023)*, zenofobi ve zorbalık eğilimleri arasındaki ilişkiyi ortaya koymuştur. *Derman (2024)* Suriyeli işletmeler özelinde zenofobik tutumların pazarlama faaliyetleri üzerindeki etkisini araştırmıştır. *Orhan (2023)* ise sağlık öğrencilerinin duygusal ve ruhsal zekâ düzeyleri ile göçmenlere yönelik tutumlarını ilişkilendirmiştir. Bu çalışmalar, kültürel farklılıklarla temasın ve bireyler arası etkileşimin, zenofobi düzeylerini etkileyen önemli değişkenler olduğunu göstermektedir.

Eğitimsel ve Mesleki Bağlamda Zenofobi

Eğitim düzeyi, mesleki roller ve bu çerçevede gelişen tutumların zenofobiye etkisi önemli bir araştırma alanıdır. *Özkaraca (2023)*, öğretmenlerin başarı motivasyonu ve mesleki doyum düzeylerinin zenofobik davranışlar üzerindeki etkisini incelemiş; *Yaşar (2024)* ve *Şentürk (2024)* üniversite öğrencilerinin yabancı düşmanlığı düzeylerini çeşitli demografik değişkenlere göre değerlendirmiştir. *Başaran (2022)*, hekimlerin mültecilere yönelik etik tutumlarını ve sağlık hizmetlerine erişim hakkına yaklaşımlarını analiz etmiş; *Daşlı (2023)* ise sağlık çalışanlarının kültürel zekâ düzeylerinin zenofobiye etkisini ortaya koymuştur. Bu araştırmalar, meslekî eğitim ve pratiklerin yabancı düşmanlığı üzerinde belirleyici olabileceğini ortaya koymaktadır.

Toplumsal Yapılar, İdeoloji ve Politik Söylem

Zenofobik tutumların makro düzeydeki yapılarla olan ilişkisini açıklayan araştırmalarda, toplumsal eşitsizlikler, ideolojik yönelimler ve politik söylemler ön plana çıkmaktadır. *Uslu (2022)*, Avrupa'daki antisemitizm ve İslamofobi örneklerinden hareketle, "öteki" inşasının tarihsel ve siyasal boyutlarını analiz etmiştir. *Kara (2022)*, küreselleşmenin kimlik koruma reflekslerini nasıl tetiklediğini ele alırken; *Sarıdağ (2022)*, sosyal baskınlık yönelimi ve algılanan tehdit düzeyinin zenofobi üzerindeki etkilerini göstermiştir. *Çalık (2025)* ise yerel aktörlerin zenofobiye karşı bireysel ve kurumsal yaklaşımlarını analiz etmiştir. *Laleoğlu (2024)*, merkez sol partilerin göç krizine yönelik siyasal söylemleri bağlamında popülizm ve zenofobi arasında kurulan ilişkiyi incelemiştir. Bu çalışmalar, zenofobik eğilimlerin sadece bireysel değil, aynı zamanda ideolojik ve kurumsal dinamiklerle de beslendiğini ortaya koymaktadır.

Sosyal Medya, Toplumsal Algı ve Ayrımcılık

Dijital ortamların zenofobik söylemlerin yayılmasındaki rolü özellikle *Trıkı (2024)* tarafından incelenmiştir. Araştırma, sosyal medyada özellikle Arap kökenli bireylere yönelik nefret söyleminin yaygın olduğunu ve bunun bireylerin psikolojik sağlığı ile toplumsal entegrasyon süreçlerini olumsuz etkilediğini göstermektedir. Bu bulgular, zenofobik tutumların çevrimiçi mecralarda nasıl yeniden üretildiğini ve meşrulaştırıldığını gözler önüne sermektedir.

SONUÇ

Yapılan araştırmalarda en çok çalışma yapılan alan psikoloji olup, onu eğitim ve sosyoloji takip etmektedir. Nitel çalışmalarda görüşmeler, doküman analizi; nicel çalışmalarda ölçek temelli anketler ön plandadır. Zenofobinin bireysel psikolojik kökenlerini inceleyen çalışmalar arasında öne çıkan başlıklar: Adil dünya inancı (dünya adil mi algısı), belirsizliğe tahammülsüzlük (bilinmezlik karşısında kaygı), duygusal ve ruhsal zekâ, empati yeteneği, öz-tiksinme gibi içsel duygu durumlarıdır. Bu etkenlerin çoğu zenofobiyle istatistiksel olarak anlamlı ilişkilidir. Sosyodemografik değişkenlere baktığımızda yaş, cinsiyet, etnik kimlik, eğitim durumu gibi değişkenler zenofobi düzeylerini anlamlı şekilde etkilemektedir. Örneğin genç erkeklerde zenofobik eğilimlerin daha yüksek olduğu bazı çalışmalarda belirtilmiştir. Ayrıca sosyal medya (özellikle Twitter/X) zenofobik söylemlerin yayılmasında önemli bir araçtır. Yerel yönetimler, sivil toplum ve medya aktörleri bu söylemlerin dönüşümünde önemli rol oynar. Zenofobiye karşı koruyucu faktörler olarak öne çıkanlar ise: Kültürel zekâ (farklı kültürleri anlayıp yorumlayabilme becerisi), spor yapma sıklığı (farklılıklarla temas kurma), eğitim düzeyi ve uluslararası deneyim, sosyal temastır (özellikle yüz yüze etkileşim). Bu değişkenlerin zenofobiyi düşürdüğü birçok tezde ortaya konmuştur.

KAYNAKLAR

- Akkan-Macar, G. (2023). *Tiksinti eğilim ve duyarlılığı yüksek bireylerde obsesif kompulsif bozukluk, zenofobi ve öz tiksiniye yatkınlığının değerlendirilmesi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Üsküdar Üniversitesi.
- Alasgarova-Jafarli, Z. (2023). *Zenofobi ile zorbalık arasındaki ilişki: Üniversite örneklemleri* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Altınbaş Üniversitesi.
- Bağlam, M. (2024). *Adil dünya inancı ile yabancı düşmanlığı arasındaki ilişkide belirsizliğe tahammülsüzlüğün aracı rolü* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. İstanbul Aydın Üniversitesi.
- Başaran, C. H. (2022). *Hekimlerin bakış açısı ile vatanlarını terk etmek zorunda bırakılan insanların sağlık hizmetlerine erişiminin tıp etiği açısından değerlendirilmesi: Eskişehir örneği* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi.
- Başıyigit Gönendi, F. E. (2022). *Sporda zenofobi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi.
- Castles, S., De Haas, H., & Miller, M. J. (2014). *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World* (5th ed.). Palgrave Macmillan.
- Çalık, M. (2025). *Yerel aktörlerin zenofobi olgusuna yaklaşımları üzerine nitel bir inceleme: Bursa örneği* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Bursa Teknik Üniversitesi.
- Daşlı, Ç. (2023). *Sağlık çalışanlarının yerinden edilmiş göçmenlere yönelik zenofobik tutumları ve kültürel zeka arasındaki ilişkinin incelenmesi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Demir, E. (2021). *Sağlık çalışanlarında kültürlerarası iletişim kaygısının zenofobi (yabancı düşmanlığı) ile ilişkisi*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Hasan Kalyoncu Üniversitesi.
- Derman, M. (2024). *Suriye göçü bağlamında zenofobinin işletmelerin pazarlama faaliyetleri üzerindeki etkisi: Suriyeli işletmelere dair bir saha araştırması* [Yayımlanmamış Yüksek lisans tezi]. Hitit Üniversitesi.
- Ertüzün, S. (2022). *Salgın hastalık dönemlerinde küresel sağlık siyasetinin postkolonyal teori çerçevesinde analizi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. İzmir Katip Çelebi Üniversitesi.
- International Organization for Migration (IOM). (2022). *World Migration Report 2022*. International Organization for Migration. <https://worldmigrationreport.iom.int>
- İnan, A. (2022). *Üniversite öğrencilerinin zenofobi tutumları ve empatik eğilimleri arasındaki ilişkinin incelenmesi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi.
- Kara, S. (2022). *21. yüzyılda yerli-yabancı ilişkisinin bir yansıması olarak zenofobi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.
- Karabudak, E. (2023). *Yetişkinlerin çocukluk çağı travmatik yaşantılarının empati ve zenofobi (Yabancı düşmanlığı) düzeyleri ile ilişkisinin incelenmesi* [Yayımlanmamış Yüksek lisans tezi]. Sakarya Üniversitesi.
- Kaya, A. (2009). *İslam, göç ve Avrupa'da entegrasyon*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Laleoğlu, B. (2024). *Değerler, popülizm ve zenofobi arasında göç krizi: Birleşik Krallık, Macaristan ve Türkiye'de merkez sol muhalefetin karşılaştırmalı analizi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi.
- Orhan, R. E. (2023). *Sağlık öğrencilerinin göçmen ve mültecilere bakışı, yabancı düşmanlığı sorunu, duygusal ve ruhsal zekanın etkisi: Çanakkale ili örneği* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.
- Özkaraca, H. (2023). *Sınıfında yabancı uyruklu öğrenci bulunan sınıf öğretmenlerinin başarı motivasyonları, mesleki doyumları ve zenofobik davranışları arasındaki ilişki* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi.
- Özyurt, S. (2021). *Okul psikolojik danışmanlarında zenofobi: Özgecilik ve mültecilere karşı duygusal mesafe değişkenlerine göre bir inceleme* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Sarıdağ, S. (2022). *Gruplar arası temas, sosyal baskınlık yönelimi ve zenofobi arasındaki ilişkide algılanan tehdidin rolü: İzmir-Konak örneği* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi.
- Stephan, W. G., & Stephan, C. W. (1996). Predicting prejudice. *International Journal of Intercultural Relations*, 20(3-4), 409-426. [https://doi.org/10.1016/0147-1767\(96\)00026-0](https://doi.org/10.1016/0147-1767(96)00026-0)
- Şentürk, S. G. (2024). *Mültecilere yönelik arzulanan sosyal mesafe ve sosyal kaygı arasındaki ilişkide zenofobinin aracı rolü* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. İstanbul Beykent Üniversitesi.
- Triki, A. (2024). *Sosyal medyanın arkasında saklanan zenofobi ve nefret söylemi; Türkiye'de yaşayan Arap etnik kökenli kişiler, Twitter örneği (X)* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. İstanbul Aydın Üniversitesi.
- UNFPA. (2019). *Migration*. Retrieved from <https://www.unfpa.org/migration>
- Uslu, M. (2021). *Avrupa'da popülist sağ ve zenofobi: Antisemitizm ve İslamofobi üzerinden bir değerlendirme*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tez]. Kocaeli Üniversitesi.
- Yaşar, C. (2024). *Suriyeli göçü bağlamında üniversite gençliğinde zenofobi: Gaziantep Üniversitesi örneği*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Gaziantep Üniversitesi.

Amasya Burmalı Minare Cami Üzerine Değerlendirmeler

Evaluations on Amasya Burmalı Minare Mosque

Hilalnur Eren

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi, Ana Bilim Dalı
hilalnur451@gmail.com, ORCID: 0009-0003-3083-0179

ÖZET

Araştırma konumuzu oluşturan Burmalı Minare Cami zengin bir tarihi geçmişe sahip olan Selçuklu dönemi yapıları arasında önemli bir yer tutmaktadır. Caminin taçkapısı üzerinde bulunan inşa kitabesinde; Anadolu Selçuklu hükümdarı II. Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında veziri Necmeddin Ferruh ile kardeşi hazinedar Yusuf tarafından (1242) yılında inşa edildiği görülmektedir. Bu tarih II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in iktidarda olduğu 634-344 (1237-1247) yıllarına karşılık gelmektedir. İncelediğimiz kaynaklarda; Mahkeme Cami, Pervane Bey Cami, Cumundar Türbesi adlarıyla da geçen Amasya Burmalı Minare Cami, Amasya ili, Merkez ilçesi, Dere Mahallesi'nde Taşhan'ın güneyinde bulunmaktadır. Yapı; kuzey-güney doğrultusunda düzgün dikdörtgen biçimli olup kuzeydoğu köşesinde türbe, kuzeybatı köşesinde ise Osmanlı döneminde eklenen burmalı minaresi yer almaktadır. Kesme ve moloz taş malzeme ile inşa edilen yapının planı, Selçuklu döneminde ender olması açısından önem taşımaktadır. Çok sayıda araştırmaya konu olduğu görülen bu yapının tekrar inceleniyor olmasının ana nedeni; başta plan tipinden kaynaklananlar olmak üzere tarihlendirme sorunları ve malzeme-teknik özelliklerinin yeterince incelenmemiş olmasıdır. Çalışmamızda plan tipi, özellikle türbenin tarihlendirilmesi konusu ve malzeme-teknik özellikler üzerinde durulacak, yapı, üslupsal ve mimari açıdan tüm özellikleri ile tanıtılmaya çalışılacaktır. Ayrıca çalışma sonuçlandığında; Selçuklu dönemi içerisinde inşa edilmiş özel bir plan şemasının değerlendirilmesi de yapılacağından ve yapı tüm yönleri ile incelenerek sorunları ortaya koyması bakımından, yapının sanat tarihi disiplini açısından da önemi değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Sanat tarihi, Selçuklu, cami, mimari, Amasya.

ABSTRACT

The Burmalı Minaret Mosque, which constitutes our research topic, has an important place among the Seljuk period structures with a rich historical past. It was built in 1242 by his vizier Necmeddin Ferruh and his brother Hazinedar Yusuf during the reign of the Anatolian Seljuk ruler Gıyaseddin Keyhüsrev II. This date corresponds to the years 634-344 (1237-1247) when Gıyaseddin Keyhüsrev II was in power. Amasya Burmalı Minaret Mosque, which is also known as Mahkeme Mosque, Pervane Bey Mosque, Cumundar Tomb in the sources, is located in the south of Taşhan in the Dere Neighborhood of the Merkez district of Amasya province. The structure has a regular rectangular shape in the north-south direction and has a tomb in the northeast corner and a burma minaret added during the Ottoman period in the northwest corner. The plan of the structure is important in terms of being rare in the Seljuk period. The main reason why the structure, which has been the subject of numerous studies, is being examined again is; The problems of dating, primarily those originating from the plan type, and the fact that the material-technical features have not been sufficiently examined. In our study, the plan type, especially the issue of dating the tomb and the material-technical features will be emphasized, and the structure will be introduced with all its features in terms of style and architecture. In addition, when the study is completed; It is evaluated that it is also important in terms of the art history discipline, as a special plan scheme built during the Seljuk period will be evaluated and the structure will be examined in all its aspects and the problems will be revealed.

Keywords: Art history, Seljuk, mosque, architecture, Amasya.

GİRİŞ

Amasya kenti, Kuzey Anadolu'da Orta Karadeniz Bölgesi'nin iç kısmında yer almaktadır. Ne zaman ve kimler tarafından kurulduğu bilinmeyen bölgenin Antik dönemdeki adı kaynaklarda Pontus olarak geçmektedir. Yaklaşık 4000 yıla dayanan uzun bir tarihi geçmişe sahip olan şehir önce Hititlerin, daha sonra Pontus Krallığı'nın (M.Ö 291) başkenti olmuştur. Şehir, M.Ö. 1200-700 yılları arasında Frigler, ardından Kimmerler, Lidyalılar ve sonrasında M.Ö. 585'te de Pers Krallığı tarafından yönetilmiştir (Özmen, 1969: 10 ve Güneş, 2014: 10). Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar da önemini korumuştur. Amasya Burmalı Minare Camini çalışma amacımız; Birçok uzman tarafından ele alınmış olan yapının, tanımlanması ve değerlendirilmesi ile ilgili verilerin yetersiz olmasından kaynaklanmaktadır. Yapıyla ilgili kaynaklanan en önemli sorun inşa tarihinden başlamak üzere tekrarlılardan oluşan bir literatür varlığıdır. Bu nedenle yapının, tekrar incelenmesi ve farklı analizlerin yapılması gerekmektedir.

Amasya Burmalı Minare Cami

Burmalı Minare Cami, Taşhan'ın güneyine inşa edilmiş cami ve türbeden oluşan bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Türbe yapının kuzeydoğu köşesinde olup, girişi caminin içerisinden sağlanmaktadır. Konumu itibarıyla kentin doğusunda günümüzde Amasya Belediyesi açık otoparkı arkasında, Dere Mahallesi Özkan Yalçın Caddesi Numara 18'de yer almaktadır (Fotoğraf-1).

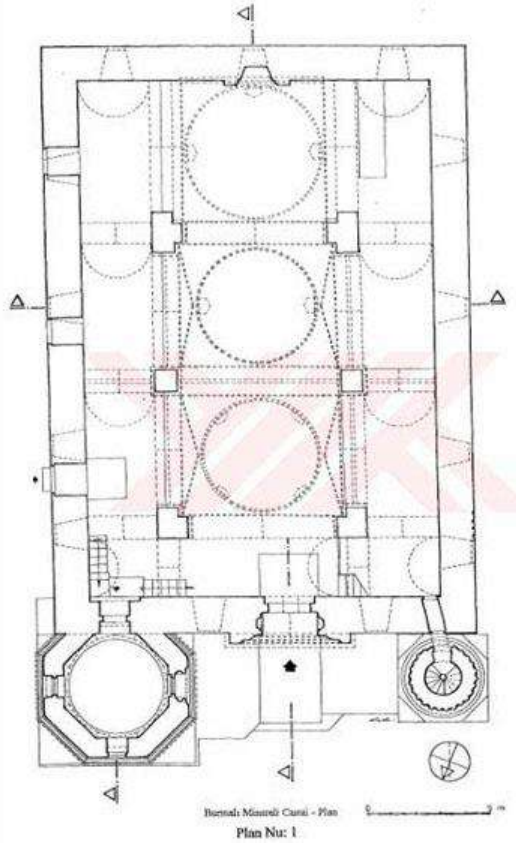


Fotoğraf 1: Amasya İl Kültür ve Turizm Bakanlığı Arşivi (<https://l24.im/Z6srKY>)

Yapının ismi hakkında araştırmacılar tarafından farklı görüşler bulunmaktadır. Evliya Çelebi ise bu yapıdan Mahkeme Cami olarak bahsetmiştir (2006: 216). Hüseyin Hüsameddin, Yapının bulunduğu bölgenin İzzettin Mehmet Pervane Bey, H.900/(1495) yılına kadar bu mahallede oturduğu için Pervane Bey mahallesi olarak anıldığını belirtmektedir. Yapı bu nedenle Pervane Bey Cami olarak da adlandırılmaktadır (1986: 93). Bir diğer araştırmacı Albert Gabriel ise *Burmalı* isminin, yapının burmalı minaresinden dolayı verildiğini belirtmektedir (1934:2). Caminin farklı zamanlarda geçirdiği hasar ve onarımları hakkında bilgiler mevcuttur. Hüseyin Hüsameddin konu ile ilgili olarak, yapının 999/1591 depreminde hasar görmüş olabileceğini ve 1011/(1602)'de çıkan bir yangında tahrip olması sonucu onarılacak önüne ahşap bir minare inşa edildiğini söylemiştir. Ayrıca yapı, 1143/(1730)'de

ikinci bir yangın geçirmiştir. Bu yangının ardından yanan ahşap minare yerine taş malzeme ile gövdesi burma formu yeni bir minare eklenmiştir (1986: 94).

Doğuya doğru eğimli, yüksek bir arazi üzerine konumlandırılmış ve geniş bir alana yayılmış olan yapının kuzey-doğu köşesinde türbe, kuzey-batı köşesinde ise minaresi bulunmaktadır. Yapı güney-kuzey doğrultusunda dikdörtgen biçimli olup, dıştan 17.60×25.15 m içten ise 14.50×22.00 m boyutlarındadır (Şahin, 1995: 238). Caminin tüm cepheleri esas alındığında toplam 14 penceresi bulunmaktadır. Üç sahından meydana gelen ibadet mekânı altı paye ile bölüntüye uğratılmıştır. Mihrap aksı kuzey-güney doğrultusunda üç kubbe ile örtülmüştür. Kubbeli birimi “U” formu bir dış koridor çevrelemektedir.



Plan 1: Burmalı Minare Cami (Durmuş 2005: 107)

Yapının girişinin yer aldığı ön cephenin doğu köşesinde türbe, batı köşesinde ise sonradan eklenmiş olan minare yer almaktadır. **(Fot:2)** Türbe ve minare yüksek bir kaide üzerindedir. Kuzey cephede bulunan taş kapı, mihrap ekseninin batısına kaydırılmış olup cepheden taşkındır. Tamamen kesme taş malzemeye örülmüş ve oldukça sade bir görünüme sahiptir. Caminin taş kapısı üzerindeki sivri kemer içerisinde celi sülüs hatla yazılmış Arapça banı ve inşa kitabesi bulunmaktadır.

Kitabede yer alan yazıta göre; *...Bu imaret II. Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında Necmeddin Ferruh ve kardeşi Hazinedar Yusuf tarafından 1242 yılında inşa edilmiştir...* yazmaktadır (Yardım, 2004: 13-15). Bu dönem, Selçuklu tahtında II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in iktidarda olduğu 634-644(1237-1247) yıllarına karşılık gelmektedir.

Türbe, camiye kuzey cepheden bitişik olarak inşa edilmiştir. Kitabesi olmayan yapı, Burmalı Minare Cami Türbesi veya Cumundar Türbesi olarak adlandırılmaktadır ve caminin inşa kitabesi temel alınarak tarihlendirilmektedir. Kare kaideli, sekizgen gövdeli, iki katlı olarak inşa edilmiştir ve alt katında cenazelik bölümü bulunmaktadır. Tamamı kesme taş malzemeden yapılmış olan türbenin örtüsü içte kubbe dışarıdan ise konik külahtır. Üst ve alt katlara giriş, caminin içerisinden sağlan-

maktadır. Türbenin kuzey, doğu ve batı cephesine birer pencere yerleştirilmiştir. Kuzey ve doğu pencere sade bir biçimde düzenlenmiş olup süsleme, batı-pencerede yoğunlaşmıştır.

Minare 3.65 m boyutunda kare taban üzerinde yükselmektedir ve tek şerefelidir. Burmalı gövdesi ile caminin kuzeybatı köşesinde yer almaktadır (Urak, 1994: 20).



Fotoğraf 2: Kuzey Cephe Genel Görünüm (V.G.M. Fotoğraf Arşivi 10.03.2025)

Yapının doğu cephesinde moloz taş ve kesme taş malzemenin bir arada kullanıldığı görülmektedir. Yapının bir diğer girişi ise, doğu cephede olup eksenin kuzeyinde yerleştirilmiştir. Söz konusu kapı dikdörtgen biçimli ve basit bir açıklık şeklindedir. Doğü cephenin alt sırasında iki dikdörtgen biçimli pencere yer almaktadır. Bu pencereler üst sıradakilere göre daha geniş ve büyük boyutludur. Üst sıra kemerli niş içerisine alınmış olup, etrafı tuğla malzeme ile örülmüştür (Fotoğraf-3). Güney cephede moloz taş malzeme kullanımı görülmektedir. Üst bölümde diğer cephelerdeki örneklerle benzer formda üç pencere bulunmaktadır (Fotoğraf-4).



Fotoğraf 3: Doğü Cepheden Görünüm(07.05.2025)



Fotoğraf 4: Güney Cepheden Görünüm (07.05.2025)

Yapının batı cephesinde de moloz taş ve kesme taş malzemenin bir arada kullanıldığı görülmektedir. Yapının alt bölümünde sonradan kapatılmış bir giriş açıklığı ve kuzeyinde bir su ögesi bulunmaktadır. Üst sırada ise sivri kemerli niş içerisinde dört pencere yer alır (Fotoğraf-5).



Fotoğraf 5: Batı Cepheden Görünüm (07.05.2025)

Caminin harim girişi, mihrap duvarına paralel uzanan ve üzeri tonozla örtülü dar bir koridora açılmaktadır. Mihrap aksından batıya doğru kaydırılmış olan taç kapının doğusunda türbeye çıkışı sağlayan merdivenler bulunmaktadır. Ayrıca bu basamaklar yukarıya, güneye doğru devam ederek bir mahfille birleşmektedir. Türbenin alt katına giriş ise üst kat girişi ile aynı aksta konumlandırılmıştır ve önünde sandukalar bulunmaktadır.

İbadet mekânında, giriş bölümünün zemini ile caminin ikinci sahından itibaren kot farkı bulunmaktadır. Mihrap duvarına doğru boylamasına yönelik gösteren mekân, altı paye ile bölüntüye uğratılmış üç sahından oluşur. Payeler arasında kullanılan sivri kemerler örtüyü 12 bölüme ayırmıştır. Orta sahnın diğer sahınlardan daha geniş tutulmuş ve mihrap aksı, yukarıda da söylendiği gibi kuzey-güney doğrultusunda yerleştirilmiş üç kubbe ile örtülmüştür. Bunlar arasında mihrap önü kubbesi, diğer iki kubbeden daha geniş ve yüksek tutulmuştur. Kubbeye geçiş sistemi olarak ise pandantif kullanılmıştır. Kuzeyde yer alan iki kubbe dikdörtgen biçimli alanlarda yer aldıkları için, alan, saplama kemer ya da tonoz olarak bilinen mimari öğeyle kareye çevrilmiştir. Kubbeli birimi çevreleyen “U” formulu dış koridorun güney uç kısımlarında yarım haç tonoz (saplama tonoz) diğer taraflar da ise sivri beşik tonoz örtü türü olarak kullanılmıştır. Mihrap önü kubbesi önündeki iki paye “T”, ikinci sahındakiler kare, üçüncü sahnı oluşturan payeler ise “L” biçiminde tasarlanmıştır. Kubbelerde sivri kemerle oluşturulmuş pencere açıklıkları bulunmaktadır. Sırasıyla kuzeyde dördü açık ikisi kapalı altı, ortadaki ikinci kubbede ikisi kapalı ikisi açık olmak üzere dört ve güneydeki kubbede ise üç pencere açıklığı bulunmaktadır. Kubbe eteklerinde sade biçimde kalemişi süsleme görülmektedir (Fotoğraf-6).



Fotoğraf 6: Kuzeyden Güneye Harime Bakış (07.05.2025)

Mekânın güney duvarı ortasında bulunan mihrap, dikdörtgen formulu olup, harime taşırılmış şekilde konumlandırılmıştır. Mihrap 3.72 m yüksekliğinde 2.80 m genişliğinde ve beş sıra mukarnas kavsaralıdır, nişi içerisinde küçük bir niş bulunmaktadır (Kemaloğlu, 2016: 35). İkinci niş sivri kemerli olup yelpaze formunda yivlenmiş ve dairesel planlıdır. Ayrıca mihrap nişi kum saati formunda yarım yuvarlak biçimdeki sütuncelerle iki yandan sınırlandırılmıştır. İç mekânda süslemenin görüldüğü alanlardan biri olan mihrabın etrafı turkuaz renkli çini levhalar ile çerçevelenmiştir. Levhaların içerisinde sülüs hatla yazılmış bir usta kitabesi yer almaktadır. Sanatçı kitabesinde; *...Aksaraylı Mahmud oğlu Muhammed usta yaptı...* yazmaktadır (Yardım, 2004: 19) (Fotoğraf-7).

Mihrabın doğusunda bulunan payenin önünde iki basamaklı, sade tutulmuş vaaz kürsüsü bulunmaktadır. Ahşap malzemeye yapılmış on iki basamaktan oluşan minber, harimin güney batısında yer almaktadır. Mevcut parçalardan oluşan minberin eni 4.05 m külahı kadar yüksekliği ise 5.21 metredir (Apa Kurtişoğlu, 2015: 199). Günümüze ulaşan özgün kısımlarını; minber kapısı, korkuluk ve köşk bölümü ile köşk altlığı oluşturmaktadır. Kapısı dikdörtgen bir çerçeve üzerinde bulunan ay-

nalı bir kemerdir. Mevcut parçaları üzerinde; geometrik, bitkisel ve yazılı süslemenin bir arada kullanıldığı görülmektedir. Yazılı süsleme programında ayet ve hadisler bulunmaktadır fakat sanatçı ismi geçmemektedir (Fotoğraf-8).



Fotoğraf 7: Mihrap (22.10.2024)



Fotoğraf 8: Minber (02.04.2025)

DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Değerlendirme bölümünde detaylı olarak ele alınacak bazı soru ve sorunlar, Amasya Burmalı Minare Caminin üzerine yapılan bu çalışmanın temel nedenlerini oluşturmaktadır. Yapı birçok kez ele alınmasına rağmen değineceğimiz şeylerde hala bir karmaşa söz konusudur bu yüzden yapı detaylı bir şekilde ele alınarak bu karmaşaya çözüm bulmak amaçlanmaktadır. Birazdan anacağım başlıklar çerçevesinde, yapıya dair tespit ettiğimiz sorunlar üzerinde durulması planlanmaktadır. Bunları kısaca şöyle ifade etmem mümkündür:

Yapının İsim Problemi(Özgün Adı Bilinmiyor): Konumuzu oluşturan cami ve türbeden oluşan yapının ismi hakkında araştırmacılar tarafından farklı görüşler sunulmaktadır.

Tarihlendirme Problemi: Kitabe kaynaklı yanlış okuma ve varsayımlar söz konusudur.

Bani İsmi ile İlgili Sorunlar: Araştırmacılar tarafından okunan bani ismi kargaşaya yol açmıştır. Bu yüzden verilerin tekrar incelenmesi ve netlik kazanması gerekmektedir.

Sanatçı Kitabesi Problemi: Yapı sanatçısı olarak kabul edilen ismi mihrapta yer alan çini levhadan öğrenmekteyiz. Fakat kitabenin yeri ve okunuşu ile ilgili araştırmacılar tarafından farklı görüşler mevcuttur.

Plan Şeması: Yapı kaynaklarda Mihrap önü kubbeli tip veya derinlemesine yönelik gösteren tip şeklinde anılmıştır. Bu bakış açısıyla şemaya bakıldığında Anadolu Selçuklu döneminde genellikle boylamasına/derinlemesine şema çeşitlendirmeleriyle inşa edildiğinden bu yaklaşım sorunsuz görülmüştür. Ancak yapı plan şeması açısından değerlendirildiğinde, aslında daha farklı bir durum yansıttığı izlenmektedir. Bu konu hakkında da araştırmalarımız devam etmektedir. Yapının planını bu hali ile özgün kılan bir özellik olarak, mihrap sahnında peş peşe üç kubbenin kullanılmış olması söylenebilir. Araştırmacıların hemen hepsi de bu tespiti paylaşmışlardır. Ancak mihrap aksı üzerinde üç kubbeli bir örneğin 13. Yüzyılın ortasında inşa edilip edilemeyeceği araştırılmamıştır. Mihrap aksı üzerinde birden fazla kubbe, kubbeli birimin üç yönden tonozlu bir birimle sarılması fikrinin 13. Yüzyıl Selçuklu geleneği açısından tartışılması gerekmektedir.

Bu yapılırken; Kuzeydeki iki kubbenin dikdörtgen bir alana yerleştirilmiş olması; bu alanın kareye dönüştürülmesi için kullanılan yöntem; bu operasyon yapılırken kullanılan mimari ögenin formsal ve malzeme-teknik özellikleri de sorgulanacaktır. Ayrıca yapının örtü sistemi ve zemininden gelen bazı izlerin varlığının, mevcut halinin tarihlendirilmesi konusunda ortaya çıkardığı veriler değerlendirilecektir.

Türbenin Tarihlendirilmesi Sorunu: Türbenin tarihini veren bir kitabesi bulunmamaktadır. Fakat araştırmacılar tarafından caminin inşa tarihi esas alınarak 1242'ye tarihlenmektedir. Ayrıca bazı kaynaklarda türbenin 1250 tarihinde yapıldığı bilgisine de rastlamak mümkündür. Ancak yapının cephesindeki malzeme izlendiğinde görülen ek izleri, iki yapı arasındaki evre farkının anlaşılmasını sağlamakla birlikte bu işlemin ne zaman gerçekleştiği ve bunun cephe düzenlemesi ile ilişkisinin sorgulanması gerekmektedir.

Malzeme-Teknik ve Süsleme: Yapı giriş cephesi dışında moloz taş malzeme ile inşa edilmiştir. Amasya'da aynı dönem içerisinde kendisinden sonra inşa edilen Gök Medrese'de de benzeri bir malzeme- teknik kullanılmış olması, dönem özelliklerine uygun bir yaklaşıma işaret eder. Ancak yapının duvarları incelendiğinde kesin tarihleri bilinmeyen çok sayıda müdahale geçirdiği anlaşılır. Süslemesi açısından da sadeliği dikkat çeker. Taç kapı ve mihrapta çok az bezeme izlenir. Bu durum 13. yüzyıl ortası için dikkat çekicidir. Yapı bu nedenle de değerlendirilecektir.

Sonuç olarak Kesme ve moloz taş malzeme ile inşa edilen yapının planı, Selçuklu döneminde ender olması açısından önem taşımaktadır. Çok sayıda araştırmaya konu olduğu görülen yapının tekrar inceleniyor olmasının ana nedeni; biraz önce bahsettiğimiz sorunların varlığından kaynaklanmaktadır. Aranacak yanıtlarla yapı, üslupsal ve mimari açıdan tüm özellikleri ile tekrar tanıtılmaya çalışılacaktır. Bununla ilgili çalışmalarımız devam etmektedir. Çalışma sonuçlandığında; Selçuklu dönemi içerisinde inşa edilmiş özel bir yapının sanat tarihi disiplini açısından önemi ortaya konacaktır.

KAYNAKÇA

- Apa Kurtişoğlu, G. (2015). Anadolu Selçuklu Dönemi Ahşap Minberleri(1. Baskı). Selçuklu Belediyesi Yayınları.
- DURMUŞ, G. (2005).Amasya Merkez'de 13. Yüzyıl Selçuklu Yapılarında Taş Süsleme Programı.[Master Tezi]. Gazi Üniversitesi.
- Gabriel, A.(1934).Monuments Turcs D'Anatolie Amasya-Tokat-Sivas (1. Baskı). E. De. (Ed.). Boccard. (2)
- Güneş, H. (2014). Lale Devri'nde Amasya. Amasya Belediyesi Kültür Yayınları.
- Hüsammeddin, H.(1986). Amasya Tarihi I. A. Yılmaz ve M. Akkuş.(Sad.). Amasya Belediyesi Kültür Yayınları.(1).
- Kahraman, S. A. ve Dağlı, Y.(Haz.).(2006).Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Bursa - Bolu - Trabzon - Erzurum - Azerbaycan Kafkasya - Kırım – Girit. Yapı Kredi Yayınları.2(1)
- Kemaloğlu, Z. (2016).Amasya Mihrapları(Amasya Merkez ve İlçelerinde Bulunan Cami ve Mescidlerdeki Mihraplar)[Yüksek Lisans Tezi]. Erciyes Üniversitesi.
- Özmen, Ü. (1969). Kent Kent Türkiye Amasya. Öz Yayınevi.
- Şahin, M.K.(2014).Anadolu'da Selçuklu Dönemi Camilerinin Çözümlemeli Plan İrdelemesi [Yüksek Lisans Tezi]. Atatürk Üniversitesi.
- URAK, G. (1994).Amasya'nın Türk Devri Şehir Dokusu ve Yapılarının Analiz Değerlendirilmesi [Doktora Tezi]. Gazi Üniversitesi.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Fotoğraf Arşivi (10.03.2025)
- Yardım, A.(2004).Amasya Burmalı Minare Camii Kitabeleri(1. Baskı).Amasya Valiliği Kültür Yayınları.

Bilgi ve Sonuç: Prometheus ile Dr. Faustus'un Karşılaştırmalı Bir İncelemesi

Knowledge and Consequence: A Comparative Study of Prometheus and Dr. Faustus

Huriye Akyol

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İngiliz Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
enabd4466@gmail.com, ORCID ID: 0009-0001-1328-4669

ÖZET

Bu araştırma, Yunan mitolojisinin simgesel figürü Prometheus ile Rönesans döneminin önemli yapıtlarından biri olan Christopher Marlowe'un Doctor Faustus oyunundaki Dr. Faustus karakterini karşılaştırmalı bir yaklaşımla incelemekte; her iki figürün bilgiye yönelik arzularının felsefi ve etik sonuçlarını ele almaktadır. Anlatsal çözümlemeler yerine, karakterlerin arketipsel konumlarına ve bilgi arayışıyla birlikte gelen sınır ihlallerine odaklanılmaktadır. Prometheus'un ateşi çalması, insanlığın gelişimine duyduğu sorumluluğun bir sonucu olarak değerlendirilirken, Faustus'un bilgiye ulaşmak adına ruhunu şeytana satması bireysel çıkar ve kibirle şekillenmiş bir eylem olarak yorumlanmaktadır. Çalışma, Friedrich Nietzsche, Immanuel Kant ve Stephan Greenblatt gibi düşünürlerin felsefi yaklaşımlarını temel alarak özgür irade, etik sorumluluk ve insan arzusunun sınırları gibi temel meseleleri tartışmaya açar. Prometheus ve Faustus'un, bilgiye ulaşma sürecinde ilahi ya da ahlaki sınırları aşmaları, onları yalnızca mitolojik ya da edebi figürler olmaktan çıkararak evrensel ahlaki ikililerin temsili haline getirir. Makale, bilginin özgürleştirici potansiyelini teslim etmekle birlikte, etik farkındalık olmaksızın sürdürülen bilgi arayışının yıkıcı sonuçlar doğurabileceği uyarısında bulunur. Bu iki figür, günümüzün bilimsel ilerleme, bireysel özgürlük ve ahlaki sorumluluk tartışmalarında hala geçerliliğini koruyan düşünsel modeller sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İngiliz dili ve edebiyatı, Prometheus, Dr. Faustus, Christopher Marlowe.

ABSTRACT

This research paper conducts a comparative exploration of two emblematic figures, Prometheus from Greek mythology and Dr. Faustus from Christopher Marlowe's Renaissance drama Doctor Faustus, to examine the ethical and philosophical consequences of transgressive knowledge-seeking. Rather than offering a biographical or narrative retelling, the study focuses on the symbolic significance of each figure as an archetype of intellectual defiance. Prometheus, motivated by altruism and a desire to empower humanity, challenges divine order by stealing fire, an act interpreted as the birth of human enlightenment. Conversely, Faustus, driven by hubris and personal gain, enters into a Faustian bargain that ultimately leads to spiritual damnation. By engaging with philosophical perspectives from Friedrich Nietzsche, Immanuel Kant, and Stephen Greenblatt, the paper interrogates broader questions of moral responsibility, free will, and the boundaries of human ambition. It suggests that both Prometheus and Faustus function as cautionary exemplars of the tension between rational inquiry and moral constraint. While knowledge serves as a liberating force, the study asserts that its pursuit, when severed from ethical awareness, can result in catastrophic consequences. The mythological and literary frameworks surrounding these two figures continue to resonate in contemporary discussions on scientific progress, autonomy, and the ethics of innovation. Thus, Prometheus and Faustus transcend their historical contexts to become enduring symbols of humanity's conflicted relationship with power, wisdom, and moral boundaries.

Keywords: English language and literature, Prometheus, Dr. Faustus, Christopher Marlowe.

INTRODUCTION

In all respects, Prometheus and Dr. Faustus hold key positions within the continuums of Western cultural narratives; in most manifestations, this is considered an ongoing effort by humankind in quest of knowledge and power. In Greek mythology, Prometheus was a titan regarded as the defender of humankind, the giver of fire, who let humans access the field of knowledge and achieve the development of technologies. Thus, his refusal to observe the limits put by the gods of Olympus turns him into the symbol of an intellectual breakthrough and human advancement. In stealing fire and giving it to mankind, Prometheus gave not only a physical tool but a metaphorical spark of enlightenment and ingenuity. But a rebellion against the gods never goes without a terrible punishment—and his is eternal suffering. This punishment underlines how high the price of challenging the divine authority was and prepares the ground for Prometheus' tragic story of heroism and sacrifice. As Erich Heller points out, Prometheus "embodies the nobility of knowledge that exalts humanity but exacts an awesome price" (Heller 22).

By contrast, Dr. Faustus becomes the very embodiment of Renaissance Europe, with its curiosity and ambition. Christopher Marlowe's play *Doctor Faustus* presents the story of a scholar for whom great attainments in knowledge are not enough to satisfy him, and he desires to know more and possess supernatural powers. Unsatisfied by this limitation of human knowledge, the main character strikes a bargain with the devil, selling his soul for forbidden wisdom. Robert Ornstein identifies him to "look towards power as an end in itself, sacrificing moral worth for transitory preeminence" (Ornstein 76). His uncontrolled ambition to break the limited barriers of human capabilities urged Faustus to overstep all limits of morality and ethics, which became his ultimate ruin. The story of Marlowe is a cautionary tale that graphically relates the risks of uncurbed ambition and the moral consequences of overreaching in the pursuit of power and knowledge.

Despite their various cultural and temporal origins, Prometheus and Dr. Faustus express common themes and existential struggles. Both characters are impelled by an insatiable lust to know, one that leads them to break through established ethical and philosophical constraints. Prometheus's defiance of divine authority in the quest to bring knowledge to humans and Faustus's desire for supernatural power bring into view the perpetual struggle of humanity to transcend its limitations. However, in both cases, the quest for knowledge has been used as a means of liberation and punishment or tragedy. The following paper will explain some of the mythological and philosophical similarities between Prometheus and Dr. Faustus, mainly based on the ways in which their pursuit of knowledge is related to the larger ethical and philosophical discussions. In fact, both Prometheus' gift of fire to man and Faustus's demonic bargain are revolutionary actions that have wide-reaching consequences. In these narratives, both characters offer deep insight into the dual nature of knowledge: an instrument of progress, but also a catalyst for suffering.

Further, the analysis deals with questions like: What similarities are present in the quests for knowledge and power between Prometheus and Faustus? How do their fates represent humanity's aspiration to transcend its boundaries? What are the ethical and philosophical implications of their actions, including Prometheus's disobedience against the will of the gods and Faustus's bargain with the devil in exchange for his soul? The paper examines these and other questions to determine how these stories can help explain the intricacies of human nature and man's unquenchable thirst for knowledge and the eternal message of the consequences of the quest for intellectual ambition. Prometheus and Dr. Faustus not only portray the human urge to be cognizant of the unknown but also to challenge the status quo. Their stories are timeless allegories showing moral and philosophic dilemmas about the quest for knowledge. The rebellious act of Prometheus underlined knowledge as a transformative power; Faustus's tragedy is a story of overreaching and neglect of moral obligations.

This research aims to enhance our understanding of the philosophical and moral implications of seeking knowledge within humanity and to highlight the balance between ambition and responsibility. Prometheus and Dr. Faustus embody the dual nature of human progress. The pursuit of knowledge carries the potential for both enlightenment and destruction. Their stories transcend the historical and cultural contexts in which they emerged, offering insights into the ongoing struggle between desire and ethical responsibility, as well as the limits of human endeavor. Through these narratives, we can reflect on the complexities associated with seeking forbidden knowledge and the ethics involved in pushing beyond traditional boundaries.

Historical Context

The comparative analysis between Prometheus and Dr. Faustus has been eternally rooted in the streams of intellectual and cultural currents that mark the history of the West. These figures present archetypes who can make the best out of human aspirations, curiosity, and the pursuit of defiance in knowledge, growing in two different but corresponding worlds, namely, the classical Greco-Roman world and that of Europe during the Renaissance.

Prometheus in Greek Mythology

Among the Titans of Greek mythology, Prometheus stands out in stealing fire from and prompting Zeus in its bestowment to humanity by means of defying him. This myth is known from Theogony, a work of Hesiod (c. 8th-7th cent. BCE), and much later from Aeschylus's Prometheus Bound (5th cent. BCE). Reflecting the ancient Greeks' potent blend of reverence and fear for human ingenuity, these tales use fire—a motif representing knowledge and civilization—to also signify hubris: the transgression of divine boundaries. The Prometheus myth, in particular, exemplifies key Classical philosophical concerns, delving into the consequences of rebellion, the nature of suffering, and the moral dimensions inherent in humanity's progress

Dr. Faustus: The Renaissance and His Birth

Though he had existed long before, the character found most public expression through Renaissance literature in Christopher Marlowe's The Tragical History of the Life and Death of Doctor Faustus (after the author's death in 1604). The legend itself draws on much earlier European lore, especially from the Faustbuch of 1587, but Marlowe's play brings the character into the same intellectually fermenting environment as the Renaissance. This was an epoch in which renewed classical texts caused increases in the number of scientific inquiries which in turn increased human curiosity as to the limits of human potentialities and divine authority. Concerning Mephistopheles and Dr. Faustus, the pact for unlimited knowledge and power symbolizes the dual passions and anxieties of a period that embraced humanism while simultaneously fearing the consequences of overreaching ambition. ### Knowledge and Power in Historical Perspective Both Prometheus and Dr. Faustus are emblematic figures from some of history's most turbulent eras, during which humanity wrestled with the consequences of its newly acquired knowledge and powers. The myth of Prometheus serves as a warning to the Greeks against defying divine limits, encapsulated in a single word: hubris. In contrast, Faustus emerges at the brink of an age marked by significant achievements in art, science, and exploration, acting as a cautionary figure that highlights the moral and spiritual costs of intellectual hubris. The historical trajectory of these figures emphasizes a perennial conflict in Western thought: the desire to transcend natural or divine limitations versus the fear of catastrophic consequences. These narratives continue to remain relevant, perpetually recast and reinterpreted in discussions about technology, ethics, and the human condition.

The Story of Prometheus – Detailed Summary

In Greek mythology, Prometheus was a Titan, the son of Iapetus, and brother of Atlas, Epimetheus, and Menoetius. He is associated with wisdom and creativity. Unlike the Olympian gods, Prometheus is depicted as having a deep love and pity for humans. Probably the best-known story regarding Prometheus is his defiance of Zeus by stealing fire for humanity. Fire in this case is not only a literal, material thing but also a symbol of knowledge, civilization, and cultural progress for humanity.

The gods wanted to keep men in a subjugated and helpless state. Prometheus sets out to change man's destiny. With the stealing of fire, Prometheus also passed on the knowledge of agriculture, architecture, writing, mathematics, and other primary elements that would be of use in civilization. This move angers Zeus. He chains Prometheus to Mount Caucasus, where every day an eagle comes and eats his liver. During every night, Prometheus' liver is restored, and in this way, his torture becomes an eternal punishment. Yet Prometheus never yields. His daring and selfless resolution to help humanity is unwavering. Prometheus' story is one of the costs of knowledge to man and the ethical implications of the same knowledge. He turns into a sign of knowledge and civilization but at the same time a warning: a desire to know is a big responsibility, and it may turn out to be terribly bad.

The Story of Dr. Faustus – Detailed Summary

Dr. Faustus is the tragic hero of a 16th-century play written by Christopher Marlowe. Faustus was an extremely well-read person in the fields of science, philosophy, theology, and medicine. He was never satisfied with the knowledge he possessed and wanted more. This need for further knowledge and power leads him to breach moral and religious barriers. Faustus soon turns to necromancy in his pursuit of supernatural knowledge and conjures the demon Mephistopheles. In return for twenty-four years of unlimited knowledge and supernatural powers, Faustus is to surrender his soul to the devil. In this regard, Faustus has made a successful bargain. With time, he realizes that the powers he gained do not add much value to humanity and that losing his soul was not worth it. When the time is up for the pact to be fulfilled, Faustus is given a chance to repent and thereby avoid damnation. However, his pride and attachment to the dark powers prevent him from doing so. His soul is dragged off to hell by the demons. Faustus' tragic end shows the result of ignoring moral responsibility in the quest for knowledge and power.

Common Themes and Differences Between Prometheus and Dr. Faustus

The Pursuit of Knowledge and Power

Prometheus opposes the gods on the basis of knowledge and civilization being the needs of humanity. His gesture symbolizes the selflessness of enlightenment; Erich Heller elucidates, "Prometheus embodies the liberating power of knowledge—knowledge not as possession, but as a gift to elevate mankind" (Heller 22). On the contrary, Dr. Faustus craves knowledge to satisfy himself and is thus ambitious and discontented. In turn, Robert Ornstein chides the pursuit of Faustus by declaring, "Faustus makes knowledge the servant of his self-destruction in a way that brings him power over creation despite the unconsidered strict limits imposed upon his humanity" (Ornstein 76).

The Tragic Outcomes

Prometheus is condemned to eternal torment for his disobedience, yet his torment furthers the advancement of humanity. Prometheus says, according to Aeschylus, "I brought fire to mortals, and with it the seed of all the arts" (Aeschylus 29). However, Faustus condemns himself to eternal damnation. Heller writes, "Faustus's fate is not heroic suffering, but spiritual annihilation brought upon himself by a failure to grasp the moral weight of his knowledge" (Heller 34).

Rebellion and Transcending Limits

While both figures defy higher powers, their motivations differ considerably. Prometheus defies the gods for noble and selfless reasons: to elevate man. Ornstein contrasts that "Faustus's defiance is not born out of courage, but rather out of despair; the compact with the devil serves as a renunciation of divine grace" (Ornstein 80). The rebellion of Prometheus speaks of heroism, that of Faustus tells of tragic hubris, or moral collapse.

The Price of Knowledge

Prometheus's gift of fire profits humanity, though it costs the titan his eternal torment. Heller refers to him as "the tragic hero who embraces suffering for the sake of mankind's enlightenment" (Heller 28). This is in contrast to Faustus, whose quest is selfish and ultimately unfruitful. Ornstein drives the point home: "Faustus creates nothing which endures; his magic shows are displays devoid of any saving grace, leaving an abyss of nothingness in their wake" (Ornstein 84). Prometheus and Dr. Faustus are strong exponents of the consequences wrought by the human urge to know and the transcendence of boundaries. Prometheus is an epitome of inspiration for humankind through his courage and sacrifice, while Dr. Faustus represents the dangerous, greedy, and destructive nature of unbridled ambition in respect to knowledge and power. Both tales lend a deep philosophical and ethical twist to the human struggle and search for knowledge and power. These are general teachings in responsibilities that come forth with the endowment of knowledge and how persons and societies have to make their ways around the ethical dilemmas such quests beget.

Research Questions

- The primary research question of this study is: What parallels exist between Prometheus's and Dr. Faustus's quests for knowledge and power, and how do their fates represent humanity's efforts to transcend its boundaries?

The secondary questions are as follows:

- What does Prometheus's act of giving fire to humanity symbolize in mythological terms, and what are its implications for humanity?
- How does Dr. Faustus's desire for knowledge shape his internal conflicts?

Prometheus's Myth and the Pursuit of Knowledge

Prometheus is the most important person in Greek mythology, hailed as one of the very first champions of humans. His story is a deep metaphor for wisdom, bravery, and self-sacrifice. A Titan among gods, Prometheus was the one who, in defiance of divine authority, stole forbidden knowledge of fire and gave it to humanity. This action provoked the war between gods and humans, founded in the deep-seated contradiction between humanity's unyielding inquisitiveness and the godly impulse of guarding sacred wisdom. In *Prometheus Bound*, Aeschylus dramatizes the defiance of Prometheus through his words, "I brought fire to mankind and taught them its use, a blessing in which they may now share." By unlocking fire for human use, Prometheus literally opened Pandora's box regarding the means by which man could, for the first time, intellectually and culturally develop. For in this single myth exists a metaphorical example for the dualities of both knowledge and nature; fire succeeded in allowing for progress to be made through innovation, and civilization became possible—only at a great cost, however. According to Frye, "Promethean myths reveal knowledge as an instrument of power but also of destruction" (Frye 33). The rebellion of Prometheus against the gods is symbolic of humanity's struggle to have control over its destiny, while at the same time emphasizing the consequences that await anyone who rebels against established order. A parallel plot in this context is found in Christopher Marlowe's *Doctor Faustus*, in which an insatiable thirst for forbidden knowledge leads to the collapse of Faustus himself, reflecting the perils of overreaching ambition:

"Why, this is hell, nor am I out of it" (Marlowe 1.3.78). Punished with eternal torment for his defiance, Prometheus's story is an allegory to the sacrifices and dangers of intellectual advancement.

Reflecting on the Promethean spirit, Nietzsche writes, "All great things must first wear terrifying and monstrous masks" (Nietzsche 75). It describes knowledge as a double-edged sword: it can be an instrument of liberation and a cause of suffering.

Mythological and Philosophical Parallels

Despite the fact that Prometheus and Dr. Faustus came from completely different roots regarding cultural and historical background, they manage to incredibly resemble each other in their very search for knowledge and its aftermath. The characteristic traits of both figures are a constant pursuit of knowledge and power that drives them into moral dilemmas and conflicts with higher powers. Their stories carry deep insights into human thirst for understanding and ethical questions this pursuit begets.

In Prometheus, his curiosity to learn led him to start his opposition to the gods through delivery of fire to human beings; from that act came civilization. The act of rebellion here is glorified, but it finally leads to tragedy and punishment. His story acts as an allegory- a reflection on the costs of enlightenment under the moral obligations of civilization. It raises questions, under Prometheus, of the philosophical tensions between progress, responsibility, and the consequences of defying divine authority. Like Prometheus, Dr. Faustus, also symbolizes man's indefatigable thirst, on the intellectual scale, for knowledge and power in Renaissance Europe. Faustus exploits supernatural forces to make a pact in which he swaps his soul for some forbidden knowledge. It illustrates how ambition is perilous when it runs amok. It generally brings the spiritual damage faced by an individual for transgressing limits viewed by the community as ethical transgressions regarding knowledge gaining. The tale of Faustus carries philosophical queries that are not settled concerning the morality of acquiring knowledge and its repercussions when one defies natural and divine laws.

Both Prometheus and Faustus are burdened with the dues of their ambitions, but while the former pays with his body, the latter suffers the agony of spiritual punishment. The common fates are eked out of the great universals in their stories for seeking knowledge, for seeking the limits of human aspiration. One important similarity between them, thus, lies in challenging higher powers in their pursuit of knowledge. Whereas Prometheus does so by provoking the gods to uplift human beings, Faustus simply sells his soul to the devil to go beyond mortality's constraints. Exploring this theme, these stories investigate the lengths to which humanity will go for knowledge, involving much questioning and denial of divine authority. That deep conflict between human curiosity and established divine authority is the very essence of humanity's instincts-the tendency to explore, create, and stretch boundaries.

These tales teach profoundly about the moral and philosophical implications of man's quest for knowledge. They point out that the knowledge one pursues illuminates the individual but also shows the dangers of neglecting ethics. In their tragic denouements, both characters convey the tragedy inherent in human ambition and the grave moral responsibilities it entails for intellectual development. Prometheus and Doctor Faustus do more than give us a mythological and literary focus; they offer universal truths about the human condition. They invite examination of the paradox of movement tension between illumination and potential destruction that raises timeless philosophical inquiries into the to-be-determined boundaries of human knowledge and freedom.

CONCLUSION

The tales of Prometheus and of Dr. Faustus give evidence of the great desire of man for knowledge and power, those limits which most often tragedy follows thereafter. Prometheus then becomes the hero who, by stealing fire from the gods, gives wisdom and technology to man, by which man is able to progress in culture. He acts on this daring act, which symbolizes the material

objects that would constitute that deprivation that most dearly captures the purposive intellectual freedom and independence that humanity has laboured toward. This defiance comes at a heavy cost, for Prometheus shall pay terrible punishment for challenging a divine order. It stands as an allegory of progress as well as an admonition against moral limits that might be overstepped in the thirst for knowledge and advancement.

Although it has become coveted by power and knowledge and thus leads to an agreement with the supernatural element, Dr. Faustus becomes a representation here. Selling his soul to the devil shows how a man's urge can sometimes lead him beyond the accepted boundaries of ethics, resulting in tragic consequences. This story thus serves as a warning of knowledge overreaching, the moral expense, and the existential cost it may carry. The greatness of this covenant between Faustus and the devil is that he renounces all moral values for knowledge. This knowledge manifests duality regarding the very place - it becomes, in turn, a shadow of freedom itself, and heavy responsibility. They engage in ethical dimensionality and consequence in making boundaries, which becomes, so to say, the inspiration for pondering what knowledge is, what it prescribes, and the duties attached to it. Prometheus and Faustus are such examples of human nature's weakness and greatness that these two heroes portray as both search for unbroken completion within the inner sanctum of their search. They are indeed equally brave and hard-working, yet their pursuits pay dearly, against Prometheus stealing fire and Faustus selling his soul to the devil, both of which are marks cast permanently throughout history, about the dangerous attempts made by humanity to cross its limitations.

In summary, the stories of Prometheus and Dr. Faustus depict the results of man's craving for knowledge, along with the ethical implications that function as spurs to this endeavor. The tragedies of both these figures serve as ample punishment-long-range warnings of the dangers connected with unduly exceeding limits and challenging boundaries. They bring out the notion that the pursuit of knowledge is not merely an individual feeling of freedom but also a questioning of social and moral limits. These stories offer so much about the need for responsibility inherent within knowledge and power while threading out humanity's extreme interests toward transcending its limitations.

REFERENCES

- Aeschylus. (1975). *Prometheus bound* (J. Scully & C. J. Herington, Trans.). Oxford University Press.
- Bloom, H. (2008). *Christopher Marlowe's Doctor Faustus: A casebook*. Palgrave Macmillan.
- Frye, N. (1957). *The anatomy of criticism: Four essays*. Princeton University Press.
- Greenblatt, S. (1980). *Renaissance self-fashioning: From More to Shakespeare*. University of Chicago Press.
- Hawkins, C. (2010). *The theatricality of the Promethean myth: A comparative study of Marlowe's Faustus and Aeschylus' Prometheus Bound*. University of California Press.
- Heller, E. (1963). *Faust damnation: The morality of knowledge*. Routledge.
- Kant, I. (1998). *Groundwork of the metaphysics of morals* (M. Gregor, Trans.). Cambridge University Press.
- Marlowe, C. (2005). *Doctor Faustus* (S. Barnet, Ed.). Signet Classics.
- Nietzsche, F. (1978). *Thus spoke Zarathustra* (W. Kaufmann, Trans.). Penguin Books.
- Ornstein, R. (1968). *Marlowe and God: The tragic theology of Dr. Faustus*. University of California Press.
- Segal, R. A. (2003). *The myth of Prometheus: Cultural interpretations and philosophical implications*. Oxford University Press.

Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi

The Transcription and Evaluation of Fetâvâ-Yı Yahyâ Efendi

Hülya Uzun

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı

hulyauzn.0695@gmail.com, ORCID ID: 0009-0000-4656-1872

ÖZET

Osmanlı hukukunda önemli bir yere sahip olan fetva literatürü, sadece dini meseleleri değil, aynı zamanda sosyal, ekonomik, idari konuları da kapsayan geniş bir uygulama alanına sahiptir. Bu bağlamda, 17.yüzyıl Osmanlı ilim ve hukuk tarihinde önemli izler bırakan âlimlerden biri olan Zekerîyyâzâde Yahyâ Efendi (ö. 1053/1644) fetvalarıyla dikkat çeken önemli bir şahsiyettir. Yahyâ Efendi, devrin önde gelen ilim adamlarından aldığı derslerin ardından müderrislik, kadılık ve nihayetinde şeyhülislamlık makamına kadar yükselmiştir. Hem ilmi donanımı ile hem de hukuki meselelere verdiği cevaplarla dikkat çekmiş, böylece sadece çağdaşlarına değil sonraki dönemlere de ışık tutmuştur. Ayrıca şeyhülislamlık görevinin yanı sıra edebi yönüyle de öne çıkan Yahyâ Efendi, bu alanda etkileyici eserler kaleme almıştır. Edebi yönünün baskın olması fetvalarının daha kolay anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Yapılan çalışmada, Zekerîyyâzâde Yahyâ Efendi'ye ait olan Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi adlı eserin transkripsiyonu yapılmış ve içerik bakımından değerlendirilmesine yer verilmiştir. Eserin dili, üslubu, konuları ele alış biçimi ve verilen cevaplar, klasik Osmanlı fetva geleneğinin devamı niteliğindedir. Bu sebeple eserde yer alan fetvalar, dönemin sosyal yapısını, hukuk anlayışını ve dini hassasiyetlerini yansıtmaları bakımından önemli ipuçları sunmaktadır. Bu çalışma, Osmanlı fetva geleneğinin tarihsel gelişimini daha iyi kavrayabilmek adına önemli bir katkı sunmaktadır. Ayrıca metnin transkripsiyonu ve değerlendirmesi, eserin günümüz araştırmacıları tarafından daha kolay ulaşılır ve incelenebilir hale gelmesini amaçlamaktadır. Özellikle metnin Latin harflerine aktarılması sadece tarih alanındaki araştırmacıların değil farklı alanlardaki uzmanlarında birinci elden kaynağa ulaşmasını mümkün hale getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tarih, fetva, Zekerîyyâzâde Yahyâ Efendi, Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi.

ABSTRACT

Fatwa literature, which holds an important place in Ottoman law, encompasses not only religious matters but also a wide range of social, economic, and administrative issues. In this context, Zekerîyyâzâde Yahyâ Efendi (d. 1053/1644) stands out as one of the prominent scholars who made significant contributions to the legal and intellectual history of the 17th-century Ottoman Empire through his influential fatwas. After receiving education from the leading scholars of his time, Yahyâ Efendi advanced through the scholarly ranks, serving as a professor (mudarris) and judge (qadi), eventually attaining the prestigious position of Shaykh al-Islâm. With his deep scholarly knowledge and well-considered legal opinions, he not only shed light on the issues of his time but also provided guidance for future generations. In addition to his role as a religious authority, Yahyâ Efendi was also known for his literary talent. His strong command of language and eloquence contributed significantly to the clarity and accessibility of his fatwas. This study presents a transcription and thematic analysis of a work attributed to Yahyâ Efendi titled "Fatâwâ-yı Yahyâ Efendi." The language, style, method of addressing issues, and the content of the legal responses reflect the distinctive features of the classical Ot-

toman fatwa tradition. Therefore, the fatwas in this work offer valuable insights into the social structure, legal mindset, and religious sensitivities of the period. This research significantly contributes to a deeper understanding of the historical development of the Ottoman fatwa tradition. Furthermore, the transcription and analysis of the text aim to make the work more accessible and comprehensible for modern researchers. The transliteration of the original text into Latin script allows not only historians but also scholars from various disciplines to directly access this important primary source.

Keywords: History, fatwa, Zekeriyâzâde Yahyâ Efendi, Fatâwâ-yi Yahyâ Efendi.

GİRİŞ

Osmanlı toplumunun dini, sosyal, hukuki ve iktisadi yaşamını ortaya koyan önemli belgelerden biri, hiç şüphesiz fetvalardır. Fetva kelimesi lügatte; *bir olayın hükmünü açıklayan veya hükmünü koyan, güçlükleri çözen kuvvetli cevap* olarak ifade edilmiştir. İslam hukuk literatüründe ise bu kavram *fakih bir kişinin sorulan fıkhi bir meseleye yazılı veya sözlü olarak verdiği cevap, ortaya koyduğu hüküm* anlamında kullanılmaktadır (Atar, 1995; 486). Kâmûs-ı Türki'de ise fetva *bir mesele ve dava hakkında icab-ı şer'isini mübeyyen olarak müfti tarafından ismi tasrih olunmaksızın yani Zeyd ve Amr suretiyle yazılan fıkra* olarak tanımlanmıştır (Şemseddin Sami, 2004; 982).

Fetva verme yetkisine sahip kişiye *müfti* denilmektedir. Ancak bu görevin taşıdığı ilmi ve dini sorumluluk sebebiyle, herkesin fetva vermesi mümkün değildir. Müftilik makamı, yalnızca bilgiye değil; aynı zamanda ahlaki bütünlük, zihinsel olgunluk ve sosyal itibara dayalı bir ehliyet gerektirir. Öncelikle fetva verecek kişinin, başta Kur'ân, Sünnet, icmâ ve kıyâs gibi temel şeri delillere vakıf olması gerekmektedir. Ayrıca akl-ı selim, dini duyarlılığı yüksek, zeki, kavrayış gücü gelişmiş, duygularına kapılmadan hüküm verebilen ve toplum nezdinde güvenilirliğiyle tanınan bir kişi olması beklenir. Müftü, kendisine yöneltilen muhtelif konulardaki soruları detaylıca analiz etmeli, birçok yönden inceledikten sonra vereceği hükmü, soran kişinin anlayacağı şekilde açıklamalıdır (Atar, 1995; 486-496).

Fetvalar ilk zamanlarda genellikle sözlü olarak verilmiş, ancak zamanla yazılı fetva geleneği hâkim hale gelmiştir. Şekil bakımından incelendiğinde, fetvaların soru kısmı çoğunlukla 'sual, es-sual, mesele, el-mesele, ne buyurulur ki ve süile' gibi bazı alışagelmış kalıplar ile başlamaktadır. Bu kısım sorulan konunun içeriğine bağlı olarak kısa veya daha ayrıntılı olmaktadır. Özellikle karmaşık ya da çok yönlü meselelerde soru kısmı oldukça kapsamlı bir şekilde düzenlenmektedir. Soru ayrıntılı bir şekilde sorulduktan sonra 'olur, olmaz, caizdir, caiz değildir' gibi kısa cevapların yanı sıra bazı durumlarda uzun cevaplarda verilmektedir (Düzdağ, 2018; 3-4). Bazı fetvaların cevaplarının sonunda ise Allah-u âlem ibaresinin yanı sıra fetva verenin ismi, imzası ve el-fakir/el-hakir gibi tevazu belirten kelimeler yer almaktadır. Ayrıca bütün fetva kitaplarında fetvaya konu olan kişilerin gerçek isimleri kullanılmamakla beraber erkekler için öncelikle Zeyd, Amr, Bekir, Halid ve Velid, kadınlar için ise öncelikle Hind, Zeynep gibi isimler kullanılmaktadır (Atar, 1995; 486-496).

Osmanlı ilmiye teşkilatına ilişkin kaynaklarda, 17. yüzyıl sonlarına dek en yüksek dini otoriteye sahip kişiye genellikle "müfti" unvanı verilmiştir. Ancak 18. yüzyıl itibarıyla, bu makam için "şeyhülislâm" ifadesi daha yaygın bir kullanım kazanmıştır. Osmanlı Devleti'nde şeyhülislam ünvanının ilk ne zaman kullanıldığına dair kesin bilgi bulunmamaktadır. Ancak Fatih Sultan Mehmed Kanunnamesi'nde şeyhülislam ve müftü olarak zikredilen kimsenin ulemanın başı olduğu kaydedilmiştir. Şeyhülislamların sadece dini meselelerle sınırlı kalmayıp, önemli devlet işlerinde söz sahibi olması şeyhülisamlık makamının ehemmiyetinin artmasını sağlamıştır. Özellikle padişahların tahttan indirilmesinde ve katledilmesinde, savaş veya barış akdinde şeyhülislamlardan fetva alınması bu kurumun nüfuzunu artırmıştır (Uzunçarşılı, 2022; 182). Bu derece de öneme sahip olan şeyhülislamların muhtelif konularda verdiği fetvalar kendileri veya başkaları tarafından derlenerek kitap haline getirilmiştir. İşte bu fetva kitaplarından biri de dönemin önemli şeyhülislamlarından biri olan Zeke-riyyâ-zâde Yahyâ Efendi'ye ait Fetâvâ-yı Yahya Efendi adlı eserdir.

Transkripsiyonunu gerçekleştirdiğimiz eser, bugün Sivas Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Ancak ilgili eser, kütüphane katalog kayıtlarında “Fetâvâ-i Pir Mehmed” adıyla yer almaktadır. Tarafımızdan yapılan metin incelemesi, içerik analizi ve karşılaştırmalı değerlendirmeler sonucunda, eserin Zekeriyyâ-zâde Yahyâ Efendi'ye ait olduğu açık biçimde ortaya konmuştur. Bu bağlamda, eserin müellifi olan Zekeriyyâ-zâde Yahyâ Efendi'nin hayatı ve ilmi kişiliği hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır.

Zekeriyyâ-zâde Yahya Efendi'nin Hayatı, Edebi Kimliği ve Eserleri

Zekeriyyâ-zâde Yahyâ Efendi, 17. yüzyılda yaşamış, Osmanlı ilmiye teşkilatının önde gelen isimlerinden biri olup; müderrislik, kadılık ve kazaskerlik görevlerinin ardından üç kez şeyhülislamlık makamına getirilmiştir. I. Mustafa, IV. Murad ve Sultan İbrahim devirlerinde görev yapan Yahyâ Efendi, Osmanlı tarihinin 27. şeyhülislâmı olarak bilinmektedir.

Hicri 969 yılı Safer ayında İstanbul'da doğmuştur. Babası III. Murad devrinde şeyhülislamlık yapmış olan Bayram-zâde Zekeriyyâ Efendi'dir. Yahyâ Efendi, babasının ismine nisbeten “Zekeriyyâ-zâde” ünvanıyla anılmıştır. İlk eğitimini babasından ve devrin önemli âlimlerinden aldıktan sonra çeşitli medreselerde müderrislik yapmıştır. Ardından Şam, Halep, Mısır, Bursa, Edirne ve İstanbul kadılıklarında görev yapmıştır. İlerleyen yıllarda ise görevinde yükselerek önce Anadolu kazaskerliği daha sonra ise Rumeli kazaskerliğine tayin edilmiştir (Kaya, 2013; 245-246). Haile-i Osmaniye' adı verilen Genç Osman'ın katli üzerine dönemin şeyhülislamı Mehmed Esad Efendi, görevinden çekilmiş, yerine 21 Mayıs 1622 tarihinde Zekeriyyâ-zâde Yahyâ Efendi meşihat makamına getirilmiştir. Bu sırada 69 yaşında olduğu kaynaklarda zikredilmektedir (Altınsu, 1972; 60). Osmanlı ilmiye teşkilatında üst makamlara getirilen kişilerin, genellikle uzun yıllar müderrislik, kadılık ve kazaskerlik görevlerde tecrübe kazanmaları gerektiği göz önüne alındığında, Yahyâ Efendi'nin bu makama tayini de onun ilmi ve idari birikiminin bir yansımasıdır diyebiliriz.

İlk şeyhülislamlığı devrin sadrazamı olan Kemankeş Ali Paşa ile arasının bozulması neticesinde kısa sürmüş ve görevden alınmıştır. Fakat iki yıl sonra Mehmed Esad Efendi ve Ali Paşa'nın vefatı üzerine tekrar meşihat makamına getirilmiştir. İkinci şeyhülislamlığı da döneminde çıkan sipahi ve yenicheri ayaklanması sebebiyle sona ermiştir. Son olarak Ahizade Hüseyin Efendi'nin katledilmesi üzerine bu makama getirilmiş ve ölene kadar bu makamda kalmıştır. Üçüncü şeyhülislamlık dönemi IV. Murad'ın devlet idaresini tam anlamıyla kendi otoritesi altında topladığı sürece denk gelmektedir. Ayrıca kaynaklar IV. Murad'ın Yahyâ Efendi'ye büyük bir hürmet duyduğunu ve yanından hiç ayırmadığını hatta ‘Baba’ diyerek seslendiğini kaydetmektedir (Altınsu, 1972; 61-62). IV. Murad'ın bu derece saygı duyduğu birini, ilmi ve idari becerilerinden faydalanmak amacıyla yanından ayırmaması yadsınamaz bir gerçektir. Nitekim padişah, bu sebeple Yahyâ Efendi'yi Revan ve Bağdat seferlerinde yanında götürmüştür (Kaya, 2013; 245-246). Sultan İbrahim döneminde ise olan Cinci Hoca'nın, zamanla padişah üzerinde etkisi artmış ve bu durum, Yahyâ Efendi gibi birçok önemli ismi olumsuz etkilemiştir. Özellikle Yahyâ Efendi çeşitli iftiraya uğramış, bu sebeple itibarı zarar görmüş ve nihayetinde sağlığı bozulmuştur. 27 Ocak 1644 tarihinde 91 yaşında iken vefat etmiştir (Solmaz, 2015; 11-12).

Zekeriyyâ-zâde Yahyâ Efendi, Osmanlı şeyhülislâmlik makamında üç ayrı dönemde bulunmuş ve uzun süre şeyhülislâmlik yapmış âlimlerden biridir. İlk şeyhülislâmlik dönemi 1 yıl 4 ay 14 gün, ikinci dönemi 6 yıl 8 ay 19 gün, üçüncü ve en uzun süren dönemi ise 10 yıl 1 ay 24 gün devam etmiştir. Bu üç dönemin toplamı itibarıyla Yahyâ Efendi'nin meşihat makamındaki toplamda 18 yıl 2 ay 24 gün kalmıştır (Altınsu, 1972; 268).

Yahyâ Efendi'nin şahsiyetine dair kaynaklarda aktarılan bilgilere göre, hoş sohbet, nüktedan, aynı zamanda hak bildiğinden sapmayan, ilkeleri doğrultusunda hareket eden, görevlerini büyük bir ciddiyetle yerine getiren, geniş fikirli, olgun görüşlere sahip, cömert, mütevazı ve çevresinden saygı gören bir âlimdir (Kaya, 2013; 245-246).

Osmanlı Devleti'nin önde gelen âlimlerinden biri olan Yahyâ Efendi, sadece şeyhülislâmlık makamında bulunmuş bir din âlimi değil; aynı zamanda edebî yönü güçlü bir şahsiyettir. 17. yüzyıl divan edebiyatının öne çıkan isimlerinden biri olarak değerlendirilmiş ve özellikle kaleme aldığı gazel türündeki şiirleri, devrin önemli kişileri tarafından takdir görmüştür (Ertem, 1995; 10). Zekerıyyâ-zâde Yahyâ Efendi'ye ait eserler ise şunlardır (Kaya,2013; 245-246).

- Divan
- Ta'liku Şerhi Camii'd-dürrer
- Tahmisü Kasideti'l-bürde
- Nigâristan Tercümesi
- Fetâvâ-yı Yahya Efendi

Fetâvâ-yı Yahya Efendi Adlı Eserin İncelemesi

Zekerıyyâ-zâde Yahyâ Efendi'ye ait fetvalar, daha sonraki dönemde Bursevi lakabıyla tanınan ve bir dönem şeyhülislâmlık görevinde bulunan Esiri Mehmed Efendi tarafından derlenerek bir araya getirilmiştir. Yahyâ Efendi'ye atfedilen fetvalar, çoğunlukla bu temel nüshalardan istinsah edilmiştir. Bu sebeple, eserin ve içindeki babların sayısı farklı nüshalarda değişiklik arz etmektedir (Yayla,1995; 449-450). Elimizde ki nüsha Hicri 1089 da (M.1679) hattat Ali bin Abdülkadir tarafından kaleme alınmıştır.

İncelediğimiz eser de Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınmış fetvalar olmakla birlikte Arapça fetvalar da bulunmaktadır. Kitâbü't-tahâre ile başlayıp kitâbü'l-ferâiz ile biten ve 45 kitab, 23 bab ve 6 fasıldan oluşan eser, klasik Hanefi fıkıh kitapları sistematığında düzenlenmiştir. Kitabın içerisinde genellikle Yahyâ Efendi'ye ait fetvaların bulunmasının yanı sıra Ebussuud Efendi, Çivizade, Sunullah ve Kemalpaşa-zâde gibi önemli şeyhülislamlara ait fetvalarda bulunmaktadır. Hatta şeyhülislam Mehmed Bahai'nin tütün kullanımı ile ilgili verdiği fetvalar incelediğimiz nüshanın ilk sayfalarında yer almaktadır.

Eserin sayfalarının kenarında her fetva ile ilgili başlık mahiyetinde kısa notlar bulunmaktadır. Fetvaları incelediğimizde ise “mesele” kısmı ve cevaplardan sonra gelen “ve lehü” tabiri kırmızı kalemle yazılmış, “el-cevab” kelimesinin de üzeri kırmızı kalemle çizilmiştir. Sorular detaylı bir şekilde sorulmuş, hemen arkasına “olur, olmaz” şeklinde cevaplar verilmiştir. Nispeten az da olsa bazı fetvalara kısa kısa cevaplar da verilmiştir. Fakat her iki durumda da verilen hükümlerin gerekçe ve dayanaklarından bahsedilmemiştir. Örneğin “Mes’ele: Ganiyye Hind fevt oldukda techiz ve tekfini kendi malından mı lazım olur yohsa zevci Zeyd üzerine mi lazım olur? El-Cevab: Zevci Zeyd üzerine lazım olur. ve lehü” şeklinde bir fetva verilmiştir. Fetvada zengin olan Hind’in vefatı durumunda defin işlemleri için kendi malından mı yoksa eşinin malından mı tasarruf edileceği sorulmuş, cevap olarak ise kısaca eşinin malının kullanılacağı hükmü kaydedilmiştir (Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi, 3A). Başka bir örnekte ise “Mes’ele: Zeyd bir kâğıda muanven ve ve mersum zevcesi Hind’e benden boş ol deyü yazub Hind’in eline virse Hind Zeyd’den boş olur mu? El-Cevab: Olur. ve lehü” şeklinde bir fetva verilmiştir. Fetvada Zeyd bir kâğıda benden boş ol yazıp eşine verse ondan boş olur mu şeklinde sorulmuş daha sonra ise sadece olur cevabı kaydedilmiştir (Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi, 2 2B). Görüldüğü üzere her iki örnekte de verilen hükümlerin gerekçelerinden bahsedilmemiştir.

Fetvalara konu olan kişilerin gerçek isimleri yerine erkekler için Zeyd, Amr, Halid, Velid, Beşir ve Bekir, kadınlar için ise Hind, Zeynep, Ayşe, Hatice, Rahime ve Fatma isimleri kullanılmıştır. Bu isimler müslim veya gayrimüslim herkes için kullanılmaktadır. Yalnızca fetvaya konu olan kişinin Müslüman veya gayrimüslim olduğunu belirtmek için ismin yanına “Zeyd müslim/Zeyd zımmi ya da Hind müslim/Hind zımmi” gibi ibareler getirilmiştir.

Transkripsiyonu yapılan eserde, dinî meselelere dair fetvalar Hanefî fıkıh sistematığına uygun olarak tertip edildiğinden, bu tür konulara ilişkin hükümler eserin başlangıç kısımlarında yer al-

maktadır. Ancak dikkat çekici olan husus, bu tür fetvaların eserde nispeten sınırlı bir yer kaplamasıdır. Buna karşılık, muamelât alanına giren, yani bireyler arası ilişkiler ve ticaret gibi konulara dair fetvalar eserde daha geniş bir hacme sahiptir. Bu durum, ibadetle ilgili hükümlerin sabit ve net olmasından, insanlar arasındaki ilişkiler de ve mali konularda verilecek hükümlerin ise içtihata açık konular olmasından kaynaklanmaktadır.

Fetâvâ-yı Yahya Efendi'nin Dinî, Sosyal, Hukuki ve İktisadi Yönü

Eserin değerlendirilmesi yapılırken içerisinde yer alan fetvalar, dini, sosyal, hukuki ve iktisadi olmak üzere dört ana gruba ayrılmıştır. Fakat bu konuları tam manasıyla birbirinden ayırmak mümkün değildir. Çünkü bazı fetvalar aynı anda dini, sosyal, hukuki ve iktisadi bir durumu konu edinebilir. Örneğin, “Mes’ele: Şirket-i inan ile şerikler olan Zeyd ile Amr’u fesh-i şirket idüb mallarını muhasebe itdiklerinde Zeyd Amr’un malından üzerinde şu mikdar mal olduğuna kadı huzurunda ikrar idüb hüccet olsa bade Zeyd hin-i muhasebe de bazı mevad hatırımdan gitmiş hata itdim tekrar muhasebe idelim dimeğe kadir olur mu? El-Cevab: İkrarı muhasebeye binaen ise olur. ve lehü” şeklinde bir fetva kaydedilmiştir (Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi, 111B). Fetvayı incelediğimizde ele alınan konu sadece iktisadi açıdan değil, hukuki ve sosyal açıdan da ele alınıp değerlendirilebilir.

Dini konulu fetvaların içeriğine bakacak olursak, öncelikle ibadetlerden önce yapılması gereken temizlik ile ilgili hükümler yer almaktadır. Daha sonra namaz kılarken dikkat edilmesi gereken hususlar, zekâtın nasıl hesaplandığı ve kimlere verildiği hakkında fetvalar yer almaktadır. Ayrıca eserin içindekiler kısmında yer almasına rağmen oruç ve hac ile ilgili sayfalar eksiktir.

Sosyal konular içeren fetvalar da ise çoğunlukla nikah, mehir, boşanma, nafaka, iddet süresi, kölelerin azat edilmesi, köle-sahip ilişkisi, kölenin mirasçı olup olamayacağı, vakıf türleri, emanet edilen mal ile ilgili hükümler ve hibe etmenin şartları gibi muhtelif konular yer almaktadır.

Hukuki olarak ele alınan fetvaların içeriğinde ise kasten veya taksirle birini yaralama-öldürme durumunda verilecek ceza, diyet hakkı, yemin bozmanın kefareti, suçun sabit olması durumunda verilecek olan cezanın had mi yoksa tazir mi olacağı, iki taraf arasındaki anlaşmazlıkların sulh ile sonlandırılması, mahkeme de bulunan şahitlerin beyanları ve deliller, bir kimseye baskı yoluyla bir işin yaptırılması durumunda verilecek cezalar, bir malın gasp edilmesi ve zararının temin edilmesi gibi çeşitli konular yer almaktadır.

İktisadi konulu fetvalara değinecek olursak içerik olarak mirasın kimler arasında pay edileceği, ortaklığın türleri ve feshi, malın veya hizmetin kiralanması, satış türleri, malın devredilmesi, değiş-tokuş, kefil olma, mudarebe yoluyla kurulan ortaklığın sonlandırılması ve rehin bırakılan malın tasarruf edilip edilmeyeceği gibi çok geniş konuları kapsamaktadır.

Muhtelif Fetvalar

- Mes’ele: Hind kızı Zeyneb’i li-ebeveyn ammi ve veliyy-i akrebi Zeyd’in izinsiz Amr’a tezvic eylese akd-i mezbur nafiz olur mu? El-Cevab: Olmaz. ve lehü (Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi, 12B).
- Mes’ele: Zeyd talâk-ı selase ile mutallakası olan Hind’i bilâ hülle vela nikâh Hind’e vaty idüb bir veledi oldukda ol veled bendendir deyü davet eylese ol veledin Zeyd’den nesebi sabit olur mu? El-Cevab: Olmaz. ve lehü (Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi, 16B).
- Mes’ele: Babası Zeyd’in ıyâlinde olan Amr’u Zeyd’in işlediği sanatta Zeyd’e muavenet idüb iktisâb idüb bir mikdar nesne hâsıl eyleseler hala Amr’u ol akçede Zeyd’e şerik olub bir mikdar nesne almağa kadir olur mu? El-Cevab: Olmaz. ve lehü (Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi, 53A).
- Mes’ele: Zeyd Amr’dan karz aldığı akçe mukabelesinde rehin vaz’ eylediği menzilin fekk-i rehn etmedin bir cihete vakf eylese sahih olur mu? El-Cevab: Mevkufdur. ve lehü (Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi, 54A).

Mes'ele: Zeyd'in mükatebe ale'l-mal olan kulu Amr'u bedel-i kitabetin mikdarını mevlasına virüb bade ol kul hata-i cinayet eylese abd mezburun eriş cinayeti mevlasına lazım olur mu? El-Cevab: Olmaz. ve lehü (Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi, 152A).

Mes'ele: Zeyd ecir hası Amr'u Zeyd'in atı ile Üsküdar'a gelüb İstanbul'a geçmek için kayuk bekler iken atı bir mahalle bağlayub yanında oturub bekler iken nevm-i galebe idüb uyudukda at sirka olursa kıymetini Amr'a zaman lazım olur mu? El-Cevap: Olmaz. ve lehü (Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi, 118B).

SONUÇ

Osmanlı hukuk sisteminin temel yapı taşlarından olan fetvalar, yalnızca bireysel sorulara verilen cevaplar değil, aynı zamanda dönemin, siyasi, sosyal, dini, hukuki ve iktisadi yapısını yansıtan önemli arşiv belgelerindendir. Bu bağlamda Zekerıyyâ-zâde Yahyâ Efendi gibi önemli bir şeyhülislamın fetvalarının derlenmesi oluşan, Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi isimli eser yalnızca klasik bir fetva kitabı değil bununla beraber 17. yüzyıl Osmanlı toplumu hakkında çok yönlü bilgiler sunan önemli bir kaynaktır.

Eserdeki fetvalar, özellikle **muamelât (sosyal ve ekonomik ilişkiler)** alanına yoğunlaşmakta ve ibadet konularına daha az yer verilmektedir. Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınmış fetvaların yanı sıra Arapça fetvalarda yer almaktadır. Eserde dikkatimizi çeken önemli bir husus ise verilen fetvaların çoğunlukla kısa olmasıdır. Ayrıca hüküm açıkça verilmekte ancak delil veya açıklayıcı yorumlara yer verilmemektedir. Diğer önemli husus ise şahıs isimlerinin sembolik olarak "Zeyd", "Hind" gibi temsili adlarla verilmesi de hem genelleme yapılmasına hem de şahsi mahremiyetin korunmasına yönelik geleneksel bir usuldür. Sonuç olarak, Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi isimli eser yalnızca fıkhi bir kitap değil, aynı zamanda Osmanlı hukukunu, toplumsal ilişkilerini, şeyhülislamın meselelere yaklaşım tarzlarını anlamamızı sağlayan önemli bir kaynaktır.

KAYNAKLAR

- Altınsu, A. (1972). Osmanlı Şeyhülislamı, Ayyıldız Matbaası A.Ş., Ankara.
- Atar, F. (1995). Fetva. Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C.12, İstanbul.
- Düzdağ, M. E. (2018). Kanuni Devri Şeyhülislamı Ebussuud Efendi Fetvaları, Kapı Yayınları, İstanbul.
- Ertem, R. (1995). Yahya Divanı, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Kaya, B. A. (2013). Yahya Efendi Zekerıyyâ-zâde. Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C.43, İstanbul.
- Solmaz, S. (2015). Şeyhülislâm Yahyâ Efendi Hayatı-Sanatı-Eserleri Bazı Şiirlerinin Açıklamaları, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Şemseddin Sami.(2004). Kamus-ı Türki, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- Uzunçarşılı, İ. H. (2022). Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- Yayla, M. (1995). Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi, Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C.12, İstanbul.

Kütahya Giyim Kuşam Folklorunda Geleneksel Şalvar

Traditional Shalwar in The Kütahya Clothing Folklore

İrem Nur Koçdere

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
iremkoçdere@gmail.com, ORCID ID: 0009 0003 2329 3854

ÖZET

Bir toplumun kültürünü oluşturan en temel öğelerden birisi de o kültüre ait giyim kuşam folklorudur. Giyim; bir toplumun yapısal değerlerinden, geleneksel ritüellerine ve danslarına, inanç sistemlerine, örf ve adetlerine kadar birçok unsuru anlamamıza olanak sağlayan araçlardan bir tanesidir. Anadolu coğrafyası yüzyıllar boyu farklı devletlere ev sahipliği yapmış olması sebebiyle geleneksel sanatlara oldukça hâkim bir coğrafya haline gelmiştir. Anadolu'nun dört bir yanında yöreye özgü etnografik ve folklorik özellikleri içerisinde barındıran, bölgenin kültürünü aktaran özel giysiler mevcuttur. Kütahya bulunduğu konum itibarıyla geçmiş dönemlerde birçok beylik ve imparatorluğa ev sahipliği yapmış, içerisinde hepsinden geriye mutlaka bir iz barındırmış ve yaşatmıştır. Farklı kültürlerle ev sahipliği yapmış olması neticesinde kültürel, ekonomik ve sosyal değişimler yaşamış, saray giysilerinin halka olan etkisiyle oldukça zengin bir giyim kuşam kültürüne sahip olmuştur. Bunların içerisinde tarihe tanıklık etmesi ve günümüze aktarılması bakımından dikkate değer kültürel unsurlardan biri de geleneksel şalvarlardır. Germiyan beyliği ve Osmanlı saray giysilerinin etkisi altında en kaliteli, renkli ipek işleme, sim sarma gibi tekniklerle kadife, atlas, yünlü mantın kumaşlar ve işlemler günümüze kadar taşınmıştır. Toplum içerisinde bireylerin bazı özel gün ve gecelerde giydikleri geleneksel şalvarlar, kullanılan motif, renk veya desen aracılığı ile bazen kişinin o esnada bulunduğu statü ve konumu ifade ederken bazen de kendini ifade etmesine olanak sağlamaktadır. Geçiş dönemlerinden doğum ve düğün törenlerinde tören giysisi olan şalvar geçmişten günümüze ritüel bir kullanıma sahiptir. Bu bildiride, geleneksel Kütahya şalvarı ve törenlerde kullanımı folklorik anlamlarıyla değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Folklor, Kütahya, giyim kuşam, geleneksek şalvar.

ABSTRACT

One of the most fundamental elements that constitutes a society's culture is its clothing and folklore. Clothing is one of the tools that allows us to understand many elements of a society, from its structural values and traditional rituals and dances to its belief systems, customs, and traditions. Anatolia, having hosted various states for centuries, has become a region highly immersed in traditional arts. Throughout Anatolia, there are distinctive garments that embody regional ethnographic and folkloric characteristics and convey the region's culture. Due to its location, Kütahya has hosted numerous principalities and empires in the past, inevitably bearing a legacy from each of them. As a result of its hosting of diverse cultures, it has experienced cultural, economic, and social transformations, and through the influence of palace attire on the people, it has developed a rich clothing culture. Among these, the traditional shalwar is a notable cultural element that has witnessed history and survived to the present day. Influenced by the Germiyan and Ottoman court costumes, techniques such as the finest, colorful silk embroidery and tinsel wrapping have survived to the present day, along with velvet, satin, and woolen mantin fabrics and embroidery. Traditional shalwar, worn by individuals on special occasions and nights, sometimes denotes a person's status and position through the use of motifs, colors, or patterns, and sometimes allows for self-expression. A ceremonial garment used during

birth and wedding ceremonies during transitional periods, the shalwar has maintained a ritualistic use from past to present. This paper will evaluate the traditional Kütahya shalwar and its use in ceremonies, drawing on its folkloric significance.

Keywords: Folklore, Kütahya, clothing, traditional shalwar.

GİRİŞ

Toplumlar kültürel kimliklerini aktarmada birçok yol izleyebilirler. Bunun en güçlü yöntemlerinden biri giyim kuşam öğeleridir. Giyim kuşam sadece fiziksel bir gereksinim olarak değil, kültürel bir taşıyıcı olarak karşımıza çıkmaktadır. W. Bascom'un tespit ettiği folklorun dört işlevine çalışma içerisinde geleneksel şalvar bağlamında değinilecek olup karşıladığı işlevler ele alınacaktır.

Bu bağlamda giyim kuşam, folklorun somut ve işlevsel alanlarından birini oluşturur. Ait olduğu toplumun, sosyal yapısı, estetik anlayışı, inanç sistemleri, değer yargıları, statüleri gibi konularda fikir yürütmemize de olanak sağlamaktadır.

Anadolu'nun dört bir yanında yöreye özgü etnografik ve folklorik özellikleri içerisinde barındıran, bölgenin kültürünü aktaran özel giysiler mevcuttur. Kütahya bu kültürel aktarımı en iyi yaşatan illerden birisidir. Kültürel olarak Türkiye coğrafyasında önemli bir yere sahip olan Kütahya zengin tarihi geçmişi ve geleneksel olarak devam eden yaşam pratikleriyle dikkat çekici durumdadır. Geçiş dönemleri arasında sayılan “evlilik-düğün” merasimleri Anadolu coğrafyasında oldukça önem verilen, özen gösterilen törenlerden bir tanesidir. Bu törenler Türkiye'nin dört bir yanında büyük bir özen göstererek hazırlanır. Hazırlık aşamasında en özen gösterilen konulardan bir tanesi de gelin ve damat kıyafetleridir. Türkiye'de pek çok yörede düğün giysisi olarak bir veya iki elbise çeşidi gösterilebilir. Fakat Kütahya'da durum oldukça farklıdır. Yerel halk geline oldukça önem vermekte, gelinin giymiş olduğu şalvarlar evleneceği adamın ve ailesinin sosyal statüsünü gösterir niteliktedir. Düğün kıyafetlerinin; Bindallı, Yolaklı, Hareli, Dalli, Eğrimli, Çatkılı, Pullu, Tefe başı gibi pek çok çeşidi vardır. Bu elbiseler de kendi içlerinde üç etek entari ve şalvar olarak ikiye ayrılır. Bu ayrım sayesinde kıyafeti giyen kişinin kız tarafından mı yoksa oğlan tarafından mı olduğu rahatça anlaşılabilmektedir. Aynı şekilde giyilen kıyafetin renkleri ve kumaşları da bize kıyafeti kimin giydiği konusunda bazı bilgiler verir niteliktedir. Örneğin mavi rengi oğlan yengesi kullanırken, pembe rengi kız yengesi kullanır. Benzer olarak kadife kumaşı da genelde yengeler ya da eltiler tercih etmektedir. Burada geleneksel şalvarlar için kullanılan kumaşlardan bahsetmek yararlı olacaktır.

Osmanlı döneminde Kütahya'nın ticari bir geçiş noktası olması ve birçok şehzadenin sancak beyliği yapmış olması kıymetli kumaşları yöreye taşımıştır. Şalvarlarda belirgin olarak kullanılan kumaşlar arasında tafta, bürümcük, canfes, atlas, kadife, selimiye, savai, yolaklı, fermene, ferace ve kıymetli ipekler söylenebilir. Her bir kumaşın işlenişi farklıdır ve her biri için kullanılan malzemeler de farklılık göstermektedir. İşlendiği esnada sırma, pul-tırtıl, kaytan gibi malzemelerin kullanıldığını söyleyebiliriz. Sadece Osmanlı döneminde değil daha önceki dönemlerde de şalvarın Kütahya halkı arasında fazlaca kullandığı bilinmektedir. Kütahyalı seyyah Evliya Çelebi 1666 yılında yazdığı seyahatnamesinde halkın giydiği giysiler için “çuha, ferace ve kontoş giyer beyaz car bürünürler” demiştir (akt. Türkoğlu, 2025).

KUMAŞLAR

TAFTA

Sert ve dayanıklı bir kumaştır. Dokuma işleminden sonra yüzeyine özel bir zıncı sürülerek pürüzlerin giderilmesi sağlanır. Giyim ve kuşamda görüldüğü gibi yeşil, kırmızı ve beyaz, açık mavi, ef-latun renkleri mevcuttur (KK1).

BÜRÜMCÜK

Atkısı ve çözgüsü çok iyi büküldüğünden, dokuma kıvrımlı ve yumuşak olur. Beyaz ve krem rengi ön plandadır. Beyaz çözgü telleri arasına pamuk ipliği karıştırılmışsa biraz daha sert olur ve buna ‘Hilali’ adı verilir. Çeyiz sandığının en önemli kumaşlarından birisidir (KK1).

CANFES

Saf ipekten hafif bir kumaştır. Kaftan yapımında kullanıldığı gibi, Kütahya’da Dallı ve Pullu adı verilen ağır kıyafetlerin üst sırma işlemeli kısımlarında kullanılır. Kırmızı rengin muhtelif tonları ve erguvan rengi tercih edilir. Ayrıca ferace, şalvar, mintan ve bohça yapımında kullanılır (KK1).

ATLAS

İnce tel ipekten sık dokunur. Düz renkte parlak bir kumaştır. Buna ‘saten’ de denir. Çeşitli ağır elbiselerde kullanılır (KK1).

KADİFE

Türk dokumacılığının gelişmiş türlerinin başında gelir. 16. Yüzyılda Bursa kadifeleri çok ünlü ve rakipsizdir. Desenleri itibariyle çok çeşitlidir. Düz olanına ‘Sade’, desenlisine ‘Munakkas’, atkısı ipek olana ‘Mav’ denir (KK1).

SELİMİYE

Çözgüsü ve atkısı ipektir. Desenleri boyuna yollu ve yolların içi küçük çiçek desenli bir kumaştır. III. Selim’in Üsküdar’da kurduğu atölyelerde dokunduğu için bu ismin verildiği söylenmektedir (KK1).

SAVAİ

Son devir kumaşlarındanır. Selimiye’ye benzer. Farkı Selimiye hem atkıdan hem de çözgüden desenli olduğu halde, Savai, sadece atkıdan desenlidir (KK1).

YOLAKLI

Adını işleme şeklinden alır. Renkli yolakların araları sırma işlemelidir. Her renk sırasında, ipek ile dokunmuş küçük çiçekler ve dallar şerit halinde uzanmaktadır. Uzun entari ve şalvar yapımında kullanılır. Kütahya’da düğünler dışında günlük yaşamda da kullanıldığı bilinir. Mavi ve turuncu renklerine rastlamak mümkündür (KK1).

FERMENE

Yüzyıl önce kadar Bursa’da dokunan ipek kadife üzerine, gümüş sırma ile işlenen, geniş kollu, uzunluğu bele kadar inen, genellikle dik yakalı bir cepkendir. Üzerindeki işleme yüzeyi olduğu gibi kaplar. Kaytanla süslü olana Fermene, diğerlerine ise Sarka denir. Kaytansız ve kol ağızları yırtmaçlı, bükme sırma ile işlenmiş olanına çapraz denir. Kolları dirsek yanına kadar yırtmaçlı ve dik yakalı olanına cepken denir (KK1).

FERACE

Pamuk, yün ve ipek ile dokunmuş düz beyaz, yeşil, turuncu renklerde kumaşlardır. Geniş bedenli, uzun elbise ve şalvar üzerine giyilen dış giyim içindir (KK1). Bununla ilgili yörede bir türkü de mevcuttur;

“Feracemin aman aman ucu sırma
Bıyıkları burma burma
“Git güzel karşımda durma
Al hançeri vur boynuma”

“Feracemin aman aman al yakası
Terziler vurur makası”
“Al hançeri vur ben ölem
Kapınızda köle ben olam”

Osmanlı döneminde Kütahya, önemli bir sancak olması sebebiyle birçok şehzadeye ev sahipliği yapmıştır. Kütahya için görkemli bir düğün olan Devlet Hatun ve Şehzade Yıldırım Beyazıt'ın düğün merasimi geleneksel şalvarın saraydan halka yayılmasında etkili olan önemli örneklerinden birisidir. Devlet Hatun'un gelin giderken giymiş olduğu kırmızı bindallı elbise takım bugün halen Kütahya gelinlerinin birinci ve en kıymetli kıyafetlerinden birisidir. Saray ahalisinin giymiş olduğu kıyafetler günlük yaşamda da yerini almaya başlamış. Şalvarlar günlük kullanımda kazandığı önemin yanında düğünlerin vazgeçilmezi haline gelmeye başlamıştır. Her annenin sürekli tekrarladığı “kız beşikte çeyiz sandıkta” sözü Kütahya'da kendini fazlasıyla gösterir. Kız erkek fark etmeksizin geleneği bilen her anne daha çocuğu beşikte iken el emeği göz nuru işlemleri kumaşlara aktarmaya başlar. Eski dönemlerde evliliklerin birçoğu görücü usulüne uygun yapılır, gelenekler de bu usule uygun devam ettirilirdi. Bu noktada kumaşlara işlenen sanatın ilk örneğini söz merasimi esnasında verilen mendilde görüldüğünü belirtmek gerekir. Günümüzde de bu geleneğin hala canlı şekilde sürdürüldüğünü mendil üzerinde de şalvarlarda gördüğümüz bazı motiflerin işlendiğini görmek mümkündür.

Evlenecek olan kız ve oğlanın aileleri zaman zaman bir araya gelir hazırlıkları birlikte yapılırdı. Gelinin giyeceği geleneksel kıyafetlerden genel olarak bir şalvar takım kız evi tarafından hazırlanır. Görümlükten sonra oğlan anası ve yakın bir akraba kız evine gider ne gibi elbiseler istediklerini sorarlar. Kıza yapılan giysilerin (şalvarların) oğlan evinin getirecekleri ile aynı olmaması adına, kıza ailesi tarafından hazırlatılan giysiler, oğlan tarafına bildirilir. Bunların yanı sıra oğlan tarafı kızın annesine ipek kumaş ve babasına da tay veya paltoluk kumaş gönderir buna karşılık kızın babası da damada kürk giydirir. Bu geleneğin kısmen de olsa yerli halk tarafından günümüzde devam ettirildiği söylenebilir. Yüzyıllardır geleneksel olarak aktarımı gerçekleşen yöresel şalvarlardan bazılarını şöyle sıralamak mümkündür:

Tefe Baş Şalvar Takımı, Dallı, Bindallı, Dizi Bağlı, Çatkılı, Eğrimli, Kırmızı Bindallı, Pullu, Aynalı Pullu, Süpürgeli Pullu

TEFE BAŞI ŞALVAR TAKIMI

Tefe Baş şalvar takımı, geleneksel Kütahya şalvarları arasında en ağır, en kıymetli olanıdır (bk. Ek 1). Genelde gelin giysisi olup, kız yengeleri de üç eteğini giyerler. Tefe baş şalvar giysisini de erkek tarafı yengeleri giyerler. Önceleri İran'dan gelen el tezgâhı dokuması, ipek gibi yumuşak yün kumaş üzerine altın suyuna batırılmış gümüş sırma ile el ve gergef işi ile işlenirdi. Daha sonraları cenfes ve ince yünlüler üzerine, ipek sarı beyaz bükme, kesme yassı teller ile işlenerek pullarla ve tırtıllarla zenginleştirilmiş ağır bir kumaştır. Tefe baş takımı iki türdür. İlki tefe başı uzun entari al gömlek, üstüne fermene ikincisi ise tefe başı şalvar, al gömlek ve üstüne fermene şeklindedir. Kullanılan motifler ve renkler ufak farklılıklar gösterebilir (KK1).

DALLI

Dallı, Kütahya düğün giysilerinin en hafif türlerindendir (bk. Ek 2). Hareli, atlas, mantin, kadife kumaşlar üzerine işlenir. Mor, lacivert, siyah koyu yeşil renkler tercih edilir. Paçanın etrafına sim kayıttan geçilir, hemen üstüne ince sim dalların arasından yukarı doğru düzenlenmiş çiçek demeti, sağda ve solda büyük sırma dallar, şalvarı bütününde aralıklı küçük dallar serpiştirilmesi ile yapılır. Her dal ayrıdır. Dallar birbiriyle bağlantısız, biriyle uyum içindedir. Dallar yaklaşık on cm kadardır. Dallı takım; şalvar ve fermeneden oluşur. Şalvar ve fermene işlemesi, birbirine tamamlayıcı durumdadır ve aynı dallar işlidir. Şalvarın içine al gömlek giyilir takı olarak dizi altın, külte inci, elmas takılır. Düğünlerde kıyafetler sürekli değiştirilmektedir. Gelin yengelerin ikinci kıyafeti olarak giyildiği gibi gelinin arkasında baklava götürenler tarafından da giyilir (KK1).

BİNDALLI

Bindallı, kadife veya saten üzerine sim sarma Maraş işi uygulaması ile makine veya el simi uygulanarak işlenen şalvar modeldir (*bk. Ek 3*). Genelde yengeler ve eltiler giymektedir (KK1).

DİZİ BAĞLI

Dizi Bağlı çok sevilen ve halk tarafından çok tutulan eski giysilerden biridir (*bk. Ek 4*). Kadife, mantin, çuha kumaş üzerine işlenir. Çuha kumaşta erguvan, siyah ve mavi, kadifede ise fes rengi tercih edilir. Şalvarı çok uzun olmayıp bele sokulmaz. Belden itibaren yanlardan sırma kordonların ikiye bükülerek tutturma tarzında işlenen bordürler her iki diz üzerine gelerek yanlara doğru ahenkli bir motifle açılım gösterir. Paçaların kenarına sim kaytan süslenmektedir. İç giyilen gömleğin kol uçları, fermenenin işlenmesi göğüsten başlayarak yanlara ve sırtta dolaştıktan sonra omuz başlarından kol üstüne dökülür. Diğer fermenelerden farklı olarak kol uç kısımları içe doğru girintilidir. Bu giysi çok genç gelinler ve kızlar tarafından kına ve çeyiz altı törenlerinde giyilir. Küçük yaştaki kız çocukları ise kınada el yakma töreni esnasında giyerler (KK1).

EĞRİMLİ

Eğrimli, siyah, lacivert ve mor kadife üzerine kıvrımlı dallarla işlendiği için bu ismi almıştır. Şalvarın yan ve ön ortaları boydan boya kıvrımlı dallar, diz hizası ise açılan çiçek motifleri ile kaplıdır (*bk. Ek 5*). Bu motifler sim sarma dival tekniği ile işlenmiştir. Üste yine kıvrımlı dalların 45 derecelik açı ile eğik ve sık yerleştirilmesiyle işlenen sarka giyilir. İçine kırmızı ipekli kumaş üzerine yaka, ön ve kol ağızları tel kırma işli gömlek giyilir. Başa ise kıyafetle uyumlu iğne oyali dane örtülür. Üçlü takımdan oluşur; Şalvar, içlik ve entari. Eğrimliler kına, çeyiz altı, gelin alma ve kuşak kuşatma törenlerinde giyilir. Adını, entarisinin sırma motiflerinin eğri bordürler halinde düzenlenmesinden almıştır. Yörede çok sevilen ağır elbise türüdür (KK1).

ÇATKILI

Çatkılı, düğünlerde gelin yengelerinin ve düğün evi akrabalarının severek giydiği Kütahya ağır elbiselerinden birisidir (*bk. Ek 6*). Kalın saten, hareli kumaş, kuron, ipek kadife üzerine bütün satıhı dolduran çapraz düzenlemelerle, sim sarma tekniğinde dal motiflerinden oluşan işlemeleri vardır. Bu çapraz düzenlemelerden dolayı çatkılı ismini almıştır. Şalvar, entari ve içlik olmak üzere üçlü bir takımdır. Günümüzde içlik yerine işlemeli al gömlek tercih edilmektedir (KK1).

KIRMIZI BİNDALLI

Kırmızı Bindallı isminden de anlaşılacağı üzere birçok dal deseninden oluşmaktadır (*bk. Ek 7*). Kırmızı kadife, kırmızı saten veya kırmızı muhare kutnu kumaş üzerine yirmi dört farklı renkli sim kullanılarak kara makinayla işlenen özel bir iştir. Üstünün fermenesi ise pullu dediğimiz kıyafetten oluşur. Genelde yengeler giyer (KK1).

PULLU

Pullu Kütahya düğün giysileri içerisinde ikinci derecede ve tefe başından sonra gelen en değerli gelin ve yenge giysidir (*bk. Ek 8*). Pullu mantin veya canfes kumaş üzerine ipek sırma ile işlenmiş yolaklı biçimde üç etek ve şalvar olmak üzere iki çeşidi vardır. İşleme şekline göre de aynalı pullu, süpürgeli pullu olarak ikiye ayrılır (KK1).

AYNALI PULLU

Aynalı pullu, canfes kumaş üzerine gümüş sırma ile işlenir. Sırma tek sıra olmayıp üç dört sıra halinde gergef tespit edilmiş kumaş üzerine uyumlu kıvrımlar ile dal ve çiçek oluşturacak şekilde ip-

le kumaşa tutturulur (bk. Ek 9). Dal ile çiçeklerin başlangıç noktalarında camgöbeği veya gök mavisi oval canfes kumaş applike edilir. Gömeçlerin etrafındaki sırma dal ve çiçekler diğer gömeçten çıkan dallara kadar uzanarak, birbirine değmeden sonlandırılır. Düğünlerde erkek tarafı yengeleri giyerler (KK1).

SÜPÜRGELİ PULLU

Süpürgeli pullu, aynalı pulludaki dal ve çiçeklerden daha geniş, süpürgeye benzer ve elips olmayan Gömeçler işlenir. Uç kısımlarına pul, tırtıl işlenir (KK1). Gelin ve kız yengeleri elbisesidir (bk. Ek 10).

AYNALI

Aynalı genellikle kırmızı atlas saten kumaşa sim dediğimiz sırma ile yürütme tekniği ile işlenir. İşlenirken ortalarına yeşil kumaş detayı koyulur. Bu kumaşların konulduğu kısımlara ayna ismi verilir (bk. Ek 11). Bu yüzden bu şalvarın adına aynalı denir. Genelde yengeler giyer. Üstüne sarka veya cepken dediğimiz kollu kıyafeti bulunmaktadır. İçine işlemeli al gömlek giyilir (KK1).

YILANLI

Üstü yılanlı adı verilen model ile yapılır. Altına Kütahya gülü ismi verilen ve yine sim sırma yürütme tekniği ile işlenen kıyafetler üç etek veya şalvar olarak dikilir (KK1). Genelde yengeler giyer (bk. Ek 12).

KAVUKLU KÜLAHLI

Kavuklu Külahlı, atlas saten üzerine veya ipek portoriko üzerine işlenir. Çiçekleri on dört renk ipten, külahları sırma simden Türk işi tekniği ile işlenir (bk. Ek 13). Kenarına el örgüsü sırma oya yapılır. Üzerine çeşitli fermane tercih edilir. Genel olarak gelinlik mahiyetinde kullanılır (KK1).

BAŞLIK

Yıldırım Beyazıt Han'ın eşi Devlet Hatun gelin olurken tefe başı üç etek giymiş başına elmas başlık kullanmıştır. Elmas başlık hazırlanırken zamanın modacıları yedi beylik kapısından hediye anlamında elmas toplayıp başlığın düzenini süslemişlerdir. Böylece Devlet Hatun kullandıktan sonra gelinliğin tacı olarak günümüze kadar gelmiştir (KK1). Geleneksel şalvarlarla birlikte kullanılan, şalvarların tamamlayıcısı hatta olmazsa olmazı olarak görülen bazı takılar ve oyalı daneler (yazmalar) mevcuttur. Bu takılar arasında en önemlileri elmas küpeler, inci setlerdir. İnci set eski dönemlerde gelinin anne ve babası tarafından hazırlanırken günümüzde erkeğin anne ve babası tarafından hazırlanmaktadır. Şalvarların vazgeçilmezleri arasında altın veya gümüş kemerler de vardır. Bu kemerleri gene aynı şekilde erkek tarafı yaptırmış olduğu şalvarlarla birlikte yaptırır. Oyaları danalar (yazmalar) her iki aile tarafından yaptırılıyor da olsa büyük iş gene erkek tarafına düşmektedir. Günümüzde neredeyse her şalvar için ayrı ayrı oyalı dane yaptırılmaktadır. İğne oyasıyla işlenen bu yazmalar birçok farklı isimlendirme ve görüntüye sahiptir. Oyalar; çiçek isimlerine göre Gül, Sümbül, Menekşe, Mine ve Biber oya, Motifin benzerlik gösterdiği şekle göre Çarkı felek, Kirpik, Elti eltiye küstü, Torun yumruğu, Kiremit sattıran, Malak sattıran, Zengin takınır fakir bakınır, Sosyal içerikli Kenan Evren Oyası, Zeki Müren Kirpiği, Tefe Başı Fermene Oyası, pullu gül Oyası, Eğrimli ve Çatkılı Zerren Kadeh, Dizi bağlı ve diğerleri Hıyar Çiçeği, Menekşe, Gönül Dolabı gibi çeşitlere ayrılır (KK1, KK2).



Yüzü Yazılı, Hakiki Elmas Taçlı, Otantik Kütahya Kadını (KK2 Arşivi)



Üzerlik Çiçeği Oyalı Yazma (Nazarlık)



Zengin Oyası: 4 Renkli ve Çift Katlı, Her Renk Kıyafet Üzerine Örtülebilir.



İstanbul Oyası: Hafif İpekli Şalvar Üzerine tülen Oyalı Yazma



Mekik Oyası: Mekikle İşlenen Günlük Giysi Ör-
ler Üzerinde Kullanılan Oyalı Yazma



Gönül Dolabı (Çarkı Felek)



Fermene Oyası: Genellikle Ağır Elbiseler Üzerine Örtülen Sırma Renkli Oyali Yazma



(KK3 Arşivi)



(KK3 Arşivi)

SONUÇ

Kütahya zengin kültürel bir mirasa sahip olmakla beraber şalvar geleneğini yaşatarak koruma ve nesilden nesile aktarma konusunda oldukça başarılıdır. Şalvarlar yalnızca bedeni örtme işlevini yerine getirmez; aynı zamanda törensel bir giysidir. Törenlerde şalvar giyme geleneğinde halk kültürü ürünlerinin dört işlevini birden bulabiliriz. Kütahya’da yaşayan ve bu kültürün etkisiyle yetişen ve yaşamını burada devam ettiren insanlar geleneksel şalvarı kına gecelerinde kullanarak bu bağlamda eğlenir ve eğlendirirler. Geleneği kuşaktan kuşağa aktarırlar, töre ve törenlere destek verirler. Geleneği yaşattıkları oranda çevrelerinden onay alarak bireysel ve toplumsal baskılardan kurtulmuş olurlar. Şalvarlar bir başka deyişle toplumun geleneksel yapısını, toplumsal rollerini ve geçiş dönemi tören anlayışlarından değerler yansıtan güçlü folklorik sembollerinden bir tanesidir. Kullanılan kumaşlar, renkler ve motifler bize bireyin hem sosyal statüsünü hem de ait olduğu aile yapısını görünürlükler. Her bir şalvarın kullanılan kumaşı, rengi ve motifiyle bağlamı değişebilmektedir.

Bugün hala yerel halk tarafından sevilerek kullanılan, düğün törenlerinde tercih edilen bu kıyafetler modern giyim anlayışının tam zıt kutbunda yer alır. Buna rağmen yaşatılmakta ve kültürel sürekliliğini koruyarak devam ettirmektedir. Bu yönüyle şalvarları şekillendirilmiş, renklendirilmiş kumaş parçaları olarak değil; birer kültürel bellek ögesi olarak değerlendirmek doğru olacaktır. Bu noktada şalvarların üstlenmiş olduğu işlevlerle beraber yaptırımları da gün yüzüne çıkmıştır. Çalışmamız esnasında alandan edindiğimiz bilgiler ışığında şunları söylemek mümkündür; geleneksel şalvar bir bebeğin doğuşuyla serüvenine başlar ve ömür boyu yaşamaya devam eder. Kadın giyimi olarak şalvar Bir ailenin daha çok annenin tekelinde olan geleneksel aktarım eğer yaşamaya veya yaşatılmaya devam etmez/ edilmezse karşılaşılabilecek olan toplumsal yaptırımlara da hazırlıklı olunmalıdır. Bu toplumsal yaptırımlar sosyal statüyü etkileyebilecek ve belki de çocuğunun ya da torunun hayatını etkileyebilecek nitelikte olabilir. Bunlara örnek olarak yerel halk içerisinde gelinin istemiş olduğu şalvarları yaptırmayan veya almayan aileler hoş görülmez. Maddi durumlardan bağımsız şekilde bir ailenin ve temelde annenin çocuğunun doğumundan itibaren hazırlıklarını yapmaya başlaması gerektiği düşüncesi bu yaptırımları tetikler niteliktedir. Gelinin istemiş olduğu şal-

varların yapılmamış olması, takıların, tacın hazırlanmamış olması toplum tarafından ayıplanacak bir olgu gibi görünür. Bunun neticesinde bu durumu bilen konu komşu o aile veya sülaleye kız vermek istemezler. Ne yazık ki günümüzde şalvarlar sebebiyle nişan atan birçok çift bulunmaktadır.

Eski dönemlerde şalvarlar kara makine ya da el ile günlerce, haftalarca ve bazen de istenen şalvara göre aylarca hazırlanmaktaydı. Ustalar, usta-çırak ilişkisi ile yetişmekte geleneği aktarmakta bir köprü görevi üstlenmekteydi. Günümüzde usta-çırak ilişkisi içerisinde yetişen ustaları bulmak buna bağlı olarak el işi modellere ulaşmak oldukça güç. El işi modellerin, motifleri el ile işleyenlerin sayısının az olması sebebiyle nadiren yapılan bu şalvarlar oldukça değer kazanmış durumdadır. Son teknoloji cihazlarla yapılan modeller ortalama 2000- 10.000 Türk lirasıyken el işi modeller 20.000-80.000 Türk lirası aralığında değişebilmektedir. (KK1)

Günümüzde sokaklarda bu şalvarları giyenleri görmek pek mümkün olmasa da daha hafif ve ucuz kumaşlardan yapılmış şalvarlar, merkez köy ve ilçe köylerinde hala günlük olarak giyilmektedir. Öyle ki (KK2) ile yapılan görüşmede kendisi gelin olduğu köyün 80 kat şalvar giyme âdeti olduğunu fakat kendisi istemediği için 8 tane ile sınırlı kaldığını söylemiştir. Ağır ve pahalı kumaşlarla, işlemlerle yapılmış olan şalvarlar sadece kına geceleri, sünnet törenleri, doğu mevlitlerinde giyilmektedir. Bunun yanında ağır işlemleri kumaşlardan bohçalar yapılmakta özel olarak sünnet ve doğu (doğum) yataklarına serilmekte ve asılmaktadır.

Günümüz modernite anlayışının ekonomik nedenlerle birleşimi sonucunda şalvarlar, geleneksel formundan kopartılarak modernize edilse de Kütahya şalvarı geleneksel geçiş dönemlerinde kullanılmaya devam edilmektedir.

KAYNAKÇA

- Bascom, W. Folklorun Dört İşlevi, Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2, Geleneksel Yayıncılık, Ankara, 2005.
- Türkoğlu, S. Evliya Çelebi Döneminde Anadolu'daki Halk Kıyafetleri, Erişim Tarihi: 24.05.2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/13881,28pdf.pdf?0&_tag1=FDA39C0CE3AEDE205187B4DF2509E7E88FB8DE50&crefer=A03A8D18CEE9AD592CADB1FF1E2AE050F5827A208A3538037EE585CF10CCCF3F
- Özker, M. Kütahya Geleneksel Düğün Giysileri ve El İşlemleri, Turizmi Geliştirme Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.
- YOUNG, K. Beden Folkloru. Millî Folklor Dergisi. 5/38: 136-139, 1998.

Sözlü Kaynaklar

- (KK1) Güleşçi, Münire. 44 yaşında Kütahya doğumlu, lise mezunu, nakış ustası, 2025, Kütahya.
- (KK2) Yılmaz, Vasfiye. 48 yaşında Kütahya doğumlu, lise mezunu, çini ustası, 2025, Kütahya
- (KK3) Semerci, Refref. 67 yaşında Kütahya doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, 2025, Kütahya.

EKLER



1-Tefe Başı Şalvar Takımı (KK1 Arşivi)



2-Dallı (KK1 Arşivi)



3- Bindallı (KK1 Arşivi)



4-Dizi Bağlı (KK1 Arşivi)



5-Eçrimli (KK1 Arşivi)



6-Çatkılı (KK1 Arşivi)



7-Kırmızı Bindallı (KK1 Arşivi)



8-Pullu (KK1 Arşivi)



9-Aynalı Pullu (KK1 Arşivi)



10-Süpürgeli Pullu (KK1 Arşivi)



11-Aynalı (KK1 Arşivi)



12-Yılanlı (KK1 Arşivi)

Tokat Karaca Ahmed Zaviyesi ve Türbesi¹

The Karaca Ahmed Zawiya and Tomb in Tokat

İzzeddin Yıldırım

Uşak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı
yildirim.izzeddin92@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-4281-688X

ÖZET

Karaca Ahmed ve cemaatinin, Moğol istilasının yol açtığı demografik hareketlilik sürecinde Batı Anadolu'ya, özellikle de Germiyan bölgesine yönedikleri; bu süreçte Anadolu ve Balkanlar'da kalıcı izler bıraktıkları anlaşılmaktadır. Osmanlı kroniklerinde genel olarak Karaca Ahmed hakkında bilgi verilirken onun 13. yüzyılda Acem diyarından gelen bir derviş olduğu ve savaşlara katıldığı ifade edilir. Karaca Ahmed adına kaleme alınan menâkıbnâmede ise kendisinin Mardinli olduğu ve 1151-1244 yılları arasında yaşadığı belirtilir. Karaca Ahmed, yalnızca bir siyasi-dini figür olarak değil, aynı zamanda Anadolu halk inanç dünyasında manevi bir şifacı kimliğiyle de özel bir yere sahiptir. Bu nedenle, Karaca Ahmed ismi anıldığında, akla ilk gelen İstanbul'daki kendi adıyla anılan mezarlık ve ona atfedilen şifa dağıtıcı özelliğidir ki onun bu özelliğinin sadece İstanbul'da değil Karaca Ahmed'in iz bıraktığı Osmanlı coğrafyasının birçok yerinde de bilindiği anlaşılmaktadır. Karaca Ahmed'in Osmanlı coğrafyasındaki izlerini konu alan bir doktora tezi tarafımızdan hazırlanmaktadır. Bu bildiride ise Sivas sancağı dâhilinde Tokat kazasının Komanat nahiyesinde yer alan Karaca Ahmed zaviyesi ve türbesi özelinde bir inceleme yapılacaktır. Osmanlı arşiv belgelerinde bu bölgeyle ilgili bazı kayıtlarda Tokat'ın Komanat nahiyesinin bazı belgelerinde ise Ahmed Alanı karyesi mâlikânesinin diğer adının Karaca Ahmed olduğu bilgisine rastlanmaktadır. Buna karşılık, tahrir, muhasebe, avarız, hurufat, nüfus, temettuat defterleri ve vilayet salnameleri gibi kaynaklarda Komanat nahiyesi ya da Ahmed Alanı karyesinin doğrudan Karaca Ahmed adıyla kaydedildiğine dair açık bir ifadeye rastlanmamıştır. Bu durum bahsi geçen yerleşim birimlerinin bazı dönemlerde Karaca Ahmed ismiyle anıldığını göstermektedir. Bu çalışmada arşiv belgelerinin elverdiği ölçüde Karaca Ahmed'in Sivas/Tokat bölgesindeki mevcudiyetinin tespit ve değerlendirilmesi yapılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Karaca Ahmed, Tokat, Sivas, zaviye.

ABSTRACT

It is understood that Karaca Ahmed and his community migrated toward Western Anatolia, particularly the Germiyan region, during the demographic shifts caused by the Mongol invasions. Throughout this process, they left enduring traces across Anatolia and the Balkans. Ottoman chronicles generally mention Karaca Ahmed as a dervish who arrived from the Persian lands in the 13th century and participated in battles. In contrast, a hagiography (menâkıbnâme) dedicated to Karaca Ahmed claims that he was originally from Mardin and lived between the years 1151 and 1244. Karaca Ahmed occupies a unique place not only as a socio-political and religious figure but also as a spiritual healer within the popular belief systems of Anatolia. Therefore, when the name Karaca Ahmed is mentioned, the first association is typically with the cemetery in Istanbul that bears his name, along with his attributed healing qualities. These attributes were not only recognized in Istanbul but also in many parts of the Ottoman geography where Karaca Ahmed left his mark. A doctoral dissertation is currently being prepared

¹ Bu çalışma Prof. Dr. Saim Savaş danışmanlığında hazırlanmakta olan doktora tezinden üretilmiştir.

by the author of this paper on the traces of Karaca Ahmed across the Ottoman territories. This paper, however, focuses specifically on the zaviye (dervish lodge) and tomb of Karaca Ahmed located in the Komanat nahiye (subdistrict) of the Tokat district within the Sivas province. Some Ottoman archival records indicate that the Komanat nahiye of Tokat was alternatively known as the Karaca Ahmed malikâne (estate), particularly in references to the village of Ahmed Alanı. However, no explicit reference to the name Karaca Ahmed has been found in tahrir (land survey), financial, avarız (extra tax), hurufat (clerical correspondence), population, or temettuat (income) registers, or in provincial yearbooks (salnames) as the direct name of the Komanat nahiye or the village of Ahmed Alanı. This suggests that these settlements were referred to as Karaca Ahmed during certain periods. This study aims to identify and evaluate the presence of Karaca Ahmed in the Sivas/Tokat region, as far as archival sources allow.

Keywords: History, Karaca Ahmed, Tokat, Sivas, zawiya.

GİRİŞ

Karaca Ahmed ve Cemaati

Karaca Ahmed ve cemaatinin, Moğol baskısı ve Hârizmşahlar Devleti'nin yıkılması sonrası Anadolu'ya göç ettikleri; ardından Anadolu Selçuklu iskân siyaseti uyarınca Batı Anadolu'ya, özellikle Germiyan yöresine yerleştirildikleri düşünülmektedir. Karaca Ahmed'in adının başındaki "Karaca" lakabının, menâkıbnâmesine göre şeyhi Şeyh Musa Zûlî² tarafından verildiği; şeyhinin ona "Benim Karaca Ahmed'im" şeklinde hitap ettiği ve bu ifadenin zamanla halk arasında "Karaca Ahmed Sultan" ismiyle meşhur olduğu ifade edilmektedir.³ "Karaca" lakabının kökenine dair farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı araştırmacılar bu lakabın, Karaca Ahmed'in geyiklerle kurduğu ilişkiden kaynaklandığını ileri sürerken; başka bir yoruma göre bu ifade, onun koyu/esmer ten rengine işaret eden bir nitelik olarak değerlendirilir. Ayrıca bağlı olduğu boydan, aşiretten ya da cemaatten dolayı da bu lakabın verilmiş olabileceği ileri sürülmektedir.

Karaca Ahmed isminin yalnızca bireysel bir kişiliği değil, aynı zamanda cemaat adını da kapsadığı, Osmanlı arşiv belgelerinde açıkça görülmektedir. Bu bağlamda, 1531 yılında Saruhan livasında Karaca Ahmedler Yörük Cemaatine ait kayıtlar bulunmaktadır (Sakin, 2010, s. 205). Aynı bölgedeki Demirci Kazası'nda, 1530-1531 yıllarında Marmaracık Yörükleri arasında Karaca Ahmedlü Cemaati, 1575-1576 yıllarında ise Eldelik Ellici Yörükleri'ne mensup Karaca Ahmedler Cemaati adıyla anılan topluluklar mevcuttur. Benzer biçimde, 1532'de Maraş Sancağı'nda İdrislü cemaatine bağlı Karaca Ahmedoğulları, 1563-1564 yıllarında ise Maraş Yörükleri arasında Karaca Ahmedlü Cemaati adlarıyla kayıtlara geçmiştir (Halaçoğlu, 2009, s. 1254).

Karaca Ahmed hakkında kaleme alınan menâkıbnâme ile bazı Osmanlı kroniklerinde yer alan bilgiler karşılaştırıldığında, iki farklı Karaca Ahmed portresiyle karşılaşılmaktadır. Menâkıbnâme'ye göre Karaca Ahmed, 1151 yılında Mardin'de doğmuş ve 1244 yılında vefat etmiştir. Buna karşılık Osmanlı kroniklerinde, doğum tarihi belirtilmemekle birlikte onun Acem (İran) bölgesinden Anadolu'ya gelen bir derviş olduğu ve Osmanlı'nın kuruluş döneminde bazı savaşlara katıldığı ifade edilmektedir. Ancak menâkıbnâmelerin ve kroniklerin Karaca Ahmed hakkında tek birleştikleri nokta onun şifa dağıtan biri olmasıdır.⁴

² Vedat Turgut bu adın Musâ-yı Zûlî değil Cemâlüddin Musa Sâvî/Zilî olması gerektiğini ifade etmektedir. Bk. (Turgut, 2020b)

³ Seyyid Hüseyin, *Mir'âtü'l-vefâ* (Yazma Eser, İstanbul: Vehbi Koç Vakfı Sadberk Hanım Müzesi, Hüseyin Kocabaş Kitaplığı) No.169, s.8a.

⁴ Karaca Ahmed hakkında kroniklerde yazan bilgiler için bk. Aşıkpaşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, Çev. Kemal Yavuz-M.A. Yekta Saraç, Koç Kitaplığı, İstanbul 2003, 297; Hoca Sadeddin Efendi, *Tacü't-Tevarih*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Cilt 5, İstanbul 1979, 9; Gelibolulu Mustafa Âli Efendi, *Kitabü't-Tarih-i Kühü'l-Ahbâr*, Haz: A. Uğur-M. Çuhadar Gül-İ.H. Çuhadar, C.I, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997, 104; *Oruç Beğ Tarihi (Osmanlı Tarihi 1288-1502)*, Haz. Necdet Öztürk, Çamlıca Basım Yayın, İstanbul 2007, 15-22; Haşim Şahin, "Karaca Ahmed", *DİA*, C.24, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2001, 374-375.

Karaca Ahmed ismi anıldığında akla ilk gelenler genelde İstanbul'da bulunan mezarlık, ardından onun şifa dağıtan bir veli olduğudur. Söz konusu mezarlığın isim tarihçesi incelendiğinde, eski adının “Üsküdar Mekâbir-i Müslimîn” olduğu anlaşılmaktadır. Bu alanın “Karacaahmet Sultan Mezarlığı” ismiyle resmî kayıtlarda anılmaya başlanması ise 1698 yılı sonrasına tesadüf etmektedir (İşli, 2001).

Karaca Ahmed'in Osmanlı Coğrafyasındaki izlerine dair hazırladığımız Doktora tezimizin bir bölümünü teşkil eden Tokat'taki Karaca Ahmed zaviyesi ve türbesine ilişkin bazı bulgu ve değerlendirmelere bu çalışmada yer verilecektir.

Komanat Nam-ı Diğer Karaca Ahmed Nahiyesi

Günümüzde Kılıçlı köyü içerisinde antik bir yerleşim yeri olan Komanat'ın, tarihsel süreç içerisinde farklı isimlerle anıldığı anlaşılmaktadır. Zaman içerisinde Komanat'a Gümenek, Komanak gibi adlar da verildiği ortaya çıkmıştır. Bölgenin neden “Komana” ismiyle anıldığı konusunda farklı görüşler vardır. Bunlardan biri, Charles Texier'e aittir. Texier'e göre Komana adı, Yunan mitolojisinde tanrıça Diana'ya adanmış bir tapınaktan gelmektedir. Diğer bir görüş ise, bu adın Kuman Türklerinden kaynaklandığını iddia eder. Söz konusu görüşe göre, M.Ö. 1118-1093 yılları arasında Sinop'tan Batum'a kadar uzanan bölgede bir devlet kuran Kumanların başkenti Komana idi. Dolayısıyla Komana adının, aslında “Kumana”dan türediği ve bölgedeki ilk yerleşimlerin de Kumanlar tarafından kurulduğu ileri sürülmektedir (Taşkın, 2022: 542-543).

Osmanlı dönemine ait resmi evraklar içerisinde Gümenek adına ilk olarak 1601 tarihli ait avarız kaydında rastlanılmıştır. İlgili kayıta Gümenek, karye adı olarak zikredilmiştir. Bunun dışında 1696 tarihli vakıf kaydında Gümenek bu kez nahiye adı olarak geçmektedir (BOA.İE.EV.25/2998; 16 Rebiülevvel 1108/13 Ekim 1696). Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunların dışındaki evraklarda çoğunlukla Komanat isminin tercih edildiği görülmektedir (Açıkel, 1999: 30; Taşkın, 2022: 544).

Tokat'taki Karaca Ahmed zaviyesi ile ilgili Osmanlı arşivlerini inceldiğimizde bazı kayıtlarda Komanat nahiyesinin diğer adının Karaca Ahmed olduğu görülmektedir. Kâtiplerin bazen “*Komanat nam-ı diğer Karaca Ahmed Nahiyesi*” (BOA, İE.EV.10/1183, 1 Zilkade 1081/12 Mart 1671; BOA, C.EV.586/29578, 8 Zilkade 1176/21 Mayıs 1763; VGMA, VGM.DEFTER.259, 266, 18 Cemaziyelevvel 1189/17 Temmuz 1775; BOA, C.EV.50/2465, 28 Cemaziyelevvel 1215/17 Ekim 1800; VGMA, VGM.DEFTER.281, 307, 21 Rebiülahir 1242/23 Ekim 1826) bazen de “Karaca Ahmed nam-ı diğer Komanat Nahiyesi” (BOA, EV.THR. 305/53, 3 Zilkade sene 1268/19 Ağustos 1852; BOA, EV.MH. 401/19, 25 Cemaziyelahir 1269/5 Nisan 1853; VGMA, VGM.DEFTER.301, 33, 25 Cemaziyelahir 1269/5 Nisan 1853) şeklinde yazdığı tespit edilmiştir.

Komanat'ın Osmanlı dönemindeki idari statüsünün zaman içindeki değişimi dikkate alındığında 10 Aralık 1455 tarihli tahrir defterinde *Vilayet⁵-i Komanat* (BOA, TT.d.2, 185, 29 Zilhicce 859/10 Aralık 1455), 1 Mart 1481 tarihli tahrir defterinde *Hassahâ-i Komanat* altında *nefs-i Komanat*, daha sonra *Niyabet-i Komanat* (BOA, TT.d.15,7, 29 Zilhicce 885/1 Mart 1481), 6 Ocak 1486'dan itibaren genelde *Nahiye-i Komanat* şeklinde yazıldığı görülmektedir (BOA, TT.d.19, 491, 29 Zilhicce/6 Ocak 1486).

Benzer durum Komanat nahiyesinde yer alan Ahmed Alanı karyesi/köyü için de geçerlidir. Nitekim 24 Eylül 1900 tarihli Tokat şer'iyye sicilindeki kayıta “*Karaca Ahmed nam-ı diğer Ahmed Alanı mâlikânesi vakfı*” ibaresinin bulunduğu görülmüştür (BOA, Tokat 95 Numaralı Şer'iye Sicili, 50, 29 Cemaziyelevvel 1318/24 Eylül 1900).

1 Temmuz 1601 tarihli avarız (BOA, MAD.15615, 5, 29 Zilhicce 1009/1 Temmuz 1601) ve 10 Haziran 1831 ile 15 Mart 1839 tarihli nüfus defteri (BOA, NFS.d.2285, 110, 29 Zilhicce 1246/10 Haziran 1831; BOA, NFS.d. 2371, 95, 29 Zilhicce 1254/15 Mart 1839) kayıtlarında Ahmed Alanı karyesinin

⁵ Vilayet kelimesi tarih boyunca farklı idari birimleri tanımlamak için kullanılmaktaydı. Söz konusu kelimenin kullanımı hakkında bk. (Bekadze, 2017). Komanat'ın idari birim olarak tarihsel seyri dikkate alındığında burada “nahiye” anlamında kullanıldığını ifade etmek gerekir.

mevcut olduğu, 1870-1907 yıllarını kapsayan Tokat salnamelerinde ise sadece nahiye isimleri verildiği için Ahmed Alanı karyesinin bu kayıtlarda gözükmediği anlaşılmaktadır⁶.

Köylerimiz başlığıyla yayınlanan 1928, 1933 ve 1968 tarihli eserlerde bahsi geçen karyenin, sırasıyla *Ahmed Alanı* (Bizeri nahiyesine bağlı, *Köylerimiz*, 1928, 502), *Ahmetalan* (*Köylerimiz*, 1933, 20) ve *Ahmedalan* şeklinde yazıldığı görülmektedir (*Köylerimiz*, 1968, 14). Günümüzde *Ahmetalan* ismiyle mevcut olan köy Tokat merkez ilçesine bağlıdır.

Karaca Ahmed Zaviyesi ve Türbesi

Karaca Ahmed zaviyesinin ne zaman kurulduğu kesin olarak bilinmemektedir. Her ne kadar Ali Açıklı'nın 14. ve 16. *Yüzyıllarda Tokat Zâviyeleri* adlı makalesinde (Açıklı, 2001, 229-264) ve Evliya Çelebi'nin Tokat'a dair anlatımında bu zaviyeden söz edilmese de ilerleyen dönemlerde Karaca Ahmed adını alacak yer, 1455 tarihli tahrir kaydında "*Karye-i Ahmed Alabey, mâlikâne-i vakf-ı Şeyh Seydi*" olarak geçmektedir (BOA, TT.d.2 (29 Zilhicce 859/10 Aralık 1455). Nitekim tarihi belirtilmeyen fakat mütevellinin görevde bulunduğu yaklaşık 1667-1700 tarihleri arasında yazıldığı anlaşılan bir belgede "*Tokad kazasında vaki' Karaca Ahmed zaviyesinin 300 seneden mütecaviz nezaret kaydı yoğken âherden hilaf-ı şart-ı vâkıf Es-Seyyid Abdurrahman nezaret ihdas İdüb(itdirüb)*" ifadesinde zaviyenin 300 yıldan beri nezaret (nazırlık) kaydının bulunmadığı ifade edilmiştir (BOA. A.DVN.214/75). Bahsi geçen bilgidan hareketle zaviyenin inşa tarihinin 1360'lı yıllara kadar götürülebileceğini ifade etmek gerekir. 19 Ağustos 1852 ve 5 Nisan 1853 tarihli kayıtlara göre zaviye ve türbenin ilgili tarihte hâlâ mevcut ve faaliyette olduğu bilgisi verilmektedir (BOA, EV.THR. 305/53, 3 Zilkade sene 1268/19 Ağustos 1852; BOA, EV.MH. 401/19, 25 Cemaziyelahir 1269/5 Nisan 1853; VGMA, VGM.DEFTER.301, 33, 25 Cemaziyelahir 1269/5 Nisan 1853).

15 Mart 1839 tarihli Komanat nahiyesi nüfus defterinde Karaca Ahmed zaviyesinin, Karaca Ahmed'in gözcü⁷ lakabına ithafen Gözlükçü Tekyesi⁸ şeklinde kaydedildiği anlaşılmaktadır.

Karaca Ahmed türbesinin de ne zaman yapıldığı kesin olarak bilinmemektedir. Zaviyenin türbeli bir şekilde inşa edilmiş olabileceği gibi türbenin daha sonra da zaviyeye eklenmesi muhtemeldir. Tokat'taki Karaca Ahmed türbesi hakkında Osmanlı arşivlerinde tespit edebildiğimiz belgeler oldukça sınırlıdır. Bunun, Tokat'ta H.1218(1803-1804) yılında meydana gelen yangın neticesinde mahkeme ve kadı sicillerinin tamamının yanmasıyla ilgili olabileceği düşünülebilir.⁹ 12 Kasım 1900 tarihinde türbenin masraflarına 640 kuruş 10 para harcandığı kaydedilmektedir (VGMA, VGM.DEFTER.3037, 97, 30 Teşrin-i evvel 1316/12 Kasım 1900).

Zaviye ve türbenin son hâlini yerinde gözlemlemek adına Tokat'ın Ahmetalan köyüne gidilip saha çalışması yapılmıştır¹⁰. Söz konusu zaviye ve türbeden günümüze sadece türbe kaldığı ifade edi-

⁶ 19 Ağustos 1852 tarihli belgede, Ahmed Alanı karyesine dair kayda geçen "Zirve-i cebel'de vâkı' birkaç haneden ibaret bir sağır karye olub" ifadesinden hareketle, köyün dağın zirvesinde yer alan küçük bir yerleşim birimi olduğu anlaşılmaktadır ki köy, günümüzde de aynı özelliğini korumaktadır.

⁷ Karaca Ahmed'e Rum'un gözcülüğü görevinin verilmesi ile ilgili bilgiler Hacı Bektaş-ı Velî Vilâyetnâmesi, Hacım Sultan Menâkıbnâmesi, Dediği Sultan Menâkıbnâmesi'nde ve kendi adını taşıyan menâkıbnâmesinde geçmektedir. bk. (Savaş ve Yıldırım, 2025, 79)

⁸ Söz konusu tekye, başka bir çalışmada Güzelkeçi Tekyesi şeklinde okunmuştur. bk. (Kalaycı, 2019, 158)

⁹ Tokat'ın tarih boyunca çok defa yakılıp yağmalanması, belgelerin çoğunun günümüze ulaşamamasına neden olmuştur. Karaca Ahmed'e dair bir belgede Tokat'ta H.1218(M.1803-1804) yılında bir yangın olduğu ve mahkeme binası ile birlikte çoğu sicillerin yandığı yazılmaktadır. İlgili belgede "*sicilât-ı mahkeme dahi 18 tarihinde vuku' bulan harikde külliyyen muhterik olduğundan*" bahsedilmekle birlikte Osmanlı arşivleri incelediğinde Tokat şer'iyye sicillerinin 1700'lerden başlaması Tokat mahkeme kayıtlarının en azından bir kısmının yandığını düşündürmektedir(BOA, EV.THR. 305/53, 3 Zilkade sene 1268/19 Ağustos 1852).

¹⁰ Köyde iki kişiyle görüşme yapma fırsatı bulduk. İlki köyün eski muhtarı olup söz konusu görüşmede eski muhtar şü bilgileri aktarmaktadır: Karaca Ahmed türbesinin bitişğine cemevi yapıldığını belirtmiş, Cemevi yapılırken Müslüman mezarlarının çıktığı belirtmiştir. Türbenin etrafı, eski kesme taşlardan oluşuyordu restorasyon yapıldıktan sonra onları değiştirdiler. Türbenin yanında taş tekne vardı. Onu kırmışlardı sonra kayboldu. Türbede her yıl yaklaşık 200 kurban

lebilir. 1826 yılında Bektaşî tekkelerinin kapatılmasıyla birlikte, bu yapılara (tekke/zaviye) yönelik başlatılan yıkım hareketlerinden Tokat'taki yapıların da etkilenmiş olması muhtemeldir. Nitekim 1852'de sadece türbenin gözükmesi bunun bir sonucu olabilir. Ancak sonraki tarihlerde tekrar zaviye adının kayıtlara geçmesi, yıkım süreci sonrasında zaviyenin türbe-zaviye şeklinde faaliyetlerine izin verildiğini gösterebilir. Aynı şekilde Uşak'taki Karaca Ahmed'in izleri üzerine yaptığımız çalışmada Ulubey'e bağlı Karacaahmet köyünde de benzer bir durum gözlemlenmiş; geçmişte bir zaviye olarak varlığını sürdüren yapının günümüzde yalnızca türbesinin kaldığı görülmüştür (Savaş ve Yıldırım, 2025).

Karaca Ahmed Zaviyesi Gelir Kaynakları

Osmanlı döneminde zaviye ve benzeri yapıların vakıflar kanalıyla hayatîyetlerini devam ettirdikleri bilinmektedir. Karaca Ahmed zaviyesine ait vakfiye kaydına ulaşamamıştır. Osmanlı arşiv belgelerinde yer alan bilgilere göre, söz konusu vakfiye hakkında “*mürur-ı ezmine ile zayı' olduğu*” ve “*Ahmed Alanı karyesi zirve-i cebel'de vaki' birkaç haneden ibaret bir sağır karye olub öşür mahsülünden malikânesi tarafına aid olan âşardan türbe-i vakıf ba'de't-tamir bâkîsini ma'a tevliyet zaviyedarlık vazifeleri olmak üzere ahz u kabz idegeldikleri vakf-ı mezburun teamülü kadiminden olduğu cem'i ğafir kesan ... ifade ve ihbarlarıyla tahakkuk itmekle*” ifadeleri kullanılmıştır (BOA, BOA, EV.THR. 305/53, 3 Zilkade sene 1268/19 Ağustos 1852; VGMA, VGM.DEFTER.301, 33; 25 Cemaziyelahir 1269/5 Nisan 1853). İlgili bilgidен hareketle vakfiyenin zamanla kaybolduğu ve vakfın işleyişinde eskiden beri gelen uygulamalara göre hareket edildiği anlaşılmaktadır. Buna göre Ahmed Alanı karyesi mâlikâne gelirinden öncelikle türbenin bakım ve tamirinin yapıldığı, kalan kısmının mütevellî ve zaviyedar tarafından tasarruf edildiği söylenebilir.

Karaca Ahmed zaviyesinin gelir kaynakları arasında tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Ahmed Alanı karyesi mâlikânesi bulunmaktadır. Bahsi geçen mâlikânenin Tokat'ın şu ana kadar tespit edilebilen en eski tarihli (m.1455) tahrir defterinde mevcut olduğu ve “*Karye-i Ahmed Alabey mâlikâne-i vakf-ı Şeyh Seydi*” şeklinde yazıldığı görülmektedir (BOA, TT.d.2 (29 Zilhicce 859/10 Aralık 1455). Sonraki belgelerde ilgili mâlikâne *Ahmed Alanı* şeklinde yazıldığı için buradaki Alabey ifadesinin muhtemelen bir yazım hatası olduğu düşünülmektedir. Ayrıca mâlikânenin Şeyh Seydi isminde birinin vakfı olduğu anlaşılmaktadır. Ek olarak mâlikâne kaydedilirken zaviye ifadesinin belirtilmediği veya unutulduğu söylenebilir. Zira sonraki kayıtlarda zaviye ifadesinin geçtiği görülmektedir. Nitekim 6 Ocak 1486 tarihli tahrir kaydına göre ilgili yer “*Karye-i Ahmed Alanı tabi-i Komanat mâlikâne-i vakf-ı zaviye-i Gökdeniz Abdal*” şeklinde yer almaktadır (BOA, TT.d.19, 499, 29 Zilhicce 890/6 Ocak 1486). Burada dikkat çekici nokta karyenin mâlikâne gelirinin gittiği Şeyh Seydi vakfının yerini Gökdeniz Abdal zaviyesi vakfının almasıdır. Şeyh Seydi, Gökdeniz Abdal ve Karaca Ahmed arasında şu anki bilgilerimize göre kesin bir bağ kuramıyoruz. Ancak yukarıda ifade edildiği üzere Karaca Ahmed zaviyesinin varlığı 1360'lı yıllara kadar geriye götürülebildiği için bu üç isim arasında bir ilişki olması muhtemel gözükmemektedir. Çünkü her üç ismin ortak noktası Ahmed Alanı karyesi mâlikânesidir. Bu bakımdan yaklaşık aynı tarihlerde Ahmed Alanı karyesi mâlikânesi ile ilişkilendirilen Şeyh Seydi ve Gökdeniz Abdal vakıflarının Karaca Ahmed zaviyesi ile bir bağlantısının olabileceği düşünülmektedir (BOA. A.DVN.214/75).

kesildiğini belirtiyor (Duran Duran, Kişisel Görüşme, 1 Haziran 2025); İkinci görüşmemiz ise yerli halktan biriyle oldu: Gözcü Karaca Ahmed diye biliniyor. Üstü kapalı değildi restorasyon yapıldıktan sonra üstü kapatıldı. Halk şifa bulmak için buraya geliyor. Sırtı ağrıyanlar, beli ağrıyanlar burada bulunan taşı vücuduna sürerler. Böylelikle şifa bulunduğu inanılır. Burada bulunan mezar taşları mumluk için kullanılıyordu. Onlar kırılınca mumluklar dışarı konuldu (Cemal Ünsal, Kişisel Görüşme, 1 Haziran 2025). Türbe duvarında bulunan kitabeden anlaşıldığına göre türbenin 10 Eylül 2017 tarihinde Senemoğlu İbrahim Çelik tarafından restore ettirildiği anlaşılmaktadır. Türbede Karaca Ahmed'in ve eşinin olduğuna inanılan iki mezar bulunmaktadır.

1520 tarihli tahrir kaydında da bahsi geçen karyenin “*Karye-i Ahmed Alanı tabi Komanat mâlikâne-i vakf-ı zaviye-i Gökdeniz Abdal divanı*” şeklinde yazıldığı anlaşılmaktadır (BOA, TT.d.79, 58, 29 Zilhicce 926/10 Aralık 1520). 1523 tarihli tahrir kaydında köy adı aynı şekilde yazılmış olup bu sefer karye hakkında daha detaylı bilgiler verilerek köyde var olan hane sayısının 10 olduğu, 2 mücerred(bekar) kişinin mevcut bulunduğu, divanî gelirinin 572 kuruş, mâlikâne gelirinin ise 425 kuruş olduğu kayıtlıdır (BOA, TT.d.387, 438, 29 Zilhicce 929/8 Kasım 1523). 16 Nisan 1775 tarihli belgede yer alan “Komanat kazasına tabi’ Ahmed Alanı nam karyede vâki’ Gökdeniz dimekle maruf vakfının” ifadesi, Ahmed Alanı mâlikânesi ile Gökdeniz Abdal vakfı arasında 1486’dan başlayan münasebetin bu tarihlere kadar devam ettiğini göstermektedir (BOA, C.EV.374/18977, 14 Safer 1189/16 Nisan 1775).

Evkaf-ı hümayuna bağlı Karaca Ahmed vakfının, H.1251(M.1835-1836)’de ekilen ve H.1252 (M.1836-1837)’de hâsıl olan mâlikâne geliri, kadı, Muaccelat Nazırı Ebubekir Ağa ve vakfın mütevellileri gözetiminde kayıt altına alınmıştır. Söz konusu kayda göre Ahmed Alanı malikânesinin tamamı Karaca Ahmed zaviyesine gelir olarak gitmekte olup mâlikâne geliri toplam 100 rublağ¹¹ hinta ve şairden oluşmaktadır. Söz konusu 100 rublağın 10 rublağı evkaf-ı hümayuna, 10 rublağı şahnelik¹² ve aşboğaz¹³ masrafı olarak ödenmiş, kalan 80 rublağ vakıf görevlileri arasında paylaştırılmıştır (BOA, 53 Numaralı Tokat Şer’iye Sicili, 195; 13 Receb 1252/24 Ekim 1836).

H.1256(M.1840-1841)’da söz konusu malikânenin muhasebesi Tokat muhassılı Hacı Hasan Ağa, kadı, vakfın mütevellisi Es-Seyyid Salih Efendi ve meclis marifetleriyle kayda alınmış görünmektedir. Buna göre Karaca Ahmed zaviyesi vakfına bağlı Ahmed Alanı karyesi tamam mâlikâne geliri, 5 rublağ 3 mucur(97,5 kuruş) hinta ile 8 rublağ (80 kuruş) şair olmak üzere toplam 177,5 kuruş olarak hesaplanmıştır (BOA, 53 Numaralı Tokat Şer’iye Sicili, 24, 15 Rebiülevvel 1257/7 Mayıs 1841). Her iki belge dikkate alındığında 1836’da toplam mâlikâne gelirinin 100 rublağ hinta ve şair, 1841’de ise 13 rublağ 3 mucur hinta ve şairden oluştuğu görülmektedir. 1836’da gelir miktarı sadece rublağ, 1841’de ise hem rublağ hem kuruş olarak verilmiştir. 24 Ekim 1836 yılında öşür olarak toplanan rakam 100 rublağ iken yaklaşık 5 yıl sonra 7 Mayıs 1841 yılında bu miktarın 13 rublağa düşmesi sebebiyle burada bir hata olabileceği düşünülmektedir. 1836 tarihli belgede kâtip kuruş yerine rublağ yazdı ise, 5 yılda gelir miktarının 100 kuruştan 177,5 kuruşa yükseldiği sonucu çıkmaktadır ki, bu da çok makul gözükmemektedir. Bu bakımdan ilgili verilerin dikkatli kullanılması gerektiği söylenebilir.

Karaca Ahmed Zaviyesi ve Türbesi Görevlileri

Yukarıda da ifade edildiği üzere Karaca Ahmed zaviyesi ve türbesi ile ilgili vakfiyenin kaybolduğu anlaşılmaktadır. Vakfiyelerde genellikle vakfın yönetim, denetim ve işleyişi ile ilgili kurallar kayıt altına alındığı için Karaca Ahmed zaviyesi özelinde vakfiyenin kaybolmasının özellikle İsmail Efendi döneminde mütevellilik konusunda tartışmaların yaşanmasına sebep olduğu görülmektedir. İlerleyen satırlarda söz konusu durum daha da net şekilde görülecektir.

Karaca Ahmed zaviyesinin görevlilerine dair tespit edebildiğimiz en eski kayıt 5 Haziran 1669 tarihlidir. Bahsi geçen tarihte İsmail Efendi’nin zaviyedar olduğu yazılmaktadır (BOA, İE.EV.2/140, 5 Muharrem 1080/5 Haziran 1669).

¹¹ Bazı belgelerde asıl rakam rublağ, küsurat kısmı gödük, bazı belgelerde ise asıl rublağ, küsurat kısmı mucur olarak verilmiştir.1 rublağın kaç kg’a tekabül ettiği hususunda farklı bilgiler mevcuttur. Osmanlı dönemlerinde ölçü birimlerinin zaman ve mekâna göre değişiklikler arz ettiği bilinmektedir. Saim Savaş, Sivas’ta 1 rublağın, 16 kg ağırlığa tekabül ettiğini(Savaş, 2000, 244), buna karşın, Mehmet Beşirli ise Ali Açikel’den aktardığı bilgiye dayanarak Tokat’ta rublağın 8,4 kilogram olarak kabul edildiğini ifade etmektedir (Beşirli, 2010, 41). Ali Açikel ise Tokat’ta 1 rublağın 12 kg’lık tahıl ölçü birimi olduğunu ifade etmektedir. Açikel aynı çalışmasında 1 gödük’ün kilenin 16’da 1 birine tekabül eden tahıl ölçü birimi olduğunu belirtmektedir (Açikel, 2021, 15) (Açikel, 2021, 19). 1 mucur ise derleme sözlüğünde 8 kg alabilen tahıl ölçeği olarak ifade edilmiştir.(TDK, Derleme Sözlüğü (Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğü)

¹² Öşür mahsulünü toplayan memura verilen ücreti ifade etmektedir.(Pakalın, 1983, III, 305).

¹³ Kuvvetle muhtemel vakıf vergi memurunun erzak gideri için yapılan ödeme manasını taşımaktadır (Açikel 2021a, 14).

20-30 Haziran 1669 tarihleri arasında İsmail Efendi tarafından sunulan arzuhalde, Karaca Ahmed zaviyesinin yönetimi kendisindeyken, Yunus adlı bir kişinin vakfın kurucusunun şartlarına aykırı biçimde dersiyeye (derslik) tesis ederek sahte bir beratla ders verdiği belirtilmiş, sonradan verilen beratla ders veren Yunus'un görevden uzaklaştırılması talebinde bulunulmuştur. Yapılan incelemeler sonucunda, Yunus'un müderrislik görevi kaldırılmış ve İsmail Efendi'nin mevcut görevine devamına karar verilmiştir (BOA, İE.EV.19/2256, Evahir-i Muharrem 1080/20-30 Haziran 1669). Arzuhal tarihi eksik olan bir belgenin üzerine düşülen şerhten, İsmail Efendi'nin müderrislik görevinden 12 Mart 1671 tarihinde azledildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu belgede, İsmail Efendi'ye ait bir arzuhal (dilekçe) yer almaktadır. Bu dilekçeye göre, Karaca Ahmed zaviyesinde günlük bir akçe ücretle zaviyedarlık görevini sürdüren İsmail Efendi, hizmetinde herhangi bir kusur bulunmadığını ve azlini gerektirecek bir durum olmadığını belirtmektedir. Ancak başka bir yerden gelen Mahmud isimli bir şahsın, üç yıl önce talim-i sıbyan (çocuk eğitimi) amacıyla aldığı berata rağmen görevini yerine getirmediğini ve görevin fiilen boş kaldığını ifade etmektedir. Bu gerekçeyle İsmail Efendi, elindeki berat doğrultusunda görevine devam etmek üzere talepte bulunmaktadır. Arzuhaldeki bilgilerden, İsmail Efendi'den sonra müderrislik görevinin Mahmud Efendi'ye verildiği, fakat onun bu görevi ifa etmediği anlaşılmaktadır. Nihayetinde, 28 Mayıs 1674 tarihinde Şeyhülislam'ın onayıyla İsmail Dede'ye talim-i sıbyan izni verilmiş; 3 Şubat 1675 tarihli kayıt itibarıyla de göreve devam ettiği anlaşılmıştır. Ayrıca bahsi geçen belgede Mahmud ile ilgili *şart-ı tâlim-i sıbyan zaviyedar, yevm-i muayyen* bilgisi de verilmiştir. (BOA, İE.EV.10/140).

23 Ağustos 1675 tarihli arzuhal kaydına düşülen bir derkenardan anlaşıldığına göre, 11 Ağustos 1675 tarihinde zaviyedarlık görevi İsmail Dede'den alınarak İbrahim Efendi'ye tevcih edilmiştir. İsmail Dede'nin sunduğu arzuhalde, kendisinin görevini yerine getirirken herhangi bir kusurunun bulunmadığını, ibadetle meşgul olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte, İbrahim isimli bir şahsın, kendi imza ve mührünü taklit ederek sahte bir arzuhal sunduğunu, bu sahte belgede, vakfın aslında nakdi geliri bulunmadığı hâlde, kendisinin bu parayı *ekl u bel'* ettiği yönünde suçlamada bulunulduğunu belirtmektedir. Bu nedenle kendisinin yeniden atanmasını talep etmiştir. Yapılan araştırmalar sonucunda İbrahim Efendi'nin göreve devam etmesi kararının alındığı anlaşılmaktadır (BOA, İE.EV.8/1000, 1 Cemaziyelahir 1086/23 Ağustos 1675).

13 Ekim 1696 tarihli belgede Karaca Ahmed zaviyesinin mütevelliliği konusunda Şeyh İsmail ile Veli Halife adlı şahısların arasında bir anlaşmazlık yaşandığı görülmektedir. Söz konusu tartışmaya göre Veli Halife, zaviye vakfının tevliyetinin kimsenin elinde olmadığını iddia ederek berat almış ve zaviyeyi Haremeyn muhasebesine kaydettirmiştir. Zaviyenin mütevellisi durumundaki Şeyh İsmail ise buna karşı çıkmış ve Veli Halife'nin haksız talepte bulunduğunu iddia etmiştir. Sonuç olarak Veli Halife'nin iddiası haklı bulunarak kendisi zaviye vakfının mütevellisi olmuştur (BOA.İE.EV.25/2998; 16 Rebiülevvel 1108/13 Ekim 1696). 2 Mayıs 1697 tarihli kayda göre zaviyenin mütevelliliği konusunun yine tartışmaya açıldığı anlaşılmaktadır. İlgili belgede Veli Halife'nin iddiası tekrarlanmakta, Şeyh İsmail'in iddiasında ise kendisinin yaklaşık 30 yıldır zaviyede tekyenişinlik yaptığı ve bu görevi vakfın teamülüne uygun olarak yürüttüğü belirtilmektedir. Şeyh İsmail'in iddiasına göre zaviyenin vakıf gelirleri, gelen-giden yolculara ve içinde yaşayanlara harcanmakta olup zaviye eskiden beri Anadolu muhasebesine kayıtlıdır. Bu kayda göre vakfiyede müteveli atamasına dair herhangi bir şart bulunmamaktadır. Fakat Veli adlı kişi, vakfın bu düzenine aykırı olarak Edirne'de padişah beratı alıp kendisini müteveli ilan ettirmiş ve zaviyeyi Haremeyn muhasebesine kaydettirmiştir. Şeyh İsmail'in, yapılan işlemin şart-ı vâkıfa aykırı olduğu gerekçesiyle itiraz ettiği görülmektedir. Verilen karara göre Veli Halife'nin beratı iptal edilmiş, zaviye tekrar Anadolu muhasebesine kaydedilmiş ve Şeyh İsmail'e yeni bir berat verilmiştir (VGMA, VGM.DEFTER 436, 399; 10 Şevval 1108/2 Mayıs 1697).

21 Mayıs 1763 tarihli belgede sülüs (üçte bir) hisse zaviyedarlık ve mütevellilik görevini sürdüren kişilerden biri olan Es-Seyyid Ömer bin Mehmed'in (diğerleri Ali, Mustafa, Ebubekir, Süleyman

ve Abdurrahman Efendiler), bu görevinden kendi rızası ve isteğiyle yetkilerini Mehmed Salih el-Mevlevî'ye devrettiği anlaşılmaktadır. Söz konusu devrin, padişah beratıyla onaylandığı kaydedilmektedir (BOA, C.EV.586/29578, 8 Zilkade 1176/21 Mayıs 1763). 16 Nisan 1775 tarihli belgeye göre Gökdeniz adıyla bilinen vakfın tevliyetinin sülûsan hissesine sahip olan Es-Seyyid İbrahim'in çocuksuz bir şekilde vefat ettiği, yerine Zeynelabidin Halife'nin atandığı görülmektedir (BOA, C.EV.374/18977, 14 Safer 1189/16 Nisan 1775; VGMA, VGM.DEFTER.259, 229; 18 Cemaziyelevvel 1189/17 Temmuz 1775). 17 Ekim 1800 tarihli kayıta Zeynelabidin Halife'nin çocuksuz bir hâlde vefat ettiğinden dolayı yerine söz konusu zaviyenin tevliyetine ve zaviyedarlığına Mehmed Sadullah'ın atandığı ifade edilmektedir (BOA, C.EV.50/2465, 28 Cemaziyelevvel 1215/17 Ekim 1800).

24 Ekim 1826 tarihinde Mehmed Arif¹⁴ ve Ahmed isimli kardeşlerin üzerinde olan tevliyet ve zaviyedarlık görevlerinin Mehmed Arif'in vefat etmesi sonucu haklarının Ahmed'e aktarıldığı belirtilmektedir (VGMA, VGM.DEFTER.281, 307; 21 Rebiülahir 1242/23 Ekim 1826). 24 Ekim 1836 tarihli şer'îye sicili kaydına göre zaviyenin mütevellî ve zaviyedarları Es-Seyyid Salih Halife, Es-Seyyid Ahmed Efendi ve Es-Seyyid Mehmed Efendi'dir (BOA, 53 Numaralı Tokat Şer'îye Sicili, 195; 13 Receb sene 1252/24 Ekim 1836).

15 Mart 1839 tarihli Komanat nahiyesi nüfus defterinde Karaca Ahmed zaviyesinin Tokadî Elmalızade Salih Efendi'nin tasarrufunda olduğu görülmektedir (BOA, NFS.d. 2371, 95, 29 Zilhicce 1254/15 Mart 1839). 7 Mayıs 1841 tarihli muhasebe kaydında da Salih Efendi'nin Karaca Ahmed zaviyesinin mütevellîsi olduğu yazılmaktadır (BOA, 53 Numaralı Tokat Şer'îye Sicili, 24, 15 Rebiülevvel 1257/7 Mayıs 1841). Ahmed Alanı Mâlikânesi'ne ait vakfın sülûsan ve sūdüs hisse mütevellîlik ve zaviyedarlık görevini, iki beratla yürütmekte olan Es-Seyyid Salih Halife'nin vefat ettiği belirtilmiştir. Boşalan bu görevin, onun çocukları Seyyid Ebubekir ve Seyyid İbrahim Halifelere verilmesi daha önce ilgili makamlarca teklif edilmiştir. Ancak yapılan muhasebe incelemelerinde bu vakfa ait bir vakfiye kaydına rastlanmamış; dolayısıyla vakfı kuran kişinin hangi şartları koştığı tespit edilememiştir. Bu nedenle, öncelikle vakfiyenin mahallinde veya resmî sicillerde kayıtlı olup olmadığının araştırılması istenmiştir. Ayrıca zaviyenin hâlen mevcut olup olmadığı, tarikat ayinlerinin icra edilip edilmediği ve gelen-gidenlere hizmet sunulup sunulmadığı gibi hususların yerel bir meclis tarafından şer'î usulle araştırılması talep edilmektedir. Yapılan incelemeler sonucunda Ahmed Alanı karyesinde yer alan Karaca Ahmed zaviyesi ve türbesinin, hâlen mevcut ve işler durumda olduğu ancak vakfiyesinin zamanla kaybolduğu, ayrıca mahkeme ve sicil kayıtlarının da H.1218(M.1803-1804) yılında meydana gelen bir yangında tamamen yandığının anlaşıldığı ifade edilmiştir. Her ne kadar bu belgeler artık mevcut değilse de teamülî kadim üzere vakıf gelirlerinden türbenin onarımı sonrası kalan kısmın, mütevellî ve zaviyedarlara maaş olarak verildiği belirtilmektedir. Bu hususta karyenin mutasarrıfı olan zaviyedar Salih Efendi'nin vefatından dolayı eğer çocukları büyük ve ehil ise söz konusu göreve atanmaları uygundur ifadesi kullanılmıştır. Bu doğrultuda Şeyhülislamın işareti üzerine Seyyid Ebubekir Efendi ve Seyyid İbrahim Halifelere bahsi geçen görevler tevcih edilmiştir (BOA, EV.THR. 305/53; 3 Zilkade sene 1268/19 Ağustos 1852; BOA, EV.MH.401/19, 25 Cemaziyelahir 1269/5 Nisan 1853; VGMA, VGM.DEFTER. 301, 33; 25 Cemaziyelahir 1269/5 Nisan 1853). 12 Şubat 1864 tarihli kayda göre Ebubekir ve İbrahim Efendiler hâlâ görevdedir (BOA, EV.THR. 305/53, 4 Ramazan 1280/12 Şubat 1864). 25 Eylül 1881 tarihinde zaviyenin zaviyedarlık ve mütevellîlik görevlerinde Ebubekir, Ahmed ve Arif Efendilerin bulunduğu anlaşılmaktadır (VGMA, VGM. DEFTER, 3038, 8; 13 Eylül 1297/25 Eylül 1881). 10 Ocak 1892-12 Kasım 1900'lü yıllar arasında söz konusu görevlerin Ebubekir, Mehmed, Nuri ve Şükrü Efendilerde olduğu görülmektedir (VGMA, VGM.DEFTER.3052, 96, 29 Kanun-ı Evvel 1307/10 Ocak 1892; VGMA, VGM.DEFTER.3061, 58,97, 11 Şubat 1310/23 Şubat 1895, 28 Teşrin-i Sani 1309/10 Aralık 1893). İlgili tarihlerdeki kayıtlarda zaviyede en yüksek payın sülûsan(üçte iki) ile sūdüs (altıda bir) hisseye Ebubekir Efendi'de diğerlerinin hisse değerinin ise sülûs (üçte bir) olduğu kaydedilmiştir. 24 Eylül 1900 tarihli

¹⁴ Bazen Arif Mehmed olarak yazılmış.

kayıtta mütevellî ve zaviyedar olan Ebubekir Efendi'nin vefat ettiği yerine çocukları Ali Rıza ve Salih Efendilerin atandığı görülmektedir. İlgili belgede Ebebukir Efendi'nin ilave olarak Kabilizade Mehmed ve İbrahim Paşalar vakıflarından senede 3 müdd hinta vazife ile türbehanlık¹⁵, Veled-i Ayas Ağa vakfından 1 müdd 1 rub'(hinta vazife ile) türbehanlık ve Çilehane vakfından nısf hisse meşihat cihetine mutasarrıf olduğu anlaşılmaktadır (BOA, Tokat 95 Numaralı Şer'iye Sicili, 50, 29 Cemaziyelevvel 1318/24 Eylül 1900). 12 Kasım 1900 tarihli kayıta Ebubekir'in görevde olduğu yazılı ise de burada kâtip hatasının bulunduğu söylenebilir. Bir önceki belgede Eylül ayında Ebubekir Efendi'nin vefat ettiği bildirilmişti. Söz konusu belgede ya mütevellinin ismi yanlış yazılmış veya tarih hatalı düşülmüştür (VGMA, VGM.DEFTER.3037, 97, 30 Teşrin-i evvel 1316/12 Kasım 1900).

Karaca Ahmed zaviyesinin, maaş ve tevcih kayıtlarında Karaca Ahmed Vakfı şeklinde yazıldığı görülmekte olup tespit edebildiğimiz kayıtlar 1907-1918 yıllarını içermektedir. Bahsi geçen yılların tümünde Ali Rıza Efendi ve kardeşinin evlâdiyet üzere tevliyet vazifelerini yerine getirdikleri ve kendilerine maaş olarak her yıl 147 kuruş 10 para ödendiği söylenebilir (VGMA, VGM.DEFTER.3066, 104, 5 Mart 1323/18 Mart 1907, 104; 27 Kanun-ı sani 1324/9 Şubat 1909, 225, 8 Şubat 1325/21 Şubat 1910, 292; VGMA, VGM.DEFTER.3068, 24, 4, Teşrin-i Sani 1326/17 Kasım 1910; 96, 29 Temmuz 1328/11 Ağustos 1912; 197, 25 Teşrin-i Evvel 1330/7 Kasım 1914; 233, 25 Şubat 1331/9 Mart 1916; 266, 4 Şubat 1332/17 Şubat 1917; 1 Teşrin-i Evvel 1333/1 Ekim 1917; 294, 9 Kanun-ı evvel 1334/9 Aralık 1918).

Adı geçen mütevellî ve zaviyedarlara görevleri karşılığında maaş olarak bir miktar hinta/buğday ile şair/arpa verildiği görülmekte olup buğday ve arpanın da bir ağırlık ölçüsü olan rublağ, gödük ve mucur olarak verildiği anlaşılmaktadır. 24 Ekim 1836 tarihli muhasebe kaydında Ahmed Alanı karyesi tamam mâlikânesinin mâlikâne gelirinin 100 rublağ hinta ve şairden oluştuğu bunun 10 rublağının öşr-ü evkaf-ı hümayun, 10 rublağının şahnelik ve aşboğazlık olarak ödendiği, geri kalan 80 rublağın ise vakıf mürtezikasını arasında paylaştırıldığı görülmektedir (BOA, 53 Numaralı Tokat Şer'iye Sicili, 195; 13 Receb sene 1252/24 Ekim 1836). 7 Mayıs 1841 tarihli muhasebe kaydında ise yine Ahmed Alanı karyesi tamam mâlikânesinin 5 rublağ 3 mucur hinta karşılığı 97,5 kuruş ve 8 rublağ şair karşılığı 80 kuruş olmak üzere toplam 177(177,5 olmalı) kuruş gelirinin olduğu, bunun 21,5 kuruşunun tertib-i maaş-ı hazine ve harc-ı muhasebe olarak kesildiği, geri kalan 155,5 kuruşun vakıf görevlilerine dağıtılmak üzere mütevellîye teslim edildiği anlaşılmaktadır (BOA, 53 Numaralı Tokat Şer'iye Sicili, 24, 15 Rebiülevvel 1257/7 Mayıs 1841). Her iki belge dikkate alındığında 1836'da toplam mâlikâne gelirinin 100 rublağ hinta ve şair, 1841'de ise 13 rublağ 3 mucur hinta ve şairden oluştuğu ifade edilebilir ki gelir miktarlarındaki düşüş hususu, yukarıda zaviyenin gelirleri kısmında ele alınmıştır.

SONUÇ

Karaca Ahmed ve ona bağlı cemaatinin, Moğol istilaları sonrası Anadolu'ya göç ettiği; Anadolu Selçuklu iskân siyasetince Batı Anadolu, özellikle Germiyan yöresine yerleştirildiği düşünülmektedir. Osmanlı belgelerinde Karaca Ahmed ismi bireysel bir kişiden öte bir cemaati de temsil etmektedir. 16. yüzyıldan itibaren çeşitli bölgelerde Karaca Ahmed adıyla bilinen aşiretlere rastlanması bu durumu desteklemektedir. Tokat'ın Ahmetalan (eski adıyla Ahmed Alanı) köyü sınırlarındaki antik yerleşim Komanat, Osmanlı belgelerinde kimi zaman "Komanat nam-ı diğer Karaca Ahmed Nahiyesi" ya da tersi biçimde kaydedilmiştir. Benzer durum Ahmed Alanı karyesi mâlikânesi için de geçerli olup söz konusu yer "karye-i Karaca Ahmed nam-ı diğer Ahmed Alanı mâlikânesi" şeklindedir. Karaca Ahmed zaviyesinin başlıca gelir kaynağı olan Ahmed Alanı karyesi vergi gelirlerinin mâlikâne-divanî sistemle yönetildiği anlaşılmaktadır. Bu durum gelirlerin hem devlete hem vakfa/şahsa ayrıldığı anlamına gelmektedir. Ancak yukarıda bahsedildiği üzere malikâne gelirinin tamamının genellikle zaviyeye tahsis edildiği anlaşılmaktadır.

¹⁵ Türbehân/türbedâr türbelerinin idaresini ve işleyişini yürüten görevli kişiye verilen isimdir.

Tokat'ın tarih boyunca çok defa yağma ve yangınlara maruz kalması, belgelerin çoğunun günümüze ulaşamamasına neden olmuş gözükmemektedir. Karaca Ahmed zaviyesine dair bir belgede Tokat'ta 1218(1803-1804) yılında bir yangın olduğu ve mahkeme binası ile birlikte çoğu sicillerin yandığı yazılmaktadır. İlgili belgede "sicilat-ı mahkeme dahi 18 tarihinde vuku' bulan harikde külliye muhterik olduğundan" bahsedilmekle birlikte Osmanlı arşivleri incelediğinde Tokat şer'iyye sicillerinin 1700'lerden başlaması, Tokat mahkeme kayıtlarının en azından bir kısmının yandığını düşündürmektedir.

Karaca Ahmed zaviyesinin kuruluş tarihi kesin olmamakla birlikte, ilk dönem tahrirlerde, sonradan Karaca Ahmed zaviyesine tahsis edilen Ahmed Alanı karyesi mülkânânesinin, Şeyh Seydi ve Gökdeniz Abdal vakıflarına kayıtlı gözükmesi; buna karşılık 1667-1700 yılları arasına tarihlenen belgelerde Karaca Ahmed zaviyesinin 300 yıldır faaliyet gösterdiğinin belirtilmesi, ortak noktaları Ahmed Alanı karyesi malikanesi olan Şeyh Seydi, Gökdeniz Abdal ve Karaca Ahmed zaviyesi vakıflarının birbirleriyle bağlantılı olabilecekleri ve ayrıca buradan hareketle zaviyenin kuruluşunun 1360'lara kadar götürülebileceği düşünülmektedir.

Karaca Ahmed'in menâkıbnâmelerde belirtilen gözcülük görevine binaen 1839 tarihli nüfus defterinde "Gözlükçü Tekyesi" şeklinde kaydedildiği anlaşılmaktadır.

Karaca Ahmed zaviyesinden günümüzde sadece türbesi kalmış olup ilgili türbenin de 2017'de restore edildiği anlaşılmaktadır.

KAYNAKLAR

Arşiv Kaynakları

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşiv Belgeleri (BOA)

BOA, 53 Numaralı Tokat Şer'iye Sicili. 13 Receb sene 1252/24 Ekim 1836; 15 Rebiülevvel 1257/7 Mayıs 1841

BOA, 95 Numaralı Tokat Şer'iye Sicili. (29 Cemaziyelevvel 1318/24 Eylül 1900)

BOA, A.DVN.214/75

BOA, C.EV.50/2465, 28 Cemaziyelevvel 1215/17 Ekim 1800

BOA, C.EV.374/18977, 14 Safer 1189/16 Nisan 1775

BOA, C.EV.586/29578, 8 Zilkade 1176/21 Mayıs 1763

BOA, EV.MH.401/19, 25 Cemaziyelahir 1269/5 Nisan 1853

BOA, EV.THR. 305/53, 3 Zilkade sene 1268/19 Ağustos 1852

BOA, İE.EV.2/140,

BOA, İE.EV.8/1000, 1 Cemaziyelahir 1086/23 Ağustos 1675.

BOA, İE.EV.10/1183, 1 Zilkade 1081/12 Mart 1671.

BOA, İE.EV.19/2256, Evahir-i Muharrem 1080/20-30 Haziran 1669.

BOA, İE.EV.25/2998, 16 Rebiülevvel 1108/13 Ekim 1696).

BOA, MAD.15615 (29 Zilhicce 1009/1 Temmuz 1601)

BOA, NFS.d. 2285 29 Zilhicce 1246/10 Haziran 1831)

BOA, NFS.d. 2371 (29 Zilhicce 1254/15 Mart 1839)

BOA, TT.d.2 (29 Zilhicce 859/10 Aralık 1455)

BOA, TT.d.15 (29 Zilhicce 885/1 Mart 1481)

BOA, TT.d.19 (29 Zilhicce 890/6 Ocak 1486)

BOA, TT.d.79 (29 Zilhicce 926/10 Aralık 1520)

BOA, TT.d.287 (29 Zilhicce 29 Zilhicce 961/25 Kasım 1554)

BOA, TT.d.387 (29 Zilhicce 929/8 Kasım 1523)

Sivas Vilayet Salnameleri

H.1287(M.1870); H.1288(M.1871); H.1289(M.1872); H.1292(M.1875); 1298(1881); 1300(M.1883); 1301(M.1884)
H.1302 (M.1885); 1304 (M.1887) H.1306(M.1889); H.1308 (M.1891); H. 1321 (M.1903); H.1325 (M.1907).

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA)

VGMA, VGM.DEFTER.259. (18 Cemaziyevvel 1189/17 Temmuz 1775)
VGMA, VGM.DEFTER.281. (21 Rebiülahir 1242/23 Ekim 1826)
VGMA, VGM.DEFTER. 301. (25 Cemaziyelahir 1269/5 Nisan 1853)
VGMA, VGM.DEFTER. 436. (10 Şevval 1108/2 Mayıs 1697).

Araştırma-İnceleme Eserler

- 387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri (937/1530) II, T.C Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 1997.
- Açıkel, A. (2001). “ XIV-XVI. Yüzyıllarda Tokat Zaviyeleri” Pax Ottomana Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç, (Edit. Kemal Çiçek), 229-264, Ankara.
- Açıkel, A. (2012). “Tokat”, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. C.41, İstanbul, 219-223.
- Açıkel, A. (2021). “Osmanlı Döneminde Tokat Takyeciler Camii Vakıfları”, Vakıflar Dergisi, 55, 9-24.
- Açıkel, A. (2022). “Waqfs Of The Ottoman-Era Tokat Rüstem Çelebi Mosque” *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 17(1), 16-22.
- Açıkel, A.(1999), *Changes In Settlement Pattems, Population And Society İn North Central Anatolia: A Case Study Of The District (Kaza) Of Tokat (1574-1643)*, Basılmamış Doktora Tezi, University Of Manchester Department Of Middle Eastern Studies, Manchester.
- Aşıkpaşazade (2003). *Osmanoğulları'nın Tarihi*, Çev. Kemal Yavuz-M.A. Yekta Saraç, Koç Kitaplığı, İstanbul.
- Barkan, Ö. L. (1942). “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu olarak Vakıflar ve Temlikler I İstîlâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler” *Vakıflar Dergisi*, S.2, 279-386.
- Bekadze, Iasha, (2017). “Osmanlı'da Kullanılan Vilâyet Tabiri Üzerine” *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 36(36), 240-268.
- Beşirli, M. (2010). "Vakıf Kurumunun Önemi ve Tokat'ta Hamza Bey Evkafı Üzerine Bazı Bilgiler", *History Studies*, Volume 2/1, 32-44.
- Beşirli, M. (2010). “Vakıf Kurumunun Önemi ve Tokat'ta Hamza Bey Evkafı Üzerine Bazı Bilgiler” *History Studies*, 2(1). 32-44.
- Demirci, A. (2007). *3 Numaralı Tokat Şer'îye Sicilinin Transkripsiyonlu Metni ve Değerlendirilmesi*, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Tokat.
- Ebu'l Hayr-ı Rûmî Saltıknâme (Saltık Gazi Destanı)* (2013). Haz. Necati Demir- M. Dursun Demir, Uluslararası Kalınma ve İş birliği Derneği Kültür Yayınları, İstanbul.
- Enisi, Hüseyin, *Miratü'l Vefa Li Vucuh Es-Safa*, (Yazma Eser, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi) No. 2605/1.
- Evliya Çelebi Seyahatnamesi* (2010). Haz. Seyit Ali Kahraman, 5.Kitap 1. Cilt., Yapı Kredi Yayınları.
- Gelibolulu Mustafa Âli Efendi, *Kitabü't-Tarih-i Kühnü'l-Ahbâr*, (1997). Haz: A. Uğur-M. Çuhadar Gül-İ.H. Çuhadar, C.I, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Genç, M. (2003). “Mâlikâne-Divanî” *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. C.27, 518-519.
- Gökbilgin, T. (1965). “15 ve 16. Asırlarda Eyâlet-i Rûm”. *Vakıflar Dergisi*, 6. 51-61.
- Gönenç, C. S. (2016). *İstanbul Karaca Ahmet Sultan Dergâhı*, Karacaahmet Sultan Kültür Derneği Yay., İstanbul.
- Gülerer, S. (2012). *Hacım Sultan Menâkıbnâmesi Üzerine Bir İnceleme*, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Denizli, Haziran.
- Halaçoğlu, Y. (2009). *Anadolu'da Aşiretler, Cemaatler, Oymaklar (1453-1650)*, C.III, Türk Tarih Kurumu Yay. Ankara.
- Hoca Sadeddin Efendi, *Tacü't-Tevarih*, (1979). Kültür Bakanlığı Yayınları, Cilt 5, İstanbul.
- Kalaycı, E. (2019). *Nüfus Sayımlarına Göre Komanat Nahiyesi (h. 1246-h.1256)*, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Tokat.
- Karaca Ahmet Sultan Menâkıbnâmesi*, (2021). Haz. H. Dursun Gümüşoğlu, Post Yayınevi, İstanbul.
- Maden, F. (2023). “Horasan Ereni Karaca Ahmed Sultan ve Yenişehir'deki Türbesi”, *Sarı Saltuk'tan Osmanlı'ya Dervişlerle Yazılan Tarih*, ed. Ayşegül Kılıç, Trakya Üniversitesi Sarı Saltuk Gazi Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayın No: 2, Edirne.

- Oruç Beğ Tarihi (Osmanlı Tarihi 1288-1502)* (2007). Haz. Necdet Öztürk, Çamlıca Basım Yayın, İstanbul.
- Özcan, H. ve Gönenç, C. S. (2015). "Yazılı ve Sözlü Ortamlardaki Karaca Ahmet Sultan Menkabelerinin Karşılaştırılması" *Turkish Studies*, 10/4, 717-746.
- Pakalın, M.Z. (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, MEB Yay. İstanbul.
- Savaş, S. (2000). "Osmanlı Döneminde Sivas'ta Tuz Üretimine Dair Bazı Bilgiler". *Osmanlı Araştırmaları*, 20/20.
- Savaş, S. (2018). "Dedebâli Cemaati ve Uşak Kazası Dedebalılar Köyü". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.32, Denizli, 243-262.
- Savaş, S. (2019). "Dedebalıların İzinde II: Dedebalı Zaviyesi ve Harmancık Kazası Dedebalı Karyesi" *Vakıflar Dergisi* 80. Yıl Özel Sayısı, Ankara, 211-243.
- Savaş, S. (2021). "Dedebalıların İzinde III: Balkanlarda Dedebalılar Cemaati ve Tırnova Kazası Dedebalı Karyesi", *Anadolu ve Balkan Araştırmaları Dergisi*, 4/8, 173-295.
- Savaş, S. ve Yıldırım, İ. (2025). "Rûm(Anadolu)'nun Gözcüsü Karaca Ahmed ve Uşak Karacaahmet Köyü" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Yaz-Haziran 2025, Sayı 114, 77-109
- Seyyid Hüseyin, *Mir'âtü'l-vefâ* (Yazma Eser, İstanbul: Vehbi Koç Vakfı Sadberk Hanım Müzesi, Hüseyin Kocabaş Kitaplığı) No.169.
- Şahin, F. (2019). *Tokat'taki Tekke ve Zaviyeler*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya.
- Şahin, H. (2001). "Karaca Ahmed", *DİA*, C.24, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul, 374-375.
- Şahin, H. (2014). "Karaca Ahmed Üzerine Yapılan Çalışmalara Dair Bir Literatür Değerlendirmesi" *VIII. Uluslararası Üsküdar Sempozyumu Bildirileri*, C.3, İstanbul 21-23 Kasım, 61-77.
- Şimşirgil, A. (1990). *Osmanlı Taşra Teşkilatında Tokat (1455-1574)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- T.C Dâhiliye Vekâleti Son Teşkilat-ı Mülkiyede Köylerimizin Adları* (1928). İstanbul.
- T.C İçişleri Başkanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğü Köylerimiz 1 Mart 1968 Gününe Kadar* (1968). Ankara.
- Taneri, A. (1997). "Celâleddin Hârizmîşah", *DİA*, C.7, 248-250
- Taşğın, A. (2013). *Dediği Sultan ve Menakıbı Konya ve Çevresinde Ahmet Yesevi Halifelerinin İzleri*, Çizgi Kitabevi, Konya.
- Taşkın, Y. (2022). "Gümenek Monografisi: Tarihsel Süreçte Gümenek'te Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Yaşam" 5. Tokat Sempozyumu C.III, 14-16 Ekim 2022, 540-575.
- Tosun, N. (2007). "Karaca Ahmed Hakkında Meçhul Kalmış Bilgiler", *V. Uluslararası Üsküdar Sempozyumu 1-5 Kasım*, Cilt: II, 323-328.
- Tunca, A. (2000). *Vakfiyelerine Göre Tokat Vakıfları (H.1000- 1200/M. 1591- 1785)*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Turgut, V. (2016). "Batı Anadolu Beyliklerinin Menşei Meselesi", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (SKAD)*, 2/3, 2016, 55-89.
- Turgut, V. (2017). "Germiyanogulları'nın Menşei, Vakıfları ve Batı Anadolu'nun Türkleşmesi Meselesi Üzerine", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 3/5, 1-98.
- Turgut, V. (2020a). "Ahu ve Derviş: XII. Yüzyıl Tasavvuf Dünyası Üzerine Bazı Yeni Bulgular", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S.96, 2020a, 11-32.
- Turgut, V. (2021). "Renklerin Efendileri: XIII. Yüzyıl Anadolu'sunun Tasavvuf Dünyasına Prosopografik Bir Yaklaşım", *Osmanlı Araştırmaları*, 57/57, 35-80.
- Turgut, V. (2020b). "Cemâlüddin Musa Sâvî/Zilî ve Şeyh Osman-ı Velî ile Ahfadına Dair Vakfiyeler ve Düşündürdükleri (Vahdet-i Tarikat)" *VAKANÜVİS- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, 5/2, 1029-1073
- Uluçay, M.Ç. (1940). *Saruhanogulları ve Eserlerine Dair Vesikalar*, Manisa Halkevi Yayınları, Manisa.
- Yıldırım, Ö. (2007). *1797-1798 Yıllarına Ait Tokat Şer'iyye Sicilinde Yer Alan Belgelerin Sosyal ve Ekonomik Yönden Tahlihi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun.

EKLER

فنا لله واللاک مالکانه وقف شیخ سیدی و تولد
تیمار قورلن اوغلی محمد ول اوغلی احمد ول

Resim 1: Karye-i Ahmed Alabey mâlikâne-i vakf-ı Şeyh Seydi divanî tımarı Korlanoğlu? Mehmed'ün oğlu Ahmed'ün

فنا لله واللاک مالکانه وقف دلویه کوه و کیز دیرکده دلویه
روم لور فدا لور عام تمار عثمان ولد احمد

Resim 2: Karye-i Ahmed Alanı tabi-i Komanat malikâne-i vakf-ı Zaviye-i Gökdeniz Abdal ruhullah ruhu'l-aziz tamamı tımar Osman veled-i Ahmed

فنا لله واللاک مالکانه وقف لور و فدا و
کوه کور ابداله و لور تیمار

Resim 3: Karye-i Ahmed Alanı tabi-i mezkur vakf-ı Zaviye-i Gökdeniz Abdal divanî tımar

فنا لله واللاک مالکانه وقف فیکر فوضانه خیمه سنده

Resim 4: Karaca Ahmed nam-ı diğer Komanat Nahiyesi'nde

فوضانه نیم و بوزجه احمد فوضانه

Resim 5: Komanat nam-ı diğer Karaca Ahmed Nahiyesi'nde

فنا لله واللاک مالکانه وقف فوضانه

Resim 6: Karaca Ahmed nam-ı diğer Ahmed Alanı mâlikânesei vakfının



Resim 7: Karaca Ahmed Türbesi'nin duvarında bulunan kitabe



Resim 8: Karaca Ahmed Türbesi'nin giriş kapısı



Resim 9: Karaca Ahmed ve eşinin kabirleri

İsmail Hikmet Ertaylan'ın Türk Edebiyatı Tarihi'nin Edebiyat Tarihi Metodolojisi Açısından Değerlendirilmesi

An Evaluation of İsmail Hikmet Ertaylan's History of Turkish Literature in Terms of Literary Historiography Methodology

Mahmut Aksakallı

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
mhmtkskll@hotmail.com, ORCID ID: 0009-0001-1437-2740

ÖZET

Edebiyat tarihi, hem bir milletin tarihi hem de edebiyatıyla ilgili bilgiler ortaya koyar. Edebiyat tarihi yazma ile ilgili çeşitli yöntemler belirlenmiş ve bu yöntemler doğrultusunda bu eserlerin yazılması öngörülmüştür. Bu çalışmada edebiyat tarihinin ilk ortaya çıkışı, tarihsel dönem içinde Batı edebiyatında ve Türk edebiyatındaki gelişim süreci ve verilen bazı örnekler üzerinden edebiyat tarihine değinilmiştir. Daha sonra Edebiyat Teorisi Metodolojisi açısından, altı başlığa uygun olarak İsmail Hikmet Ertaylan'ın "Türk Edebiyatı Tarihi" adlı eseri bu kriterler doğrultusunda incelenmiştir. Bu başlıklar "Tasnif Sistemi, Dönem Anlayışı, Edebi Türlerle Yaklaşımı, Sanatçıların Biyografik Bilgilerinin Verilişi, Sanatçıların Eserlerinin Verilişi ve Değerlendirilişi ve son olarak Sanatçıların Edebi Kişilikleriyle İlgili Bilgi ve Değerlendirme" başlıkları üzerinden İsmail Hikmet Ertaylan'ın "Türk Edebiyatı Tarihi" adlı eseri bu metoda uygunluk noktasında incelenmiştir. Eser Türk Edebiyatındaki diğer eserlerle de mukayese edilerek eserin Edebiyat Tarihindeki yeri ve yazılma süreciyle ilgili bilgiler verilmiştir. Yapılan incelemeler sonucunda eserin belirli yönleri örnekler üzerinden belirtilmiş ve eserin edebiyat tarihi noktasındaki önemi anlatılmaya çalışılmıştır. Bu eserin incelemesi yapılırken aynı zamanda edebiyat tarihi yazmanın zorlukları da dile getirilmiştir. Bu zorlukları aşmanın yolu olarak da bir metot oluşturma öneminde vurgu yapılmıştır. Yapılan bu inceleme neticesinde hem bu eser ile ilgili bilgi sahibi olmamız sağlanmış hem de bu yolla belirli metot oluşturma önemi ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türk dili, Türk Edebiyatı Tarihi, İsmail Hikmet Ertaylan, metodoloji.

ABSTRACT

Literary history provides insight not only into a nation's historical development but also into the evolution of its literary tradition. Over time, various methodologies have been proposed for writing literary history, guiding the production of such works. This study first outlines the emergence of literary history and its development within Western and Turkish literature through selected examples. Subsequently, İsmail Hikmet Ertaylan's History of Turkish Literature is examined through the lens of literary theory methodology, based on six analytical criteria: classification system, periodization, approach to literary genres, presentation of biographical information, evaluation of authors' works, and discussion of literary identities. Ertaylan's work is analyzed in comparison with other literary histories within Turkish literature, aiming to assess its place and significance in the historiography of Turkish literature. The evaluation highlights both the contributions and limitations of the work, offering concrete examples. Moreover, the challenges inherent in writing literary history are discussed, and the necessity of establishing a clear methodological framework is emphasized as a solution. Through this analysis, the study not only provides insight into Ertaylan's contribution but also underlines the broader importance of methodological rigor in literary historiography.

Keywords: Turkish language, History of Turkish Literature, İsmail Hikmet Ertaylan, methodology.

GİRİŞ

Edebiyat tarihiyle ilgili Batı ve Türk edebiyatında birçok tanım yapılmıştır. Bunlardan biri Fuad Köprülü: *“Edebiyat tarihi, bir milletin manevi ve maddi gelişmesini edebi eserlerin menşuru arkasından gören ve gösteren canlı bir tarih şubesidir.”* (Köprülü, 1986: 1) demiştir. Edebiyatın tarihi olma niteliği taşıyan bu eserler ile ilgili hem edebiyat hem tarih ile ilgili unsurları görmek mümkündür. Edebiyat tarihinin oluşumu ve belirli kurallar etrafında yazılmaları ile ilgili bazı usuller ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Gerçek manada Avrupa’da edebiyat tarihçiliği Gustave Lanson’la başlamıştır. Doğrudan doğruya Hippolyte Taine’inin meşhur “İrk, muhit ve tarihi zaman” görüşünden hareket eden Lanson, edebi eseri genel anlamda sosyal hayatın bir yansıması olarak kabul etmiştir.

“XIX. yüzyılda ilk defa Madame de Stael’in Edebiyata Dair(1880) adlı kitabında, her milletin ve çağın edebiyatının birbirinden ayrı ve değerlerinin de izaftı olduğunu belirtmesiyle birlikte, tarihsel süreç içinde farklı özellikler gösteren bütün milletlerin edebi eserlerine yeni bir bakış açısıyla bakılmaya başlanır.” (Uçman, 2011: XIII). Her milletin kendine özgü kültürel değişkenlikleri olmasından dolayı bu milletlerin edebiyat tarihine yaklaşımlarında da bir farklılığın olması kaçınılmaz olmuştur.

“XX. Yüzyılda edebiyat tarihçiliği anlayışına yeni bir görüş getiren Rene Wellek ise, edebi eserin şekil, yapı ve üslup bakımından sadece dış şartlarla açıklanamayacağını; edebi eserlerin de kendi bütünlüğü içinde ele alınması gerektiğini, bundan dolayı edebiyat tarihinin şair ve yazarlarının hayat hikayeleri yerine doğrudan doğruya edebi eserlerin tarihi olması gerektiğini ileri sürer.” Bu bakış açısıyla beraber eser/metin merkezli bir yaklaşımın sergilenmesi gerektiğini savunmuştur. Bu yönüyle edebiyat tarihçiliğinde nereye odaklanılması gerektiği ile ilgili farklı fikirler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Türk Edebiyat Tarihi adını taşıyan ilk eser ise Abdülhalim Memduh’un Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniye’sidir.(1890), Onu Faik Reşad’ın Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniyesi (1911), Şahabettin Süleyman’ın Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniye’si(1912), Mehmet Hayrettin Tarih-i Edebiyat Dersleri(1913) ile Fuat Köprülü’nün Şahabettin Süleyman’la birlikte hazırladığı “Yeni Osmanlı Tarih-i Edebiyatı(1916) adlı eseriyle takip eder.

Türk edebiyatı tarihçiliği alanında ilk örnekleri vermenin yanında bu alanın genişlemesi için Fuad Köprülü önemli bir yer tutar. Köprülü, bu alanın genişlemesi için yol gösterici olmuştur. Ancak Edebiyat tarihi yazmanın birçok zorluğu vardır. Başka bir çalışmanın konusu olabilecek bu zorlukların başında yazarın kültürel anlamda donanımlı olmaması, bir çalışma metodunun bulunmaması, uzun soluklu bir yazma süreci olması, objektiflik kriteri gibi bunları artırmak mümkündür. Bu sorunlarla beraber düşünüldüğünde tezkiyeler bir kenara bırakıldığı takdirde edebiyatımızda çok geç ortaya çıkmış ve çok sayıda örneğini bulamadığımız bir saha olduğunu belirtmek gerekir. Bu konuda Yunus Ayata: *“Her biri ayrı birer bilim olan teori, tenkid ve tarih aynı zamanda edebiyat tarihinin oluşmasına da katkıda bulunmaktadır.”*(Ayata, 2005: 129) Tam anlamıyla bir edebiyat tarihi yazmanın tek başına imar edilecek bir alan olmadığı onu besleyecek başka dayanak noktalarının da güçlü olması gerektiğini ifade etmiştir.

Türk edebiyatında bilimsel tarihçiliğin kurucusu olarak kabul edilen Fuad Köprülü, “Edebiyat Tarihinde Usul” adlı makalesiyle bir edebiyat tarihi yazmanın kuralları ve nasıl yazılacağıyla ilgili çalışması önemli bir yol göstericidir.

Fuat Köprülü’nün arkasından, onun açmış olduğu yoldan İbrahim Necmi Dilmen, İsmail Habib Sevük, İsmail Hikmet Ertaylan, Saadettin Nüzhet Ergun, Mustafa Nihat Özön, Agah Sırrı Levent, Vasfi Mahir Kocatürk, Ahmet Hamdi Tanpınar, Nihad Sami Banarlı ve Ahmet Kabaklı gibi bir kısmı onun talebesi olmuş edebiyat tarihçileri Türk edebiyat tarihini çeşitli yönleriyle ele alan eserler kaleme almışlardır.

Yeni Türk Edebiyatı adı verilen ve Tanzimat’tan Cumhuriyet’e kadar uzanan dönemle ilgili olarak Prof. Dr. Orhan Okay’ın Batılaşma Devri Türk Edebiyatı (2005) ve Prof. Dr. İnci Enginün’ün Yeni

Türk Edebiyatı-Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (2006) adlı eseriyle birlikte Talat Saim Halman'ın editörlüğünde çeşitli akademisyen ve araştırmacıların katılımıyla ortak bir çalışma halinde hazırlanan dört ciltlik Türk Edebiyat Tarihi (2006), bu alanda ortaya konulan en son örnekler olarak hatırlanmaktadır.

Yıllarca Türk edebiyatı tarihi yazmakla meşgul olan Prof. Dr. Ömer Faruk Akün ise kendisiyle yapılan bir mülakata verdiği cevaptan, Günümüzde her türlü zengin ve geniş imkanlarına rağmen, yılların birikimine sahip bir kişinin tek başına mükemmel bir Türk Edebiyatı tarihi yazabilmesinin çok zor olduğunu, hatta mümkün olmadığını söylemiştir.

Bu çalışmanın konusu olan İsmail Hikmet Ertaylan, 1889 yılında İstanbul'da doğmuştur. Ordinaryüs profesör olan Ertaylan edebiyat tarihi araştırmacısı, yazar ve öğretmendir. Azerbaycan hükümeti isteği üzerine Maarif Vekaleti tarafından Bakü'ye gönderildi.

İsmail Hikmet Ertaylan'ın Türk Edebiyatı Tarihi, 1925-1926 yılları arasında Bakü'de akademisyen olarak çalıştığı yıllarda yazılmış bir eserdir. Bilindiği üzere Edebiyat alanında yazdığı monografileri ve araştırmaları ile bilinen bir şahsiyettir Ertaylan. Bu eser sonraki dönemde Abdullah Uçman ve öğrencileri tarafından Latin alfabesine çevrilerek 2011 yılında Türk Tarih Kurumu tarafından basılarak edebiyat dünyasına kazandırılmıştır. Eser Bakü'de basılmış olmasının yanında ve başka sebeplerden dolayı edebiyatımızda çok geç farkına varılmıştır.

Bu eser isminden hareketle bütün Türk edebiyatını kapsıyor gibi görünse de bu bilgi yanıltıcıdır. Eser; sosyal, siyasal anlamda yenileşme hareketinin başladığı XIX. yüzyıldan itibaren başlayıp I.Dünya Savaşı'nın sonuna kadar olan devreyi içine almaktadır. Kitabın sonunda *Mütareke'den Sonra Edebiyat* başlığı altında kısaca bir bilgi verildikten sonra kitap biter. Sonuç olarak Eser Türk Edebiyatının bir asrını incelemiştir denilebilir.

Tasnif Sistemi

Bir edebiyat tarihi yazılırken üstünde durulacak önemli unsurlardan bir tanesi de tasnif sistemidir. Oluşturulan eserin hangi kritere göre tasnif edildiği düzenlemenin önemli bir basamağıdır. Edebiyat tarihleri daha çok kronolojik bir tasnif etrafında oluşturulan metinlerdir. Ancak bu kronolojik zaman sınırlamasının nereden başlayıp ne zaman biteceği ile ilgili kesin yargılar yoktur. Kaldı ki dönem ve devir kavramlarının kullanılacağı yerler için dahi bir netlikten söz etmek güç bir durum olmuştur. Dönem kavramı sözlükte '*Bir çağ veya bir çalışma müddeti içindeki başı, sonu belli zaman süresi devre*' olarak kullanılan bir ifadedir. Özellikle 'dönem' kavramı ile 'devir' kavramlarının birbirlerinin yerine kullanıldığı bilinmektedir.

Tanzimat Fermanının ilanı tarihsel, sosyal, siyasi anlamda önemli bir dönüm noktasıdır. Bu fermanın hukuksal etkileri ayrı bir incelemenin konusudur. Çünkü İslamiyet etkisinin azalması ve beraberinde Batı etkisinde gelişen bir toplum ve edebiyatın ortaya çıktığı görülmektedir. Bu önemli olay tarihsel bir döneme ismini verdiği gibi edebiyatın bir dönemine de ismini vermiştir. Tanzimat edebiyatı bu dönem ile ilgili farklı isimlendirmeler yapılmıştır. İsmail Hikmet Ertaylan, bu döneme "*Devr-i Teceddüd* (1838- 1876) derken Nihad Sami Banarlı bu dönem için *Tanzimat Devri* ifadesini kullanmıştır.

İsmail Hikmet Ertaylan; devir, dönem kavramlarına yer vermeden daha çok yıl bazlı bir tasnif sistemi uygulamıştır. Daha çok Köprülü'de gördüğümüz temelde edebiyatı:

- *İslamiyet Evvel Türk Edebiyatı*
- *İslam Medeniyeti Tesiri Altında Türk Edebiyatı*
- *Avrupa Medeniyeti Altında Türk Edebiyatı*(Köprülü, 1986: 5)

Bu şekilde bir tasnif yapması mümkün olamayacaktır. Ertaylan bu eserinde 19. yüzyılın başından itibaren başlayarak I.Dünya Savaşı'nın bitimine dek geçen süreç içindeki dönemi kapsayacak şekilde bu eseri oluşturmuştur. İsmi Türk edebiyatı Tarihi olsa dahi dar bir zaman aralığını incelemiştir.

tir. Ancak Avrupa Medeniyeti Altında Türk Edebiyatı başlığı altındaki süreci kapsayabilir. İsmail Hikmet Ertaylan, kendisinden önce Tanzimat Edebiyatına “Türk Teceddüd Edebiyatı” adlandırmasını kullanan İsmail Habib Sevük’ü takip etmiş gibidir.

İsmail Hikmet Ertaylan, yazar merkezli bir tasnifle beraber eser merkezli bir inceleme yapmıştır. Bunu yaparken şu şekilde bir sıralama yapmıştır:

- On Sekizinci Asrın Şiarı (1800-1838)
- Devr-i Teceddüd (1838-1876)
- Edebiyat-ı Cedide(1876-1895)
- On Dokuzuncu Asır Osmanlı Edebiyatı: 1324(1908) İnkılabına Kadar(1895-1908)
- 1324 (1908) İnkılabından Sonra
- Mütareke’den Sonra Edebiyat

Bu şekilde bir tasnif yapması daha çok yıl merkezli bir tasnif yaptığının göstergesidir. Dönem, devir kavramlarına sığınmadan İsmail Habib Sevük’ün yaptığı gibi Tanzimat edebiyatına “Teceddüd” adlandırması ile karşılaşmaktadır. Edebiyatıcedide diye adlandırdığı dönemin Servetifünun edebiyatını değil Tanzimat edebiyatını karşılamak için kullanmıştır.

Dönem Anlayışı

Türk Dil Kurumunun *Türkçe Sözlük*’ü “devir” için; kendine özgü bir özellik taşıyan zaman parçası, dönem periyot demektir. Ancak dönem kavramı için de aynı sonuçla karşılaşmaktayız. Bu da bir kavram kargaşasına yol açmıştır. Bu konuyla ilgili İsmet Emre, “*Yeni Türk Edebiyatındaki herhangi bir sürece bir edebiyat bilimci devir derken bir başkası dönem demiştir; benzer şekilde, bir edebiyat bilimcinin aynı süreç için hem dönem hem devir dediği vakidir.*” (Emre, 2010: 192) Buradan da anlaşılacağı üzere dönem ve devir ile ilgili kesin bir yargıdan bahsetmek mümkün değildir. Farklı adlandırmalar kullanıldığı görülmektedir.

Dönem kavramı için ise Ahmet Bozdoğan, Millî Edebiyat Akımı bahsinde şöyle der: “*Yani, bir anlamda milli edebiyat anlayışının hakim edebiyat anlayışı olmasına atfen 1910’ların başlarından 1920’lerin ortalarına kadar ki süreç ‘Millî Edebiyat Dönemi’ adıyla anılmaktadır.*” (Bozdoğan, 2006: 30). Milli edebiyatın temsilcilerinin sadece bu zaman alanına sıkıştırılamayacağı için “dönem/devir” bahsine “akım” kavramıyla karşılık verir. Milli edebiyatın bir dönem olmaktan öte “akım” olduğunu belirtir.

Kenan Akyüz, “Tanzimat Devri Edebiyatı”, İsmail Habib Sevük’ün ise *Edebi Yeniliğimiz* adlı eserinin ikinci cildinde ise Tanzimat edebiyatı için “Tanzimat Devri” ve “Meşrutiyet Devri” tabirlerini kullanmıştır. Bu konuda Ali İhsan Kolcu ise adlandırma yapmadan önce Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanından başlayarak ilk önce dönemin tarihsel ruhunu yansıtan “tarihselciliği” ortaya koymaya çalışmıştır. Tanzimat edebiyatını oluşturan yenilikler, muhitler, tezahürler bahsini açtıktan sonra Tanzimat Edebiyatının Devirleri ifadesini kullanmıştır.

Bu konuda İsmet Emre, “Bu bağlamda, devir açmak tarihe farklı bir boyut eklemek, yeni bir çağ başlatmak karşılığı olarak kullanılmıştır. Cılalı Taş Devri, Yontma Taş Devri, Modern Devir, Tanzimat Devri, Cumhuriyet Devri gibi. Bununla birlikte, eğer Yeni Türk Edebiyatının kendisi bir “devir” olarak kabul edilecekse bu durumda Tanzimat’tan başlayarak Cumhuriyet’i de içeren süreçlerdeki önemli kırılma noktalarını “dönem” denmesi doğru bir yaklaşım olacaktır.” (Emre, 2010: 194). Şeklinde görüşlerini ortaya koymuştur.

Bütün bunların ışığında Ertaylan’ın Edebiyat Tarihine baktığımız zaman dönem/devir kavramlarından öte kendine özgü bir isimlendirme yapmıştır. Tanzimat Edebiyatı için “*Devr-i Teceddüd*”; bunun yanında daha çok tarihsel kırılmalar içinde bir adlandırmaya gitmiştir. Dördüncü kısımda “*On Dokuzuncu Asır Osmanlı Edebiyatı: 1908 İnkılabına Kadar*” diye adlandırmıştır.

Bunun yanında Recaizade Mahmut Ekrem, Abdülhak Hamid, Ahmet Mithat, Muallim Naci ve Samipaşazade Sezai gibi yazarları “*Edebiyat-ı Cedide*” başlığı altında toplamıştır.

Ertaylan, *Dönem* adlandırmalarında yıl merkezli bir inceleme yapmış. Önce döneme ait anahtar kelimeler yukarıda saydıktan sonra dönemin genel özelliklerine yer vermiştir. Daha sonra kısaca yazarın biyografisi ve “*Lisanı ve Kıymet-i Edebiyesi, Şiiri ve Sanatı, Lisanı ve Sanatı, Lisan ve Asarı*” gibi birbirinden farklı adlandırmaları tercih etmiştir.

Edebî Türlerle Yaklaşımı

İlk metinlerin başlangıcı şiiirdir. Sadece Dünya edebiyatında değil Türk edebiyatında da bu şekilde karşımıza çıkar. Sözlü dönem ürünlerine baktığımız zaman karşımıza koşuklar, sagular, savlar, destanlar çıkmaktadır. Hatta Divan edebiyatı için Divan şiiri, Halk edebiyatı için Halk şiiri adlandırmaları kullanılmıştır. Batı edebiyatında daha eski dönemlerde ortaya çıkan düz yazı ürünlerinin Türk edebiyatında güçlü bir şekilde ortaya çıkması için Tanzimat Dönemini beklemek gerekecek.

Şiir tarih boyunca her zaman ilk başvurulmuş tür olmuştur. İlk dönemlerde şairlere verilen birçok isimle beraber (ozan, kam, baskı, şaman) birer söz büyücüsü olmaları önemli bir yer tuttuklarının göstergesidir.

Şiirin ne olup ne olmadığıyla ilgili birçok tanımlama yapılmıştır. Neredeyse her şairin bir tanımı karşımıza çıkmaktadır. Ahmet Haşim, Piyale adlı eserinin ön sözünde yer alan ‘Şiir Hakkında Bazı Mülâhazalar’ adlı eserinde bunu şu şekilde ifade eder: “Sıkı bir defne ormanının ortasına bırakılan bal dolu bir porselen kavanoz gibi, anlam şiirin yaprakları içinde gizlenerek her göze görünmez ve yalnız halay ve sözcük öbeklerini, vızıltılı arılar gibi, dışında ve çevresinde uçuşturur. Porselen kavanozu görmeyen okuyucuya bu akıllara durgunluk veren arıların kanat müziğini işittirmekle zevk alır. Çünkü kırmızı çiçekli kara defne ormanının bütün gizi bu gümüş kanatların sesindedir. Bu tanımın dışında hiçbir şiir yoktur. Böyle olmadığı ileri sürülebilecek bir şiir varsa o şiir değildir ve ona ‘şiir’ diyenler şiirin ancak yabancılarıdır.”

“*Fikir, hayal, mefkure(ideal) bu cereyanın esiri oldu. Bunun içindir ki, bütün Türklerin edebiyatı münacat, ilahi, naat, ...tan ibarettir. Bunun içindir ki bütün şairlerin divanları Allah, peygamber sözleriyle ve Kur’an’ın ayetleriyle doludur.*” (Ertaylan, 2011: XXV) Kitabın giriş kısmında yer alan bu ifadeler Ertaylan’ın yazara veya eserine bakarken bazı ön yargılar eşliğinde bunu yapacağını görüyoruz. Çünkü Türkçenin Acem, Arap ve Bizans tesiri altında kalarak Türkçenin zarar gördüğünü dile getirmiştir. Türkçenin bir arayış içinde olduğu, tam manasıyla hangi yöne akacağı ile ilgili henüz bir rotanın oluşturulmadığı bir dönemde böylesi eleştiriler dönemin ruhu içinde okunabilir.

Tanzimat fermanı ve sonrasında ortaya çıkan batılılaşma hareketiyle beraber birçok nesir türündeki eser edebiyatımıza girmiştir. Roman, hikâye, tiyatro, makale gibi türlerin edebiyatımızda yer bulması bu dönemde ortaya çıkmaktadır. Daha öncesinde baskın bir tür olan şiirin yerine yavaş yavaş düz yazı almaya başlamıştır. Daha önce edebi tür denilince ilk akla gelen şiirin yanına başka türler de kendisine yer bulmaya başlamıştır. Ertaylan, tür merkezli bakışını şiirden yana daha çok kullansa da tiyatro metinleri de önemli bir yer verir. Şair Evlenmesinin tamamı, Ahmet Vefik Paşa kısmında Moliere’nin Cimri’si, Yusuf Ziya’nın Binnaz tiyatrosunun ikinci perdesini, Faruk Nafiz’in Paul Hervieu’nun Le Dadale eserini İlk Gözâğrısı’nın bir perdesini metnini kitabına almıştır.

İsmail Hikmet Ertaylan’ın, eserinde yazar/şairin zirve eserinden pasajlar vererek okuyucunun zihninde daha berrak bir fotoğraf oluşturmaya rağmen edebiyat tarihi metodolojisi bakımından bu kadar eser merkezli inceleme yapması uygun değildir. Çünkü bir edebiyat tarihi kitabında bu kadar metne yer vermesi eseri bir antoloji veya güldeste havası yaratmaktadır. Kaldı ki seçtiği eserleri kimin zevk ve anlayışına göre seçtiği de ayrı bir tartışma sahasıdır.

Bütün türlerden örnek verilmemiş olsa dahi tiyatro türünden örnek metinler seçilmiş olması edebiyat tarihi açısından bir zenginlik oluşturmıştır. Çünkü tiyatro edebiyatımızda ihmal edilen türlerden biri olmuştur genellikle.

Sanatçıların Biyografik Bilgilerinin Verilişi

Biyografi bir yazarın yaşam öyküsüdür. Biyografi kavramıyla tanışmamız geç olsa da aslında kökenlerini *tezkirelerde* bulabileceğimiz bir tür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir yazarın yaşamı/eseri arasındaki ilinti göz önünde bulundurulacağından yazarın eseri ile yaşamı arasındaki bağlantı kaçınılmazdır. Bir eserden yazara doğru bir gidiş olabileceği gibi tersi bir durum da söz konusudur. İsmail Hikmet Ertaylan da bunun farkında olsa gerek eserinde önce yazarın hayatı, sonrasında eserlerinden bölümler vererek kitabını oluşturmuştur. Aynı zamanda her yazarın isminden önce ona ait bir fotoğrafı verilmiştir. Bu istisna sadece Tevfik Fikret'te göz ardı edilmiştir. Onun biyografisinin anlatıldığı bölümde iki tane fotoğrafına yer verilmiştir. Aynı zamanda sadece Halit Fahri Ozanoğlu'nun da fotoğrafına yer vermemiş olması da dikkat çekicidir.

İsmail Hikmet Ertaylan, Türk Edebiyatı Tarihinde toplam 74 yazar/şairin biyografisine yer vermiştir. Bunu yaparken çok ayrıntıya inmeden temel noktalara değinmiştir. Biyografisine yer verdiği kısımlarda birbirinden farklı adlandırmalar yapmıştır. *“Hayat-ı Hususiye ve Edebiyesi, Veladeti ve Sabaveti, Veladeti ve Tufuliyeti, Hayatı, Hayat-ı Edebiye ve Resmîyesi* gibi birbirinden farklı birçok adlandırmayla kullanması Edebiyat tarihinin metodu açısından karışıklığa yol açacaktır. Tek bir isimlendirme üzerinden gitmesi daha yerinde bir adlandırma olacaktır. Daha önce “Sanatı ve Eserleri” için de bu şekilde farklı adlandırmalara gidilmiştir.

Bunun dışında Ahmet Mithat'ın biyografisini anlatırken şu şekilde başlar: *“Hucir kabilesi Çerkeslerinden biri asil bir Çerkes ailesinden bir kıza taaşşuk etmiş, kızı ailesinden istemiş, talepler, niyazlar, tehditler boşa çıkmış. Talip kızın küfvi olmadığı için reddetmiştir. Gecesini uykusuz, gündüzünü kaygılı geçiren Çerkes derdine bir tek çare bulabilmiş: Kızı kaçırmak!*

.....

İşte bu Çerkes kadının ikinci izdivacından 1260 tarihinde İstanbul'da bir erkek çocuğu dünyaya gelmişti: Ahmet Midhat. Ahmet Mithat dünyaya geldiği vakit annesi Nefise Hanım kır beş yaşında imiş, hatta bu yaşta çocuk doğurduğundan loğusalığında gelip gidenlerden çok sıkılmıştır. (Ertaylan, 2011: 421) Bu bilgilerin hangi amaçla verildiği bilinmemektedir. Böylesi bir ayrıntının edebiyat tarihine nasıl bir katkı sunacağı tartışma konusu olabilecek bir özelliktir.

“Ahmet Mithat'a Rumeli'de bulunduğu sıralarda kırdan gezerken hücum eden bir boğayı merhumun serinkanlılıkla boynuzundan yakalayıp boğruğine indirdiği bir yumrukla sersemleştirerek canını kurtardığını hikâye ederler.” (Ertaylan, 2011: 422) Ertaylan'ın toplamda Ahmet Mithat'a 11 sayfa ayırdığı bölümde bunlara değinmesi yazarın sanatçı kişiliğine nasıl bir katkıda bulunacağı bilinmemektedir. Çünkü üstünden atlayarak yer verdiğimiz annesinden bahsettiği bölüm bir sayfayı doldurmaktadır. Yazarın doğumundan önce yaşanan ve sonrasında çocukluğuyla ilgili anekdotlar nesnel bir üsluptan çok uzaktadır.

Bütün bunların dışında “Mesela hemen bütün edebiyat tarihçilerinin Türk edebiyatında yenilikleri başlatan biri olarak ele aldıkları Şinasi'ye burada 18 sayfa yer verilirken, Üsküdarlı Hakkı'ya 9 sayfa, Leskofçalı Galib'e 16 sayfa, Hersekli Arif Hikmet'e ise 20 sayfa ayırmıştır. Bu çerçevede, başka edebiyat tarihlerinde bir edebiyatçı olarak üzerinde durulmayan Abdurrahman Sami Paşa, Hüseyin Nazım Paşa ve daha çok bir gazeteci olarak Mahmut Sadık'a yer verilirken, bu ciltte mutlaka bulunması gereken ilk romancımız Şemseddin Sami nedense unutulmuş, Keçecizade İzzet Moll'nın hemen yanı başında yer alması gereken Enderunlu Vasıf ile Divan sahibi Osman Nevres, daha sonraki ciltte de Ebuzziya Tevfik ile Servet-i Fünun döneminin yegâne münekkidi Ahmet Şuayb atlanmıştır.” (Uçman, 2011 XIX) Uçman'ın da dikkat çektiği gibi sanatçıların biyografik bilgilerin verilisinde sanatçılara ayırdığı sayfa sayısının orantılı olmadığı ifade etmiştir.

Yazarları anlatırken yazarın adı soyadı altında hayatı sonraki başlıkta eserleri diyerek yazarları temelde bu ana başlıklar etrafında biyografilerini incelemiştir. Agah Sırrı Levend'in *“Edebiyat tarihinde kişilerin biyografileri, ansiklopedilerde olduğu gibi, ölçülü olmalıdır.”* (Levend, 1988: 20) sözü ne

kadar önemli bir noktayı işaret etse de böylesine yüzeysel olması da bir kusur olarak sayılabilir. Hem yüzeysel hem resmi bir dil kullanmaması eserin ciddiyetine gölge düşürmüştür. Yazarın hayatıyla ilgili derinlemesine bir bilgi sahibi olunamamaktadır. Ancak eser incelemeleri içinde yer yer esere sirayet eden yazarın biyografisiyle ilgili kısımlara yer verilerek eserin daha iyi anlaşılması sağlanmaya çalışılmıştır.

İsmail Hikmet Ertaylan; Recaizade Mahmut Ekrem'e 38 sayfa ayırırken Abdülhak Hamid'e 100 sayfa, Samipaşazade Sezai'ye 9 sayfa, Ahmet Mithat'a 11 sayfa, Nabizade Nazım 4 sayfa ayırmıştır. Tevfik Fikret'i ise 60 sayfada göstermiştir. Bu 60 sayfa ile anlatılması yakın arkadaşlıklarının bir etkisi olarak görülebilir. Yine şairlere ayrılan sayfa sayısında Ahmet Haşim'e 6 sayfa yer verilmiştir.

Biyografilerdeki bilgilerin bu denli kısıtlı olması ve bazen tarihsel bilgilerde yanlışlığa gidilmesinin sebebi olarak dönemin şartları ve İsmail Hikmet Ertaylan'ın Azerbaycan'da olmasından dolayı bazı bilgilere erişmekte güçlük çekmiş olması olabilir. Aynı zamanda tarihsel rakamlarda yazarın doğumu, ölümü veya başka tarihler hem Hicri hem Miladi takvime uygun olarak iki şekilde de gösterilmiştir.

Sanatçının Eserlerinin verilişi ve Değerlendirilişi

Bir yazarın Edebiyat tarihindeki varlığı onun oluşturmuş olduğu eser üzerinden okunur. Yazar yazdığı eserin niteliği/miktarı oranında kendisine yer bulacaktır. Bu noktada Welles'in savunduğu eser merkezli edebiyat tarihine yaklaşıp. Çünkü İsmail Hikmet Ertaylan yazarların biyografisini kısa tutarak daha çok yazarlardan yaptığı alıntılar üzerinden yazarları tanıtır. Eser verme miktarında bir orantı tutturduğu da pek söylenemez.

İbrahim Şinasi'nin Şair Evlenmesi adlı tiyatro metninin hepsini kitabına almıştır. Şinasi ve Ahmet Vefik Paşa'yı anlattığı bölümlerde metnin tamamını almaya gitmiştir. Şinasi'nin hayatı ve diğer eserlerine sadece 10 sayfa vermişken geriye kalan 9 sayfayı şair evlenmesinin metnine ayırmıştır.

Bir diğer kişi Ahmet Vefik Paşa'da 22 sayfayı tiyatro metnine ayırmış 5 sayfada hayatı ve diğer eserlerine yer verilmiştir. Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere sanatçıların eserlerine bol yer vermiş olsa dahi sanatçıların biyografileri arasında bir orantısızlık söz konusudur.

Bu orantısızlıkların yanında diğer incelediği yazarlardan bol bol eser alıntılarla o yazarı incelemiştir. Yer yer bir antoloji havası yaratsa dahi şiirler özellikle metin ağırlıklı bir edebiyat tarihi olduğunun göstergesidir.

Sanatçıların Edebi Kişilikleriyle İlgili Bilgi ve Değerlendirmeler

Kitabın giriş kısmından itibaren Divan edebiyatından son derece olumsuz bir bakış açısıyla yaklaştığı hemen göze çarpar. Divan edebiyatına bu olumsuz bakış açısı sanatçıların edebi kişiliklerini incelerken yaptığı analizler noktasında objektif olma ile ilgili tereddütlerin ortaya çıkmasına yol açabilir. "Daha başlarken itiraf etmeye mecbur olduğumuz bir hakikat varsa o da edebiyatımızın çok çürük, çok ufunetli, çok ölü olduğudur. Esasen doğarken bir ugluta (monstre) olarak doğmuştur." (Ertaylan, 2011: VII) Bu şekilde bir bakış açısının devamında edebi kişiliklere yaklaşım ile ilgili ipuçları vermektedir.

"Din efsanesinden bi-haber olan Ertuğrul birinci defa olarak, o hiç tanımadığı ve anlamadığı kitabın önünde huşu ve tevekküle eğildiği dakikadan itibaren Türklük Araplığın edebi bir esiri olmuştu. Oğlu Kara Osman, kara gözlü bir kızın hatırı için Şeyh Edebalı adlı bir dervişin önünde diz çöküp el öptüğü zaman bütün bir halkı serseri, menfaatperest, tembel, riyakâr, tufeyli(parasite), mutaassıp bir zümreye kul etmişti." (Ertaylan, 2011: XXV). Bu ifadeler sanatçının edebi kişiliğine ve eserlerine yaklaşırken bir taraf olduğunun göstergesidir. Yazarların edebi kişilikleri ile dünya görüşleri doğrultusunda bir incelemeye tabi tutacağını gözler önüne sermiş olacaktır.

Eserin yazıldığı dönem ve ortam düşünüldüğünde Sovyet Rusya'sındaki ortamın şartları içinde bu şekilde bir yargıda bulunduğu söylenebilir. Çünkü aksi durumda eserin yazılması noktasında bazı problemlerle karşılaşacağı göz önünde bulundurulabilir.

Akif Paşa'yı anlattığı bölümlerde “*Türk lisanı yaşadığı müddetçe yaşayacak okuyanların gözlerini yaşartarak Akif Paşa namını hürmetlerle kalplere yazdıracaktır.*” (Ertaylan, 2011: 41) sözleriyle objektif olmayan bir yaklaşım ortaya koymuştur.

“*Bütün Türk ailelerini bekleyen hasret ve hicran bu küçük aileyi de yüklenmiş, bütün Türk yavrularına mukadder olan öksüzlük, boynu büküklük Şinasi'ye yetişmiş, bütün Türk kadınlarının nasibi olan dulluk ve yoksulluk Şinasi'nin anacığını da sert, ezici kolları arasına almıştı.*” (Ertaylan, 2011: 59) Burada da görüleceği üzere merhamet duygularıyla bezenmiş tamamen duygusal ifadeler ortaya konulmuştur.

Bunun gibi örnekleri artırabildiğimiz oranda Ertaylan, gerek döneme ait gerek yazara veya edebi kişiliğe dair öznel ifadeler ortaya koymaktan çekinmez. Hatta kendi bile eserindeki bu kusurların farkında olmakla beraber Edebiyat Tarihi alanına bir katkıda bulunmak amacıyla bunu yazdığını ifade eder. Kendisinden sonra daha nitelikli eserler ortaya konulacağı düşüncesindedir. Kendisini bir yol açıcı olarak görür.

SONUÇ

Sonuç olarak İsmail Hikmet Ertaylan'ın Türk Edebiyatı Tarihi adlı eseri edebiyat tarihi metodolojisi göz önünde bulundurarak incelenmiş hangi noktalarda uyumlu olduğu hangi noktalarda uygunluk sağlamadığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Örnekler verilerek eseri incelenmiş edebiyat tarihçiliği noktasında bu eserin nitelikleri incelenmiştir.

İsmail Hikmet Ertaylan, 1918-1967 yılları arasında yaşamış eğitimci, yazar, araştırmacı özellikleri bulunan bir edebiyat tarihçisidir. Türk edebiyatı tarihi dışında *Çağatay Edebiyatı*, *Azerbaycan Edebiyatı Tarihi*yle beraber edebiyat tarihçiliği noktasında önemli çalışmaları olmuştur.

Yazmış olduğu edebiyat tarihinde, subjektif unsurlara çokça yer vermesi, biyografilerde gereksiz ayrıntının olması, belli bir metodu takip etmemiş olması, söylediği bilgilere kaynak göstermemesi gibi birçok eksikliğine rağmen İsmail Hikmet Ertaylan eserini Türk milletine, medeniyetine hizmet etmek amacıyla oluşturduğunu bu sebeple eserdeki eksiklerden öte bir amaca hizmet etmek niyetiyle ortaya konulduğu söylenebilir.

Yaşadığı dönem itibarıyla Tevfik Fikret ile yakın bir arkadaşlığı bulunan İsmail Hikmet Ertaylan, Tevfik Fikret vasıtasıyla edebiyat dünyasında kısa sürede tanınan bir şahsiyet haline gelir. Araştırmacı kişiliği, sanatın birçok alanına ilgi duyması, akademisyen kişiliği gibi özellikleri onun birçok alanda kalem oynatmasını sağlamıştır. Ancak bu durum onun tek bir kanala yoğunlaşmamasını ve nihayetinde o alanda yetkinlik kazanamamasına yol açmıştır.

Özellikle incelediğimiz *Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserinin yazılması sürecinde Bakü'de akademisyen olarak bulunması onun var olan Rus yayılması karşısında Türkçü bir çözüm önerisi yoluyla ortaya çıktığı ifade edilebilir. Bu eser dönemin şartlarından bağımsız düşünülemeyecek bir eserdir. Dört cilt halinde yazılan eserde birçok Türkçe olmayan sözcüğün kullanılması halen dil devriminin yapılamadığının göstergesidir. Ertaylan'ın Türkçenin Acem, Arap, Bizans etkisinde kalmış olduğunu söylerken kendisinin de aynı hataya düşmekten kendini alamaması yine dönemin ruhuyla bağlantılı okunabilir.

KAYNAKLAR

- Ayata, Y. (2005). Nihad Sami Banarlı'nın. “Resimli Türk Edebiyatı Tarihi'nin Edebiyat Tarihi Metodolojisi Açısından Değerlendirilmesi, İnsan Bilimleri Araştırmaları, Yıl 8, Sayı: 15.
- Bozdoğan, A. (2006). Dönem ve Akım Nitelemeleri Arasında Kalmış Bir Terim: Milli Edebiyat, İlmi Araştırmalar Sayı 22, 15-32.

- Bulut, F. (2013). İsmail Hikmet Ertaylan'ın Edebiyat Tarihçiliği, Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi Sayısı, 2/1 2013 s. 256-278.
- Emre, İ. (2010). Yeni Türk Edebiyatında Kullanılan Bazı Kavramları Nesneleştirme Denemesi, Turkish Studies.
- Ertaylan, İ. H. (2011). Türk Edebiyatı Tarihi, Türk Tarihi Kurumu Basımevi.
- Haşim, A. (2005). Piyale, Yapı Kredi Yayınları.
- Lanson, G. (1937). İlimlerde Usul: Edebiyat Tarihi (çev. Yusuf Şerif Kılıçel), Remzi Kitabevi.
- Levend, Agah Sırrı (1988). Türk Edebiyat Tarihi I, Türk Tarihi Kurumu Yayınları.
- Türk Dil Kurumu (2005), Türkçe Sözlük, 10. Baskı, Ankara.

İş Gücünden Yapay Zekâ Sistemlerine: Ayrımcılığın Geri Besleme Döngüsü

*From Labor Markets to Artificial Intelligence Systems:
The Feedback Loop of Discrimination*

Merve Tosun

Anadolu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı
tsnmerv@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5915-7454

ÖZET

Yapay zekâ algoritmaları çoğu zaman tarafsız ve nesnel araçlar olarak sunulsa da beslendikleri veri setleri geçmişin ayrımcı yapılarını ve toplumsal ön yargılarını içermektedir. Bu durum, algoritmaların ayrımcılığı dijital ortamlarda yeniden üretmesine yol açmaktadır. Örneğin, işe alım süreçlerinde kadın adayların öz geçmişlerinin sistemli bir şekilde elenmesi, yüz tanıma sistemlerinin koyu tenli bireylerde daha fazla hata yapması veya sağlık algoritmalarının siyahi hastaları düşük öncelikli gruplara ataması, bu mekanizmanın sonuçlarıdır. Benzer şekilde, çevrimiçi reklam sistemlerinin beyaz erkeklere yüksek gelirli iş ilanları gösterirken diğer gruplara düşük ücretli işleri önermesi, sınıfsal ve ırksal eşitsizliklerin algoritmik biçimde yeniden üretildiğini göstermektedir. Bu yönüyle, yapay zekâ algoritmalarının tarafsız olmadığı aksine ırk, cinsiyet ve sınıf gibi toplumsal eşitsizlikleri güçlendiren bir araç haline geldiği görülmektedir. Yapay zekâ sistemlerinin eğitildiği veri setlerinin heteronormatif, cinsiyetçi ve ırksal ön yargılarla yüklü olması, bu sistemlerin çıktılarında da benzer ayrımcı eğilimlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Algoritmaların şeffaf olmaması, hesap verilebilirlikten uzak yapıları ve geniş kitleleri etkileme potansiyelleri, toplumsal eşitsizliklerin derinleşmesine neden olmaktadır. Feminist teori perspektifinden hareketle, bu tür yapısal sorunların giderilmesi için algoritmaların bağımsız denetime açılması ve etik kurulların oluşturulması önerilmektedir. Ayrıca, toplumsal adaleti önceleyen düzenlemelerin hayata geçirilmesi ve adil veri setlerinin tasarlanması da bu sürecin önemli unsurları arasında yer almaktadır. Bu çalışma, yapay zekânın iş gücü piyasası ve mesleki eşitsizlikler üzerindeki etkilerini literatür taraması ışığında kavramsal olarak tartışmaktadır. Algoritmaların yansıttığı toplumsal ön yargıların farkına varılması ve bu döngünün kırılması için sistemli müdahalelerin zorunlu olduğu vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, yapay zekâ, toplumsal cinsiyet, ırkçılık, sınıf eşitsizliği.

ABSTRACT

Although artificial intelligence algorithms are often portrayed as neutral and objective, they are frequently trained on datasets embedded with historical inequalities and social biases. As a result, artificial intelligence systems tend to reproduce and reinforce existing discriminatory patterns. In recruitment processes, for example, women's resumes are systematically filtered, facial recognition systems exhibit higher error rates for individuals with darker skin, and healthcare algorithms deprioritize Black patients. Similarly, online ad platforms often promote high-income job listings to white men while offering lower-paid jobs to marginalized groups, revealing the algorithmic reproduction of racial and class-based inequalities. These systems are not developed in isolation; rather, they reflect broader socio-technical dynamics. The lack of transparency, limited accountability, and far-reaching societal influence of artificial intelligence deepen structural injustices. From a feminist theoretical perspective, addressing these challenges requires independent audits, the establishment of ethics

committees, and regulatory frameworks grounded in social justice. Additionally, the development of fair and inclusive datasets is essential to mitigate embedded bias. This paper provides a conceptual discussion of the impact of artificial intelligence on labor markets and occupational inequality through a literature-based analysis. It argues that algorithms, far from being neutral tools, function as mechanisms that perpetuate social stratification. Systematic interventions are necessary to identify and disrupt the feedback loops through which bias is encoded, reinforced, and normalized.

Keywords: Sociology, artificial intelligence, gender, racism, class inequality.

GİRİŞ

Yirmi birinci yüzyılın en dönüştürücü teknolojilerinden biri olan yapay zekâ, hayatın her alanında giderek daha fazla rol oynamaktadır. Sağlıktan finansa, ulaşımdan işe alım süreçlerine kadar geniş bir yelpazede kullanılan yapay zekâ sistemleri, verimliliği artırma ve karar alma süreçlerini optimize etme vaadiyle öne çıkmaktadır. Ancak bu teknolojik devrimin diğer bir yüzünde, toplumsal eşitsizlikleri derinleştirme riski yatmaktadır. Yapay zekâ algoritmaları, geliştirildikleri sosyoteknik bağlamdan bağımsız değildir ve eğitildikleri verilerdeki ön yargıları yansıtmaktadır. Çoğunlukla tarafsız ve objektif araçlar oldukları ifade edilmelerine rağmen, bu algoritmalar ırk, cinsiyet ve sınıf gibi toplumsal eşitsizlikleri pekiştiren mekanizmalara dönüşebilmektedir. Bu nedenle, yapay zekâ teknolojilerinin tasarım, geliştirme ve uygulama süreçlerinin eleştirel bir toplumsal cinsiyet perspektifiyle incelenmesi; ön yargıların fark edilmesi, yeniden üretilmemesi ve teknolojinin adil, kapsayıcı biçimde yapılandırılması açısından büyük önem taşımaktadır.

Giderek daha karmaşık hale gelen ve kendini sürekli geliştiren yapay zekâ algoritmaları, bireyler tarafından yaygın biçimde kullanılmakta ve toplum yapısını doğrudan etkilemektedir. Günümüzde toplum, bilgi ve iletişim teknolojilerinin yoğun biçimde kullanıldığı dijital bir dünyaya doğru hızla evrilmektedir. Özellikle yapay zekâ teknolojileri, emek yoğun işlerin yerini otomasyon sistemlerine bırakmasına; bireylerin görev ve sorumluluklarını sanal asistanlar aracılığıyla yerine getirmesine ve bu doğrultuda yeni meslek alanlarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Bununla birlikte, mahremiyet, güvenlik ve etik gibi kritik konular, yapay zekâ uygulamalarının toplumsal etkilerini doğrudan ve dolaylı biçimlerde gündeme taşımaktadır. Bu dönüşüm, kadınlar, engelliler, siyahiler ve yaşlılar gibi dezavantajlı grupların gündelik yaşamda deneyimlediği yapısal eşitsizliklerin, yapay zekâ teknolojilerinde de yeniden üretildiğini ortaya koymaktadır. Bu çalışma, yapay zekâ sistemlerinin mevcut olan toplumsal cinsiyet temelli ayrımcılığı feminist kuramsal bir çerçevede analiz etmeyi ve bu ayrımcılığın algoritmik geri besleme mekanizmaları yoluyla nasıl yeniden üretilindiğini tartışarak, söz konusu döngünün kırılmasına yönelik yapısal müdahale alanlarını eleştirel bir bakışla ortaya koymayı hedeflemektedir.

Yapay Zekâ Sistemleri

Yapay zekâ, her ne kadar günümüzde en güncel ve dikkat çeken teknolojik alanlardan biri olarak kabul edilse de bu kavramın temelleri 1950’li yıllara kadar uzanmaktadır. Alan Turing’in öncülüğünde gerçekleştirilen ilk çalışmalar, makinelerin insan benzeri düşünme ve karar verme süreçlerini taklit edebilmesine odaklanmıştır (Hodges, 1995). Turing, bu bağlamda bir makinenin düşünme kapasitesine sahip olup olmadığını değerlendirmek amacıyla, günümüzde hâlâ referans kabul edilen Turing Testi’ni geliştirmiştir. Yapay zekâ terimi ise ilk kez 1956 yılında düzenlenen bir akademik konferansta John McCarthy tarafından ortaya atılmış; McCarthy bu yönüyle “yapay zekânın babası” olarak anılmaktadır (Jiang vd., 2022). John McCarthy, yapay zekâ kavramını; insan benzeri düşünme becerisine sahip, bağımsız karar verebilen, insanın odaklandığı görevleri yerine getirebilen ve karşılaştığı problemleri çözme kapasitesine sahip makineleri tanımlamak üzere kullanmıştır (Elmas, 2021). Bu tanım doğrultusunda yapay zekâ, insanlardaki akıl yürütme ve problem çözme becerileri-

ne benzer şekilde yapılandırılmış bilişim sistemlerini veya makineleri ifade etmektedir. Robotların üretici güçler haline gelmesi, işçi sınıfını ve temelde de istihdam ilişkilerinde köklü bir biçimde dönüştürmüştür.

Son on yılda yapay zekâ, küresel ölçekte en hızlı gelişen ve en yaygın kullanılan teknolojilerden biri hâline gelmiştir. Bu konuya ilişkin Herbert Marcuse (1986), insan emeği ile makine teknolojileri ürünleri arasındaki ilişkinin niteliksel değişimine dikkat çekerek, verimliliğin kaynağını makineleşme olarak görmektedir. Avrupa Komisyonu'nun desteklediği IDC raporuna göre (EU Commission, 2018), yapay zekâya yönelik küresel harcamaların 2023 yılı itibarıyla yaklaşık 100 milyar dolara ulaşması beklenmektedir. Bu miktar, 2019'daki 37,5 milyar dolarlık harcamanın neredeyse üç katına denk gelmektedir. Bu artış, yapay zekâ uygulamalarının sadece teknolojik alanlarla sınırlı kalmadığını, toplumsal yaşamın birçok yönünü dönüştürdüğünü ortaya koymaktadır. Günümüzde bireyler, çevrim içi alışverişte ürün önerilerinden sosyal medya platformlarında arkadaş tavsiyelerine, eğlence sektöründe içerik seçimine kadar birçok alanda yapay zekâ temelli sistemlere güvenmekte ve yönlendirmelerini benimsemektedir. Daha karmaşık düzeyde ise, otonom araçlar gibi teknolojilerle gündelik yaşama entegre olmaktadır (Minh vd., 2022). Gündelik yaşamın her alanında otonom araçları bireylerin kullanımına ulaşmaktadır.

Genel olarak, yapay zekâ, bilgisayarların ya da makinelerin, insanlara özgü anlama, genelleme, öğrenme ve problem çözme gibi bilişsel süreçleri yerine getirme yeteneği olarak tanımlanmaktadır (Nabiyev, 2012). Dolayısıyla yapay zekâ sistemlerinin insanların sahip olduğu bilişsel yeteneklerini sanal ortamlarda kendini göstermektedir. Bilişsel yetenekleri olan yapay zekâ, mantıksal çıkarımlar yoluyla bilgilere ulaşabilir. Düşünebilen makineler üretme çabası, yalnızca teknolojik bir hedef olmakla kalmayıp aynı zamanda insan zihninin nasıl çalıştığına dair önemli ipuçları sunabilir (Turing, 2004). Bu yaklaşım, Turing'in "Bilgisayar Mekanizması ve Zekâ" başlıklı çalışması, zeki davranışlar sergileyebilecek bir bilgisayarın var olabileceği fikrini tartışmaya açmıştır (O'Regan, 2012). Benzer şekilde John McCarthy, "Sağduyu Sahibi Programlar" adlı makalesinde yapay zekâ sistemlerinin sağduyu bilgisi ve mantıksal muhakeme yetileriyle donatılabileceğini ileri sürmektedir (O'Regan, 2012). McCarthy'nin perspektifinden bakıldığında, bir bebeğin beyni, yapay bir sistem gibi başlangıçta yapılandırılmamış olsa da uygun bir eğitim süreciyle düzen kazanabilir. Hem insan beyni hem de makineler, belirli yapısal çerçeveler altında eğitildiklerinde öğrenme kapasitesine sahip olabilirler (Cerqui, 2004). Yapay zekânın bizden istediği verileri hangi süreçlerle sağladığını anlayamasak bile, yapay zekâ tarafından üretilen sonuçlardan nihayetinde biz sorumluyuz (Browne, 2023). Öğrenme süreci bu bağlamda, farklı deneyim ve bilgilerin yakın-uzak ayrımı gözetilmeksizin bir düzen içerisinde birleştirilmesi, sistematik bir bütünlüğe oturtulması ve bu bütünlükten yeni anlamlar türetilmesi sürecidir. Bu durum aynı zamanda kolektif bir toplumsal tahayyülün inşasına da zemin hazırlar.

Yapay Zekâ Sistemlerinde Ön Yargı

Yapay zekâ sistemleri, büyük veri kümeleri üzerinden eğitilmektedir ve bu veriler çoğu zaman toplumsal yapının taşıdığı ön yargıları da içermektedir. Bu ön yargılar arasında toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri de önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle tarihsel veriler, belirli dönemlerin egemen normlarını ve ayrımcı pratiklerini yansıttığı için, bu verilerle eğitilen algoritmalar da aynı ön yargıları yeniden üretebilmektedir. Veri kümeleri tarihsel ya da sistematik biçimde cinsiyet temelli ayrımcılığı içerdiğinde, yapay zekâ sistemlerinin çıktıları da benzer şekilde ön yargılı olabilir. Bu durum, teknolojinin tarafsızlığına dair yaygın kanının sorgulanmasını gerektirir. Zira yapay zekâ, insan eliyle üretilen ve yine insan deneyimlerinden beslenen bir yapı olduğundan, toplumsal eşitsizliklerden bağımsız düşünülemez. Özellikle yapay zekâ algoritmaları tarafından toplanan veriler "cinsiyetçi" kalıplar içerdiğinde, üretilen sonuçlar sadece teknik açıdan değil, aynı zamanda etik ve toplumsal düzlemde de sorunlu hâle gelmektedir.

Donna Haraway'ın ifadesiyle, "Cinsiyet bir isim değil, bir fiildir." Bu görüş, cinsiyetin sabit ve özel değil, ilişkisel ve performatif biçimlerde üretildiğini savunur (Haraway, 2004). Haraway'e göre, (2004) "post-gender" kavramı da genellikle sanıldığı gibi ütöpik bir cinsiyetsizlikten ziyade, cinsiyetin yeniden üretim biçimlerine dair eleştirel bir bakışı ifade eder. Yapay zekâ teknolojileri cinsiyeti olmasa bile, insanlar onunla kurdukları etkileşimlerde cinsiyeti algoritmalara atfederler. Bu da makinelerin kimlik kazanmasında ve insanların bu makinelerle nasıl ilişki kurduğunda cinsiyetin yeniden işlev kazandığını gösterir (Ferrando, 2014). Bu tür sonuçlar, var olan ayrımcılığı derinleştirme riski taşımakta ve karar alma süreçlerinde ayrımcılığa yol açabilmektedir. Bu doğrultuda teknoloji ve bilim, cinsiyetçi, ırkçı ve Avrupa merkezci ön yargılardan muaf değildir; bunların sosyal yapısı, yöntem ve uygulamalarına gömülü durumdadır (Ferrando, 2014). Dolayısıyla, yapay zekâ sistemlerinin geliştirilme sürecinde kullanılan veri setlerinin içeriği, toplumsal cinsiyet duyarlılığı açısından titizlikle değerlendirilmelidir. Aksi takdirde, teknolojik ilerleme eşitlik ilkesini gözetmeyen bir yapıyı yeniden üretme riski taşıyabilir. Warwick'ın (2012) çalışması, yapay zekânın özellikle erkek tahayyülü etrafında inşa edildiğini ortaya koymaktadır. Katılımcıların çoğu robotları erkek veya tarafsız olarak algıırken, hiçbir katılımcının robotları kadınsı terimlerle düşünmemesi, teknolojik cinsiyet algısındaki eşitsizliği gözler önüne serer. Robotlar biyolojik olarak cinsiyetsiz olsa da cinsiyet kategorileri hem insanlar hem de makineler için toplumsal işlev kazanmaktadır.

Yapay Zekâ Sistemlerinde Ayrımcılık ve Örnekleri

Yapay zekâ teknolojilerinin gelişim süreci, başlangıcından itibaren rasyonalite merkezli ve erkek egemen bir perspektifle şekillenmiştir. Bilişsel bilimci ve MIT Yapay Zekâ Laboratuvarı'nın eski direktörlerinden Rodney Brooks, alanın ilk dönem projelerini değerlendirirken, zekânın daha çok yüksek eğitimli erkek araştırmacıların karmaşık ve soyut olarak gördüğü satranç oynamak, matematik problemleri çözmek gibi faaliyetlerle tanımlandığını belirtmektedir (Atanasoski, 2023). Buna karşın estetik değerlendirmeler ya da bedensel hareket gibi bilişsel olmayan unsurlar zekâ kategorisinin dışında bırakılmıştır. Oysa bu unsurlar, yapay zekâ ve robotik alanında en zor modellenen ve programlanan alanlar arasında yer almaktadır. Bu modellemeler çoğu zaman görünmez kılınmakta, bilişsel unsurlarla oluşturulan algoritmalar bilgi ve teknoloji sistemlerinin temelini oluşturmaktadır. Bu hegemonik yaklaşımın aksine, "Lauren AI" adlı proje geleneksel zekâ tanımını tersine çevirerek, sistematik olarak dışlanan bazı insanî özellikleri zekâ biçimleri olarak tanımlamaktadır (Atanasoski, 2023). Proje; düşük üretkenlik, uyku ihtiyacı ya da aynı anda yalnızca bir kişiyle ilgilenebilme gibi özellikleri, insanî kapasitenin sınırları değil, aksine alternatif bir zekâ anlayışının göstergeleri olarak öne çıkarmaktadır (Atanasoski, 2023). Bu yaklaşım, yapay zekâ tasarımı hâkim olan üretkenlik, hız ve verimlilik odaklı normlara eleştirel bir perspektiften yaklaşmakta ve bilişsel çeşitliliğe dair daha kapsayıcı bir zemin önermektedir.

Kültürel inançlar, gelişmiş yapay zekânın bireyler ve toplumlar tarafından kabul edilmesinde belirleyici bir rol oynarken; politik, sosyal ve ekonomik çıkarlar ise bu teknolojinin yönü, kapsamı ve kullanım biçimlerini şekillendiren temel dinamikler arasında yer almaktadır (Ferrando, 2014). Toplumların değer sistemleri, inançları ve normatif yapıları, yapay zekâ ile kurulan ilişkiyi doğrudan etkileyebilmekte; örneğin bazı kültürlerde insansı robotların daha kolay benimsenmesi, diğerlerinde ise etik kaygıların öne çıkması bu durumu açıkça yansıtmaktadır. Öte yandan, devletlerin ve özel sektörün ekonomik ve stratejik çıkarları, yapay zekâyâ yapılan yatırımların niteliğini ve bu teknolojilerin hangi alanlarda yoğunlaşacağını belirlemektedir. Dolayısıyla yapay zekânın gelişimi ve toplumsal entegrasyonu, yalnızca teknik bir ilerleme olarak değil, aynı zamanda ideolojik, kültürel ve yapısal güç ilişkilerinin de bir yansımasını sunmaktadır. Bu durum ise yapay zekâ teknolojilerinin bilimsel çerçevesine ek olarak, sosyopolitik bir tartışma konusu olarak ele alınmasını ön plana çıkarmakta ve tartışmaları bu yönde geliştirmek için zemin oluşturmaktadır.

Youngme Moon ve Clifford Nass'ın (1996) araştırmaları, robotlara kadın ya da erkek sesi verildiğinde insanların robotlarla da cinsiyet stereotipleri doğrultusunda etkileşim kurduğunu ortaya koymuştur. Robot tasarımlarında kullanılan yüz ifadeleri, sesler veya mimikler yalnızca işlevsel değil; aynı zamanda insanlarda yakınlık ve güven duygusu uyandırmak için seçilmiştir. Örneğin, robot Kismet'in duygusal ifadeleri sadece teknik değil, duygusal bir bağ kurma amacı taşır (Ferrando, 2014). Bu durum, cinsiyetin yalnızca biyolojik değil, aynı zamanda kültürel ve sosyal bir yapı olarak da teknolojiye entegre edildiğini ortaya koymaktadır. Teknolojinin küresel eşitsizlikleri nasıl yeniden ürettiği ise, sadece cinsiyet düzleminde değil, ırksal ve kültürel boyutlarda da ele alınmalıdır. 19. ve 20. yüzyılda sosyal Darwinizm ile yaygınlaşan ırksal üstünlük iddiaları, günümüzde bazı yapay zekâ uygulamalarında dolaylı olarak yeniden karşımıza çıkmaktadır (Goldberg, 1990; Hawkins, 1997). Örneğin, robotların genellikle Amerikalı, hatta “beyaz Amerikalı” aksan ve seslerle donatılması, kültürel temsiliyetin homojenleştirilmesiyle birlikte bir tür neosömürgeci teknoloji tahayyülüne işaret etmektedir (Ferrando, 2014). Aynı şekilde çoğunlukla beyaz ırk ve erkek cinsiyetini temel alarak analizlerini bu perspektifte sürdürdüğü görülmektedir. Dolayısıyla, insan benzeri üretilen robotlar da yaratıldıkları ülkeye ve ülkenin kültürüne benzemektedir, örneğin Japonya'da üretilen robotlar Japon gibi görünmekte ve Japonca konuşmaktadırlar ve bu nedenle zekâ, kültüre ve ırka bağlı olarak farklı şekillerde tanımlanabilmektedir (Ferrando, 2014). Bireyler, yapay zekâ ile insani anlayış perspektifinde ilişki kurarlar, ancak bu perspektifler kültürlere, milliyetlere, politik, sosyal ve dini geçmişlere bağlı olarak farklılık gösterebilmektedir. Örneğin, 2010 yılında Japonya'da bir robot rahip tarafından yönetilen ilk düğün gerçekleşmiştir (BBC News, 2010). Kültürel inançlar da yapay zekânın geliştirilmesinde önemli bir tol oynamaktadır, örneğin robotik alanında Japon öncülerden biri olan Masahiro Mori (1981) robotları Budalığa ulaşmaya uygun ruhsal varlıklar olarak sunmuştur. Teknolojik varlıkların ruhsal ya da sembolik roller üstlenmesi, posthümanist bir perspektifle insan-merkezci ontolojinin ötesine geçildiğini ve yeni toplumsal ilişkilene biçimlerinin oluşmakta olduğunu göstermektedir. Bu örnekler, yapay zekâ teknolojilerinin sadece teknik gelişmelerle sınırlı olmadığını, toplumsal değer sistemleri, inanç yapıları ve kültürel yapılarla derinlemesine ilişkili olduğunu göstermektedir. Sosyolojik açıdan, bireylerin yapay zekâya yükledikleri anlamlar ve bu teknolojilerle kurdukları bireysel ilişkiler, toplumsal inşa süreçlerinin bir parçası olarak okunabilir. Özellikle din, kültür ve ulusal kimlik gibi öğeler, yapay zekânın toplum içindeki meşruiyetini, kullanım alanlarını ve kabul düzeyini doğrudan etkilemektedir.

Algoritmik ayrımcılık, yapay zekâ sistemlerinin, eğitildikleri verilerde bulunan ön yargılar nedeniyle belirli demografik gruplara karşı sistematik olarak haksız veya dezavantajlı sonuçlar üretmesiyle ortaya çıkar. Bu durum, “veri girdisi, algoritma çıktısını belirler” temel prensibine dayanır. Eğer bir sistem, tarihsel olarak ayrımcılığa uğramış grupların verileriyle eğitilirse, gelecekteki kararlarında da bu ayrımcı kalıpları tekrarlayacaktır. Bu mekanizmanın en belirgin örnekleri işe alım süreçlerinde gözlemlenmektedir. Yapay zekâya dayalı işe alım teknolojileri ayrımcılıkların başka bir düzlemde nasıl yeniden üretildiğini göstermektedir. Özellikle büyük şirketler, başvuruları filtrelemek amacıyla algoritmalarla yararlanmakta, bu algoritmalar mevcut çalışan verilerini temel alarak “başarılı” profilleri belirlemektedir (Wajcman ve Young, 2023). Ancak bu sistemler, geçmiş verilerdeki cinsiyet, ırk ya da sosyoekonomik ön yargıları çoğu zaman sorgulamadan tekrar üretmektedir. Geçmiş işe alım verilerini analiz ederek “ideal aday” profilini öğrenen bir yapay zekâ sistemi, eğer geçmişte kadın adaylar daha az tercih edilmişse, gelecekteki kadın adayların öz geçmişlerini sistematik olarak eleyebilir. Amazon'un algoritmasının teknik rollere başvuran kadın adayları sistematik olarak elenmesine neden olması, bu sorunun çarpıcı bir örneğidir (Lavanchy, 2018). Başvuran kadın adaylarının öz geçmişlerinin sistem tarafından cinsiyetlerinden dolayı otomatik olarak elenmesi, eşitsizliğin ve ayrımcılığın yapay zekâ teknolojilerinde yeniden üretildiğini göstermektedir. Bu konuda Manuel Castells (2008) robotların, ileri teknolojik makinelerin üretim sürecine girme-

si ile işsizliğin artmayacağını, çünkü teknolojinin üretim sürecine girişi istihdamın yapısını değiştirdiği gibi yeni iş olanaklarını da beraberinde getirdiğini ifade etse de yeni açılan iş kollarında ayrımcılığın sürdürüldüğü görülebilmektedir. Benzer şekilde, çevrimiçi reklam platformlarının, yüksek gelirli iş ilanlarını ağırlıklı olarak beyaz erkek kullanıcılara gösterirken, daha düşük ücretli ve güvensiz işleri kadınlara ve diğer marjinalleştirilmiş gruplara sunması, sınıfsal ve ırksal eşitsizliklerin algoritmik yollarla yeniden üretildiğini çarpıcı bir şekilde göstermektedir (Ferrando, 2014). Bu durum sadece iş gücü piyasasıyla sınırlı değildir. Yüz tanıma teknolojilerinin, koyu tenli bireylerde ve kadınlarda daha yüksek hata oranlarına sahip olması, bu sistemlerin ağırlıklı olarak beyaz erkek yüzlerinden oluşan veri setleriyle eğitilmesinin bir sonucudur (Ferrando, 2014). Sağlık alanında kullanılan bazı algoritmaların, siyahi hastaları daha az riskli olarak sınıflandırarak tedavi önceliklerini düşürdüğü ve bu durumun ciddi sağlık eşitsizliklerine yol açtığı da belgelenmiştir (Ferrando, 2014). Bu örnekler, ön yargılı veri setleriyle beslenen algoritmaların, toplumsal eşitsizlikleri dijital alanda yeniden ürettiğini ve pekiştirdiğini ortaya koymaktadır.

Cathy O’Neil’in (2017) çalışması, algoritmaların eğitimden sağlığa kadar birçok alanda yoksul grupları nasıl sistematik biçimde dezavantajlı konuma soktuğunu göstermektedir. Benzer şekilde Ruha Benjamin, Google arama algoritmasının, “üç siyah genç” sorgusuna sabıka fotoğrafları göstermesinin, ırkçı ön yargıların dijital alanda yeniden üretildiğine dair çarpıcı bir örnek sunduğunu belirtmektedir (Benjamin, 2019). Bu örnekler, algoritmaların sadece tarafsız matematiksel sistemler değil; toplumsal norm ve ön yargıların taşıyıcısı olduğunu göstermektedir. Teknoloji şirketleri, bu algoritmaların yalnızca insan davranışlarının bir yansıması olduğunu öne sürse de bazı algoritmik sistemler doğrudan ayrımcılığı teşvik eden yapılar hâline gelebilmekte ve bunu dijital ortamlarda sürdürmektedir. Burada temel sorunlardan biri, teknolojik karar süreçlerinin toplumsal denetimden uzaklaşmasıdır. Benjamin’in vurguladığı gibi, (2019) algoritmalar giderek daha opak ve bağımsız hâle gelirken, kullanıcılar daha şeffaf ve denetlenebilir hale gelmektedir. Bu durum, Lawrence’ın “dijital kölelik” kavramıyla ifade ettiği, bireylerin veriler üzerinden nesneleştirilmesine ve denetim altına alınmasına yol açmaktadır (Lawrence, 2015). Böylece bireyler, kendi dijital izleri aracılığıyla sürekli olarak izlenen, gözetime tabi tutulan, sınıflandırılan ve yönlendirilen varlıklara dönüşmektedir.

SONUÇ

Yapay zekâ sistemleri insan bilincinin ve insanların yaratıcılığının bir ürünüdür ve güç ilişkilerinin robotlarının tasarımı ve üretimi konusunda bireylerin kullanımına sunulmaktadır. Fakat eleştirel bir bakışın eşitsizliği çözeceği düşünülmektedir. Yapay zekâ, insanlık için büyük bir potansiyel sunmakla birlikte, toplumsal eşitsizlikleri derinleştirme riski de taşımaktadır. Algoritmalar, onları besleyen verilerdeki ön yargıları içselleştirip öğrendiğinde, iş gücü piyasasından sağlığa kadar pek çok alanda ayrımcılığı yeniden üreten ve pekiştiren bir geri besleme döngüsü yaratmaktadır. Bu kısır döngünün kırılması, teknolojiyi tarafsız bir araç olarak görmekten vazgeçip, onun sosyal ve politik bağlamını anlamaktan geçmektedir. Özellikle yapay zekâ sistemlerinin karar alma süreçlerine dahil olması, bireylerin kendi öznel iradeleri üzerindeki kontrolünü zayıflatmakta; teknolojik rasyonalite, toplumsal ilişkiler üzerinde baskın bir güç haline gelmektedir. Bu bağlamda yapay zekâ teknolojileri, bilgi üretim araçları özelliğinin dışına çıkarak, gözetim, disiplin ve itaat mekanizmaları olarak da işlev görmektedir. Foucault’nun panoptikon kavramı üzerinden okunduğunda ise bu durum, bireylerin sürekli izlenme ihtimali üzerinden kendi davranışlarını içselleştirerek düzenledikleri yeni bir dijital iktidar biçimini de ortaya koymaktadır. Yapay zekâ destekli sistemlerin bu denli merkezi hale gelmesi, bireyin özerkliğini tehdit eden ve eşitsizlikleri derinleştiren yeni bir dijital tahakküm rejimini gündeme taşımaktadır. Algoritmaların yansıttığı toplumsal ön yargıların ve ayrımcılığın farkına varılması ve bu döngüyü kırmak için şeffaflık, denetim, hesap verebilirlik ve adalet temelinde sistemli müdahalelerin yapılması zorunludur. Ancak bu şekilde yapay zekânın, mevcut

eşitsizlikleri derinleştiren bir araç olmak yerine, daha adil bir toplumun inşasına katkı sunması sağlanabilir. Bu bağlamda, yapay zekâ kültürel anlam üretim süreçlerine dâhil olan, toplumsal norm ve değerleri yeniden şekillendiren bir aktör olarak değerlendirilmelidir.

Yapay zekâ teknolojilerinin geliştirilme süreçlerinde farklı toplumsal kimliklerden — özellikle kadınlar, LGBTQ+ bireyler, etnik azınlıklar ve engelli bireyler gibi — kişilerin daha fazla temsil edilmesi gerekmektedir. Günümüzde teknoloji şirketlerinin üst düzey pozisyonlarında ve mühendislik kadrolarında erkek egemenliği hâkimdir. Bu durum, algoritmaların kimin bakış açısından geliştirildiğini de belirlemektedir. Kadın yazılımcıların, siyah yazılım geliştiricilerin, trans bireylerin yapay zekâ üretim sürecine dahil edilmesi hem etik bir gereklilik hem de daha dengeli, ön yargısız ve kapsayıcı sistemler inşa edebilmek için zorunluluktur. Algoritmik ayrımcılıkla mücadele, yalnızca teknik bir sorun olarak ele alınamaz; bu, aynı zamanda derin sosyal ve etik boyutları olan bir adalet sorunudur. Feminist teori, bu noktada önemli bir perspektif sunarak, güç ilişkilerini, yapısal eşitsizlikleri ve marjinalleşmiş grupların deneyimlerini merkeze alan bir yaklaşım önerir. Bu perspektiften bakıldığında, çözüme yönelik atılması gereken adımlar belirginleşmektedir. Mevcut etik kodlar çoğunlukla liberal bireycilik temelli, nötrlük iddiası taşıyan kurallara dayanmaktadır. Ancak feminist etik, özellikle güç ilişkileri, bakım emeği ve eşitsizliklerin yeniden üretimi gibi alanlara duyarlıdır. Örneğin, bir sohbet botunun kullanıcıya sürekli “nazık” ve “yardımcı” bir kadın sesiyle yanıt vermesi, cinsiyetlendirilmiş bir tercihtir. Feminist etik, bu tercihlerin hangi toplumsal normları yeniden ürettiğini sorgulamaktadır.

Çözüm önerileri olarak ise ilk olarak, yapay zekâ algoritmalarının, özellikle de kamusal alanda ve kritik kararlarda kullanılan verilerin, bağımsız denetime açılması gerekmektedir. Bu denetim, algoritmaların adillik, tarafsızlık ve ayrımcılık karşıtı prensiplere uygunluğunu test etmelidir. İkinci olarak, yapay zekâ sistemlerinin denetimini sağlayacak ve etik standartları belirleyecek disiplinler arası etik kurulların oluşturulması kritik öneme sahiptir. Bu kurullarda sosyologlar, hukukçular, etik uzmanları ve sivil toplum temsilcilerinin yer alması, teknolojik gelişmelere toplumsal, hukuksal ve etik boyutlarıyla bütüncül bir perspektiften yaklaşılmasını mümkün kılacaktır. Bu tür çok disiplinli yapılar, gelecekte gerçekleştirilecek uygulama süreçleri açısından da önemli bir rol üstlenecektir. Üçüncü olarak ise yapay zekânın sunduğu verilerin doğruluğu, tarafsız bir dili ve eşitliği yansıtır yansıtmadığına dair kullanıcılara bilgilendirmeler ve eğitimler sunulmalıdır.

KAYNAKÇA

- Atanasoski, N. (2023). *Feminist Technofutures*. Browne J., Cave, S., Drage, E., ve McInerney, K. (Ed.) Feminist AI (s. 137- 154), içinde. Oxford University Press.
- BBC News (2010). Tokyo Couple Married By Robot In Rooftop Wedding. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/8685184.stm> adresinden 30.06.2025 tarihinde alınmıştır.
- Benjamin, R. (2019). *Race after Technology: Abolitionist Tools for the New Jim Code*. Polity Press.
- Browne, J. (2023). *AI and Structural Injustice*. Browne J., Cave, S., Drage, E., ve McInerney, K. (Ed.) Feminist AI (s. 328-346), içinde. Oxford Academic.
- Castells, M. (2008). *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür. Birinci Cilt. Ağ Toplumunun Yükselişi* (E. Kılınç, Çev.). (2. Baskı). Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cerqui, D. (2004). *From Turing to the Information Society*. Teuscher, C. (Ed.) Alan Turing: Life and Legacy of a Great Thinker (s. 59-74), içinde. Springer.
- Elmas, Ç. (2021). *Yapay Zekâ Uygulamaları (5. Baskı)*. Seçkin Yayınevi.
- Eu Commission (2018). The European Commission's High-Level Expert Group on Artificial Intelligence – A Definition of AI: Main Capabilities and Scientific Disciplines. <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/library/definition-artificial-intelligence-main-capabilities-and-scientific-disciplines> adresinden 28.06.2025 tarihinde alınmıştır.

- Ferrando, F. (2014). Is The Post-Human A Post-Woman? Cyborgs, Robots, Artificial Intelligence And The Futures Of Gender: A Case Study. *European Journal of Futures Research*, 2(43). <https://doi.org/10.1007/s40309-014-0043-8>
- Goldberg, D. T. (1990). *The Social Formation of Racist Discourse*. Anatomy of Racism (s. 58-71), içinde. University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2004). *The Haraway Reader*. Routledge.
- Hawkins, M. (1997). *Social Darwinism in European and American Thought, 1860–1945: Nature as Model and Nature as Threat*. Cambridge University Press.
- Hodges, A. (1995). Alan Turing: A Short Biography. <https://www.turing.org.uk/publications/dnb.html> adresinden 30.06.2025 tarihinde alınmıştır.
- Jiang, Y., Li, X., Luo, H., Yin, S., ve Kaynak, O. (2022). Quo Vadis Artificial Intelligence? Discover Artificial Intelligence, 2(1). | <https://doi.org/10.1007/s44163-022-00022-8>
- Lavanchy, M. (2018). Amazon's Sexist Hiring Algorithm Could Still Be Better Than A Human. Quartz. <https://theconversation.com/amazons-sexist-hiring-algorithm-could-still-be-better-than-a-human-105270> adresinden 30.06.2025 tarihinde alınmıştır.
- Lawrence, N. (2015). The Information Barons Threaten Our Autonomy And Our Privacy. <https://www.theguardian.com/media-network/2015/nov/16/information-barons-threaten-autonomy-privacy-online> adresinden 30.06.2025 tarihinde alınmıştır.
- Marcuse, H. (1986). *Tek Boyutlu İnsan* (A. Yardımlı, Çev.). İdea Yayınevi.
- Minh, D., Wang, H. X., Li, Y. F., ve Nguyen, T. N. (2022). Explainable Artificial Intelligence: A Comprehensive Review. *Artificial Intelligence Review*, 55, 3503–3568. <https://doi.org/10.1007/s10462-021-10088-y>
- Moon, Y., & Nass, C. (1996). How “Real” Are Computer Personalities? Psychological Responses to Personality Types in Human-Computer Interaction. *Communication Research*, 23(6), 651-674. <https://doi.org/10.1177/009365096023006002>
- Mori, M. (1981). *The Buddha in the Robot: A Robot Engineer's Thoughts on Science and Religion*. Kosei Publishing.
- Nabiyev, V. V. (2012). *Yapay Zekâ: İnsan-Bilgisayar Etkileşimi*. Seçkin Yayıncılık, İstanbul.
- O'Neil C. (2017). Life In The Age Of The Algorithm. *Science*. 355(6321). <https://doi.org/10.1126/science.aal2885>
- O'Regan, G. (2012). *A Brief History of Computing*. Springer-Verlag.
- Turing, A. M. (2004). *Can Digital Computers Think?* Copeland, J. (Ed.), *The Essential Turing* (s. 482-486) içinde. Clarendon Press.
- Wajcman, J., ve Young, E. (2023). *Feminism Confronts AI: The Gender Relations of Digitalisation*. Browne J., Cave, S., Drage, E., ve McInerney, K. (Ed.) *Feminist AI* (47-64) içinde Oxford University Press.
- Warwick, K. (2012). *Artificial Intelligence: The Basics*. Routledge.

Gilaburu Bitkisi: Sağaltma Geleneklerinde Bir Şifa Kaynağı

Gilaburu Plant: A Source of Healing in Traditional Therapeutic Practices

Emine Pelin Karaca

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
eminepelinkaraca@hotmail.com, ORCID ID: 0009-0001-1573-1813

ÖZET

İnsanoğlu var olduğu süreden bu yana hastalıklara karşı ilk başvurduğu sağlık uygulamaları arasında doğal sağaltma yöntemleri ön planda yer almaktadır. Sözlü gelenek sayesinde bu doğal sağaltma yöntemleri nesilden nesile aktarılmış, günümüze kadar ulaşmıştır. Günümüzde geleneksel tıp, alternatif tıp, tamamlayıcı tıp, kocakarı ilacı gibi isimlerle de bu yöntem karşımıza çıkmaktadır. Bitki kökenli uygulamalar doğal sağaltma yöntemleri arasında akla ilk gelenlerdir. Bitkiler geçmişten günümüze her zaman şifa kaynağı olarak kullanılmış ve kaynaklarda yer almıştır. Ülkemiz bulunduğu coğrafi konum dolayısıyla oldukça zengin bitki çeşitliliğine sahiptir. Bu nedenle ülkemizde hastaları tedavi etmek amacıyla bitki çeşitlerinin kullanımı oldukça yaygındır. Ülkemizin, yedi bölgesine ve bununla birlikte yer yer seksen bir iline özel bitkileri de bulunmaktadır. Sağaltma yönteminde kullanılan bitki çeşitlerinden biri de Avrupa, Kuzey Afrika ve Orta Asya'ya has olan gilaburu bitkisidir. Ülkemizde de yetişen gilaburu bitkisi İç Anadolu Bölgesi'nin bazı şehirlerinde ara sıra bulunsa da Kayseri şehrine ait bir bitki türü olarak çeşitli kaynaklarda yer almaktadır. Gilaburu, yerli bir bitkidir. Her ne kadar meyveleri kırmızı renkte ve yuvarlak, yassı yapıda olması ile kızılçık, vişne, kuşburnu gibi çeşitli meyvelere benzetilse de buruk, mayhoş tadı ile diğer meyvelerden ayrılmaktadır. Bu çalışmada ülkemizin İç Anadolu Bölgesi'nin bazı şehirlerinde bulunan ve bitkisel sağaltmalarda kullanılan şifa kaynağı gilaburu bitkisinin halk hekimliğindeki kullanım alanları hakkında bilgi verilmiştir. Gilaburu bitkisinin nerelerde yetiştirildiği, hangi hastalıklara iyi geldiği, nasıl tüketildiği üzerinde durulmuş ve çeşitli tespitler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Halk bilimi, Kayseri, sağaltma, bitki, gilaburu.

ABSTRACT

Throughout human history, natural healing methods have been among the primary healthcare practices used to combat diseases. Thanks to oral tradition, these methods have been passed down from generation to generation, reaching the present day. Today, these practices are known by various names, including traditional medicine, alternative medicine, complementary medicine, and folk remedies. Among natural healing methods, plant-based applications are among the first to come to mind. Plants have always been regarded as sources of healing and have been documented in various sources throughout history. Due to its geographical location, Türkiye has a rich diversity of plant species. As a result, the use of various plants for medical treatments is quite common in the country. Each of Türkiye's seven regions and even its provinces have specific plant species used in healing practices. One such plant is gilaburu, which is native to Europe, North Africa, and Central Asia. Although gilaburu is found in some cities of Türkiye's Central Anatolia Region, it is most commonly associated with the city of Kayseri, according to various sources. This native plant bears red, round, and flattened fruits, resembling cranberries, cherries, or rose hips. However, its tart and slightly bitter taste distinguishes it from other fruits. This study provides information about the medicinal use of gilaburu in folk medicine within certain cities of Türkiye's Central Anatolia Region. It examines where the plant is cul-

tivated, which illnesses it is believed to treat, and how it is consumed, offering various insights and observations regarding its application in traditional healing practices.

Keywords: Folklore, Kayseri, healing, plant, gilaburu.

GİRİŞ

Sağaltma, Türk halk hekimliğinin önemli yöntemlerinden biri olup, kültürel mirasın bir parçası olarak nesilden nesile aktarılmış ve günümüze kadar ulaşmıştır. Pertev Naili Boratav, halk hekimliğini, “Halkın olanakları bulunmadığı için ya da başka sebeplerle doktora gidemeyince veya gitmek istemeyince, hastalıklarını tanılama ve sağaltma amacı ile başvurduğu yöntem ve işlemlerin tümü” (Boratav, 1984:122) şeklinde tanımlarken, Özlem Demren “Halkın bilimsel yöntemleri dışında kendi ürettiği ve uyguladığı yöntemler” (Demren, 2008:186) şeklinde tanımlamıştır.

Recep Tek, halk hekimliğini modern tıbbın bulunmadığı ya da çeşitli sosyal ve ekonomik engeller nedeniyle erişilemediği; kimi zaman doktora başvurulmak istenmediği veya modern tıbbın çözüm sunmakta yetersiz kaldığı hallerde, halkın sağlık sorunlarını teşhis ve sağaltmak amacıyla geliştirdiği ve uyguladığı geleneksel bilgiye dayalı yöntem ve tekniklerin tümü şeklinde ifade etmiştir (Tek, 2018:6).

Araştırmacılar halk hekimliği için birçok çeşitli tanım yapmıştır. Tüm bu tanımlardan yola çıkarak halk hekimliği, insanların doktora gitmediği ya da gidemediği durumlarda, hastalıklarını kendi bildikleri geleneksel yöntemlerle tanılayıp sağaltmaya çalışmalarıdır.

Halk hekimliğinde sağaltma, tarihsel süreçte olduğu gibi günümüzde ve gelecekte de hastalıkların tedavisinde kullanılan yöntemler arasında yer almaya devam edecek ve toplum tarafından benimsenen uygulamalar arasında önemli bir konumda yer alacaktır.

“Sağaltmak” kelimesi Türk Dil Kurumu’nun yayımlanmış olduğu “Türkçe Sözlük”te sağlığa kavuşturmak, iyileştirmek, iyi etmek, tedavi etmek.” (TDK, 2023:2815) şeklinde tanımlanmaktadır.

Halk sağaltma yöntemlerini uygularken geçmişte yaşadığı tecrübeler, bulunduğu coğrafi konum, inanç biçimi gibi çeşitli birçok faktöre bağlı kalmış ve sağaltma yöntemlerini geliştirmiştir. Günümüzde geleneksel tıp, alternatif tıp, tamamlayıcı tıp, kocakarı ilacı, halk hekimliği gibi isimlerle de karşımıza çıkan sağaltma yöntemleri diğer kültürlerde olduğu gibi Türk kültüründe de oldukça önemlidir. Türkler yerleşik hayata geçmeden önce konar göçer bir hayat sürdükleri için alternatif tıp olarak da adlandırdığımız sağaltma yöntemlerine bağlı bir hayat sürmüşlerdir. Günümüzde modern tıp, sağlık hizmetlerinde yaygın olarak tercih edilse de alternatif tıp uygulamaları da varlığını sürdürmekte ve belirli hasta grupları tarafından benimsenmeye ve tercih edilmeye devam etmektedir. Belirli hasta grupları, ekonomik imkanların yanı sıra, modern tıbbın sunduğu farmakolojik tedavilere yönelik bireysel tercihler, hastane ortamı, doktor müdahalesi, cerrahi işlemler veya diğer tıbbi uygulamalara karşı duyulan endişe gibi çeşitli faktörler doğrultusunda sağaltma yöntemlerine yönelmektedir. Ayrıca modern tıbbın etkinliğine dair duyulan kaygıların aksine, bazı bireyler modern tıpta tedavi edilemeyen sağlık sorunları karşısında geleneksel sağaltım yöntemlerine yönelmekte ve bu yöntemleri son çözüm olarak görmektedir.

Sağaltma yöntemi olarak kullanılan gilaburu bitkisinin Türkiye’de herkes tarafından bilinmemesinin yanı sıra kaynaklarda da bilgiler oldukça sınırlıdır. Bu çalışmada, sağaltma yöntemi aracı olarak kullanılan gilaburu bitkisi hakkında bir inceleme yapılacaktır. Gilaburu bitkisinin sağlık üzerindeki etkileri, hangi hastalıklarda ve neden sağaltmada tercih edildiği değerlendirilecek ve şifa kaynağı olan bu bitki tanıtılacaktır.

Gilaburu Bitkisi

Gilaburu bitkisi, bilimsel olarak *Viburnum opulus* adıyla tanımlanan ve Latince kökenli bir terimle ifade edilen bir türdür. Güncel Türkçe Sözlük’te gilaburu: “İki çeneklilerden, Kuzey ve Orta Anadolu’da yetişen, beyaz renkli çiçekler açan, kırmızı renkli meyvesinden meyve suyu elde edilen, 2-4 metre

yüksekliğinde bir ağaççık (*Viburnum opulus*).” (TDK, 2023:1378) tanımına yer verilirken, Derleme Sözlüğü (Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğü)’nde gilaburu, “Kırmızı yemişinden turşu yapılan sayvaniye ailesinden bir çeşit bitki.” (sozluk.gov.tr) tanımıyla yer almaktadır. Gilaburu bitkisi, dünyada Avrupa, Kuzey Afrika, Batı Rusya ve Orta Asya’da yetişmesinin yanı sıra Türkiye’de Kuzey ve Orta Anadolu’da, orman kenarlarında ve özellikle Kayseri’de yetiştirilmektedir (Baytop, 2021: 198).

Gilaburu bitkisi, sağlık açısından koruyucu etkileri nedeniyle adeta bir doğal savunma mekanizması işlevi görmektedir. Özellikle bağışıklık sistemini destekleyici ve çeşitli hastalıklara karşı koruyucu özellikleriyle ön plana çıkmakta ve kullanılmaktadır. Bu nedenle gilaburu bitkisi gerek alternatif tıp gerekse modern tıp uygulamalarında ve tedavilerinde önemli bir yere sahiptir.

Gilaburu bitkisi, çalılklarda yetişir ve kırmızı, yuvarlak, çekirdekli meyvelere sahiptir. Görünüm olarak her ne kadar kızcık, kuşburnu, kırmızı frenk üzümü gibi çeşitli meyvelere benzese de tat olarak ayrılmaktadır. (Görsel 1)

Kayseri ilinde oldukça yaygın olarak tüketilen gilaburu bitkisini, Kayseri ağız özellikleri doğrultusunda halk genellikle “gilaboru ya da girabolu” biçimlerinde telaffuz etmektedir.

Gilaburu bitkisi, Kayseri ve çevresinde genellikle sonbahar mevsiminde olgunlaşır, toplanır ve cam veya plastik kaplar içerisinde bozulmaması için salamura tekniği ile serin ve karanlık ortamlarda saklanır. (Görsel 2)

Gilaburu meyvesi, doğal hâliyle buruk ve mayhoş bir tada sahip olduğundan doğrudan tüketimi genellikle zordur ve tercih edilmemektedir. Bu nedenle, tatlılık dengesini sağlamak amacıyla şeker eklenerek meyve suyu başta olmak üzere marmelat, reçel, şerbet gibi tatlı gıda ürünlerine dönüştürülerek tüketilmektedir. (Görsel 3) Ayrıca günümüzde gilaburu suyu, gilaburu şurubu, gilaburu toz ya da sıvı konsantresi gibi paketli gıda olarak da bulunmakta ve tüketilebilmektedir.

Sağaltma Yöntemlerinde Gilaburu Bitkisinin Kullanılması

Gilaburu bitkisi, sağlık üzerindeki koruyucu etkileri sayesinde doğal bir savunma mekanizması olarak değerlendirilmektedir. Bağışıklık sistemini güçlendirmesi ve çeşitli hastalıklara karşı koruyucu özellikler göstermesi nedeniyle ön plana çıkmaktadır. Bu sebeple, gilaburu hem alternatif tıpta hem de modern tıbbi uygulamalarda önemli bir rol oynamaktadır.

Günümüzde böbrek taşlarını ve kumlarını yok etmek için vücut dışından şok dalgalarıyla taş kırma (ESWL), üreteroskopi (URS) ve ilaç tedavisi ile taş düşürme gibi modern tıp yöntemleri var olsa da Kayseri ve çevre illerinde, özellikle gilaburu bitkisi geleneksel olarak en çok tercih edilen alternatif tıp yöntemlerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Nedeni ise gilaburu bitkisi sayesinde ağrı olmadan böbrek taşlarının ve kumlarının vücut dışına atılmasının sağlanmasıdır.

Gilaburu bitkisi, genellikle böbrek taşları ve kumları sorunlarına karşı sağladığı faydalar ile tanınmasına karşın, yalnızca böbrek sağlığını desteklemekle kalmaz, aynı zamanda çeşitli sağlık problemlerinin önlenmesi ve tedavisinde de önemli bir etken olarak rol oynar.

Kayseri ve çevre illerinde gilaburu, böbrek taşlarının düşürülmesine, karaciğer, mide, prostat ve idrar kesesi rahatsızlıklarının hafifletilmesine, diyabet, kabakulak, romatizma, hemoroid, sinirsel bozukluklar, hipertansiyon ve âdet düzensizliklerinin giderilmesine yardımcı olmak amacıyla kullanılmaktadır (Aksoy & Güvensan & Akçiçek & Öztürk 2004, Çam 2005).

Gilaburu bitkisi, sağlık sorunlarının giderilmesi veya korunma amacıyla tüketildiğinde, hastalık türleri göz önünde bulundurulmaksızın genellikle benzer yöntemlerle kullanılır. Yaygın tüketim biçimi, marmelat veya reçel yerine gilaburu suyunun tercih edilmesi yönündedir.

SONUÇ

Sağaltma yöntemleri tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de varlığını sürdürmekte ve toplum tarafından kabul görmektedir. Alternatif tıp uygulamaları, özellikle modern tıbbın ulaşılabilirliği ve tercih edilme sebepleri göz önüne alındığında belirli hasta grupları tarafından kullanılmaya devam

etmektedir ve gelecekte de halk tarafından sağıltma yöntemleri gerek modern tıp öncesi gerekse modern tıp sonrası tercih edilmeye devam edecektir.

Gilaburu bitkisi hem geleneksel halk bilgisi hem de modern bilimsel yaklaşımlar çerçevesinde önemli bir sağıltım aracı olarak öne çıkmaktadır. Pek çok hastalığın tedavisinde kullanım alanı bulsa da özellikle böbrek taşı düşürme üzerindeki etkisiyle dikkat çeken bu bitki; bağışıklık sistemini güçlendirme ve çeşitli sağlık sorunlarını hafifletme potansiyeli sayesinde Kayseri ve çevresindeki illerde yaygın biçimde kullanılmaktadır.

Gilaburu'nun farklı tüketim biçimleri ve sağlık üzerindeki olumlu etkileri göz önünde bulundurulduğunda, bu doğal ürünün tanınırlığının artırılması ve bilimsel araştırmalarla desteklenmesi; geleneksel tedavi yöntemlerinin daha geniş kitlelerce anlaşılmasına ve benimsenmesine katkı sağlayacaktır.



Görsel 1: Gilaburu Meyvesi



Görsel 2: Salamura Gilaburu



Görsel 3: Gilaburu Suyu

KAYNAKÇA

Yazılı Kaynaklar

- Aksoy, A., Güvensan, A., Akçiçek, E., Oztürk, M. (2004). Etnoecology of *Viburnum opulus* L. International Symposium on Medicinal Plants: Linkages Beyond National Boundaries, 7-9 September 2004, Islamabad, Pakistan, 65-70.
- Baytop, T. (2021). Türkiye' de Bitkilerle Tedavi Geçmişte ve Bugün. Ankara: Ankara Nobel Tıp Kitabevleri.
- Boratav, P. N. (1984). 100 Soruda Türk Folkloru. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Çam, M. (2005). Kayseri Bölgesi'nde Tüketilen Gilaburu (*Viburnum opulus*) Meyve Suyunun Organik Asit ve Fenolik Bileşiklerinin Yüksek Basınç Sıvı Kromatografisi (HPLC) ile Belirlenmesi. Yüksek Lisans Tezi. EGE Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Demren, Ö. (2008). Halk Hekimliğinde Ocaklar ve Şamanizm. Folklor/Edebiyat 14(56): 185-210.
- TDK (2023). Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tek, R. (2018). Kayseri Yöresi Sağıltma Ocakları. Konya: Kömen Yayınları.

İnternet Kaynakları

<https://sozluk.gov.tr/>

<https://www.gilaburu.com.tr/>

18. Yüzyıl Başlarında Edirne Sosyal ve Ekonomik Yaşamında Gayrimüslim Unsurlar (102 Numaralı Edirne Şeriyeye Siciline Göre)

Non-Muslim Elements in Edirne Social and Economic Life in the Early 18th Century (According to Edirne Shariyye Registry No.102)

Kemal Çiltaş

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı
kcatli5867@gmail.com, ORCID ID: 0009-0008-6943-8699

ÖZET

Dünya tarihinde önemli izler bırakan ve bulunduğu coğrafya da altı asırdan fazla hüküm süren Osmanlı Devleti kuruluşundan itibaren önemli yerleşim yerlerine sahip olmuştur. Bu yerleşim yerlerinden biri de İstanbul'un fethine kadar devlete başkentlik yapan Edirne şehridir. Bu bildiride Edirne şehrine ait 102 numaralı Şeriyeye sicilinden elde edilen bilgiler üzerinden 1715/1716 yıllarında kentteki gayrimüslim toplum sosyal ve iktisadi açıdan değerlendirilecektir. Vefat edenlerin geride bıraktıkları mülk ve servetlerinin kaydedildiği tereke kayıtları bu defterde en çok veri sağlayan belge türü olarak öne çıkmıştır. Bu kayıtlarda Edirne'de yaşayan ve ağırlıklı olarak Ermeni ve Yahudilerden oluşan gayrimüslimlerin geniş ya da çekirdek aile yapıları, eş ve çocuk sayıları, aile reislerinin meslekleri, hayatını kaybedenlerin sahip olduğu menkul ve gayrimenkul varlıkları ayrıntıları ile tespit edilmiştir. Terekelerin ortaya koyduğu şekliyle Edirnelilerin hayat sürdükleri meskenlerinin temel özellikleri, gündelik yaşamda kullandıkları ev eşyaları ile değerli takılar gibi süs eşyaları da sayı ve değer olarak belirlenmiştir. Ayrıca çalışmada İslam hukukunun miras ve boşanma başta olmak üzere temel kaide-lerinin Müslüman olmayanlarca nasıl sahiplenildiği ve bu kuralların kendi aralarındaki anlaşmazlıklarda nasıl çözüm olarak kullanıldığı da örneklerle açıklanmıştır. Ek olarak bu gruplara mensup kadınların sosyal, kültürel ve iktisadi yaşamdaki rol ve etkilerine dair bilgiler işlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Edirne, şeriyeye sicilleri, gayrimüslimler, kadınlar.

ABSTRACT

The Ottoman State, which left important traces in world history and ruled the geography where it is located for more than six centuries, has had important settlements since its establishment. One of these settlements is the city of Edirne, which was the capital of the state until the conquest of Istanbul. In this report, the non-Muslim society in the city in 1715/1716 will be evaluated socially and economically based on the information obtained from the Sharia Registry numbered 102 of the city of Edirne. The estate records, which record the properties and wealth left behind by the deceased, stand out as the document type that provides the most data in this book. In these records, the extended or nuclear family structures of the non-Muslims living in Edirne, mainly consisting of Armenians and Jews, the number of spouses and children, the professions of the heads of the family and the movable and immovable assets owned by the deceased were determined in detail. As revealed by the estates the basic characteristics of the dwellings of the people of Edirne the household goods they used in daily life and ornaments such as valuable jewelry were also determined in terms of number and value. In addition the study explains with examples how the basic rules of Islamic law, especially inheritance and divorce, are adopted by non-Muslims and how these rules are used as solutions to disputes among themselves, in addition, information on the role and influence of women belonging to these groups in social, cultural and economic life is processed.

Keywords: Edirne, sharia records, non-muslims, women.

GİRİŞ

Osmanlı Devleti, kuruluşundan itibaren önemli yerleşim merkezlerine hâkim olmuştur. Bu yerleşim yerlerinden biri de Edirne şehridir. Edirne, ilkçağlardan itibaren Anadolu ve Avrupa arasında önemli bir geçiş güzergâhı olmuş ve bu konumu sayesinde birçok medeniyetin uğrak yeri haline gelmiştir. Önemli bir stratejik noktada yer alan kent, Osmanlı hâkimiyeti sırasında da bu özelliğini daha da kuvvetlendirerek en mühim şehirlerden biri haline gelmeyi başarmıştır. Ayrıca Edirne, İstanbul'un fethine kadar Osmanlı Devleti'nin başkentliğini yapmış; İstanbul'un fethi için yapılan hazırlıkların ana merkezi olmuş ve fetihden sonra da Balkanlar ve Avrupa üzerine çıkılacak seferler içinde kilit bir üs teşkil etmiştir (Gökbilgin, 1994).

Osmanlı Devleti hâkimiyet sahası içerisinde Yahudi, Ermeni, Rum ve Nasranî gibi yirmiye yakın etnik grubu bünyesinde barındırmış ve büyük ölçüde kendi hayat ve yaşam tarzları doğrultusunda varlıklarını sürdürmelerine müsaade etmiştir. Altı asrı geçkin bir zaman diliminde varlığını sürdüren Osmanlı Devleti'nde, Müslim ve gayrimüslim topluluklar genellikle bir huzur ortamı içinde bir arada yaşama fırsatı bulmuşlardır (Ercan, 1999). Şeriiye Sicillerinden de anlaşılacağı üzere Osmanlı Devleti hâkimiyet alanında varlığını sürdüren etnik gruplara kendi aralarındaki her türlü anlaşmazlıklar karşısında hem kendi mahkemelerinden hem de İslam hukukuna tabi şer'i mahkemelerden yararlanma fırsatı tanımıştır. Özellikle hukuki davalarda ön plana çıkan miras paylaşımı, vasilik işlemleri, nafaka ve mal/mülk edinme gibi konularda Müslüman olmayan reayanın da şer'i mahkemelere başvurdukları bilinmektedir (Küçük, 1999).

Bu durum da gösteriyor ki Osmanlı Devleti kendi dininden olan tebaanın yanı sıra farklı milletlerden oluşan ve Osmanlı toprakları üzerinde yaşayan kesimlere karşı hoşgörü çerçevesinde yaklaşmıştır. Ayrıca toplumun her kesimine birlik beraberlik içerisinde yaşama fırsatı tanındığı tereke kayıtlarında açık bir şekilde görülmektedir.

Çalışmamızda da H.1127-1128/M.1715-1716 yıllarını kapsayan ve Edirne'de yaşayan gayrimüslim etnik gruplar hakkında bilgilere ulaşılmaya çalışılmış ve Edirne şehrine ait 102 numaralı şeriiye sicili doğrultusunda ve var olan tereke kayıtlarından istifade edilerek gayrimüslim toplulukların sosyal, kültürel, ekonomik, hukuki yaşamları üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla yukarıda belirtilen politikaların gerçek hayattaki yansımaları değerlendirilmiştir.

Şeriiye Sicilleri ve Tereke Kayıtları

Genel anlamıyla Şeriiye sicilleri olarak adlandırılan defter grupları Osmanlı Devleti'nde her kesimden insan toplulukları arasındaki hukuksal işlerin yanı sıra ailevi, sosyal, kültürel, ekonomik ve idari konular hakkında bilgi vermekte olup geçmişe ışık tutmamıza ve yaşanan dönemdeki olaylar ve insanlar arasındaki ilişkiler hakkında bizlere yol göstermektedir (Uğur, 2010).

Şeriiye sicilleri içinde yer alan tereke defterleri hakkında bilgi verilecek olursa; öncelikle bu defterler vefat eden kişinin geride bıraktığı her türlü taşınır veya taşınmaz malları ile alacak ve borçları hakkında bilgi vermektedir. Bununla beraber ölen kişilerin aile yapıları, sosyo-kültürel durumları ile sahip oldukları ev ve mutfak eşyalarının yanı sıra giyim tarzları ve değerli süs ve takıları da bu defterlerden öğrenilmektedir. Ayrıca söz konusu defterler onların uğraştıkları meslekler ile bağ, bahçe, tarım arazileri ile sahip oldukları hayvanları hakkında fikir sahibi olmamıza ve geçmiş ile günümüz arasında daha sıkı bağ kurmamıza yardımcı olmaktadır (Barkan, 1966).

Bu çalışmada söz konusu tereke kayıtları vasıtasıyla geniş çaplı olmasa da ele alınan dönemin sosyo-kültürel yapısı ile gayrimüslim grupların yaşantısına değinilmeye çalışılmıştır. Bu kayıtlardan anlaşılacağı üzere hukuksal işlemler, sosyal ve ekonomik yaşam, aile yapıları, uğraştıkları meslek grupları ve kullandıkları ev ve mutfak eşyaları ile gündelik yaşamdaki rolleri hakkında birtakım orijinal ve değerli bilgilere ulaşılmıştır.

Edirneli Gayrimüslimlerin Yaşadıkları Mahalleler

Gayrimüslim kesimin yaşadığı mahalle ve nahiyeler tereke kayıtları vasıtasıyla tespit edilmeye çalışılmıştır. Kayıtlarda belirtilen mahalle isimleri ve nahiyeler şu şekildedir; Aya Nikola, el-Hac Sinan Beg, Firuz Ağa, el-Hac Sarraf, Arabacı Ahmed, Karaca Ahmed, Karaca el-Hac Halil, el-Hac Ömer, Köhne Kadı, Kuru Çeşme, İmâret-i Mezid Beg, Papa Kaçnoz, Aya Apostol, Kahtalû, el-hac Bedrettin, Ali Kuş ve Kömürcülü. Ayrıca Ada nahiyesine bağlı Kulaklı karyesi ile Kara Kasım Karyesi isimlerine rastlanılmıştır. Çöke ve Üsküdar ise diğer nahiye isimleri olarak karşımıza çıkmaktadır (Ergenç, 1989).

Edirneli Gayrimüslimlerin Sosyal ve Ekonomik Yaşamı

Edirne sicilinden elde edilen tereke kayıtları gayrimüslim grupların genellikle şehirlerde yaşadıklarını göstermekte olup yine her birinin bir meslek sahibi oldukları ve bu meslekler sayesinde geçimlerini sağladıkları anlaşılmaktadır. Tereke kayıtlarından da anlaşılabileceği üzere gayrimüslim halkın kuyumcu, kürkçü, kürekçi, kiremitçi, kasap, pastırmacı, bezaz, çukacı (Sami, 2019), değirmenci, bakırcı, doğramacı, hırdavatçı, bahçıvan, çoban, vb. meslek gruplarına sahip oldukları tespit edilebilmektedir (EŞS, n.102, s.1, 6, 7, 10, 11, 19, 22, 25, 26, 29, 34, 35, 37, 38, 41).

Meslek sahibi olan gayrimüslimlere yakından bakıldığında özellikle Aya Nikola Mahallesi'nde kürk dükkânına sahip olan Nikola'nın öldükten sonra geride bıraktığı mirası 76.416 akçedir. Bu mirasın eşine 9.552 akçe, iki oğluna ayrı ayrı 22.288 akçe ve iki kızına ayrı ayrı 11.144 akçe olacak şekilde pay edildiği görülmektedir. Bu bilgilerden yola çıkacak olursak ihtiyaçlarını sahip oldukları kürkçü dükkânı gibi ticari faaliyetlerde bulundukları işlerden karşıladıkları söylenebilir (EDŞS, n.102, s.41). Bir başka tereke kaydı örneğinde ise Papa Kaçnoz Mahallesi sakinlerinden Nikola adlı zimminin vefat etmeden önce çuka işiyle uğraştığı bilgisi mevcuttur (EDŞS, n.102, s.35). Esnaf sınıfından farklı olarak tarım ve hayvancılıkla uğraşan gayrimüslim halkı görmekte mümkündür. Ada nahiyesine tabi Kulaklı karyesinde yaşayan Paresko adlı zimminin vefatından sonra geride mirasçılarına bıraktığı kara sığır öküzü, inek, dana gibi hayvanlar ile saban demiri ve buğday, çavdar, yulaf gibi zirai ürünlerin varlığından da anlaşılabileceği üzere kırsal kesimde yaşadıkları ve ihtiyaçlarını tarım ve hayvancılıktan elde ettikleri gelirler ile karşıladıkları görülmektedir (EDŞS, n.102, s.27).

Yine Ada nahiyesine tabi Yorbuz Tatarı karyesinde yaşayan Estera adlı kişinin ölümünden sonra murislerine bıraktığı yulaf, susam, buğday, arpa, çavdar gibi tarım ürünleri ile pulluk gibi tarım aletlerinin varlığı, ailesinin tarımsal faaliyetlerde bulunduklarını yansıtmaktadır. Ayrıca tereke kaydında yer alan inek ve öküz gibi hayvanlardan da anlaşılabileceği üzere hayvancılıkla uğraştıkları anlaşılmakta olup bu şekilde geçimlerini sağladıkları görülebilmektedir (EDŞS, n.102, s.28).

Edirneli Gayrimüslimlerin Aile Hayatı

Çalışmamızın ana kaynağı olan 102 numaralı Edirne Şeriyeye sicili incelendiğinde aile yapısı çekirdek aile yapısından meydana gelmekte olup gayrimüslim halkın tek eşli olduğu tespit edilebilmektedir. Kayıtlarda birden fazla evli çiftlere rastlanılmadığı gibi, kız ve erkek çocuk sayılarının birbirlerine yakın olduğu bilgisine ulaşılabilmektedir.

Burada bir fikir vermesi açısından bazı gayrimüslim kişilerin aşağıdaki Tablo'da eş ve çocuk sayıları çıkarılmıştır. İncelenen bazı tereke kayıtlarından da anlaşılabileceği üzere eş sayısının 1 olduğu ve kız ve erkek çocuk sayılarının da ortalama 2 ile 4 arasında değiştiği görülmektedir.

Tablo 1: Tereke Sahiplerinin Eş ve Çocuk Sayıları

Tereke Sahibinin Adı	Eş Sayısı	Kız Çocuğu Sayısı	Erkek Çocuğu Sayısı	Kaynak
Ustuban	1	1	2	EDŞS.n.102, s.7
Yakom	1	-	2	EDŞS.n.102, s.32
Salmun	1	2	-	EDŞS.n.102, s.11
Nikola	1	2	2	EDŞS.n.102, s.41
Kırakor	1	1	1	EDŞS.n.102, s.21

Edirneli Gayrimüslimlerin Hukuki İşlemleri

Gayrimüslim halkların kendi aralarındaki sorunların çözümünde kimi zamanda İslam hukukundan yararlandıkları görülmektedir. Nitekim vasilik örneğinde olduğu gibi şer'i mahkemelere başvurmuşlar ve verilen karar doğrultusunda işlem tesis etmişlerdir. Edirne'de Camii Kebir Mahallesi'nde yaşayan kuyumcu Ananiye adlı Ermeninin vefatından sonra küçük oğlu Manbarik için vasi tayini gerekli görülmüş ve söz konusu çocuğun validesi mahkemece vasi tayin edilmiş ve bu durum orada bulunan şahitler huzurunda karara bağlanmıştır (EDŞS,nr.102,s.1).

Yine vefat eden kişinin mirası konusunda murislerin şer'i mahkemelere başvurdukları görülmekte olup vefat eden kişinin alacak ve borcu taksim edildikten sonra geride kalan mirasçılarına belli oranlar dâhilinde pay edildiği ve nihayetinde karara bağlandığı görülmektedir (EDŞS, nr.102, s.5).

Edirneli Gayrimüslimlerin Gündelik Yaşamda Kullandıkları Ev ve Mutfak Eşyaları

Ev ve mutfak eşyaları genel anlamda aile bireylerinin ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde olduğu görülmekte ve bir hayli çeşitlilik göstermektedir. Kullanılan ev eşyaları genellikle yorgan, döşek, yastık, minder, çarşaf, kilim, kebe, keçe, sepet sandığı, ağaç sandık, şamdan vb. eşyalardan meydana gelmektedir. Mutfak eşyaları olarak da bakır leğen, sahan, sini, tepsi, lenger, tas, tencere, güğüm, el tabası, kahve ibriği, bakraç vb. Eşyaları sayabiliriz. Giyim ve kuşam eşyalarına baktığımızda kaftan, ferace, entari, sim kuşak, kürk, ihram, gömlek, zıbın gibi vb. elbiselerin olduğu görülmektedir (Koçu,1967). Ayrıca balta, keser, saban demiri, orak, kilinder, arak, fiçı gibi alet ve eşyaları da sayabiliriz.

Edirneli Gayrimüslimlerin Kullandıkları Süs ve Takılar

Tereke kayıtları incelendiğinde önemli ve değerli eşyaların varlığından söz edebiliriz. Ayrıca kullanılan ve takılan eşyalardan da anlaşılacağı üzere şaşırtıcı olmayacak şekilde kadınların ayrı bir öneme sahip oldukları görülmektedir. Ön plana çıkan değerli süs ve takılar genellikle altın bilezik, altın kemer, incili küpe ve saat vb. eşyalardır. Elde edilen bilgiler doğrultusunda bir incili küpe ve saatinin 600 akçeye denk geldiği (EDŞS,n.102,s.29), sim kuşak ve altın küpenin kıymetinin 1.680 akçe olduğu görülmektedir (EDŞS,n.102,s.25). Ayrıca sincap kürk, samur kürk ve kuzu kürk gibi kürk tarzında değerli giysilerin olduğu görülmektedir. Örneğin bir sincap kürk 'ün 16.840 akçe değere sahip olduğu tereke kayıtlarından öğrenilmektedir (EDŞS, n.102, s.41).

Edirneli Gayrimüslimlerin Tarımsal ve Hayvansal Faaliyetleri

Şehir hayatının yanı sıra tarımsal ve hayvansal faaliyette bulunan gayrimüslim unsurlarında olduğu görülmektedir. Nitekim tarla, bağ, bahçe işlerinin yanında hayvancılıkla uğraşan zümrenin olduğu göze çarpmaktadır. Zirai ürün olarak gayrimüslim unsurların genellikle buğday, arpa, çavdar, yulaf üretimi yaptıkları anlaşılmakta olup koyun, kuzu, inek, dana gibi hayvanları yetiştirdikleri görülmektedir. Ayrıca bağ ve bahçe işleri uğraştıkları ve şarap üretiminde bulundukları veya ticaretini yaptıkları fiçı ve arak gibi eşya ve içecekten anlaşılmaktadır (EDŞS,nr.102).

SONUÇ

Ele aldığımız bu çalışmada Şer'iyye sicilleri ve tereke defterlerinde mevcut olan belgeler vasıtasıyla 18.yüzyılın başlarında Edirne'de yaşamış olan Yahudi, Ermeni, Rum ve Nasrani gibi çeşitli etnik grupların yaşantıları üzerinde durulmuş ve dönemin sosyo-kültürel yaşantısına bakılmaya çalışılmıştır. Osmanlı Devleti'nde yaşayan ve uzun yıllarda huzur ve barış ortamında varlıklarını sürdüren bu gruplar Osmanlı Devleti'nin koruması altında olmuşlar ve aynı zamanda aralarındaki sorunların çözümünde kendilerine tahsis edilen mahkemelerin yanı sıra İslam hukukuna tabi Şer'i mahkemelerden de yararlanmışlardır. Ayrıca onların hukuki, sosyal, kültürel ve ekonomi gibi alanlarda Şer'i mahkemelere başvurdukları ve aralarında sorun teşkil eden konulara çözüm aradıkları görülmektedir.

Gayrimüslimlerin genel olarak şehirlerde yaşadıkları ve genellikle esnafılık yaptıkları sahip oldukları dükkânlardan da anlaşılmaktadır. Yine tereke kayıtlarından anlaşılabileceği üzere kuyumcu, pastırmacı, saatçi, kasap, bahçıvan, kürekçi, çukacı, bakırcı, kürkçü, kiremitçi vb. gibi meslek kollarının yanı sıra hırdavat hane ve kereste hane gibi iş yerlerinin olduğu görülmektedir. Bu iş yerleri arasında özellikle kuyumculuk ve kürkçülük ile uğraşan gayrimüslimlerin ellerindeki değerli eşyaların fiyatlarından da anlaşılabileceği üzere varlıklı bir kesim oldukları gerçeği ön plana çıkmaktadır.

Edirne'de yaşayan gayrimüslim unsurların şehir hayatının yanı sıra tarla, bağ, bahçe işleri ile hayvancılıkla uğraştıkları ve çobanlık yaptıkları bilgisi tereke kayıtlarında mevcut olup genellikle buğday, arpa, çavdar, yulaf gibi tarım ürünleri yetiştirdikleri görülebilmektedir. Ayrıca onların kullandıkları arak, kilinder, fıçı gibi malzemelerin varlığı da gösteriyor ki bağ-bahçe işleriyle meşgul idiler ve bilhassa şarap üretimi yapmaktaydılar. Genel olarak bakıldığında ise tereke defterlerinin rehberliğine göre şehirlerde ve kırsal kesimlerde varlıklarını sürdüren gayrimüslim unsurlar Müslümanlar gibi Osmanlı Devleti'nin imkânlarından yararlanmışlar ve Osmanlı son dönemlere kadar diğer unsurlarla bir arada yaşama fırsatı bularak huzur ve güven ortamında varlıklarını sürdürmüşlerdir.

KAYNAKLAR

- EDŞS (Edirne Şer'iyye Sicilleri), nr.102(H.1127/1128).
- Gökbilgin, M.Tayyib.(1994).“Edirne” İslam Ansiklopedisi, C.IV, Millî Eğitim Bakanlığı, Eskişehir.
- Ercan, Y. (1999). Osmanlı Devleti'nde Müslüman Olmayan Topluluklar (Millet Sistemi), Osmanlı Ansiklopedisi, C.IV, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara.
- Küçük, C. (1999). Osmanlı Devleti'nde “Millet Sistemi”, Osmanlı Ansiklopedisi, C.IV, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara.
- Uğur, Y.(2010).”Şer'iyye Sicilleri”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C.39,Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Barkan, Ömer L. (1966).” Edirne Askeri Kassamı'na Ait Tereke Defterleri (1545-1659), Belgeler, C.III, S.5-6, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- Sami, Ş. (2019). Kamus-ı Türki, Haz.,Paşa Yavuzarslan, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Koçu, R. Ekrem.(1967).Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü, Sümerbank Kültür Yayınları, Ankara.
- Ergenç, Ö.(1989). “XVIII. Yüzyılın Başlarında Edirne'nin Demografik Durumu Hakkında Bazı Bilgiler”, IX. Türk Tarih Kongresi Bildiriler, C.III, Ankara.

[illegible][illegible]

[illegible][illegible]

Belge 2.Tereke Kaydı Örneği (Kaynak: EDSS, n.102, s.22.)

Yeni Rejimin Medyadaki İlk Yankıları: 1923'te Cumhuriyetin İlanı ve Türk Basını

The First Echoes of the New Regime in the Media: The Proclamation of the Republic in 1923 and the Turkish Press

Melisa Doğan

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Ana Bilim Dalı
dgnmls9@gmail.com, ORCID ID: 0009-0009-8894-2919

ÖZET

Osmanlı İmparatorluğu, uzun süredir içinde bulunduğu siyasi istikrarsızlık, askeri yenilgiler ve ekonomik sıkıntılar nedeniyle dağılma sürecine girmişti. I. Dünya Savaşı'nın ardından imzalanan Mondros Ateşkes Antlaşması, bu süreci hızlandırarak imparatorluğun sonunu fiilen sona erdirdi. İşgallerle birlikte halkın yaşadığı derin hayal kırıklığı, kısa sürede bir milli uyanışa dönüştü. Bu karanlık dönemde doğan Kurtuluş Savaşı, yalnızca bir askeri direniş değil, aynı zamanda yeni bir devletin ve halk egemenliğine dayalı bir yönetim anlayışının temellerini atan büyük bir dönüşümün başlangıcıydı. Cumhuriyetin ilanı ile Türkiye'nin siyasi sosyal ve kültürel yapısında köklü değişiklikler meydana gelmiştir. Bu dönüm noktası, sadece devlet yapısını değil, aynı zamanda basın işlevini ve toplum üzerindeki etkisini de derinlemesine etkilemiştir. Bu çalışmanın **amacı**, Cumhuriyetin ilanının ardından Türk basınının geçirdiği değişim ve dönüşümü incelemektir. Çalışmada **yöntem** olarak tarihsel araştırma yöntemi benimsenmiş; dönemin gazeteleri, dergileri ve basın politikaları incelenmiştir. Araştırmanın **sonucunda**, Cumhuriyetin ilanı ile birlikte basında sansürün azaldığı, ifade özgürlüğünün arttığı, çok sesliliğin geliştiği ve yeni yayın organlarının ortaya çıktığı görülmüştür. Basın, bu süreçte hem Cumhuriyet rejiminin benimsenmesine katkı sağlamış hem de halkı bilgilendirme ve kamuoyu oluşturma görevini etkin biçimde yerine getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: İnkılap tarihi, Atatürk, Cumhuriyet, basın.

ABSTRACT

The Ottoman Empire had entered a process of disintegration due to the political instability, military defeats and economic difficulties it had been experiencing for a long time. The Armistice of Mudros, signed after World War I, accelerated this process and effectively ended the end of the empire. The deep disappointment experienced by the people with the occupations quickly turned into a national awakening. The War of Independence, which emerged in this dark period, was not only a military resistance, but also the beginning of a great transformation that laid the foundations of a new state and an understanding of governance based on popular sovereignty. With the declaration of the Republic, radical changes occurred in the political, social and cultural structure of Türkiye. This turning point deeply affected not only the state structure but also the function of the press and its impact on society. The aim of this study is to examine the changes and transformations that the Turkish press went through after the declaration of the Republic. The historical research method was adopted as the method in the study; newspapers, magazines and press policies of the period were examined. As a result of the research, it was seen that with the declaration of the Republic, censorship in the press decreased, freedom of expression increased, pluralism developed and new media outlets emerged. During this process, the press contributed to the adoption of the Republican regime and effectively fulfilled its duty of informing the public and forming public opinion.

Keywords: History of the revolution, Atatürk, republic, press.

GİRİŞ

Toplumların sosyal ve siyasal yapılarının gelişim süreçlerinde basın, her zaman önemli bir rol oynamıştır. Basın sadece halka doğru bilgileri iletmekle kalmamış aynı zamanda, toplumsal bilincin oluşması ve kamuoyunun yönlendirilmesi gibi önemli görevler de üstlenmiştir. Basın, her dönemde iktidar yapısıyla doğrudan veya dolaylı bir şekilde etkileşim içinde bulunmuş, bunun sonucunda yönetim biçimlerinde yaşanan her değişim, basının işlevini ve toplumsal rolünü de yeniden şekillendirmiştir.

18.yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu, uzun süredir hem içte hem de dışta birçok sorunla karşı karşıya kaldı. Merkezi otoritenin zayıflamasıyla birlikte, uzun süreli savaşlar artık devletin gerileme dönemine girdiğini gösteriyordu. Bu süreçte, Avrupa'da yaşanan sosyal, siyasal ve bilimsel gelişmeleri, iç politikasında yaşanan sorunlardan dolayı takip edemeyen Osmanlı İmparatorluğu, Batı karşısında ciddi bir güç kaybı yaşamıştır. 19. yüzyıla gelindiğinde ise hem bu dağılmayı önlemek hem de Batı'ya ayak uydurabilmek amacıyla çeşitli yenilik hareketlerine yönelmiş; özellikle Tanzimat Dönemi'yle önemli bir değişim süreci yaşamıştır.

Tanzimat, kavram olarak yeni düzenlemeleri ifade etse de aynı zamanda bir modernleşme hareketi anlamına da gelmektedir. Tanzimat'la birlikte, Türk siyasi tarihinde ve basın hayatında da önemli değişimler yaşanmıştır. Basın hayatında yaşanan baskının azalması sonucunda, insanlar gazetelerde sesini daha çok duyurmaya başlamış ve bu özgürlük sayesinde; ulus/millet, vatan, meşruiyet, cumhuriyet ve Doğu-Batı gibi kavramlar kamuoyunda daha fazla tartışılır hâle gelmiştir (Sarıkaya, 2023; 62).

Bu dönemdeki değişimlerin temelini, 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı atmıştır. Ferman, yönetenlerle, yönetilenler arasındaki hak ve yükümlülüklerin hukuki esasları belirlenmiş; can, mal ve namus güvenliği devlet güvencesi altına alınmıştır. Bu düzenlemeyle birlikte Osmanlı halkı, tebaa statüsünden çıkarak vatandaş kimliği kazanmaya başlamıştır. Ferman ile birlikte Osmanlı toplumu, eşit vatandaşlık haklarına sahip olmuş; bireysel hak ve özgürlükleri güvence altına alınmıştır. Osmanlı tarihinde bir ilk olarak bireyin haklarını esas alan bir beyannamenin kabulü gerçekleşmiştir (Özhazinedar, 2024; 763).

Tanzimat ve Islahat Fermanları ile halka bazı haklar tanınarak ve devlet yapısında modernleşme adımları atılmıştır. 1876'da ilan edilen Birinci Meşrutiyyet ile Osmanlı'da ilk kez anayasal yönetime geçilmiştir. Ancak bu süreç uzun sürmemiş ve II. Abdülhamid'in Meclisi kapatması sonucunda İstibdat dönemine geçilmiştir.

20. yüzyılın başlarında, Osmanlı İmparatorluğu, uzun süredir içinde bulunduğu siyasi istikrarsızlık ve uzun süren savaşlar sonucunda ekonomisinin bozulması ile devlet dağılma sürecine girmişti. Mondros Ateşkesi, Birinci Dünya Harbi sonrasında Osmanlı Devleti'nin fiili sona ermesini beraberinde getirmiş ve bu durum, Anadolu'da işgallerin başlamasına yol açmıştır. İstanbul Hükümeti'nin işgallere tepkisiz kalması ve mandacılığı desteklemesi, halk arasında büyük tepkilere yol açmıştır. Mustafa Kemal Atatürk ise İstanbul Hükümeti'nin bu tutumuna başından itibaren karşı çıkarak, İstanbul'dan gelen tüm talimatları reddetmiş ve kendi liderliğinde ulusal egemenliğe dayanan tam bağımsız bir milli irade oluşturmak amacıyla Anadolu'da kongreler toplamıştır. Erzurum ve Sivas kongreleriyle şekillenen bu milli direniş, halkın temsil hakkına dayalı yeni bir siyasal düzenin temelini atmıştır. 1920'de TBMM'nin açılması, ulusal egemenliğine dayalı bir yönetim anlayışının kumsallaşmaya başlamasını sağlamış ve 1923'te Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte bu anlayış resmîyet kazanmıştır.

Mustafa Kemal Paşa'da Cumhuriyet Olgusu ve Düşünce Yapısına Etki Eden Faktörler

Mustafa Kemal Atatürk'te inkılâpçı ve cumhuriyetçi fikirlerin belirli bir anda ortaya çıkması ani bir yönelim değil; aksine, çocukluk ve gençlik döneminden itibaren şekillenmeye başlayan bir süre-

cin ürünüdür. Dönemin siyasi ve toplumsal olayları kadar, Mustafa Kemal'in içinde bulunduğu ve yetiştiği kültürel ortam, aldığı modern eğitimler de fikir dünyasının oluşmasında belirleyici rol oynamıştır. Mustafa Kemal'in Cumhuriyet fikrini geliştirmesinde, yetiştiği şehrin sosyal ve kültürel yapısının etkili olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Mustafa Kemal 1881 yılında Selanik'te doğmuştur. Selanik; çok uluslu yapısı, batılı yaşam tarzına yakınlığı, liman kenti olması ve modern eğitim kurumlarıyla Osmanlı'nın en aydın şehirlerinden birisiydi. Bu şehirde aldığı eğitimler onun düşünce yapısında, özgürlükçü ve halkçı fikirlerinin oluşmasına katkı sağlamıştır.

Mustafa Kemal Atatürk'ün kişilik ve düşünce dünyasının oluşumunda ailesi de belirleyici bir rol oynamıştır. Babası Ali Rıza Efendi, Batılılaşma fikrine açık ve modern değerlere yakın bir tutum sergilemiştir. Buna karşılık annesi Zübeyde Hanım ise, geleneksel yaşam biçimini benimseyen, dini ve kültürel fikirlere sahip bir kişiydi. Ailesi arasındaki düşünsel ayrılık, Mustafa Kemal'in çocukluk döneminde eğitim tercihleri üzerinden somut biçimde kendini göstermiş ve onun öğrenim sürecini etkileyen ilk yönlendirici unsurlardan biri olmuştur (Aslan, 2009; 3).

Atatürk'ün kişiliğinin oluşumunda, eğitim ve öğretim hayatı da önemli bir etkiye sahiptir. Özellikle Şemsi Efendi Mektebi, Askeri Rüştiye ve Manastır Askeri İdadisinde almış olduğu eğitimler sayesinde Mustafa Kemal'i sadece askeri bilgiyle değil, aynı zamanda siyaset, tarih ve felsefe gibi alanlarda da donanımlı bir birey haline getirmiştir. Bu dönemde tanıştığı Fransız İhtilali'nin halk egemenliği, eşitlik ve özgürlük gibi fikirleri, onun gelecekteki Cumhuriyet ideallerinin temelini oluşturmuştur. Mustafa Kemal'in düşünsel hayatı genellikle siyasi liderliği ve askerî dehasıyla anılsa da, bu başarıların ardındaki düşünsel temelin çok daha erken bir dönemde, çocukluk yıllarında atıldığını gözden kaçırmamak gerekir.

Mustafa Kemal'in düşünce dünyasının oluşumunda yalnızca aldığı askerî eğitim değil, genç yaşlardan itibaren sürdürdüğü yoğun ve sistemli okuma alışkanlığı da önemli bir rol oynamıştır. 1916 yılında, XVI. Kolordu Komutanı olarak görev yaptığı sırada Mustafa Kemal'in tuttuğu anı defteri, onun okuma alışkanlığına ışık tutan önemli belgelerden biridir. Defterde yer alan bilgilere göre, Mustafa Kemal kırk dokuz günlük kısa bir süre içinde beş temel eseri okuyup dikkatle değerlendirmiştir. Bu eserler: Namık Kemal'in *Osmanlı Tarihi*, Mehmet Emin Yurdakul'un *Türkçe Şiirleri*, Tevfik Fikret'in *Rübâb-ı Şikeste* şiiri, George Fonsegrive'nin *Felsefe* kitabı ve Alphonse Daudet'nin *Saphos* adlı eseri (Taş, 2010; 72).

Namık Kemal'in tarih anlayışı ve vatanperverliğe dayalı söylemi, Mehmet Emin Yurdakul'un halk merkezli milliyetçilik vurgusu, Tevfik Fikret'in bireycilik ve akılcılığı önceleyen şiirsel dili, Fonsegrive'ın sistematik felsefi yaklaşımı ve Daudet'nin insan doğasına ilişkin çözümlemeleri, Mustafa Kemal'in düşünce yapısının şekillenmesinde önemli katkılar sağlamıştır.

Mustafa Kemal'in okuduğu kaynaklar ile gerçekleştirdiği reform ve devrimler arasında doğru- dan ve belirgin bir bağlantı bulunmaktadır. O, sadece tek bir olay veya düşünce akımının taraftarı olmayıp, çeşitli görüş ve ideolojileri eleştirel bir bakış açısıyla inceleyerek özgün bir sentez ortaya koymuştur. Mustafa Kemal'in özel kitaplığı, tarih, dil, sosyoloji psikoloji, felsefe ve ekonomiye kadar uzanan geniş ilgi alanları ve okuma alışkanlıklarının en somut göstergelerinden biridir. Üzerinde ayrıntılı notlar aldığı ve dikkatle incelediği dört binden fazla eser, Çankaya ve Anıtkabir'deki kütüphanelerde özenle korunmaktadır. Bu eserlerde yer alan el yazması notlar, yaptığı işaretlemeler ve altını çizdiği ifadeler, Atatürk'ün bilgi birikimini ve düşünce yapısının oluşum sürecini anlamak açısından önemli birincil kaynak niteliği taşımaktadır (Taş, 2010; 77).

Cumhuriyet'in İlanına Giden Süreçte Türkiye'de Devlet Yapısının Yeniden İnşası

29 Ekim 1923 günü Cumhuriyetin ilan edilmesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinden başlayarak şekillenen siyasal, sosyal ve ideolojik dönüşümlerin nihai bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu ilan, sadece bir rejim değişikliği değil; aynı zamanda devlet yapısının ve işleyişinin yeni-

den yapılandırılması olarak da değerlendirilmelidir. Cumhuriyet rejiminin tesis edilmesiyle birlikte, merkezîyetçi ve laik bir devlet anlayışı esas alınarak Osmanlı'nın geleneksel monarşik ve teokratik düzeni köklü biçimde tasfiye edilmiştir. Böylece, modern ulus-devlet kavramı çerçevesinde Türkiye'nin yeni devlet yapısının temelleri atılmıştır.

Tarihî ve Siyasal Gelişmeler

Cumhuriyet'in kuruluş süreci, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinden başlayarak I. Dünya Harbi sonrasında hız kazanan kapsamlı siyasi ve toplumsal olaylarla şekillenmiştir. Bu süreç, hem iç dinamiklerin hem de uluslararası gelişmelerin etkisiyle Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanma tehidiyle karşı karşıya kaldığı zorlu bir dönemi ifade etmektedir. Cumhuriyet'in ilan sürecinde, Millî Mücadele'nin başarıyla yürütülmesi, siyasi meşruiyetin yeniden tesis edilmesi ve mevcut rejime karşı köklü bir değişim iradesinin kararlılıkla ortaya koyulması belirleyici rol oynamıştır.

Bu kritik değişim sürecinde, Mondros Mütarekesi (30 Ekim 1918) kilit bir rol oynamıştır. I. Dünya Savaşı'nın ardından yenilgiyi kabul eden Osmanlı Devleti, 1918' de Limni Adası'nda Mondros Ateşkes Antlaşması'nı imzalamıştır. Osmanlı Devleti adına Bahriye Nazırı Rauf Bey'in, İtilaf Devletleri adına ise İngiliz Amiral Calthorpe'un imzaladığı bu antlaşma zorlu geçen dört günlük müzakere sonucunda beş oturumda tamamlanmıştır (Arslan, 2023; 42).

Mondros Ateşkes Antlaşması, sadece bir savaşın sona ermesini değil; aynı zamanda Cumhuriyet'in kuruluş sürecini derinden etkileyen ve yeni bir dönemin başlangıcını simgeleyen önemli bir dönüm noktası olmuştur. Mondros'un getirdiği ağır koşullar ve ardından gelen işgaller, Anadolu halında büyük bir tepkiye yol açarak ulusal bilincin uyanışına neden oldu. Bu durum, siyasi meşruiyetin yeniden tesis edilmesi arayışına yol açtı ve Mustafa Kemal'in Samsun'a çıkarak başlattığı direniş, bu uyanışın somut bir ifadesiydi. Osmanlı Hükümeti'nin işgaller karşısındaki pasif tutumu ve İtilaf Devletleri'nin baskılarına boyun eğmesi, halkın devlete olan güvenini sarsarak mevcut rejime karşı köklü bir değişim iradesinin ortaya çıkmasına zemin hazırladı.

Mustafa Kemal Paşa İstanbul hükümetinin işgallere karşı tepkisiz kalması ve İtilaf devletlerini destekleyici politikalar yürütmesine karşı çıkarak, içerisinde bulunduğu duruma çözüm yolları arayışı içerisinde girmiş ve bu kapsamda Havza Genelgesi ve Amasya Tamimi yayımlanmıştır (Çakır, 2023; 42).

Mustafa Kemal Paşa'nın başlattığı bu direniş hareketleri sonucunda birçok şehirde kongreler toplandı ve milli egemenlik ilkesinin tesis edilmesi amacıyla meclisin İstanbul'da yeniden açılması gündeme geldi. Fakat İtilaf devletleri tarafından İstanbul'un zapt edilmesi ve Osmanlı Meclisi'nin toplantı halindeyken feshedilmesi üzerine, Ankara'da devletin merkezi 23 Nisan 1920'de TBMM açılmasıyla devletin yönetim merkezi buraya taşındı. TBMM, 24 Nisan 1920 tarihli Kararname ile yürütme yetkisini üstlenirken, Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'yla da yeni devletin anayasal yapısını şekillendirmeye başladı. 1 Kasım 1922'de saltanatın kaldırılması, monarşinin ortadan kalkmasını sağlayarak, halkın egemenliğinin devletin temel ilkesi olarak kabul edilmesinde kritik bir adım oldu. Bu süreç, Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte tamamlanmıştır. (Üçüncü, 2023; 83).

Cumhuriyetin İlanı ve Türk Basınına Yansıması

Cumhuriyet kelimesi, Türkçeye Arapçadan geçen "Cumhur" sözcüğünden türemiştir. "Cumhur" ifadesi, geniş halk kitleleri, topluluk veya kalabalık anlamlarını barındırmakta olup, birlikte hareket eden bir kavim veya milleti ifade etmek için de kullanılmaktadır. Bu tanımdan yola çıkarak, "Cumhuriyet", iktidarın millete, yani halka ait olduğunu öngören bir devlet biçimini ifade etmektedir (Yalçın, 2003; 673).

TBMM'nin 1923'te dağılmasının ardından, meclisin yeniden toplanılmasına kadar, yeni bir yönetim için hazırlıkların yapıldığı bir dönemde, Atatürk, anayasa değişikliklerine dair yürütülen çalış-

malar hakkında 27 Eylül de Neue Freie Presse gazetesinden Jozef Lazar'a açıklamalarda bulunmuştur. Gazetecinin aktardığına göre, Mustafa Kemal'in bu sözleri kamuoyunda büyük yankı uyandırmış ve tarihsel önem taşıyan ifadeler içermiştir (Özcan, 2010).

“Yeni Türkiye Devleti'nin Kanunu'nun ilk maddelerini size tekrar edeceğim. Egemenlik, hiçbir kayıt ve şart olmaksızın millete aittir. Yürütme ve yasama yetkisi, milletin tek ve gerçek temsilcisi olan mecliste toplanmıştır. Bu iki ilke tek kelimeyle özetlenebilir: Cumhuriyet (Özcan, 2010; 291).

1921 Teşkilât-ı Esasiye Kanunu'nda yer alan “Hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir” ifadesi, sadece yeni bir anayasal düzenin değil, aynı zamanda yeni bir siyasal yönetim anlayışın da habercisidir. Bu ifadeyle birlikte, yüzyıllardır devam eden hanedan egemenliğine dayalı yönetim biçimi açıkça reddedilmiş; halk ilk kez, hiçbir sınırlamaya tabi olmaksızın, egemenliğin tek ve gerçek sahibi olarak tanımlanmıştır. Atatürk'e göre, bir devletin meşruiyeti ancak halkın iradesine dayanıyorsa kabul edilebilirdi. Bu yüzden egemenliğin kaynağının padişah ya da herhangi bir soy bağı değil, doğrudan doğruya millet olması gerektiğini savunmaktaydı. Ona göre halk, artık yönetime sadece tabi olan değil, yönetime yön veren bir güç olmalıydı. Bu yüzden “millet” kavramı, Atatürk için sadece etnik ya da sosyolojik bir tanım değil; karar verme yetkisini elinde tutan siyasal bir özneydi. O, halkın iradesi dışında hiçbir gücün ülkeyi yönetme hakkı olmadığını düşünüyordu. Bu düşünce, Millî Mücadele'nin de temel dayanağıydı: halk, kendi geleceğine kendi karar vermeliydi.

Cumhuriyet'in ilan edileceği gizli olarak yürütülen bir durum değildi. Cumhuriyet kavramı veya ilan edilme süreci Mustafa Kemal ve yakın çevresi tarafından sık sık üzerinde durulan bir durumdu. Bu mesele ilk olarak 23 Eylül'de basına yansımış ve 29 Ekim 1923 tarihine kadar, yaklaşık bir buçuk ay boyunca hem İstanbul hem de Anadolu basınında aralıksız olarak gündemde kalmaya devam etmiştir. Trabzon'da yayımlanan *İstikbal* gazetesi, 27 Eylül'den itibaren gündemde tutarken, İstanbul'un önde gelen gazeteleri Vatan, Tevhid-i Efkâr, İkdâm, Tanin ve Vazife, yayımladıkları makaleler, yaptıkları röportajlar ve Ankara'dan aldıkları bilgiler aracılığıyla cumhuriyetin ilanı ve bu konudaki tartışmaları sürekli olarak kamuoyunun gündeminde tutmaya devam etmişlerdir (Özkaya, 2003; 471).

İstanbul'daki bu muhalif basının yapmış olduğu bu eleştirilere karşı Ankara da Millî Mücadele'yi destekleyen ve en önemli yayın organlarından biri olan Hakimiyeti Milliye gazetesi sert eleştirilerde bulundu. Hakimiyeti Milliye'nin yazılarından rahatsızlık duyduğunu bildiren Velit Ebüzziya, milli davaya karşı olmadığını ve desteklediğini, inkılaplara kayıtsız kalmayarak, Ankara yönetiminin olumlu icraatlarını da desteklediğini belirtmiştir (Güz, 2014; 6).

Tanin ve Tevhid-i Efkâr gazeteleri ise cumhuriyet rejimine karşı yazılar kaleme almışlardır. Ayrıca, mevcut siyasal yönetimin yeterli olduğunu, Cumhurbaşkanı'nın yetkilerinin gereğinden fazla genişletildiğini, bu konunun aceleyle getirildiğini ve cumhuriyet rejiminin tüm problemlere çözüm sunamayacağını savunmaktaydılar. Cumhurbaşkanı hem meclis başkanı hem de parti başkanı olmayacak; siyaset üstü, tarafsız bir konumda yer alacaktı. Gazetelerde yer alan bu eleştiriler ve bilgiler, İstanbul basınına doğru ve tarafsız haberlerin ulaşmamasından kaynaklanmaktaydı. Ayrıca, cumhuriyetin aceleyle getirildiği yönündeki iddialar da gerçeği yansıtmamaktadır. Konu üzerinde yaklaşık bir buçuk ay boyunca makaleler yayımlanmış ve geniş çaplı tartışmalar yapılmıştır. Ankara cephesinden de cumhuriyetin tüm sorunlara çözüm olacağı şeklinde bir görüş ileri sürülmemiştir (Özkaya, 2003; 472).

Cumhuriyet rejiminin yakın zamanda ilan edileceği haberleri, o dönemin basın organlarında giderek daha çok yer almaya başladı. Bazı yerel gazeteler bu gelişmeyi manşetlerine taşıırken, uluslararası medyada da Türkiye'de köklü bir yönetim değişikliğinin yaklaştığına dair haberler yayımlandı. Bu haberlerde, yeni yönetim biçiminin sağduyulu bir adım olarak değerlendirildiği vurgulandı (Özcan, 2010).

Basında Cumhuriyet'in ilan edilme süreci tartışılmaya devam ederken, Cumhuriyetin ilan edilme süreci de giderek yaklaşmaktadır. Mustafa Kemal, Cumhuriyetin ilan edileceğini 28 Ekim akşamı

Çankaya Köşkü'nde düzenlenen yemekte, davetli olan bazı paşalara ve milletvekillerine açıklamıştır. Bu yemekte, ertesi gün Cumhuriyetin ilan edileceğini belirterek, yemekte bulunan Mazhar Müfit'e, uzun süredir saklı tuttuğu "Cumhuriyet" ifadesini de artık açıkça kullanabileceğini söylemiştir. Yemekten sonra Mazhar Müfit, İsmet Paşa ile birlikte Teşkilât-ı Esasiye (1921 Anayasası)'de değişiklik yapılması için bir kanun teklifi hazırlamıştır (Güz, 2014; 7).

Başvekil Fethi (Okyar) Bey'in hükümeti 27 Ekim'de istifa etmiştir. Bu gelişme, Cumhuriyetin ilanının habercisi olarak değerlendirilmiş ve basın tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Örneğin Vakit gazetesi, Fethi Bey Hükümeti'nin Meclis ile yaşadığı bir anlaşmazlık nedeniyle görevden çekildiğini yazarken, Tanin gazetesi ise yeni kurulacak olan hükümetin İsmet Paşa veya Fevzi Paşa tarafından yeni bir hükümetin kurulacağını, Fethi Bey Hükümeti'nin istifasına ise Rauf ve Sabit Bey'in neden olduğunu belirterek, kurulacak olan yeni hükümete İsmet Paşa'nın katılmayacağını ifade etmiştir (Güz, 2014, s. 8). 29 Ekim 1923 günü TBMM tarafından cumhuriyetin ilan edileceği haberi Kolordu Kumandanı Şükrü Naili Paşa'ya bildirilmiş ve İstanbul'da yüzbir pare top atışı yapılarak halka haber verilmesi istenmiştir. Cumhuriyetin ilan edilmesi halkta büyük sevinç uyandırmış ve İstanbul'un bütün cadde ve sokakları Türk bayrağı ile donatılmış, resmi daireler iki günlüğüne tatil edilmiştir. 30 Ekim 1923'te Cumhuriyetin ilanı münasebetiyle Vilayet ve kumandanlık dairesinde tebrik töreni yapılmıştır (Yılmaz, 2010; 112).

Tevhîd-i Efkâr gazetesi, "Ankara'da alınan kararlar doğrultusunda yönetim biçimi cumhuriyet oldu" başlığı altında yayımlarken, Mustafa Kemal'in de Cumhurbaşkanı olduğunu tüm halka duyurmuştur. Adnan Adıvar tarafından devlet şeklinin bir nota ile bütün devletlere bildirilmesi istenmiştir (Tülay, 2021; 637).

Baran'a (1999) göre, İkdâm gazetesi 31 Ekim 1923 tarihli sayısında, İstanbul'da Cumhuriyet'in ilanının büyük bir coşkuyla kutlandığını şu ifadelerle aktarmıştır: Cumhuriyet haberinin yayılması üzerine tüccarhaneler, mağazalar, dükkanlar ve yabancı kuruluşlar Türk bayrakları asmışlardır. Boğaz'ın iki yakası, iskeleler, yalılar ve vapurlar bayraklarla donatılmış; İstanbul, Beyoğlu, Kadıköy ve Üsküdar çevresinde çeşitli kutlamalar gerçekleştirilmiştir. Limanda bulunan yabancı gemiler de baş direklerine Türk bayrağı çekmiştir. Taşrada da benzer şekilde kutlamalar yapılmış; Beykoz ve Ömerli'deki camilerde dualar okunmuştur. Aynı gece şehirde büyük fener alayları ve gösteriler düzenlenmiş, bu vesileyle tüm cami minareleri ile resmî daireler aydınlatılmıştır. Halk mahallelerde toplanarak Yaşasın Cumhuriyet nidalarıyla sevincini dile getirmiş, herkes bu kutlu olayı imkânları ölçüsünde coşkuyla kutlamıştır (Tülay, 2021; 638).

Baran'a (1999) göre, Cumhuriyetin ilan edilmesine dair en ağır eleştiride bulunan Tevhîd-i Efkâr gazetesi yazarı Velid Ebüzziya 31 Ekim 1923 tarihli sayısında: Efendiler, şimdi devlete bir isim verdiniz; peki, işleri yoluna koyabilecek misiniz? Haftalardır Cumhuriyet, Cumhuriyet diyerek devlet icat etmeye çalışır gibi çırpınan ve yazılarıyla uzun uzun halkın zihnini dolduran Celal Nuri ile Ahmet Ağaoğlu Beyler sonunda arzularına ulaştılar. Büyük Millet Meclisi, 158 oyla Cumhuriyet'i ilan edip Cumhurbaşkanı seçti. Önceki akşam Meclis Hükümeti yönetimi altında uyuyanlar, ertesi sabah Cumhuriyet idaresiyle uyanmak gibi bir mucizeye tanıklık ettiler (Tülay, 2021; 639).

Cumhuriyetin ilanı basında büyük yankı uyandırmıştır. Bu sürece muhalif olanlar olduğu gibi destekleyenlerde olmuştur. Basın halka sadece haber verme aracı olarak görülmemiş, aynı zamanda toplumsal bilinçlenme noktasında da büyük katkılar sağlamıştır.

SONUÇ

Osmanlı modernleşme süreci ile başlayan bu durum yüzyıllara dayanan bir sürecin sonunda gerçekleşen Cumhuriyet'in ilanı ile sonuçlanmıştır. Bu süreç kolay gerçekleşmemiş, zorlu koşullar altında ilan edilmiştir. 1923'te ilan edilen Cumhuriyet, yalnızca bir rejim değişikliği değil aynı zamanda siyasal alanda da köklü değişiklikleri de meydana getirmiştir. Bu köklü değişiklik Türk ve Avrupa basınında da büyük yankı uyandırmıştır. Bu süreçte, Tevhîd-i Efkâr, İkdâm, Yenigün ve Tanin gaze-

teler başta olmak üzere, birçok yayın organı tarafından basında yer verilmiştir. Bu bağlamda, Cumhuriyet'in ilanı yalnızca Meclis çatısı altında alınan bir karar değil; aynı zamanda kamuoyunda tartışılan, duyurulan ve kademeli olarak toplumsal bir meşruiyet kazanan bir dönüşüm süreci olmuştur.

İncelenen gazeteler arasında *Hakimiyet-i Milliye*, *Tanin*, *Vakit*, *Yenigün*, *Tevhid-i Efkâr* ve *İkdam* gibi önemli yayın organları, hem hükümete yakın hem de eleştirel sesleri yansıtmaları bakımından dönemin ruhunu anlamak için önemli kaynaklardır. Cumhuriyet'in ilanından önce yayımlanan haberler, yeni rejimin halk nezdinde zemin kazanması için yapılan hazırlıkların ipuçlarını verirken; ilan sonrasında kaleme alınan yorum ve başyazılar, bu köklü rejim değişikliğine verilen tepkileri belgelemektedir.

Bazı gazeteler, Cumhuriyet'i "millet iradesinin bir zaferi" olarak tanımlarken, bazı yayın organları ise bu değişimin hızına ve yöntemine eleştirel yaklaşmış, özellikle Meclis içindeki gelişmelerin yeterince tartışılmadan sonuca bağlandığını öne sürmüştür. Bu durum, dönemin basınında tam bir fikir birliğinden ziyade, farklı bakış açılarının bir arada bulunduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca yurt dışı basınında da bu gelişmeler ilgiyle takip edilmiş; örneğin 7 Ekim 1923 tarihli *The Washington Post* gazetesinde, Türkiye'de Cumhuriyet'in ilan edileceği yönündeki haber, "sağduyunun bir zaferi" olarak nitelendirilmiş ve bu adımın diğer milletler için de örnek teşkil etmesi temenni edilmiştir.

Dönemin gazeteleri, yalnızca günlük olayları kaydeden metinler değil, aynı zamanda Cumhuriyet'in düşünsel ve siyasal zeminini yansıtan tarihsel belgeler niteliğindedir. Bu yönüyle, Cumhuriyet'in ilanına giden süreçte Türk basını, siyasal tarihin bir nesnesi değil, aynı zamanda öznesi olarak değerlendirilmelidir.

KAYNAKLAR

- Alim, T. (2021). *İstanbul basınında Cumhuriyetin ilanına tepkiler ve yorumlar*. Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, 15(44), 627–643.
- Arslan, L. (2023). *Mondros Ateşkes Antlaşması'ndan Mudanya Mütarekesi'ne Türk siyasal egemenlik mücadelesi*. BENGİ Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2023(1), 35–60.
- Aslan, T. (2009). *Mustafa Kemal'de inkılâp düşüncesinin oluşumu ve gelişimi*. Erdem, (53), 1–22.
- Özcan, B. (2010). *Cumhuriyetin ilânı ve yankıları*. Journal of Turkish Research Institute, (11).
- Özhazinedar, T. (2024). *Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı, Adalet Fermanı ve Kanun-i Esasi'nin tahlili*. 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum, 12(36), 759–786.
- Özkaya, Y. (2003). *Cumhuriyetin ilânı ve rejim olarak eğitime katkıları*. Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, 19(56), 471–481.
- Sarıkaya, M. Z. (2023). *Osmanlı Devleti'nde yeni bir yapılanma: Tanzimat Fermanı*. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 60–91. https://doi.org/10.33171/dtcfjournal_29.10.2023.4
- Taş, S. (2010). *Atatürk'ün düşünce yapısına etki eden unsurlar (öğretmenleri/okudukları)*. UTBD, 2(2), 72–84.
- Üçüncü, U. (2023). *Cumhuriyetin ilanı ve yankıları*. M. A. Yalçınkaya, B. C. Emir, & S. Demirel (Ed.), *Zamanın İzleri 2023* (Demokrasi ve Cumhuriyet) içinde (ss. 83–104). Karadeniz Teknik Üniversitesi Yayınları.
- Yalçın, E. S. (2003). *Cumhuriyetin ilânında emeği geçenler*. Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, 19(56), 673–704.
- Yılmaz, İ. (2010). *Cumhuriyetin ilânının İstanbul'da karşılanması*. Atatürk Dergisi, 1(4).

Faruk Kadri Timurtaş'ın *Tarih İçinde Türk Edebiyatı* Adlı Eserinin Edebiyat Tarihi Metodolojisi Açısından Değerlendirilmesi

Evaluation of Faruk Kadri Timurtaş's Work "Turkish Literature in History" in Terms of Literary History Methodology

Mert Değerlier

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
veyse1_0581@hotmail.com, ORCID: 0009-0008-2473-0119

ÖZET

Bilim dünyasına adını Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi üzerine yaptığı gramer çalışmalarıyla duyuran Faruk Kadri Timurtaş (1925–1982), gramer çalışmaları sürecinde edindiği birikimle *Tarih İçinde Türk Edebiyatı* adlı eserini meydana getirmiştir. Timurtaş, eserinin ön sözünde, çalışmasının tam anlamıyla bir edebiyat tarihi olmadığını; ancak Türk edebiyatının tarihsel sürecini yansıttığı için çalışmasına *Tarih İçinde Türk Edebiyatı* ismini verdiğini belirtmiştir. Bu eserde Timurtaş, o güne kadar yazılan edebiyat tarihlerinden farklı bir metot kullanmış; çalışmasına aldığı edebî eserleri yalnızca kronolojik biçimde sıralamamış, söz konusu edebî eserleri türlerine ve temalarına göre de sınıflandırmıştır. Bildiriye konu olan eseri diğer edebiyat tarihlerinden ayıran bir özelliği de dil ve edebiyatın bir bütün olduğunu esas kabul eden bir anlayışla kaleme alınmış olmasıdır. Dil ve edebiyatın ayrılmaz bir bütün olduğunu savunan Timurtaş, eserinin başında Batı Türkçesinin devirlerinin gramer özelliklerini vermiş; dilde meydana gelen gelişmelerin seyrini de göstermiştir. Eserin müellifinin devirler, şahıslar ve incelediği edebî eserler hakkındaki hükümleri ise genellikle öznelidir. Bildiride söz konusu eser; tasnif sistemi, dönem anlayışı, edebî türlere yaklaşımı, edebî şahsiyetleri değerlendirme biçimi, edebî eserleri sunuş yöntemi ve edebî şahsiyetlere ilişkin bilgi ile değerlendirmeleri yönünden incelenecektir. Bu bağlamda, Faruk Kadri Timurtaş'ın bildirimize konu olan çalışmasında benimsediği yöntem ile söz konusu çalışmanın edebiyat tarihi içindeki konumu belirlenmeye çalışılacaktır. Timurtaş'ın bu metodu, onu klasik kronolojik yaklaşımdan ayırır. Özellikle tür ve tema merkezli sınıflandırma anlayışı; edebiyatın sadece tarihsel gelişimini değil, içeriksel çeşitliliğini de esas alması bakımından önemlidir. Bu yaklaşım, çağdaş edebiyat tarihçiliğinin kültür sosyolojisine dayalı analizleriyle birebir örtüşmese de dönemi açısından ileri sayılabilecek bir bakış temsil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk dili, edebiyat tarihi, Faruk Kadri Timurtaş.

ABSTRACT

Faruk Kadri Timurtaş (1925–1982), who made a name for himself in the academic world with his grammar studies on Old Anatolian Turkish and Ottoman Turkish, produced his work *Tarih İçinde Türk Edebiyatı* [Turkish Literature in History] based on the accumulation of knowledge he gained during his grammatical research. In the preface of his work, Timurtaş states that his study is not a comprehensive literary history in the strict sense; however, since it reflects the historical process of Turkish literature, he chose to title it *Tarih İçinde Türk Edebiyatı*. In this work, Timurtaş employed a method different from those used in previous literary histories; he did not merely arrange the literary texts he included in a chronological order, but also classified them by genre and theme. One of the features that distinguishes this work—subject of the present paper—from other literary histories is that it is written with an understanding that regards language and literature as an inseparable who-

le. As a defender of the idea that language and literature cannot be separated, Timurtaş provides, at the beginning of his work, the grammatical characteristics of the periods of Western Turkish and demonstrates the course of linguistic development. The author's judgments regarding literary periods, figures, and works are generally subjective. In this paper, the aforementioned work will be examined in terms of its classification system, approach to periodization, treatment of literary genres, method of evaluating literary figures, presentation of literary texts, and the information and commentary provided on individual authors. In this context, the method adopted by Faruk Kadri Timurtaş and the position of this work within the broader tradition of Turkish literary historiography will be identified. Although Timurtaş's method does not fully align with the culture-sociological analyses of contemporary literary historiography, his genre- and theme-centered classification approach is significant in that it emphasizes not only the historical development of literature but also its thematic diversity. This approach represents a perspective that can be considered progressive for its time.

Keywords: Turkish language, literary history, Faruk Kadri Timurtaş.

GİRİŞ

Edebiyat tarihi; bir milletin kültürel sürekliliğini, estetik dönüşümünü ve düşünsel gelişimini zamansal ve bağlamsal düzlemde inceleyen çok katmanlı bir disiplindir. Edebî ürünlerin insanlık tarihi boyunca tüm toplumlarda ortaya çıkması ve zaman içinde anlam, biçim ve işlev açısından dönüşüm geçirmesi, bu ürünlerin yalnızca içerik yönünden değil, aynı zamanda bağlam merkezli olarak da değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. Bu ihtiyaç, edebiyat tarihi yazımını hem bir estetik değerlendirme hem de sosyo-kültürel bir yorum alanı hâline getirmiştir. Türk edebiyatında bu disiplin, tarihî kaynaklara dayalı biyografik metinlerle başlamış; ardından sistematik yöntem arayışları ve nihayet bilimsel temelli yaklaşımlarla gelişimini sürdürmüştür. Zamanla edebiyat tarihçiliği, salt tarihsel sıralamaya dayalı bir anlatım olmaktan çıkarak çeşitli kuramsal yaklaşımların etkisiyle çok boyutlu bir yapıya dönüşmüştür. Bu yaklaşımlardan biri, edebiyat toplumların kültürel ve düşünsel gelişimini yansıtan bir alan olarak gören sosyolojik yönelimdir. Fuat Köprülü, edebiyat toplumun dünya algısını ve tarihî tecrübelerini yansıtan bir yapı olarak değerlendirir ve bu alanın toplumsal gerçeklikle doğrudan ilişkili olduğunu vurgular (Köprülü, 2004, s. 28). Ağâh Sırrı Levent ise edebiyat tarihini, bir milletin ruh hâlini ve zihinsel evrimini açıklayan bir disiplin olarak ele alır (Levent, 2014, s. 3). Öte yandan, bireysel yaratıcılığı, estetik yapıyı ve metin içi unsurları ön plana çıkaran bir başka yaklaşım daha gelişmiştir. Bu doğrultuda Ali Nihat Tarlan, edebiyat tarihini edebî metinlerin kronolojik sıralanması ve belgelenmesi olarak yorumlarken, Ahmet Hamdi Tanpınar, dil, yapı ve üslup gibi metin içi unsurları tarihsel bağlamla birlikte değerlendiren eklektik bir yöntem benimsemiştir (Çetin, 2012, s. 14). Böylece edebiyat tarihi, sosyolojik, estetik ve psikolojik boyutların iç içe geçtiği, metin merkezli ve bağlamsal okumaları bir arada barındıran çok katmanlı bir inceleme alanına dönüşmüştür.

Edebiyat tarihinin ilk yapı taşları, Türk edebiyatında özellikle tezkirecilik geleneği aracılığıyla atılmıştır. İran edebiyatı etkisiyle gelişen bu gelenek, şairlerin hayat hikâyeleri, edebî kişilikleri ve eserlerinden örnekleri bir araya getirerek hem biyografik hem de antolojik bir işlev üstlenmiştir. Tezkireler, yalnızca sanatçı portreleri sunmakla kalmamış; aynı zamanda dönemin estetik ölçütlerini, kültürel kodlarını ve edebî zevkini yansıtan tarihî belgeler niteliği taşımıştır. Bu geleneğin erken ve etkili örneklerinden biri olan Ali Şîr Nevâyî'nin *Mecâlisü'n-Nefâis* adlı eseri, Osmanlı sahasında Sehi Bey'in *Heşt Bihişt*'i, Latîfî'nin *Tezkire-i Şuara*'sı ve Âşık Çelebi'nin *Meşairü's-Şuara*'sı gibi metinlerle devam etmiştir. İbnülemin Mahmut Kemal İnal'ın *Son Asır Türk Şairleri* adlı kapsamlı çalışması ise bu geleneğin klasik formunu olgunlaştırarak modern döneme taşımıştır (Aksoyak, 2012, s. 136; Öz, 2012, s. 69). Bu birikim, bireysel şair anlatılarından yola çıkarak edebî üretimi tarihsel ve dönemselsel bağlam içinde kavramaya çalışan bir zihniyet oluşturmuş; böylece modern edebiyat tarihçiliğinin temel zeminlerinden birine dönüşmüştür.

Tezkire geleneğine dayalı biyografik anlatım anlayışı, Tanzimat sonrasında tarihsel sıralama ve dönemlendirmeye dayanan modern edebiyat tarihçiliğine evrilmiştir. Bu süreçte Cevdet Paşa, Ziya Paşa, Namık Kemal ve Ahmet Midhat Efendi gibi isimler tarafından kaleme alınan metinler, belirli bir sistematikten uzak olmakla birlikte tarihsel bilinç taşıyan ilk örnekler olarak kabul edilmektedir (Gülşen, 2012, s. 51). Bu metinleri izleyen Charles Schefer'in (Donaldo) *Histoire de la Littérature Turque* adlı eseri ise sınırlı bir etki yaratmış ve yerli bir gelenek oluşturmamıştır.

Modern anlamda ilk yerli ve sistematik edebiyat tarihi yazımı, 1889'da Abdülhalim Memduh'un kaleme aldığı *Tarih-i Edebiyat-ı Osmâniye* adlı eserle başlamıştır. Bu çalışma, "sistematik tasnif anlayışının ve tarihî sıralamanın ilk yerli örneği" olarak değerlendirilir (Ayata, 2006, s. 129; Polat, 2023, s. 15). Bu çizgiyi sürdüren Şahabettin Süleyman, Faik Reşad ve İsmail Habib Sevük gibi yazarlar ise edebiyat tarihini daha çok kronolojik anlatım, yazar biyografileri ve metin tanıtımı çerçevesinde ele almış; ancak kuramsal derinlikten yoksun bu eserler alanı didaktik ve tanıtıcı bir düzeyde bırakmıştır.

XIX. yüzyılın sonlarında edebiyat tarihçiliği, Fuat Köprülü'nün bilimsel yöntem önerisiyle kuramsal bir temele kavuşmuştur. Onun 1913 tarihli "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl" adlı makalesiyle temellenen yaklaşımı, 1919'da *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* ve 1926'da *Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserleriyle uygulamaya geçirilmiş; edebî metinleri tarihî, sosyal ve kültürel bağlarıyla birlikte değerlendirerek alana disiplinlerarası bir boyut kazandırmıştır.

Cumhuriyet döneminde bilimsel yönelim, farklı yaklaşımlarla çeşitlenmiştir. Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserinde Köprülü'nün tarihsel bakışını estetik ve zihniyet analizleriyle birleştirmiştir. Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserinde daha geniş bir okuyucu kitlesine hitap eden, ancak klasik tasniflere dayalı bir anlatı biçimini benimsemiştir. Ağâh Sırrı Levent ise *Türk Edebiyatı Tarihi* adlı çalışmasında, her ne kadar bazı dönemlerle sınırlı kalsa da ayrıntılı metin analizleriyle alana akademik bir derinlik katmıştır (Turan, 2003, s. 212; Yetiş, 2011, s. 95). Böylece Cumhuriyet dönemi edebiyat tarihçiliği, yalnızca dönemlere göre tasnif yapan anlatıların ötesine geçerek estetik, dilbilimsel ve sosyolojik boyutları bir araya getiren çok yönlü bir yöntemsel çeşitlenme süreci yaşamıştır.

Türk edebiyatı tarihçiliğinde XIX. yüzyıldan itibaren gelişen bu çok yönlü yöntem arayışları içerisinde, Faruk Kadri Timurtaş'ın yaklaşımı; biçimsel çözümlemeleri ve filolojik dikkati önceleyen özgün yapısıyla dikkat çekmektedir. *Tarih İçinde Türk Edebiyatı* adlı eseriyle Timurtaş, İslâmiyet önceden Tanzimat'a kadar olan dönemleri işlerken tarihsel arka planı geri planda tutmuş; bunun yerine metinlerin dil özellikleri ve türsel ayrımları üzerinde yoğunlaşmıştır. Sistematik bilgi aktarımını esas alan bu eser, dönemleri belirli şemalarla sınıflandırması bakımından Fuat Köprülü'nün tasnif anlayışına yaklaşıp da tarihî ve sosyolojik çözümlemelere yönelmemesiyle ondan ayrılmaktadır. Timurtaş'ın bu yaklaşımı, filolojik eğitimi ve dil merkezli bakış açısıyla doğrudan ilişkilidir. Eserin ön sözünde yer alan şu cümle, bu yöntemi açıkça ortaya koyar: "*Tarih İçinde Türk Edebiyatı yeni ve değişik bir metotla yazılmıştır... Belli başlı devirler, şahıslar ve eserler ana çizgileriyle derli toplu verilmiş... Dil ve edebiyatın ayrılmaz bir bütün olduğu esas kabul edilmiştir.*" (Timurtaş, 2005, s. 16) Bu açıklama, onun edebiyat tarihini tematik, dilsel ve yapısal unsurlar temelinde değerlendiren özgün yaklaşımını yansıtmaktadır.

Bu bildiride, Faruk Kadri Timurtaş'ın *Tarih İçinde Türk Edebiyatı* adlı eseri, Türk edebiyatı tarihçiliği içindeki yeri ve yazarın metodolojik yaklaşımı açısından değerlendirilmiştir. Araştırma kapsamında, eserin yalnızca yayımlanmış birinci cildi esas alınmış; tasnif sistemi, dönem anlayışı, türlere yaklaşım biçimi, edebî şahsiyetlerin sunumu ve sanatçı eserlerine bakış açısı gibi temel unsurlar çözümlenmiştir. Çalışma, Timurtaş'ın yöntemini; kendisinden önceki edebiyat tarihi yazarlarından—özellikle Köprülü, Tanpınar ve Levent'ten—ayırarak yönleriyle birlikte ele alarak, eserin edebiyat tarihi içindeki özgün katkılarını ortaya koymayı hedeflemektedir.

Tasnif Sistemi

Faruk Kadri Timurtaş'ın *Tarih İçinde Türk Edebiyatı* adlı eseri, Türk edebiyatını sınıflandırırken M. Fuad Köprülü tarafından önerilen üçlü tasnif sistemini esas alır. Bu sistem, edebî mirası "İslâmiyet'ten Evvel Türk Edebiyatı", "İslâm Medeniyeti Tesiri Altında Türk Edebiyatı" ve "Avrupa Medeniyeti Tesiri Altında Türk Edebiyatı" şeklinde üç döneme ayırır (Köprülü, 2004, s. 30). Timurtaş, bu şemanın yerleşik bir yapı hâline geldiğini ifade ederken "İslâmî Türk Edebiyatı", "Batı Medeniyeti Tesirinde Gelişen Türk Edebiyatı" ve "Türk Yenileşme (Teceddüd) Edebiyatı" gibi alternatif adlandırmalarla terminolojiye özel bir dikkat gösterir (Timurtaş, 2005, s. 21). Ayrıca "Eski" ve "Yeni Türk Edebiyatı" ayrımını benimsemesi, eserin öğretici yönünü güçlendirir. Millî Edebiyat dönemini bu yapıya dördüncü bir evre olarak dâhil etmesi ise hem tarihsel sürekliliğe hem de dönemin ideolojik arka planına duyduğu ilgiyi yansıtır. Ancak bu öneri, eserin yalnızca ilk cildinin yayımlanabilmiş olması nedeniyle derinleştirilememiştir.

Eserin tasnif anlayışı çok katmanlıdır. İlk bölümde aruz vezni, nazım şekilleri, türler ve edebî gelenekler üzerinden kuramsal bir çerçeve çizilmiş; teknik unsurlar aracılığıyla edebî zihniyetin izleri sürülmüştür. İkinci bölümde ise kronolojik sıradan sapılarak tematik bir yaklaşım benimsenmiş; aşk, kahramanlık ve dinî motifler, farklı yüzyıllardan seçilen metinler eşliğinde sunulmuştur. Bu yöntem zihniyet tarihçiliğiyle örtüşse de tarihsel bağlamın yeterince vurgulanmaması dönemsel bütünlük açısından bazı sorunlar doğurur.

Eserin üçüncü bölümünde, "Yüzyıllar Boyunca Türk Edebiyatı" başlığıyla kronolojik bir diziliş benimsenmiş; ancak bu yapıda bazı yöntemsel tutarsızlıklar dikkat çekmiştir (Timurtaş, 2005, s. 215–364). 13. yüzyılda divan–halk ayrımı yapılmış, ancak "divan edebiyatı" terimi kullanılmamış; yalnızca şair tanıtımlarına yer verilmiştir. 14. yüzyılda Anadolu ve Azerî sahaları ayrılmış olsa da halk edebiyatı yüzeysel geçilmiştir. 15. yüzyılda Ali Şir Nevaî öne çıkarılmış, divan edebiyatı ön planda tutulmuş, halk edebiyatı geri planda bırakılmıştır. 16. yüzyılda şair anlatımının ardından mesnevi, nesir ve tezkire türleri esas alınarak sınıflama yapılmış; 17. yüzyılda şair merkezli yaklaşım devam ettirilmiş, halk ve tasavvufi gelenekler ayrı başlıklar altında değerlendirilmiştir. 18. yüzyılda nesir örneklerine daha fazla yer verilmiş; 19. yüzyılda ise Tanzimat doğrudan ele alınmamış, bunun yerine "Tarihçiler" başlığı altında farklı gelenekler birlikte sunulmuştur. Bu yapı, genel olarak dönemsel bir sınıflandırma amacını taşımakla birlikte, zaman zaman sistematik bütünlükten uzaklaşmaktadır. Kronolojik dizilişe bazı yöntemsel itirazlar getirilmiş olsa da bu yaklaşım klasik anlatıdan modern edebiyat tarihçiliğine geçişte önemli bir eşik işlevi görmektedir.

Timurtaş'ın dönemlendirme anlayışı kimi tutarsızlıklar taşısa da metin merkezli ve dil-kültür temelli yaklaşımı, bütüncül bir tasnif anlayışı ortaya koyar. Bu tutum, Ömer Faruk Akün'ün tarihçiyi mütefekirden ayıran metodolojik çizgisiyle örtüşür (Akün, 1994, s. 6-13). Timurtaş, yalnızca bir edebiyat tarihçisi değil, aynı zamanda edebî zihniyeti yorumlamaya çalışan bir düşünür olarak öne çıkar.

Sonuç olarak, Faruk Kadri Timurtaş'ın edebiyat tarihi çalışması, klasik tarih yazımına bağlılığı sürdürmekle birlikte, metinleri tarihî ve kültürel bağlamlarıyla birlikte ele alma çabası sayesinde modern edebiyat tarihçiliği anlayışına yaklaşan önemli bir örnek olarak değerlendirilebilir.

Dönem Anlayışı

Faruk Kadri Timurtaş'ın *Tarih İçinde Türk Edebiyatı* adlı eserinde dönem anlayışı, yalnızca tarihî kırılma noktaları temelinde değil; aynı zamanda edebî geleneklerin birbiriyle olan ilişkileri, türlerin eş zamanlı gelişimi ve dilsel dönüşümler gibi çok katmanlı unsurlar dikkate alınarak oluşturulmuştur. Eserde, belirli bir döneme ait edebî üretim yalnızca zaman çizelgesine göre değil, aynı yüzyılda varlık gösteren farklı edebî geleneklerin temsilcileriyle birlikte çok yönlü bir bütünlük içinde sunulmuştur.

Timurtaş, edebî dönemleri yalnızca kronolojik sınırlarla değil, farklı edebî geleneklerin eşzamanlı birlikteliğini gözeterek çok katmanlı bir yaklaşımla değerlendirme eğilimini, özellikle eserin üçüncü bölümünde yer alan “Yüzyıllar Boyunca Türk Edebiyatı” başlığı altında somutlaştırmıştır (Timurtaş, 1981: 215–364). Bu bölümde her yüzyıl, dinî-tasavvufî, halkî ve saray merkezli yazılı edebiyat ürünleriyle birlikte, eşzamanlı ve karşılaştırmalı bir biçimde ele alınmıştır. Nitekim XVIII. yüzyıl örneğinde hem Nedim ve Şeyh Galib gibi divan şairlerine, hem Karacaoğlan gibi halk şairlerine, hem de Evliya Çelebi ile Niyâzî-i Mısırî gibi farklı geleneklere mensup isimlere aynı bağlam içerisinde yer verilmiştir. Bu bütüncül sunum, edebî dönemlerin yalnızca zamansal değil; aynı zamanda tematik, türsel ve düşünsel düzeydeki yakınlıklarla da yapılandığını ortaya koymaktadır.

Timurtaş’ın dönem anlayışı, klasik çizgideki edebiyat tarihi kitaplarında sıkça karşılaşılan katı dönem sınırlarının ötesine geçmeyi amaçlamaktadır. Özellikle eserin birinci bölümünde yer alan “Türk Edebiyatının Gelişmesine Toplu Bir Bakış” başlığı altında, dönem ayrımlarına zemin hazırlayan tarihî ve kültürel dönüşümler üzerinde durulmuş; burada sözlü gelenekten yazılı geleneğe geçiş yalnızca biçimsel değil, içerik ve zihniyet farklılıkları bakımından da yorumlanmıştır. İslamiyet öncesi Türk edebiyatı, bu bölümde “sözlü” ve “yazılı” olmak üzere ikiye ayrılmış; “Destanlar Devri” olarak adlandırılan sözlü dönem, hem tarihî zemin hem de işlevsel boyutlarıyla değerlendirilmiştir (Timurtaş, 2005, s. 19–151).

Bildirimize konu olan eserde, katmanlı yapı içinde, dönemlerin işlenişinde bazı yapısal tutarsızlıklar dikkat çekmektedir. Örneğin, İslamiyet öncesine dair bilgiler hem birinci bölümde genel bir tarihî sınıflandırma içerisinde sunulmakta hem de ikinci bölümde “Türk Destanları” başlığı altında tematik biçimde tekrar ele alınmaktadır. Bu çifte sunum, aynı içeriğin farklı bağlamlarda yeniden işlenmesine neden olarak metnin bütüncül takibini zorlaştırmaktadır. Ayrıca, ikinci bölümde işlenen destanlar ile üçüncü bölümdeki “Yazılı Edebiyat” arasında doğrudan bir bağ kurulmamış olması, dönemler arası geçişin pedagojik açıdan yeterince belirginleştirilmediğini göstermektedir.

Dönemlerin birbirinden ayrıldığı sınırların açık biçimde tanımlanmamış olması, çalışmamıza konu olan edebiyat tarihinin dikkat çeken yapısal sorunlarından biridir. Timurtaş, belli bir dönemi sonlandırıp bir diğerine geçerken bu geçişi başlık düzeyinde belirtmekle birlikte, metin içinde geçiş cümlelerinin ve dönemsel özetlerin eksikliği, okuyucunun kronolojik ilerlemeyi izlemekte zorlanmasına yol açmaktadır. Özellikle XIII. yüzyıldan itibaren aynı bölüm içinde yer alan farklı edebî geleneklere ait metinlerin sıralanışı, didaktik anlatımın önüne geçecek biçimde yoğun bir içerik yığılmasına neden olabilmektedir.

Timurtaş’ın dönem anlayışı, geleneksel şemaların dışına çıkma çabası açısından önemlidir. Yazar, yalnızca “kim, ne zaman yaşamıştır” gibi biyografik bilgilerle yetinmeyip o dönemin kültürel atmosferini ve edebî eğilimlerini yansıtan bir yaklaşım sergilemiştir. Bu tavır, edebiyat tarihini yalnızca bir zaman cetveli değil, bir kültür haritası olarak okuma yönünde önemli bir adım olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak, Faruk Kadri Timurtaş çalışmamıza konu olan edebiyat tarihinde dönemleri yalnızca tarihî bir dizgeye göre sıralamakla kalmamış; aynı zamanda edebî geleneklerin iç içe geçtiği, türler arası geçişlerin vurgulandığı çok yönlü bir anlatı kurmuştur. Her ne kadar yapı itibarıyla bazı kopukluklar barındırsa da bu dönem anlayışı, öğretim kolaylığı, tematik derinlik ve kültürel çeşitlilik bakımından klasik şemaların ötesine geçme çabasını ortaya koymaktadır.

Edebî Türlere Yaklaşım

Faruk Kadri Timurtaş’ın *Tarih İçinde Türk Edebiyatı* adlı eserinde edebî türlerin sunumu, şiirin merkezî konumunu vurgulayan klasik bir yaklaşımla şekillenmiştir. Dönem tasnifleri, sanatçı değerlendirmeleri ve tematik çözümlemelerde şiire geniş yer verilmesi; nesir, tiyatro ve diğer anlatı türlerine ise sınırlı biçimde değinilmesi, şiirin tarihsel önceliğini esas alan geleneksel edebiyat tarihi an-

layışının sürdüğünü ortaya koymaktadır. Türk edebiyatı tarihinde şiir, sözlü kültürün en eski anlatım biçimi olarak estetik, düşünsel ve kolektif temsil yönünden daima ön planda yer almıştır. Ancak edebiyat tarihçiliğinde bu geleneksel ağırlığın, modern yazınsal çeşitliliği gölgede bırakması yöntemsel bir dengesizlik yaratmaktadır. Timurtaş'ın edebî türler arasında şiiri belirgin biçimde öne çıkar-ması, onun klasik formasyonunu yansıtırken anlatı türlerine, tiyatroya ve mensur eserlere sınırlı yer vermesi çağdaş edebiyat tarihçiliğinin çok yönlülük anlayışıyla çalışmaktadır. Şiirin merkezî konu-mu, eserin birinci bölümündeki edebî tür dağılımında açıkça gözlemlenir. Divan edebiyatı detaylı biçimde işlenirken halk edebiyatı da şiir eksenli bir anlatımla sunulmuştur. Buna karşılık masal, hikâye, halk anlatıları, fıkra ve özellikle tiyatro gibi türler oldukça yüzeysel biçimde ele alınmakta tiyatro ise bağımsız bir edebî tür olarak değerlendirilememektedir. Bu yapı, edebiyat tarihindeki türsel çeşitliliğin eksik temsil edilmesine ve şiir dışı türlerin geri planda kalmasına yol açmaktadır.

Eserin ikinci bölümünde türler; kahramanlık, aşk ve dinî duyarlılık gibi tematik başlıklar altında sınıflandırılmış ancak bu temalar da büyük ölçüde şiir örnekleri üzerinden aktarılmıştır. Ruhî'nin hamasî şiirleri, Karacaoğlan'ın aşk koşmaları ve halk destanları bu sunumun merkezinde yer alır-ken mensur anlatılara neredeyse hiç yer verilmemiştir. Üçüncü bölümde edebî şahsiyetler yüzyıllar boyunca tür temelli biçimde ele alınsa da şiir baskınlığını sürdürür. 13. ve 14. yüzyıllar yalnızca şair-ler üzerinden temsil edilirken mensur yazarlara sistematik bir yer verilmemiştir.

Hegel'in şiiri yüce olanın metafizik temsil biçimi olarak değerlendirmesi, (Dilmaç, 2019, s.234) ta-rihsel bağlamda şiirin estetik ve düşünsel üstünlüğünü açıklamaya katkı sunmaktadır. Ancak günü-müz edebiyat tarihçiliğinde bu yaklaşım, tek başına yeterli kabul edilmemektedir. Modern edebiyat tarihçiliği, yalnızca estetik ölçütleri değil; aynı zamanda edebî türlerin işlevselliğini, toplumsal tem-sillerini ve anlatı stratejilerini de gözetken çok katmanlı bir değerlendirme anlayışını benimsemekte-dir. Köprülü ve Banarlı gibi tarihçiler şiiri kültürel bir taşıyıcı olarak öne çıkarırken çağdaş yakla-şımlar nesir, tiyatro ve diğer anlatı türlerinin de edebiyatın kültürel belleğindeki yerine vurgu yap-maktadır.

Faruk Kadri Timurtaş'ın edebî türlere yaklaşımı, şiirin tarihsel ve estetik önceliğini güçlü biçim-de yansıtsa da edebiyatın çok katmanlı yapısına ve türsel çeşitliliğine bütünlüklü biçimde yer ver-memesi açısından sınırlı kalmaktadır. Modern edebiyat tarihçiliği yalnızca türlerin sıklığına değil; onların temsil ettikleri zihniyet yapılarına, estetik biçimlerine ve tarihsel işlevlerine de eşit düzeyde önem atfetmeyi gerektirir. Bu bağlamda Timurtaş'ın yöntemi, geleneği koruma açısından güçlü; an-cak türsel temsil açısından seçici ve indirgemeci bir görünüm sunmaktadır.

Sanatçıların Biyografik Bilgilerinin Sunumu

Biyografi, edebiyat tarihçiliğinde yalnızca bir bilgi aktarım aracı değil; aynı zamanda yazarın edebî kişiliğini, eserle kurduğu ilişkiyi ve dönemsel bağlamını anlamaya imkân tanıyan temel yöntem-lerden biridir. Özellikle modern edebiyat tarihi anlayışında biyografi; sosyolojik, psikolojik ve estetik çözümlemelerle iç içe geçmiş çok katmanlı bir inceleme alanı olarak değerlendirilir (Ayata, 2006, s. 138). Ağâh Sırrı Levent'e göre ideal bir biyografi; kaynak taramasına, arşiv belgelerine, edebî metinle-rin bütüncül okumasına ve tarihsel bağlamın dikkate alınmasına dayanmalıdır (Levent, 2014, s. 6). Bu yaklaşım, biyografiyi salt bilgi veren değil, yorumlayan ve değerlendiren bir tür hâline getirir.

Faruk Kadri Timurtaş'ın çalışmamıza konu olan edebiyat tarihinde ise bütüncül biyografi anla-yışının yer yer ihmal edildiği görülmektedir. Her ne kadar eserde 178 sanatçıya yer verilmişse de bi-yografik sunumlar arasında içerik, kapsam ve değerlendirme bakımından ciddi oranda dengesizlik göze çarpmaktadır. Kaşgarlı Mahmud, Yusuf Has Hacib ve Hoca Ahmet Yesevî gibi kurucu şahsiyet-lerin yalnızca eserleriyle anılması; buna karşılık Şeyyad Hamza gibi bazı sanatçılara orantısız bi-çimde daha fazla yer verilmesi (Timurtaş, 2005, s.227-228) sunumun nesnelliğini zedeleyen bir ter-cih gibi görünmektedir.

Biyografik sunumların ayrıntı düzeyi açısından da önemli farklar bulunmaktadır. Bazı sanatçılar yalnızca doğum-ölüm tarihleri ve eser adlarıyla geçilirken bazıları için kısıtlı da olsa edebî kişiliğine dair yorumlar yapılmaktadır. Ancak bu yorumlar çoğu zaman metne dayalı çözümlemelerden yoksun, kişisel kanaat biçiminde sunulmaktadır. Örneğin, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'ye oldukça kısa biçimde yer verilirken dönemi etkileyen önemli şairlerden biri olan Ali Şîr Nevâyî'nin yalnızca Doğu Türkçesine katkısı vurgulanmakta, ancak biyografisine hiç yer verilmemektedir (Timurtaş, 2005, s. 246). Bu tür eksiklikler, eser içindeki biyografik sunumların tutarlılığını ve akademik o sınırlamaktadır.

Timurtaş'ın sanatçı seçimi ve değerlendirme biçimi, bilimsel ölçütlerden çok bireysel beğenilere dayalı izlenimi uyandırmaktadır. Sunumların uzunlukları arasında görülen dengesizlik, kronolojik veya tematik bütünlükten ziyade öznel tercihlerle şekillenmiş görünmektedir. Ayrıca kaynak gösterimi konusunda da sistematik bir yaklaşım bulunmamakta bu da biyografilerin güvenilirliğini azaltan bir başka yöntemsel sorundur Modern edebiyat tarihçiliği açısından değerlendirildiğinde, biyografi yalnızca yazarın hayat hikâyesini değil; aynı zamanda edebî metnlerinin zihinsel, estetik ve tarihsel temellerini anlamaya imkân tanıyan bir çerçeve sunmalıdır. Bu bağlamda, çalışmamıza konu olan edebiyat tarihindeki biyografik sunumlar, dönemi açısından değerli bir birikimi yansıtsa da günümüz ölçütleriyle yeniden değerlendirilmesi gereken önemli yöntemsel zayıflıklar içermektedir. Özellikle metin çözümlemelerine dayanmayan genel yargılar, biyografinin işlevsel derinliğini azaltmakta ve edebî kişiliklerin bağlamsal bütünlük içinde sunulmasını engellemektedir.

Sanatçıların Eserlerinin Verilişi ve Değerlendirilişi

Edebiyat tarihinin mahiyeti ve tarihçinin yetkinliği, öncelikle edebî eserlere yönelik metodolojik yaklaşımıyla belirginleşir. Kaplan, edebiyat tarihçisinin eseri değerlendirirken tarafsız ve disiplinli kalmasının önemine dikkat çeker (2008, s. 57). Ayata ise edebiyat tarihinin temel malzemesinin dil olduğunu ve diğer unsurların, eserin diliyle olan bağı ölçüsünde anlam kazandığını belirtir (2006, s. 140). Bu bağlamda, Faruk Kadri Timurtaş'ın *Tarih İçinde Türk Edebiyatı* adlı eserinde sanatçı eserlerinin sunumu ve değerlendirilmesi, bu temel ilkeler doğrultusunda ele alınmalıdır.

Eser üç bölümden oluşur ve sanatçı eserlerine yaklaşım bu bölümler arasında değişkenlik gösterir. İlk iki bölümde edebî bilgiler, örnek metinlerle desteklenmiştir. Örneğin, aruz vezni açıklanırken Şeyhî'den bir beyit (Timurtaş, 2005, s. 73), aşk teması işlenirken Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnûn'undan alıntılar (Timurtaş, 2005, s. 172-174) kullanılmıştır. Bu tutum, teorik açıklamaların somutlaştırılması açısından yerindedir.

Üçüncü bölümdeki yöntemsel tutarsızlıklar dikkat çekicidir. Timurtaş, bazı sanatçıların yalnızca eser adlarını vermekle yetinirken (örneğin: Mevlânâ, 1207-1273), bazılarına biçimsel özellikler üzerinden yaklaşmış, ancak içerik boyutunu ihmal etmiştir (örneğin: Gülşehri, Âşık Paşa). Öte yandan, kimi sanatçılarda hem biçim hem de içerik bilgisi oldukça sınırlı biçimde sunulmuştur (örneğin: Yunus Emre, Şeyhoğlu Mustafa). Bu çeşitlilik, eserde tutarlı bir yöntem izlemediğini açıkça göstermektedir.

Bazı eserlerde yazar bilgisi verilmeden de içerik ve biçimsel analizler yapılmıştır. *Kutadgu Bilig*, *Dîvânü Lugâti't-Türk*, *Atabetü'l-Hakayık* ve *Dîvân-ı Hikmet* bu kapsamdadır. Buna karşılık, Muidî (Timurtaş, 2005, s. 194) ve Birgivî Mehmed Efendi (Timurtaş, 2005, s. 306) gibi isimlere oldukça yüzeysel biçimde değinilmiştir. Bu durum, eserin bütüncül yapısında bilgi tutarlılığını zedelemektedir.

Timurtaş'ın değerlendirmelerinde sıkça öznel yargılara yer verdiği görülmektedir. *Sanat bakımından değer taşımayan Vikaye-name dil yönünden önemlidir.* (Timurtaş, 2005, s. 266) ve *Gül ü Bülbül mesnevi edebiyatının başarılı bir örneğidir.* (Timurtaş, 2005, s. 293) gibi ifadeler, kişisel beğenilere dayalıdır ve bilimsel eleştiri ölçütleriyle uyuşmamaktadır.

Timurtaş'ın eserinde dilsel değerlendirmelere özel bir önem atfettiği açıkça görülmektedir. Nitekim Nevaî için kullandığı *Doğu Türkçesini mükemmel hâle getiren*, nitelemesi (Timurtaş, 2005, s.246) ile Hoca Mesud'un Ferhengnâme-i Sâdî adlı eseri hakkında yaptığı *Dil tarihi bakımından değer taşımaktadır.* değerlendirmesi (Timurtaş, 2005, s. 237), bu yönü özellikle öne çıkarmaktadır. Ayrıca

Muîni (Timurtaş, 2005, s. 262) ve Abdî (Timurtaş, 2005, s. 261) gibi şairlerin eserlerine yönelik dil odaklı çözümlemeleri de Timurtaş'ın dili merkeze alan yaklaşımını pekiştirmektedir.

Sonuç olarak, Timurtaş'ın sanatçı eserlerine yaklaşımı metodolojik açıdan tutarsızlıklar ve öznel değerlendirmeler içermektedir. Eserlerin yüzeysel ele alınması, içerik ve biçim bilgilerindeki eksiklikler ile nesnellikten uzak yorumlar, edebî analiz derinliğini zayıflatmaktadır. Dilbilimsel değerlendirmeler önemli bir katkı sunsa da daha sistemli ve nesnel bir yaklaşım, eserin bilimsel değerini artıracaktır.

Sanatçıların Edebi Edebî Kişilikleriyle İlgili Belge ve Değerlendirmeler

Faruk Kadri Timurtaş'ın sanatçılar hakkındaki değerlendirmeleri, edebî kişiliklerin ele alınış biçimi üzerine önemli bir tartışma zemini sunar. Timurtaş, sanatçı biyografilerinin hemen ardından edebî niteliklere geçmekte ancak bu kısmı bağımsız bir başlık altında işlememektedir. Bu tutum, geleneksel edebiyat tarihi yazımında görülen sistematik çözümleme anlayışından ayrılır. Klasik yöntemde biyografi ile edebî çözümleme, ayrı bölümler hâlinde ve metin merkezli yaklaşımla sunulur. Timurtaş'ın yaklaşımı ise daha kısa, kanaat temelli ve çoğu zaman esere doğrudan atıf yapmayan bir biçim taşımaktadır.

Timurtaş'ın sanatçılara dair yargılarında belirgin bir öznellik öne çıkar. Edebî değeri kişisel kanaatlarla belirlemesi ve bu yargıları metin çözümlemeleriyle desteklememesi, nesnellik ilkesini zayıflatmaktadır. Nitekim Hamza için kullandığı *Orta derece bir şairdir, kudretli bir sanatkâr değildir*, yargısı (Timurtaş, 2005, s. 139), doğrudan esere dayanmayan, genel geçer bir değerlendirme niteliğindedir. Aynı şekilde, Ahmedî hakkında *Devrinin en büyük şairidir* (Timurtaş, 2005, s. 147) ifadesi de hiçbir eser incelemesine yer verilmeden yalnızca kanaate dayalı biçimde sunulmuştur. Bu tür yargılar, okuyucuyu ikna etmede yetersiz kalmakta; edebî kişiliği anlamaya yönelik derinlikli bir perspektif sunamamaktadır.

Sanatçılar arasında yapılan karşılaştırmalar, eserin nesnelliğine gölge düşürmektedir. Âşık Paşa hakkında yapılan *Halka hitap etmekle beraber Yunus Emre gibi bir halk şairi değildir*. (Timurtaş, 2005, s. 145) değerlendirmesi, sanatçının bireysel üslubunu ve özgün konumunu gölgede bırakabilecek bir indirgemecilik taşır. Benzer şekilde, Şemsî'nin Mevlid'i için kullanılan *Hâkânî'nin Hilye'si'nden sonra bu sahada yazılmış en mühim eser*. (Timurtaş, 2005, s. 191) ifadesi de diğer eserleri doğrudan analiz etmeden ileri sürülmüş bir karşılaştırmadır. Her sanatçının kendine özgü bir estetik dünyası ve ifade biçimi olduğu göz önüne alındığında bu tür karşılaştırmalar bağlamsal özgünlüğü zedeleyebilir.

Timurtaş'ın edebî kişilikleri değerlendirme biçimi, bu şahsiyetlerin nasıl ele alınması gerektiği konusunda yeniden düşünmeyi zorunlu kılmaktadır. Nesnelliği önceleyen, metne dayalı ve çok yönlü çözümleme yöntemleriyle sanatçının edebî değerini ortaya koyan yaklaşımlar hem akademik geçerlilik hem de eleştirel tutarlılık açısından daha işlevseldir.

SONUÇ

Faruk Kadri Timurtaş'ın *Tarih İçinde Türk Edebiyatı* adlı eseri, klasik edebiyat tarihi yazımı ile modern edebiyat bilimi arasında konumlanan, geçiş niteliğinde bir metin olarak değerlendirilebilir. Eserdeki kurgu, geleneksel şematik dönemlendirmeleri büyük ölçüde muhafaza etmekle birlikte; tür, tema ve dil gibi değişkenleri merkeze alan çok boyutlu bir yaklaşımı da içinde barındırmaktadır. Timurtaş'ın eseri bu yönüyle, yalnızca kronolojik bilgi sunan bir edebiyat tarihi olmaktan çıkarak, pedagojik ve kültürel bir yapı taşı işlevi üstlenmektedir.

Fuat Köprülü'nün sistematik tarih anlayışını esas alarak geliştirdiği dönem tasnifi, Millî Edebiyat'a yaptığı özel vurgu ve sanatçılara dair biyografik verilerin sınırlı fakat yönlendirici sunumu, Timurtaş'ın tarihsel sürekliliği pedagojik bir tasarımla birleştirme çabasının göstergesidir. Ancak bu çabanın bilimsel tutarlılık ve yöntem açısından yer yer sorunlu olduğu da göz ardı edilmemelidir. Sanatçı değerlendirmelerinde görülen öznel kanaatler, bazı tür ve dönemlerin yeterince temsil

edilmemesi, edebî kişiliklerin çoğunlukla metin dışı ölçütlerle yorumlanması gibi noktalar, eserin çağdaş akademik standartlarla yeniden değerlendirilmesini gerektiren başlıca unsurlardır.

Timurtaş'ın dili önceleyen yaklaşımı, onun edebiyat tarihçiliğinden çok Türk dili alanındaki akademik uzmanlığıyla doğrudan ilişkilidir. Edebiyat tarihine dair değerlendirmelerinde dilsel çözümlmeleri merkeze alması, onun bir edebiyat tarihçisinden ziyade dilbilim kökenli bir akademisyen olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu yönelim, Fuat Köprülü'nün tarihsel ve sosyolojik modelinden ayrılarak, dilin tarihsel katmanlarını ve biçimsel dönüşümlerini edebiyatla birlikte değerlendiren filolojik bir bakışı temsil eder. Bu bağlamda *Tarih İçinde Türk Edebiyatı*, yalnızca edebiyat tarihine dair kronolojik ve biyografik bilgi üretmekle kalmaz; aynı zamanda Türkçenin tarihsel gelişimiyle şekillenen edebî kültürün yapısını anlama yönünde önemli ipuçları da sunar. Eser, bu anlamda yalnızca geçmiş belgelenen bir metin değil; dil ve edebiyat ilişkisini merkeze alan yapısıyla bugünün edebiyat anlayışını da etkileme potansiyeli taşıyan çok katmanlı bir kaynak niteliğindedir.

Bugün edebiyat tarihçiliği, metin merkezli çözümleme, türsel denge, kültürel bağlam ve disiplinlerarası geçişlilik gibi ilkeleri benimsemekte; bu ilkelerin sistematik uygulanışı bilimsel bir tarih yazımının temelini oluşturmaktadır. Timurtaş'ın çalışması ise, bu yeni anlayışa ulaşma çabasındaki ilk adımlardan biri olarak değerlendirilebilir. Eksikliklerine rağmen yapıcı ve öğretici bir düzene sahip olan eser, edebiyat tarihi yazımında geçişsel bir aşamayı temsil eder. Aynı zamanda hem akademik kaynak niteliği taşır hem de yeni kuşak tarihçilerin metodolojik arayışları için bir referans noktası sunar.

Sonuç olarak, *Tarih İçinde Türk Edebiyatı*, yalnızca dönemlerin kronolojisini sunan bir tarih kitabı değil; bir anlayışın, bir niyetin, bir geçişin ifadesidir. Timurtaş'ın yöntemi, bugünkü disiplinler ölçütlerle tartışmaya açılabilir; ancak bu tartışmanın kendisi bile, onun eserini hâlâ canlı ve değerlendirmeye değer kılan temel göstergedir. Edebiyat tarihi yazımı adına önemli bir kavşakta duran bu eser, hem klasik yöntemle vedalaşmanın hem de modern edebiyat bilimiyle yüzleşmenin akademik ifadesi olarak, hâlâ üzerine düşünülmeyi hak etmektedir.

KAYNAKÇA

- Aksoyak, İ. H. (2012). Eski Türk edebiyatı şiir kaynaklarından şair tezkireleri (M. İsen, Ed.). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Akün, Ö. F. (1994). Edebiyat. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 10, 6–13. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ayata, Y. (2006). Nihat Sami Banarlı'nın Resimli Türk Edebiyatı Tarihi'nin edebiyat tarihi metodolojisi açısından değerlendirilmesi. *Arayışlar Dergisi*, 8(15), 127–145.
- Çetin, N. (2012). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar bizde Türk edebiyatı tarihleri. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Dılmaç, S. (2019). Hegel estetiğinde sanatın adlandırılması. *Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi (ESBDER)*, 12(1), 102–122.
- Gülşen, H. (2021). Edebiyat tarihi açısından Mehmet Fuat Köprülü. *Türk Dili Dergisi*, 1, 51–56.
- Kaplan, M. (2008). Edebiyat ve eğitim. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Köprülü, M. F. (2004). Türk edebiyatı tarihi. İstanbul: Akçağ Yayınları.
- Levent, A. S. (2014). Türk edebiyatı tarihi. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Öz, Y. (2012). Tezkire. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 41. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Polat, N. H. (Ed.). (2023). Yöntem bilgisi açısından Türk edebiyatı tarihleri. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Timurtaş, F. K. (2005). Tarih içinde Türk edebiyatı. İstanbul: Akçağ Yayınları.
- Turan, O. (2003). Nihat Sami Banarlı'nın edebiyat tarihi anlayışı. *Turkish Studies*, 2(4), 209–216.
- Yetiş, H. (2011). Agâh Sırrı Levent'in Türk edebiyatı tarihi anlayışı. *Edebiyat ve Eleştiri Dergisi*, 3(2), 89–97.

Edirne Üç Şerefeli Cami Dikdörtgen Birimlerinde Kubbe Kullanımı

Use of Domes in Rectangular Units of Edirne Üç Şerefeli Mosque

Mertcan Güngör

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı
mrtcngngr58@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8944-6575

ÖZET

Türk-İslam mimarisinin simge örtü elemanı olan kubbe genel olarak kare mekânların örtülmesinde kullanılmıştır. Bununla birlikte dikdörtgen mekânlarda da kubbe kullanıldığı görülmektedir. Osmanlı mimarisinde bu uygulamanın dikkat çekici örnekleri bulunduğu görülmektedir. Bu uygulama için kubbenin oturacağı alanın kare forma dönüştürülmesi gerekmektedir. Söz konusu mekânların, örtü seviyesinde daraltılarak kare bir alan elde edilmesi yöntemi kullanılmıştır. Tonoz parçaları veya kemer kullanılarak dikdörtgen mekân tek yönden veya iki yönden daraltılarak oluşturulan kare alan üzerine kubbe kolaylıkla yerleştirilmektedir. Bununla birlikte birçok çalışmada söz konusu tonoz veya tonoz parçaları kubbeye geçişte kullanılan bir mimari eleman olan pandantif olarak belirtilmiştir ya da tonoz parçaları söz konusu edilmemiştir. Osmanlı mimarisinde erken dönemlerden başlamak üzere çeşitli şehirlerde yer alan birçok yapıda tonoz üzerine kubbe yerleştirme yönteminin uygulandığını görmekteyiz. Bu yapılar arasında en dikkat çekenlerden biri bu sıra dışı yöntemin avlu kubbe-lerinin birçoğunda uygulanması nedeniyle Edirne Üç Şerefeli Camidir.

Anahtar Kelimeler: Sanat tarihi, Edirne üç şerefeli cami, kubbe, tonoz.

ABSTRACT

The dome, the symbolic roof element of Turkish-Islamic architecture, was widely used to cover square spaces. However, it is seen that domes were also used in rectangular spaces created as a result of the necessity of the building plans. Remarkable examples of this practice can be seen in Ottoman architecture. In Ottoman architecture, rectangular areas were rarely covered with elliptical domes. Instead, the method of narrowing the spaces in question at the roof level and obtaining a square area was used. After the narrowing application using vault pieces or arches, the dome is easily placed on the structural elements in question. Unlike the narrowing process using an arch, the method of placing a dome on a vault is remarkable because it eliminates the need for transition elements to the dome. However, in many studies, the vault or vault parts in question have been confused with the pendentive, an architectural element used in the transition to the dome. One of the most striking structures where the method of placing a dome on a vault was used, which we see being applied in many structures in various cities starting from the early periods in Ottoman architecture, is the Edirne Üç Şerefeli Mosque, built by the architects Muslihuddin and Şehâbeddin Usta upon the order of Sultan Murad II. Edirne Üç Şerefeli Mosque, which can be considered one of the most important structures of Ottoman architecture in many aspects, is also quite remarkable due to the persistent application of this unusual method in the courtyard domes. Therefore, examining the Edirne Üç Şerefeli Mosque together with its predecessors and successors will be useful in understanding the development of the dome in Ottoman architecture.

Keywords: Art history, Edirne three-balconied mosque, dome, vault.

GİRİŞ

Edirne Üç Şerefeli Cami'nin II. Murad tarafından medrese, mektep, sebil, çeşme ve hazireden oluşan külliye'nin bir parçası olarak 1437-1447 yılları arasında Mimar Musluhiddin ve Şehabeddin Usta'ya inşa ettirildiği yaygın görüştür (Akçıl 2012:277). Osmanlı Mimarlığı'nın avlulu plan şemasına sahip ilk örneği ve merkezi planlı ilk camisi olması bakımından önemli bulunan yapı kareye yakın dikdörtgen planda olup, enine dikdörtgen formdaki harim bölümü, ortada altı destek üzerine yerleştirilmiş ana kubbe ve bu kubbenin her iki yanına yerleştirilmiş ikişer yan kubbe ile örtülmüştür. Ortasında şadırvan yer alan avlu yirmi iki birimden oluşan revakla çevrelenmiş olup avlunun dört köşesine minareler yerleştirilmiştir.

29 Temmuz 1752 tarihindeki büyük depremde Edirne Üç Şerefeli Cami de hasar görmüştür. 30 Ocak 1763 tarihli keşif defteri ve döneme ait başka belgelerde caminin şerefelerine kadar dört minaresinin, harimde ve avlusunda ise yedi kubbesinin yıkıldığı kayıt altına alınmıştır. Yapı depremden on iki yıl sonra 1764 senesinde tamir edilmiştir (Ayverdi 1972: 424-425).

Türkiye Selçukluları ve Beylikler Dönemi Mimarisinde Dikdörtgen Mekânlarda Kubbe Kullanımı

Osmanlı mimarisinde dikdörtgen mekânların kubbe ile örtüldüğü örnekler özellikle erken dönemde yaygınlık göstermektedir. Türkiye Selçuklu ve Beylikler dönemi mimarlığında da kubbe ile örtüldüğünü gördüğümüz dikdörtgen mekânlar mevcuttur. Her iki dönemde de bu uygulama için dikdörtgen mekânlar çoğunlukla tek yönden bir kemer veya tonoz yahut tonozlaşmış kalın bir kemer ile daraltılarak örtü seviyesi kareye dönüştürülmüştür.

Sivas Gökmedrese'de (1271) taç kapının kuzeyinde yer alan dikdörtgen şemadaki darülkurra bölümü (Resim-1) Batı yönüne eklenen tonozlaşmış bir sivri kemer ile kareye dönüştürülmüş ve üzeri kubbeyle örtülmüştür. Aynı yapıda ana eyvanın kuzeyinde ve güneyinde bulunan dikdörtgen formu kapalı birimler ana eyvan istikametinde birer kemerle bölünmüş böylece kubbe için uygun kare mekân elde edilmiştir ana eyvan duvarı ve kemer arasında kalan alanlar ise birer beşik tonoz yerleştirilerek örtülmüş böylece bu mekânlar bir yönden tonozla örtülerek daraltılıp diğer yönden sorsuz şekilde kubbe ile örtülmüştür.

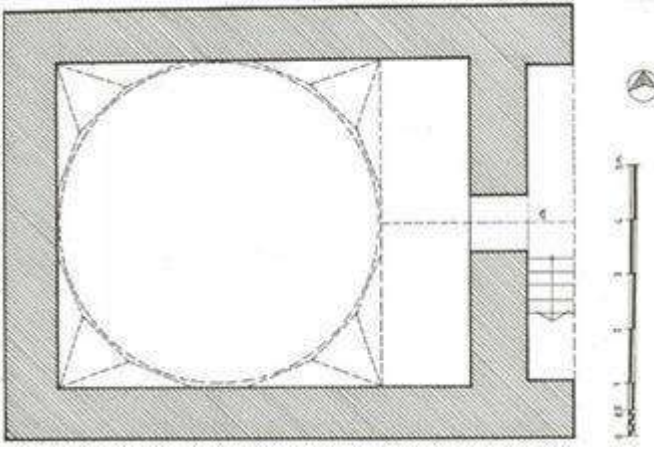


Resim 1. Sivas Gökmedrese Darülkurra Bölümü
(Fotoğraf: Mertcan Güngör, 25.06.2025)

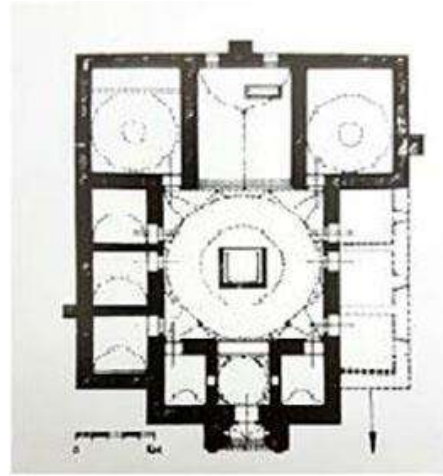


Resim 2. Sivas Gökmedrese Kuzeydoğu Birimi
(Fotoğraf: Mertcan Güngör, 25.06.2025)

Saruhan Beyliği yapılarından Manisa Yedikızlar Türbesi'nin (14.yy) de dikdörtgen mekânı batı yönünden tonozlaşmış bir kalın sivri kemer ile daraltılarak yapının doğusuna kubbe yerleştirmek için uygun olan kare altyapı elde edilmiştir (Plan-1). Germiyanogulları Beyliği yapılarından Kütahya Vacidiye Medresesi ana eyvanının iki yanında yer alan dikdörtgen birimler tonozlaşmış kalın sivri kemerler ile daraltılarak kare bir alan oluşturularak kubbe yerleştirilmiştir (Plan-2).



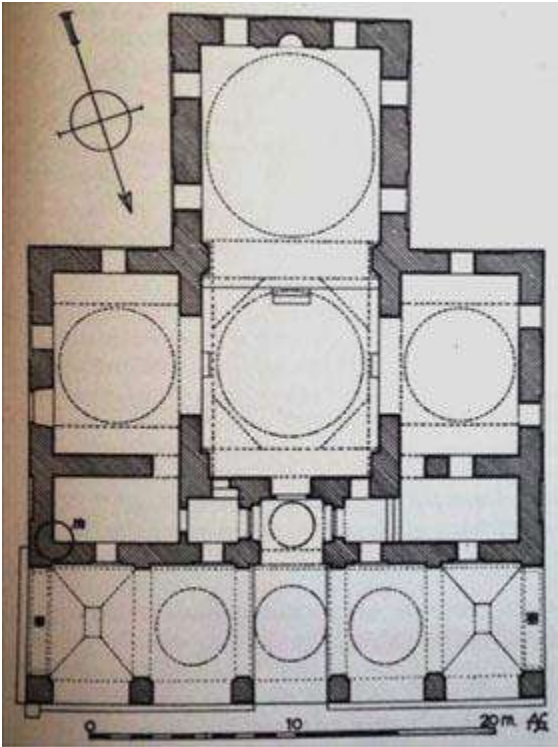
Plan 1. Manisa Yedi Kızlar Türbesi Planı
(Aydın 2019; 117)



Plan 2. Kütahya Vacidiye Medresesi Planı
(Kalfazade 2012: 40)

Osmanlı Mimarisinde Dikdörtgen Mekânlarda Kubbe Kullanımı

Osmanlı mimarlığında da Türkiye Selçuklu ve Beylikler dönemi mimarlığında kullanılan tonozlaşmış kemer ile mekânı daraltma yönteminin uygulandığı görülmektedir. Bunun tespit edebildiğimiz ilk örnekleri 1339-1340 yılında(Yavaş 2007:388) zaviyeli planda inşa edilen Bursa Orhan Bey Camisi'nin sofa biriminde ve tabhane birimlerinde yer almaktadır. Sofa birimi kuzey yönde yerleştirilen tonozlaşmış kalın bir sivri kemer ile daraltılarak kubbeye uygun kare birim oluşturulmuş (*bk.:* Plan 3), dikdörtgen formdaki her iki tabhane ise güney ve kuzey yönlere yerleştirilen tonozlaşmış sivri kemerler ile daraltılarak ortada oluşturulan kare alan üzerine kubbe yerleştirilmiştir (Resim-3). Bu uygulamanın kullanıldığı diğer yapılar arasında 1388 yılında inşa edilen İznik Nilüfer Hatun İmaretî'nin (Çobanoğlu 2007: 124) tabhane birimleri ve 1389 yılından önce inşa edildiği düşünülen İznik Yakup Çelebi Zaviyesi'nin (Çobanoğlu 2013: 280) sofa bölümü gösterilebilir.



Plan 3. Bursa Orhan Bey Camii Planı (Budak 2018: 47)

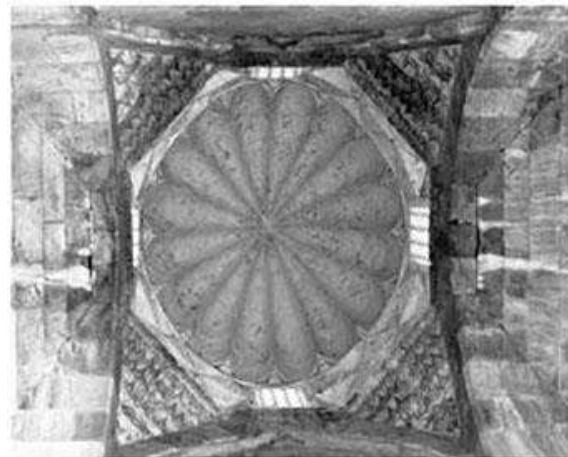


Plan 4. Bursa Orhan Bey Camii Batı Tabhane Birimi (Özcan 2008: 235)

Osmanlı Mimarlığı dikdörtgen mekânları kareye dönüştürmek için tonozlaşmış kemer kullanma yönteminden başka yöntemler de geliştirmiştir. Bunların biri dikdörtgen mekân iki yönden saplama tonoz eklenilerek iki yönden daraltıp ortada kare bir alan oluşturma fikrine dayanmaktadır. Bu uygulamanın tespit edebildiğimiz ilk örneği Bursa Orhan Bey Camisi giriş biriminde yer almaktadır (bk.: Resim 4). Karşımıza çıkan bir diğer yöntem ise çapraz tonoz yarı parçaları ile dikdörtgen mekânın iki yönden daraltılması ve ortada oluşturulan kare mekâna kubbe yerleştirilmesi esasına dayanır ki tespit edebildiğimiz ilk örneği 1378-1379 yıllarında tamamlanan İznik Yeşil Cami'nin (Çobanoğlu 2014: 495) giriş revakının orta biriminde yer almaktadır (Resim-5).



Resim 3. Bursa Orhan Bey Camii Giriş Bölümü (Özcan 2008: 234)

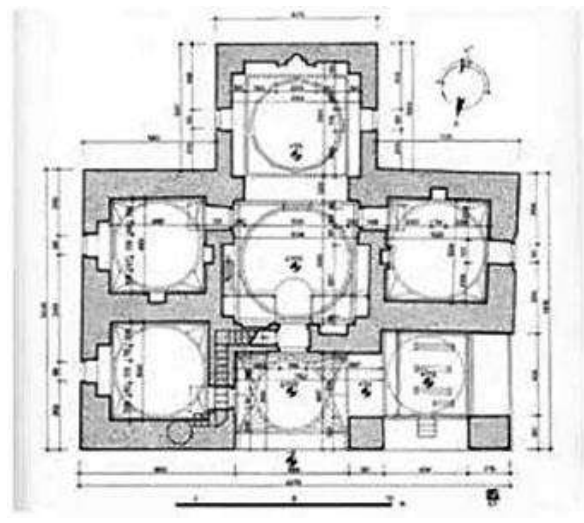


Resim 4. İznik Yeşil Camii Revakı Orta Birimi (Dönmez 2008: 825)

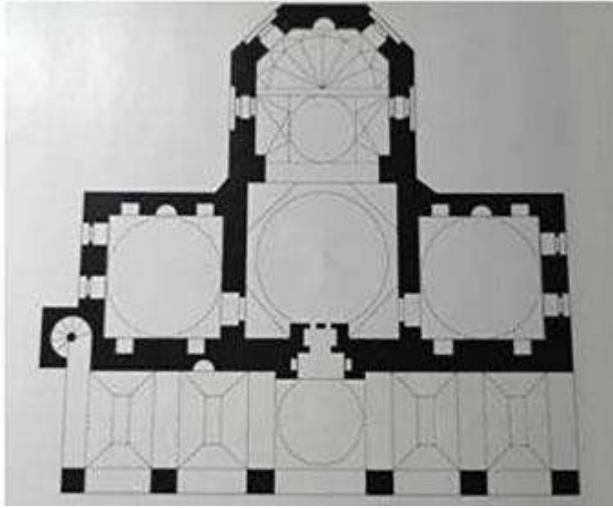
Osmanlı mimarlığında dikdörtgen birimleri kubbe ile örtmek için kullanılan bir diğer yöntem yıldız tonoz kullanımıdır. Bu yöntemin kullanıldığı yapılarda dikdörtgen formdaki birimler yıldız tonozla örtülmüş, yıldız tonozun çokgen ayna kısmına ise kubbe yerleştirilmiştir. Bu uygulamanın kullanıldığı yapılar tanımlanırken araştırmacılar genellikle tonozun kollarını pandantif olarak tanımlamışlardır. Gelişmiş örnekleri arasında Amasya Yörgüç Paşa Cami (1429-1430) giriş eyvanının örtüsü (Resim-6, Plan-4) ve Edirne Beylerbeyi Camisi (1429-1430) hariminin örtüsü gösterilebilir (Plan-5, Resim-6).



Resim 5. Amasya Yörgüç Paşa Camii Giriş Eyvanı (Fotoğraf: Mertcan Güngör, 28.10.2023)



Plan 5. Amasya Yörgüç Paşa Camii Planı (Ayverdi 1989: 217)



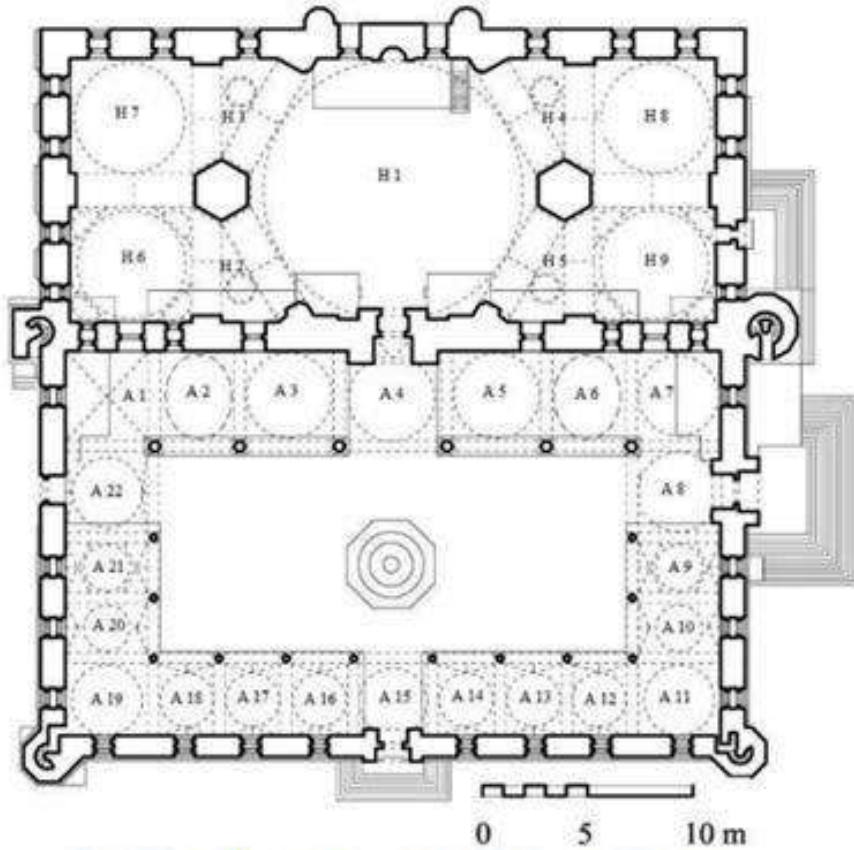
Plan 6. Edirne Beylerbeyi Camii Planı (Kuban 2007: 119)



Resim 6. Edirne Beylerbeyi Camii Harimi (Kuban 2007: 118)

Edirne Üç Şerefeli Cami’de Dikdörtgen Birimlerde Kubbe Kullanımı

Edirne Üç Şerefeli Cami’nin dikdörtgen birimleri giriş revakı ve avlu revakında yer almaktadır (Plan-6). Yedi birimden oluşan son cemaat yerinin iki birimi dikdörtgen formda, on beş birimden oluşan avlu revakının ise on iki birimi dikdörtgen formdadır.



Plan 7. Edirne Üç Şerefeli Camii Planı (Uysal 2020: 263)

Son cemaat yerinin dik dörtgen formlu iki biriminde günümüzde eliptik kubbe ile örtülüdür (Resim 7-8). E. Hakkı Ayverdi bu iki birimin 1752 depreminde tahrip olduğu ve 1764 yılı onarımında günümüzdeki halini aldığı görüşündedir (Ayverdi 1972: 424-425; Sayan 2018: 100-102).



Resim 7. Edirne Üç Şerefeli Camii Giriş Revakı Eliptik Kubbe (Uysal 2020: 265)



Resim 8. Edirne Üç Şerefeli Camii Giriş Revakı Eliptik Kubbe (Uysal 2020: 266)

Avlu revakı birimlerinin kendi arasında birbirinden ayrıışan ve benzeşen yönleri bulunmaktadır. Planda A9 ve A21 numaraları ile belirtilen birimler Doğu ve Batı yönlerinden eklenen saplama tonozlarla iki yönden daraltılmış olup ortada oluşturulan alana altıgen kasnakten gelişen tonoz benzeri bir kubbe yerleştirilmiş, saplama tonoz ve kubbe arasında kalan alan ise pandantiflerle doldurulmuştur (Resim 9-10).

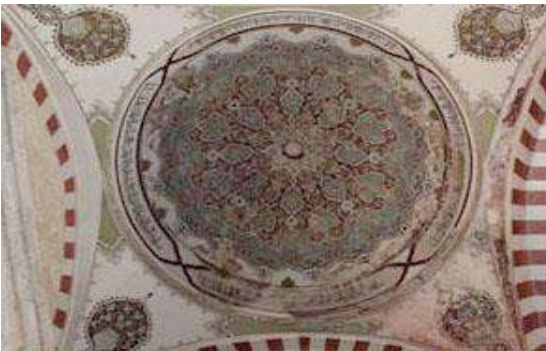


Resim 9. Edirne Üç Şerefeli Camii Avlu Revakı Kubbe: A9 (Uysal 2020: 269)



Resim 10. Edirne Üç Şerefeli Camii Avlu Revakı Kubbe: A21 (Uysal 2020: 275)

Avlu revakının Batı kısmında yer alan A8 ve A10 numaralı birimler (*bk.*: Resim 11-12) ve Doğu kısmında yer alan A20 ve A22 numaralı birimlerde (*bk.*: Resim 13-14) saplama tonozlar Doğu ve Batı istikametinde, avlunun Kuzey kısmında yer alan A12, A14, A16, A17, A18 numaralı birimlerde (*bk.*: Resim 15-16-17-18-19) ise saplama tonozlar Kuzey ve Güney yönlerine yerleştirilmiş, kemerler arasında kalan alanlar pandantif ile doldurularak alan hazırlanmış ve kubbe yerleştirilmiştir.



Resim 11. Edirne Üç Şerefeli Camii Avlu Revakı Kubbe: A8 (Uysal 2020: 268)



Resim 12. Edirne Üç Şerefeli Camii Avlu Revakı Kubbe: A10 (Uysal 2020: 269)



Resim 13. Edirne Üç Şerefeli Camii Avlu Revakı Kubbe: A20 (Uysal 2020: 275)



Resim 14. Edirne Üç Şerefeli Camii Avlu Revakı Kubbe: A22 (Uysal 2020: 277)



Resim 15. Edirne Üç Şerefeli Camii Avlu Revakı Kubbe: A12 (Uysal 2020: 270)



Resim 16. Edirne Üç Şerefeli Camii Avlu Revakı Kubbe: A14 (Uysal 2020: 277)



Resim 17. Edirne Üç Şerefeli Camii Avlu Revakı Kubbe: A16 (Uysal 2020: 272)



Resim 18. Edirne Üç Şerefeli Camii Avlu Revakı Kubbe: A17 (Uysal 2020: 273)



Resim 19. Edirne Üç Şerefeli Camii Avlu Revakı Kubbe: A18 (Uysal 2020: 273)

Avlunun kuzeyinde yer alan A13 numaralı birimin (Resim-20) örtüsü yapıdaki diğer birimlerden farklıdır. Bu birimde saplama tonoz ve pandantif kullanılmamış bunun yerine birimin üzeri kolları üç parçalı bir yıldız tonoz ile örtülmüş tonozun ayna kısmına ise onikigen bir kasnak yerleştirilerek bu kasnak üzerine kubbe oturtulmuştur.



Resim 20. Edirne Üç Şerefeli Camii Avlu Revakı Kubbe: A13 (Uysal 2020: 271)

SONUÇ

Gerek yapı planının getirdiği zorunluluk gerek mekânı genişletme gayreti sonucu oluşan dik-dörtgen birimler hem Türkiye Selçukluları ve Beylikler Dönemi Mimarisi'nde hem de Osmanlı Mimarisi'nde kubbeyle örtüldüğü çok sayıda örnek bulunmaktadır. Türkiye Selçuklu ve Beylikler Dönemi uygulamalarında çoğunlukla mekânın bir yönden bir beşik tonoz ya da tonozlaşmış bir sivri kemer ile örtüldüğü uygulamalarla karşılaşmaktadır. Osmanlı Mimarlığı'nda geleneğin devamı olarak değerlendirilebilecek bu yöntemin uygulandığı yapı ve birimler görülmektedir. Ancak bu yöntemden başka İznik Yeşil Cami'de örneği görülen çapraz tonoz parçalarının kullanıldığı uygulama, Bursa Orhangazi Camisi giriş bölümünde ilk örneğine rastladığımız saplama tonoz ile mekân daraltma yöntemi ve gelişmiş örneklerinin Amasya Yörgüç Paşa Camisi'nde ve Edirne Beylerbeyi Camisi'nde gördüğümüz yıldız tonoz üzerine kubbe yerleştirme tekniğinin Osmanlılar tarafından, Türkiye Selçuklu ve Beylikler Dönemi yapılarından ayrıksı olarak kullanıldığı söylenebilir.

Birçok özelliği bakımından Osmanlı Mimarisi'nin öncül yapılarından olan Edirne Üç Şerefeli Cami'de saplama tonozlu tekniğin avlu revakı birimlerinin birçoğunda uygulandığı dikkat çekmektedir. Bundan başka bir birimde, yıldız tonoz üzerine kubbe yerleştirme tekniğinin kullanıldığı görülmektedir. Amasya Yörgüç Paşa Camisi ve Edirne Beylerbeyi Camisi'ndeki uygulamalarla benzerliği ve bu üç yapının birbirine yakın tarihlerde inşa edilmiş olması göz önünde bulundurulduğunda söz konusu uygulamaların aynı usta veya usta grubuna ait olduğu düşünülebilir.

KAYNAKÇA

- Akçıl. N.Ç.(2012).Üç Şerefeli Cami. TDVİA. (42). TDV Yayınları.
- Aydın.O. (2019). Saruhanogulları Beyliği Mimarisi.[Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.
- AYVERDİ. E.H. (1972). Osmanlı Mi'mârîsinde Çelebi Mehmed ve II. Sultan Murad Devri.(1. Baskı) Baha Matbaası.
- Budak. A. (2018). Onarımın Tarihi Görsellerden Okunması: Bursa Orhan Camisi Örneği. Sanat Tarihi Yıllığı. (18).39-62.
- Çobanoğlu. A.V. (2007). Nilüfer Hatun İmareti. TDVİA. (33). TDV Yayınları.
- Çobanoğlu. A.V. (2013). Yâkub Çelebi Zâviyesi ve Türbesi. (43). TDV Yayınları.
- Dönmez. E.N. (2008). İznik Yeşil Camii ve Türk Mimarisindeki Yeri. Prof. Dr. Haluk Abbasoğlu'na 65. Yaş Armağanı-EUERGETES.(I.baskı.807-832). AKMED.
- Kalfazade. S. (2012). Vâcidiye Medresesi. TDVİA. (42). TDV Yayınları.
- Kuban. D. (2007). Osmanlı Mimarisi. (I. Baskı). YEM Yayınları.
- Özcan.A. (2008). 14.15. Yüzyıl Bursa Cami ve Mescitlerinde Kubbeye Geçiş Elemanları. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Erciyes Üniversitesi.
- Sayan. F. (2018). Erken Osmanlı Camileri İçinde Edirne Üç Şerefeli Cami ve Belgeler Üzerinden Cumhuriyet Dönemine Kadar Geçirdiği Onarımlar. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Yıldız Teknik Üniversitesi.
- Uysal. Z. (2020). Edirne Üç Şerefeli Camii'nin Sıva Üzerine Kalemîşi Süslemeleri. Troyacademy. (5). 247-283.
- Yavaş.D. (2007). Orhan Gazi Külliyesi. TDVİA. (33). TDV Yayınları.

Billur Köşk Masallarında Kahramanın Yolculuğu: Campbell'in Modeli Üzerine Uygulamalı Bir Çalışma

The Hero's Journey in Crystal Pavilion Tales: An Applied Study on Campbell's Model

Merve Gedik Önsöz

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı
mervegedik91@gmail.com, ORCID ID: 0009-0001-9708-4399

ÖZET

Sözlü gelenek içerisinde üretilen masal; olağanüstü özelliklere sahip olan kahramanların başından geçen hayal ürünü olayları konu edinir. Masallarda zaman belirsizdir, mekân ise reel dünyanın yanı sıra olağanüstülükler içeren irreal dünyayı da kapsamaktadır. Mensur bir tür olan masal içerisinde nazım parçaları da yer almaktadır. Masalların evrensel olma ve evrensel değerleri aktarma gibi bir özelliği vardır. Bu açıdan bakıldığında masalların eğitici işlevi öne çıkmaktadır. Masal, insanlığın ortak yaşam algısını ve değerler dünyasını bünyesinde barındırır. Güçlü bir sözlü geleneğe sahip olan Türk anlatı geleneği içerisinde masalların önemli bir yeri vardır. Bu gelenek içerisinde masalların sayısı oldukça fazladır. Bu çalışmada Anadolu'dan derlenen masalları içeren Billur Köşk Masalları adlı eserde yer alan masallar, Joseph Campbell'ın "Kahramanın Sonsuz Yolcuğu" adlı çalışmasında ortaya koyduğu yapı esas alınarak masal kahramanları üzerinden bir incelemeye tabi tutulmuştur. Masallar, 1.Kahramanın doğumu, 2. Çocukluğu, 3. Yurdundan ya da evinden ayrılması, 4.Kahramanın karşılaştığı engeller, 5.Kahramanın zafere ulaşması, 6. Kahramanın erginleşmesi başlıkları altında incelenmiştir. Çalışmada örneklem ve içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Yapılan değerlendirme sonucunda incelenen masalların kahramanlarının biyografilerinin büyük oranda Campbell'in ortaya koyduğu yapı ile örtüştüğü tespit edilmiştir. Buna göre anlatılarda kahraman bazı sebeplerden dolayı bir maceraya atılmak zorunda kalır, bu esnada çeşitli sınavlardan, yaşadığı zorluklar onu olgunlaştırır ve kahraman erginleşmiş bir şekilde geri döner.

Anahtar Kelimeler: Billur Köşk Masalları, masal, kahraman kalıbı.

ABSTRACT

The tale, produced within the oral tradition, deals with imaginary events experienced by heroes with extraordinary characteristics. In tales, time is uncertain, and space includes the real world as well as the irreal world containing extraordinary events. The tale, which is a prose genre, also includes pieces of verse. Tales have the feature of being universal and transmitting universal values. When viewed from this perspective, the educational function of tales comes to the fore. The tale contains humanity's common perception of life and the world of values. In the Turkish narrative tradition, which has a strong oral tradition, tales have an important place. The number of tales in this tradition is quite high. In this study, the tales in the work called Billur Köşk Tales, which includes tales collected from Anatolia, were subjected to an examination through tale heroes, based on the structure presented in Joseph Campbell's work called "The Hero's Endless Journey". Tales were examined under the titles of 1. The birth of the hero, 2. His childhood, 3. Leaving his home or country, 4. The obstacles the hero encountered, 5. The hero's victory, 6. The hero's maturation. The study used the sampling and content analysis method. As a result of the evaluation, it was determined that the biographies of the heroes of the examined tales largely overlap with the structure put forward by Campbell. Accordingly, in the narratives, the hero is forced to embark on an adventure for some reasons, and in the meantime, he passes various tests, the difficulties he experiences mature him, and the hero returns matured.

Keywords: Billur Köşk Tales, tale, hero pattern.

GİRİŞ

Masallar sözlü ve yazılı kültürün önemli parçası olan anonim halk edebiyatı türlerindendir. Masallar genellikle olağanüstü olayları, büyülü unsurları konu edinir. Anonim olan bu anlatı türü, tarih boyu halkın tarihsel birikim ve değerlerini toplumdan topluma taşımıştır. Türk halk edebiyatında önemli yere sahip olan masallar aynı zamanda toplumun sosyal yapısını yansıtan metinlerdir. Masal ile ilgili ortaya konulmuş pek çok tanım söz konusudur. Ahmet Vefik Paşa, Lehçe-i Osmanide, “masal” maddesinde şöyle demektedir: “Mesel, hala hikâye, dasitan, menkabe manasına fıkra ve kaziye-den gayri.” Şemsettin Sami, Kamus- ı Türkî’de “Mesel” maddesinde şu tarifi vermektedir: “Adap ve ahlak ve nasayihe müteallik küçük hikâye, (Masal bundan galattır).” Türk Masalları üzerine birçok araştırma yapan Pertev Naili Boratav ise masalı şöyle tarif etmektedir: “Masal, dinleyeni ya da okuyucuyu gerçek dışı bir dünya ya götürerek ona hem eğlence hem de öğüt vermeyi amaçlayan bir halk anlatısıdır. (Boratav,1973:201-204).

Tahir Alangu (1969:102)’ya göre “Masallar, halkın yüzyıllar boyunca yaratıp yaşattığı, olağanüstü olaylara ve kahramanlara yer veren, eğlendirici ve çoğu zaman eğitici nitelikte olan anonim anlatılardır. Bu anlatılar gerçek dışı bir dünyada, hayal gücünün sınırsızlığı içinde gelişir.”

Masalların temel özellikleri; anonim olmaları, evrensellikleri, olağanüstülükler içermeleri, eğitici ve ahlaki yönlerinin bulunmasıdır. Masallar sadece çocuklar için değil, toplumun tüm kesimine hitap eden, toplumu eğiten ve ahlaki normları aktaran bir tür olarak da önemlidir.

Masalların konusu genellikle olaylara ve olağanüstülüklerle dayansa da masallar toplumsal sorunlar, kültürel değerler etrafında şekillenir. Masalların konularının çoğu insanların varoluşsal meseleleriyle ilgilidir. Temel olarak masallar iyilik kötülük çatışması, hayal gücünün sınırsızlığı, ahlaki dersler, toplumsal eleştiri vb. konuları ele alır. Masallar, sözlü kültürün en köklü türlerinden olup belli bir anlatı yapısına sahiptirler. Kalıplaşmış ifadeler ile başlayan masallar yine kalıplaşmış ifadeler ile sonlanır. Masallar mensurdur fakat içerisinde manzum kısımlar da bulunmaktadır (Oğuz vd. 2017:154). Dilin sade ve anlaşılır olması, zamanın belirsizliği, olağanüstü unsurların varlığı masalların genel yapısını ortaya koymaktadır.

Billur Köşk Masalları, Anadolu’da farklı yerlerde derlenmiş olup, ne zaman ve kim tarafından derlendiği bilinmemektedir. Kitapta yer alan masallar hem eğitici hem de eğlendirici yönleriyle dikkat çekicidir. Eser büyük küçük herkese hitap eden, halk edebiyatı bakımından önemli bir eser olarak da değerlidir. Eserde on dört adet masal bulunmaktadır. Bu kitapta masallar halk masallarının diliyle değil, yazı diline uygun olarak kaleme alındığı görülmektedir. Eserde Anadolu’ dan derlenen masallarda kalıplaşmış tekrarlar ve olağanüstülükler görülmektedir.

Bu çalışmada Anadolu’dan derlenen masalları içeren Billur Köşk Masalları adlı eserde yer alan masallar, Joseph Campbell’ın “Kahramanın Sonsuz Yolcuğu” adlı çalışmasında ortaya koyduğu yapı esas alınarak masal kahramanları üzerinden bir incelemeye tabi tutulmuştur.

Billur Köşk Masallarında Kahramanın Yolculuğu

İnsanoğlunun yeryüzündeki serüveni başladığı andan itibaren kimlik arayışı da başlamış; insan nereden gelip nereye gittiği, kim olduğu, hayatın anlamının ne olduğu gibi sorulara cevap aramıştır. Bu soruların yanıtlarını bulabilmek için çoğu zaman doğaya müracaat etmiş, doğanın döngüsü ile kendi sonsuz yolculuğu arasında bir bağ kurmuştur. Tabiat ve insan birbirini tamamlayan bir parça-bütün olarak değerlendirilebilir. Tabiatın döngüsü insanın döngüsüne koşuttur. Örneğin bahar mevsimi; insan hayatında çocukluğa, yaz; gençliğe, güz; orta yaşa ve kış ise yaşlılığa benzer (Özaysın, 2002: 61-62). Doğanın bu döngüsü, onun bir parçası olan insanın inanış ve ritüellerine de etki eder. İnanışlardan ve halkın yaşamından beslenen halk anlatılarının içeriği de doğal olarak bu döngüden etkilenmiştir. Doğanın kış mevsiminden sonra bahara geçerek yaşadığı yeniden doğuşu halk anlatılarında kahramanın yaşadığı büyük yıkımlardan sonra erginlenip geri dönüşü biçiminde ortaya çıkar.

Çeşitli kültürlerden derlediği anlatılar üzerinde çalışan Joseph Campbell, bu anlatıların ortak bir içerik iskeletinin olduğunu tespit etmiştir. Kahramanın Sonsuz Yolculuğu adlı eserinde bu tespiti doğrultusunda bir kahraman kalıbı modeli ortaya koyar.

Burada Billur Köşk Masalları adlı eserde yer alan masallar Campbell'in ortaya koyduğu bu kalıba göre değerlendirilecektir.

a. Kahramanın Doğumu

Sözlü anlatılarda kahramanın dünyaya gelişi sıradan insandan farklı olarak birtakım olağanüstülükler içerir. Türk sözlü anlatı geleneği içerisinde bu bağlamda çocuksuzluk motifi öne çıkar. Yaşları hayli ilerlemiş olmasına rağmen çocuk sahibi olamayan çift olağanüstü bir gücün yardımıyla yahut ilahi bir lütufla çocuk sahibi olur. Bu olağanüstülükler kahramanın sıradan bir insan olmadığının da kanıtı hükmündedir (Raglan,2003: 278). Türk kültüründe soy devamı erkek çocukla ilişkilendirilirken birkaç örnek masal örneklerinde karşımıza bu devamlılık kız çocuğu olarak çıkmaktadır.

Billur Köşk ile Elmas Gemi masalında da benzer bir durum söz konusudur. Masalın giriş kısmında padişahın hiç çocuğunun olmadığı, çocuğu dünyaya gelse de yaşamadığı ifade edilir. Türk kültüründe soyun devamlılığı, istikrarın ve düzenin kuşaklar arası aktarımı açısından önemlidir. Bu sebeple nesli devam ettirecek bir çocuk istenir. Anlatıda herhangi bir ritüele başvurmaksızın padişahın günlerden bir gün kız çocuğunun olduğu görülür. Bu kız çocuğu yıllar sonra adeta bir mucize gibi dünyaya gelmiştir. Yani doğumunda bir olağanüstülük söz konusu değildir.

Ağlayan Nar ile Gülen Ayva masalında ise padişahın dokuz tane kızı vardır fakat padişah kendisine varis olacak, tahtına oturacak bir erkek evlat istemektedir. Hamile olan hanımını bu sefer de kız doğurursa onu cellada verip başını vurduracağını söyleyince karısı kız doğan son bebeğin erkek olduğunu söyler. Bu masalda kahramanın dünyaya gelişinde doğrudan bir olağanüstülük yoktur fakat kız olarak dünyaya gelen kahramanın mücbir sebeplerden dolayı erkek olarak takdim edilmesi olağanüstü bir durumdur.

Helvacı Güzeli, İğci Baba ve Muradına Eren Dilber masallarında ise kahramanların doğum aşamaları atlanmıştır. Bu masallarda kahramanların doğumuyla ilgili bir bilgi verilmemiştir.

b. Kahramanın Çocukluğu

Sözlü anlatılarda kahramanın doğumu gibi çocukluk sürecinde de bir dizi olağanüstülükler yer alır. Bu olağanüstülükler kahramanı sıradan insandan ayırır. Kahramanın çocukluk yılları bu olağanüstülüklerin yanında anlatıda özet olarak geçer. Bunun iki nedeni vardır; birincisi anlatının asıl kısmına bir an önce geçmek, ikincisi ise çocukluk döneminin kahramanın zayıflık dönemi olmasıdır. Kahramanın zayıf olduğu çocukluk döneminden ziyade öne çıktığı gençlik dönemi üzerinde durulmaktadır.

Billur Köşk ile Elmas Gemi masalında padişahın doğan çocuklarının hepsi ölmektedir. Padişah son doğan çocuğu yaşasın diye yeraltına bir mağara yaptırır. Bu mağaranın her yanı kapalıdır, yalnızca tavanında bir pencere vardır. Padişahın kızı bu mağarada büyür. Kahramanın çocukluk yılları hakkında bilgi verilmez ve zaman hızlandırılarak günler sonra kızın büyüdüğü söylenir. Dikkat çeken husus ise kahramanın sıradan insanlardan farklı bir şekilde mağarada büyümesidir. Burada mağara kültürünün geleneksel anlatılarda üstlendiği anne rahmi düşünülerek koruma, kutsal ile dünyevi hayatın kesişme mekânı olarak değerlendirilir. Mağara kültü bu masal da koruma amacı güdülerek karşımıza çıkmaktadır.

Helvacı Güzeli masalında da kahramanın çocukluğu hakkında bilgi verilmez. Bu süreçle ilgili masalda verilen tek bilgi eşsiz bir güzelliğe sahip olan kızı babasının gözünden sakındığı ve kalabalık içine çıkmasına, düğüne gitmesine izin vermediğidir. Helvacı Güzeli'nin kahramanı da sıradan insandan farklı bir şekilde gözlerden ırak büyümüştür. Masalda babanın kızına karşı olan korumacı

tavırları kızın önemli bir motif olarak karşımıza çıkmasının habercisidir. Babanın kısmen ya da tamamen insanlardan izole etmesi, uzlete çekilmesi gibi davranışlar sergilemesi de olağanüstülüğün göstergesidir. Baba-kız ilişkisinde kutsallık ve kızın diğer insanlardan ayrıştırılması kızın ilerleyen süreçlerde olağanüstü durumların habercisi olarak değerlendirilir.

Ağlayan Nar ile Gülen Ayva masalında ise kız olarak dünyaya gelen kahraman, padişahın gazabına uğramaktan korkan annesi tarafından erkek olarak takdim edilir. Bu aşamadan sonra olağanüstülükler başlar. Annesi kızını bir erkek gibi giydirir, erkek gibi ata binip kılıç kuşanmayı öğretir. Kızın uzayan saçlarını hemen kesip erkek gibi görünmesini sağlar. Masal kahramanının çocukluk dönemi bu şekilde olağanın dışında bir yaşam biçimiyle geçer. Masalda da görüldüğü gibi çocuğunu koruma amacıyla başvurulmuş ritüeller, Anadolu kültüründe ve günümüzde karşımıza çıkmakta olup, kötü ruhlardan, nazardan, görünmeyenlerden korunma şeklinde kendini göstermektedir. Bu ritüeller koruyucu nesnelerin masalda olağanüstü varlıklar olarak karşımıza çıkmasıyla kendini göstermektedir.

Muradına Eren Dilber masalında kahramanın çocukluk dönemi uzun uzadıya anlatılmaz fakat bu dönemde kahramanın olağanüstü bir biçimde geleceği hakkında müjdelendiği görülür. Kız gergef işlerken bir kuş gelir ve onunla konuşur, ona: “Sultanım, küçük sultan! / Bir ölü başında duracaksın, / Kırk gün bekleyeceksin, / Muradına ereceksin” (Alangu,2011:86-87) diyerek müjde verir.

İğci Baba masalında ise kahramanın çocukluk süreci hakkında bilgi verilmez. Kahraman, ablalarıyla beraber el işi yapıp satarak geçimini sağlar ve ablalarının yanında yaşar.

c. Kahramanın Yurdundan Ayrılması

Kahraman yurdundan ayrılmasıyla sıradan dünyadan uzaklaşarak maceraya atılır ve geçirdiği sınavlar onun erginlenmesini sağlar. Kahraman zamanı geldiğinde bir haberci tarafından pek çok sınav yaşayacağı maceraya davet edilir (Campbell, 2013:65). Kahramanın yurdundan ve ailesinin korumasından ayrılması onun erginlenmesinde önemli bir aşamadır. Bu aşamada kahraman sıradan olmaktan çıkıp “anlatının başkişisi” olma yoluna girmiş olur.

Billur Köşk ile Elmas Gemi masalında yeraltındaki mağarada yaşayan padişahın kızının aklına bir gün mağaranın tepesindeki cam düşer. Bu camdan dışarı bakma isteği onu maceraya davet eden habercidir. Odada ne kadar yastık minder varsa üst üste koyar ve cama ulaşır. Başını dışarı çıkaran genç kız yerin üstünü ilk kez görür. Kız artık sarayın bahçesine çıkmaya başlar ama yıllarca kapalı kaldığı mağaradan sonra daha fazlasını görmek ister. Yanına kırk beyaz cariye alarak gözyaşları içinde babasıyla vedalaşıp saraydan ayrılır. Böylece kahraman için macera başlamış olur. Yıllarca kaldığı korunaklı ortamından ayrılır ve erginlenmek üzere maceraya atılır.

Helvacı Güzeli masalında mahalle Caminin müezzini komşu kızına âşık olur ve kızı elde etmek için bir oyun kurar. Müezzini, kapısına bitişik oturan komşusu ihtiyar bohçacı kadından yardım ister. Yaşlı kadına para verip kızın evine yollar. Bu yaşlarına kadar evde kapalı kalan kız, yaşlı kadının her sözüne inanır. Yaşlı kadın kızı tatlı dili, hoş sohbetiyle kandırıp hamama gelmesine ikna eder. Hamama giden kız karşısında cami müezzini görünce kendisine oyun edildiğini anlar. Kızı elde edemeyen müezzini kızın Hicaz’ a giden babasına mektup yazıp kızının kötü yola saptığını söyler. Mektubu alan baba, oğlunu kardeşini öldürmesi için memlekete yollar. Kız kardeşini çok seven oğlan babasının emrini yerine getirmek için memlekete gelir fakat masum olduğuna inandığı kardeşine kıyamaz ve onu başka diyarlara yollar. Müezzini oyunuyla genç kız evden ayrılır ve sınavları bu yolculukla başlar.

Ağlayan Nar ile Gülen Ayva masalında kız olduğu babasından saklanan kahraman, sünnet edileceği gün bir yolunu bulup kaçmak ister. Genç kız sünnet günü babasından yarım saat gezmek istediğini söyler ve izin alır. Kız has ahırlardan birinde kuzguni, kuyruğu kara, bensiz beneksiz, yelesi kuyruğu kara kılı olmayan yağız bir at görür. Orda bu hayvanı beğenir, yanına alır. Atın boynunu,

yelesini hem okşar hem ağlar. At çocuğu dinler ve dile gelir:” Benim genç sultanım sen hiç tasalanma Allah’ın izniyle onlar toparlanmadan biz gözden kayboluruz. Sana tembihim şudur ki, eyer altından kollarını sıkıca sar, dizginime sağlam yapış. Ardımdan kurşun atsalar yetiştiremezler “der. Kız ata biner meydan yerine sürer, halk şehzadeyi alkışlamaya başlar. Yarım saat geçer ve şehzade atın ku-lağına “Haydi kara yağızım iki gözüm” der ve at bıçak savurur gibi yarıp yel gibi savuşur, göz kır-pın-caya kadar kaybolup gider. Kahraman, at ile birlikte ilk maceraya atılır ve evden ayrılır.

İğci Baba masalında üç kız kardeş el işi yaparak geçimini sağlamaktadır. Anne babası olmayan kızlar birbirlerine destek olarak yaşayıp gider. Bir gün İğci Baba adında bir ihtiyar iğ satarım diye bağırarak kızların evinin önünden geçer. Genç kızlar tüm iğleri teker teker elden geçirir, hiçbirini beğenmezler. İğci Baba bunlardan başka iğlerin var mı diye sorarlar. İğci Baba evimde daha güzelle-ri var diye genç kızları kandırır. İyi niyetli kızlardan en büyüğü kalkıp ihtiyarla yola düşer. Gide gide bir dere geçer bir dağ tepesine çıkarlar, bir yaylada yürüyüp bir mağaraya ulaşır içeri girerler. Genç kız iki adım atar mağaranın içerisine girer bir de ne görsün mağaranın her tarafı tavandan çengel-lerle asılmış adam leşleri ile dolu.

İğci Baba ertesi gün yine kızların oturduğu sokağa gider yine iğler satarım diye sokakta bağır-maya başlar. İğci Babanın sesini duyan iki kız hemen kapıya koşar ve ablalarını sorarlar. Kızları oyuna getirmek isteyen İğci Baba ablalarının keyfinin yerinde olduğunu, bir şehzade görüp beğendi-gini onunla evlendiğini mutlu olduğunu söyleyerek kızları kandırır. Gelin size de birer zengin koca bulayım diyerek kızları kandırmak ister. Kızlar kendi aralarında konuşur ve ortanca kız kalkar, İğci Babanın peşine takılır yola koyulup gider. *Az gider, uz gider, gide gide bir dereyi geçer, bir süre yayla-da yürüyüp bir mağaraya gelirler. Ortanca kız mağaradan iki adım atar ki ne görsün çengellerle ta-vandan asılmış adam leşleri...*

Ertesi gün İğci Baba yine zembilini sırtlanarak üç kız kardeşin oturduğu sokağa gelir. İğ satarım diyerek kızların evinin önüne yanaşır. Evde tek başına kalan zavallı küçük kız pencerede beklemekte-dir. İğci Babayı görünce hemen kapıya koşar ve ortanca ablam da gitti gelmedi deyince İğci Baba me-raklanma hiç de üzülme onu da zengin bir adam beğendi aldı götürdü konağına diye cevap verir. Kü-çük kız adamın anlattıklarını doğru sanıp evden küçük sarı kedisini koltuğuna alır İğci Babanın peşine takılır gider. *Az gider, uz giderler, gide gide dereler geçerler, bir dağın tepesine çıkar bir düz yaylada yürüyüp sonunda bir mağaraya erişir, içeri girerler. Kız içeri girer bir iki adım atar içerde çengellerle asılmış adam leşleri, iki ablasını da baştan ayağa kesilmiş tavana asılı görünce yüreği cız eder. Üç kah-ramanın da evden ayrılması aynı olayla gerçekleşiyor olup asıl kahraman en küçük kızdır.*

Muradına Eren Dilber masalında ise kahraman ve annesi dinlediklerinden korkup evlerini terk ederler. Epeyce yol gittikten sonra karanlık basınca bir ağacın altında uykuya dalarlar. Ağacın altın-da uyuya kalan kızı daha önce kızla konuşup gelecekte haber veren kuş, incitmeden kapar karşiki sarayın bir odasına götürür yavaşça bırakır. Böylece masal kahramanı doğaüstü bir gücün yardımıy-la maceraya atılmıştır.

ç. Kahramanın Karşılaştığı Engeller (Sınavlar yolu)

Yurdundan ayrılarak ilk eşiği geçen kahraman için bir dizi sınav ve işkenceyle karşılaşacağı bir süreç başlamış olur. Anlatılarda kahramanların zor görevlere, başarmaları gereken sınavlara tabi tutularak erginleştigi görülür (Campell, 2013:113). Campell’in adlandırması ile “Çile” adı verilen bu aşamada kahraman o zamana kadar karşılaşmadığı büyük zorluklarla karşılaşır, adeta ölüm ile bu-run buruna gelir. Fakat gücü ve aklı sayesinde bütün sınavların üstesinden gelerek hayatta kalmayı başarır (Vogler, 2019:223-224). Onu sıradan insan olmaktan çıkarıp “kahraman” olmaya taşıyan da bu başarısıdır.

Billur Köşk ile Elmas Gemi masalında kahraman doğrudan engellerle karşılaşmaz. Mısır padişahının oğlu onun sınavlar yolu olarak tanımlanabilir. Padişaha ders vermek için evinden ayrılan genç kız, şehzade ile imtihan olur. Burada engeller ile karşılaşan şehzade olmuştur.

Helvacı Güzeli masalında kendisine acıyan abisi kahramanı öldürmez fakat uzaklara gitmesini söyler. Kız uzaklaşıp gider, gece olduğunda ne yapacağını şaşırır. Su kenarındaki bir ağacın dibine gelir ve geceyi bu ağacın üzerinde geçirmekten başka çaresi kalmaz. Bu durum masaldaki ilk engeldir. Kahraman içinde bulunduğu tehlikeli durumu bu şekilde atlatır. Ertesi gün padişahın oğlu ava çıkıp kızı ağacın üstünde görür ve onu da saraya götürür. Padişahın oğlu ile evlenen kızın üç çocuğu olur. Kız yıllar sonra geride bıraktığı ailesini özler ve eşinin izniyle evinden ayrılır. Padişahın oğlu yanlarına koruyucu olarak vezirini verir. Bu kahramanın ikinci kez maceraya atılışıdır. Yola çıktıktan sonra vezir, Sultan kıza yani masal kahramanına âşık olur ve Sultan kız kendisine teslim olmazsa çocuklarından birini öldüreceğini söyler. Sultan kız reddeder, vezir çocuklardan birini öldürür. Bir süre sonra aynı teklifle gelen veziri Sultan kız reddeder. Vezir ikinci çocuğu da öldürür. Üçüncü teklifinde de reddedilince vezir son çocuğu da öldürür. Sonunda vezir, Sultan kızı canıyla tehdit eder. Sultan kız-abdest tazeleyip namaz kılmak için izin ister. Vezir arzusuna kavuşacağını sanıp izin verir fakat kahramanın ayağını ipe bağlar. Sultan kız fark ettirmeden ipi çözüp yerine çalı bağlayarak kaçmayı başarır. Böylece ikinci engeli de aşıp sınavı vermiş olur. Vezirin elinden kurtulan Sultan kız babasının memleketine gider. Çarşıda harabe bir helvacı dükkânında işe başlar. Sultan kızın sattığı helvaların tadı ve kendisinin güzelliğinin namı ülkeye yayılır. Halk ona Helvacı Güzeli demektedir. Bu sırada şehzade de artık karısının ve çocuklarının acısına dayanamaz ve onları aramak için saraydan ayrılır.

Köyde helva sohbeti yapmak isterler, herkes helvayı helvacı güzeli yapsın ister. Akşam helvacı güzeli, kılık değişmiş vezir, şehzade hep birlikte sohbeta gider. Helvacı güzeli etrafına bir bakar ki babası, kardeşi, müezzin, kendi eski komşuları, vezir, şehzade hayatına karışan herkes oradadır. Herkes anlatır helvacı güzeli dinler, helvacı güzelinden de sohbetler dinlemek isterler. Helvacı güzeli mangalla helva tencerisini oda kapısının önüne yerleştirir, ağır ağır helvasını karıştırır ve kendi hikâyesini anlatmaya başlar. Helvacı güzeli önce hamamda olanları anlatırken müezzin kulak diker, sancılanmış gibi olduğu yerde kıpırdanır, karnını tutarak feryat etmeye başlar. Helvacı güzeli müezzine otur oturduğu yerde “çiğ yiyenin karnı ağırır” diyerek başına gelenleri bir bir anlatmaya devam eder. Yolda vezirin bir bir öldürdüğü çocuklarını söylerken bu kez vezir yerinde duramaz olur, şehzade ise hüngür hüngür ağlar lanetler okur. Kız kendisini böylece tanıtır. Ertesi gün müezzin ve vezir, iki hain ağaçta sallandırılır. Kocakarıyı da o şehirden sürgün ederler. Böylece Helvacı Güzeli son sınavını da vermiş olur.

Ağlayan Nar ile Gülen Ayva masalında kız olduğu babasından saklanan sultan kız sünnet günü evden kaçarak dolaylı olarak engellerle karşılaşır. Saraydan kaçarken has ahırdan yağız atı beğenir ve yanına alır. Yağız at yelesinden üç kıl çıkarır sultan kıza verir, göğsünde saklamasını ve başı dara düşünce bu kılırları birbirine sürtmesini hemen nerdeyse yetişeceğini söyler. Yağız atı ile tedbil gezen sultan kız geldiği sarayda yapılan hazırlıkları görür ve büyük bir özveriyle tüm hazırlıklara yardımcı olur. Memlekete altı yılda bir gelen devin padişahın ciğerini yediğini öğrenen sultan kız kendisine yardımcı olan yağız atından keskin bir kılıç ister. Sultan kız padişahın odasına saklanır, tüm saray ahalisi ile birlikte devin gelmesini bekler, beklenen an gelir ve sultan kız keskin kılıcı ile devin boynunu indirir. Padişah devi öldüren kişinin sultan kız olduğunu öğrenir ve kızını vermek ister fakat al giyimli kız sürekli işi yokuşa sürer sürekli sultan kızdaki ona varmak için isteklerde bulunur. Al giyimli sultan tedbil gezen sultan kızdaki devler diyarındaki mağaradan şimşek taşını getirirse ona varacağını söyler. Sultan kız yağız atından yine yardım ister ve yola çıkarlar. Yağız at, yerinde eşinerek sultana.’ Kıza şu yolu izleyerek gidersin; eğer devlerin gözleri kapalıysa uyanıktırlar, açıksa uykuya dalmışlardır. Tedbirli olarak içeri girersin; der ve ekler: ‘Taşı alır almaz nefes almadan geri gelirsin; yoksa gittiğin gün, bittiğin gündür. Arkandan ne söyler ne dilerlerse hepsi başına gelir.’ Sultan kız şimşek taşını alır, insan kokusu alan devler uykudan uyanır ve kız kaçarken görüp peşine düşerler. Devler toz dumana katar fakat kıza yetişemezler, peşinden

kaya parçaları atıp ona beddua ederler. Yağız at sultan kıza ne beddua ettiler dediğinde, sultan kız: "Ardımdan, ilahi, ayağına yürük, eline çevik, aklına çabuk kişi, er isen kız, kız isen er yiğit olasin!" diye bağıldılar" der. (Alangu, 2011:76). Sultan kız kendisini yoklar bir de bakar sakallar çıkmış, kız iken erkek olmuş diyerek tanrıdan istediğim bu idi şükürler olsun diyerek yola revan olur. Al giyimli sultan taşın geldiğini görünce tekrar istiareye yatmak istediğini söyler. Al giyimli sultan babasının huzuruna gelir, peri padişahının has bahçesindeki 'Ağlayan Nar ile Gülen Ayva' ağacını ister. Şehzade bu isteği de yerine getirmek için yola çıkar yağız atından aldığı kılıarı birbirine sürter ve yağız at hemen orda belirir. Şehzade yağız atının sırtında ovalardan derelerden memlekete varır. Yolda üç çocuk görürler, yağız at pösteki, bir külah, bir kamçı bir de ok görür ve bunların kendilerine lazım olacağını belirtir.

İğci Baba masalında asıl kahraman olan küçük kız İğci babanın tutsağı olmuştur. Ablalarının başına gelenleri öğrenen kız ben senin hakkından gelirim diyerek İğci Babaya oyunlar etmeye başlar. Sadece et yiyerek beslenen İğci Baba, kızı denemek ister ve sofrada parmağını kesip kıza vererek yemesini ister. Kız parmağı yer gibi yapar ve sofranın altına atar, sofranın altında bekleyen sarı kedi bir kapışta parmağı yutar. Kıza inanmayan İğci Baba eğer yalan söylüyorsan seni öldürürüm der ve "Parmak, parmak, parmakcık! / Küçük parmağım neredesin?" dediğinde parmak sofranın altından: "Karanlıklar içindeyim, / Bir sıcak karındayım," diye karşılık verir. (Alangu,2011:194). Küçük kız İğci Babaya değişik yemekler yaparak insan etinin tadını ona unutturur ve artık İğci Baba kıza güvenerek kırk odanın kırk anahtarını teslim eder. Merakına yenik düşen kız tüm odaları sırayla gezer ve kırk birinci odada ayağından asılmış bir oğlan görür. Oğlandan tüm olanı biteni dinler ve oğlanla iş birliği yaparak İğci Babayı kırk gece kırk gündüzlük derin uykuya bırakarak kaçarlar.

Muradına Eren Dilber adlı masalda kahramanın gece gündüz gözüne uyku girmez, arada ağlar, sürekli dualar ederek otuz dokuz günü tamamlar. Yalı tarafında otururken İran tarafından gelen bir gemi tam pencerenin önünden geçer. Kız elini sallar gemi kaptanına işaret ederek bir kese çil kuruş atıp kaptana al bunu bana bir can yoldaşı olacak bir cariyeye ver der. Genç kız kendime bir can yoldaşı buldum diye sevinir. Kız cariyeye sen burada otur ben bir sarayı dolanıp geliyorum der. Cariye ölünün başında beklerken bir anda ölü öksürerek tıksırarak uyanır. Cariyeyi kendisini bekleyen kız sanır ve onunla evlenir. Zavallı kızcağız olanı biteni duyar iştir ama bu da Hak'tandır diyerek ses etmez. Cariye kılığına girer, getir götür, aşağı yukarı işlerine bakar.

d. Kahramanın Erginlenmesi

Erginlenme yoluna giren kahraman artık çocukluk ya da cahillikten çıkar ve kahramanlığa geçiş yapar. Kahraman birçok zorlu sınavdan geçer ve bu süreçte kahraman tam olarak benliğini tamamlamış olur. Kahraman fiziksel olarak da kişilik olarak da tamamlanma sürecine girmiştir. Önüne çıkan engelleri ve sınavları başarılı bir şekilde geçen kahraman, son ödülünü alarak dönüş yolculuğuna çıkar. Kahramanın bu ödülü, sihirli bir nesne olabileceği gibi herhangi bir somut ödül yahut bir yetenek ya da maneviyat, sevgiliye ulaşma gibi soyut bir kavram da olabilmektedir (Özkan, 2006: 57).

Billur Köşk ile Elmas Gemi masalında imtihan edilen şehzadedir. Sultan kızın "İşte gemi / Pupa yelken/ Doğru Yemen / diyerek savuştuğunuzu hatırlarsınız" (Alangu, 2011:29) dediği zaman şehzade pişmanlığını anlatır ve kusurlarının affını diler. İki sevgili sarmaş dolaş olur, olup biteni padişaha anlatır ve sultan kızın babası olan bitene şaşar, kızının mutluluğunu görünce sevinir.

Helvacı Güzeli masalında son sınavını da veren Helvacı Güzeli birkaç gün baba evinde kalır ve şehzade ile saraya döner.

Ağlayan Nar ile Gülen Ayva masalında al giyimli sultanın üstündeki büyü'nün etkisi yavaş yavaş gitmeye başlar ve nasıl bir beladan kurtulduğunu anlamaya başlar. Orada kırk gün kırk gece düğün yaparlar. Her iş bitince şehzade al giyimli sultanı alır yağız atına biner, derelerden seller, ovalardan yeller gibi geçerek yurduna döner.

İğci Baba masalında kırk günlük uykudan uyanan İğci Baba kızın ve genç yiğidin peşine düşer. Dilenci kılığına girerek kızın ve oğlanın evine gelir. Dilenciden şüphe eden genç yiğit gece gözüne uyku girmez. İğci Baba herkes uykuda iken tüm köyün üzerine büyü yapar. Herkesi uyutan İğci Baba eve gelerek genç kızı uykudan uyandırır ve sopayla dövmeye başlar. Şişe kırılınca büyü bozulur ve genç yiğit uykudan uyanır, İğci Babayı tutup yere vurur ve tüm kemiklerini kırar. İğci Babayı ocağa sokup göbeğinden ateşler. İğci Babanın belasından hem kendilerini hem de dünyayı kurtarır.

Muradına Eren Dilber masalında sefere gitmek için hazırlanan şehzade sefere gideceğini söyler. Düzmece sultana ve zavallı kıza sefer dönüşü ne istediklerini sorar. Düzmece sultan istediklerini sıralar, zavallı kız sadece sabır taşı ister. Şehzade aylar sonra saraya döner, düzmece sultana ve kapı önünde boynu bükük bekleyen cariye kıza hediyesini verir. Şehzadenin aklına sefere giderken cariye kızın söyledikleri gelir ve içine bir kurt düşer kalkıp cariye kıza izlemeye başlar. Zavallı kız şamdanı yakar alır eline sabır taşını olan biteni başlar anlatmaya, kız anlattıkça sabır taşı şişer ve çatlar. Artık olanlara sabrı kalmayan zavallı kız tavandan kendini asacakken şehzade zavallı kıza ipten kurtarır. Şehzade düzmece sultanı tekmelerle uykudan uyandırır. “Dile benden, kırk katır mı istersin, kırk satır mı?” (Alangu, 2011: 96) deyince düzmece sultan kırk katır isterim yurduma döneyim der. Şehzade düzmece sultanı kırk katırın kuyruğuna bağlar kız paramparça olur.

e. Kahramanın Zafere Ulaşması

Kahraman önüne çıkan engelleri ve sınavları başarılı bir şekilde tamamlar ve artık evine dönüş başlar. Geçtiği sınavlar sonunda erginleşen kahraman, eski yaşamını geride bırakır, artık eskisi gibi değildir. Yeni bir dünya algısı ve düşünce tarzına sahip olan kahraman, evlenebilme hakkını elde etmiştir. Eski yaşamını geride bırakan kahraman aydınlanmış olarak elde ettiği ödülünü ülkesine götürür.

Billur Köşk ile Elmas Gemi, Helvacı Güzeli, Ağlayan Nar ile Gülen Ayva, Muradına Eren Dilber ve İğci Baba masallarında yurduna dönen kahramanlar kırk gün kır gece düğün dernek kurar, açlar doyurulur, fakirler giydirilir. Yerlidir yabancısıdır denmeden çil çil altınlar dağıtılır.

SONUÇ

Masallar, içinden çıktıkları toplumun değerli kültür mirasıdır. Bu bağlamda masallar edebiyat ve folklor alanlarında incelenmeye devam etmektedir. Eğitimde de önemli bir yer tutan masallar sadece çocuklara değil yediden yetmiş toplumun fertlerine hitap ederek insanî değerlerin benimsenmesinde ve gelecek nesillere aktarılmasında önemli roller üstlenmektedir. Kültürel mirasın taşıyıcısı olan masallar her dönemde önemini korumaktadır. Sadece bir edebi tür değil, bulunduğu toplumsal yapının yansımasıdır.

Masallar içerik itibarıyla evrenseldir. Bu sebeple olay örgüleri ve kahraman kurgulamaları da belli ortaklıklar içermektedir. Bu çalışmada Billur Köşk masalları, Campbell’in “Kahramanın Yolculuğu” adlı çalışmasında ortaya koyduğu kahraman kalıbı çerçevesinde değerlendirilmiş olup, bu kalıbın incelenen masallarla uyum gösterdiği tespit edilmiştir.

KAYNAKLAR

- Alangu, Tahir. *Masal Araştırmaları*. Adam Yayınları, 1985.
- Alangu, Tahir, *Türk Masalları ve Halk Hikayeleri Üzerine İncelemeler*, 1969
- Alangu, Tahir, *Billur Köşk Masalları*, Yapı Kredi Yayınları, 2011
- Boratav, P. N. *100 soruda Türk Halk Edebiyatı*. Gerçek Yayınevi, 1973.
- Campbell, J. *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. (S. Gürses, Çev.). Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- Özaysın, Gökhan, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu Öykü Yapısı Türk Sözlü Anlatı Geleneği ve Yavuz Turgul Senaryoları Üzerine Bir Deneme*, Eskişehir Üniversitesi: Anadolu Üniversitesi SB, Basılmamış Doktora Tezi, s.61-62

- Kurnaz, C. *Türk Masallarının Yapısal Özellikleri*. Akçağ Yayınları, 1994
- Oğuz, Ö.- Ekici, M. *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Grafiker Yayınları, 2017.
- Özkan, Tuba, *Bey Böyrek Anlatılarının Kahramanın Yolculuğu Açısından İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, 2006
- Propp, V. *Masalların Yapısı ve İncelenmesi* (Hüseyin Gümüş, Çev.). Türk Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Sakaoğlu, S. *Masal Araştırmaları*. Akçağ Yayınları, 2021.
- Sakaoğlu, S. *Türk Masalları Üzerinde İncelemeler*. Akçağ Yayınları, 1999.
- Raglan, L. "Geleneksel Kahraman Kalıbı", *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*. Milli Folklor Yayınları, 2003.
- Vogler, C. (2019). *Yazarın Yolculuğu, Senaryo ve Öykü Yazımının Sırları*. Okuyanlar Yayınları, 2019.

Selçuklu ve Osmanlı Devletinde Haciz İşleminin Tarihsel Gelişimi

Historical Development of the Seizure Procedure in the Seljuk and Ottoman States

Mustafa Doğan

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı
avmustafadogan@yahoo.com, ORCID ID: 0009-0001-6136-994X

ÖZET

Bu çalışma, Selçuklu ve Osmanlı devletlerinde borç ilişkileri kapsamında uygulanan hacir (şahsın tasarruf ehliyetinin kısıtlanması) ve haciz (malvarlığına el konulması) işlemlerinin İslam hukukundaki yerini ve tarihsel gelişimini ele almaktadır. İslam hukukunda, borçlunun ödeme gücü olmasına rağmen borcunu ödememesi durumunda önce şahsa yönelik bir kısıtlama yani hacir uygulanmakta, bu da sonuç vermezse malına yönelik haciz işlemi gerçekleştirilmektedir. Bu işlemler hem alacaklıyı koruma hem de toplumsal düzeni sağlama amacı taşımaktadır. İslam dininin bu husus üzerinde önemle durduğunu, İslam'ın ilk yıllarında uygulanan hacir ve hacizin ilk örnekleriyle uygulandığı bilinmektedir. İslam coğrafyasında, nüfus artışıyla beraber kanunların tatbiki ve kamu düzeninin korunması belirli bir sistemin zorunluluğunu ortaya koymuştur. Zamanla İslam devletleri bu düzeni sağlayabilmek için hacir ve hacizi sistemleştirmiş, Selçuklu ve Osmanlı Devleti'nde de pratik olarak uygulamıştır. Selçuklu Devleti'nde haciz işlemleri öncelikle kadılar, sonrasında muhtesip (pazar zabıtası), naip ve mezalim mahkemeleri gibi görevlilerce yürütülmüştür. Osmanlı Devleti'nde ise muhtesip, İhtisap Ağası'na, Divan-ı Mezalim de Divan-ı Hümayun'a dönüşerek görevlerini devam ettirmişlerdir. Kadılar, haciz işlemlerinde temel karar merci olmuş olsa da bazen muhtesipler ve yardımcıları eliyle gerçekleştirilmiştir. Bu sempozyumu fırsat bilerek biz de Selçuklu ve Osmanlı döneminde toplumsal ve hukuki ihtiyaçlarına göre şekillenen ve kamu düzenini korumaya yönelik önemli bir devlet uygulaması olan hacir ve hacizin tarihi açısından seyrini ele almaya gayret edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: İslam tarihi, Selçuklu tarihi, Osmanlı tarihi, hacir, haciz, İslam hukuku.

ABSTRACT

In Islamic law, if the debtor does not pay her debt despite having the ability to pay, first a restriction, namely hacir, is imposed on her, and if this does not yield results, then a haciz is carried out on her property. These transactions aim to both protect the creditor and maintain social order. It is known that the religion of Islam attaches great importance to this issue, and that the first examples of hacir and haciz were implemented in the early years of Islam. In the Islamic geography, with the increase in population, the implementation of laws and the preservation of public order have revealed the necessity of a certain system. Over time, Islamic states systematized hacir and haciz in order to maintain this order, and it was practically implemented in the Seljuk and Ottoman Empires. In the Seljuk State, haciz procedures were carried out first by judges, then by officials such as muhtasip (market inspectors), naip (deputies) and court of mazalim (grievance courts). In the Ottoman Empire, the muhtasip became the İhtisap Ağası, and the Divan-ı Mezalim (grievance courts) became the Divan-ı Hümayun (the imperial council), and they continued their duties. Although the judges were the main decision-making authority in haciz transactions, sometimes these were carried out by the muhtasip and their assistants. Taking advantage of this symposium, we will try to address the historical course of hacir and haciz, which was an important state practice that was shaped according to social and legal needs in the Seljuk and Ottoman periods and aimed at protecting public order. This study examines the pla-

ce and historical development of the processes of hajir (limitation of a person's capacity to dispose) and hajiz (seizure of property) implemented within the scope of debt relations in the Seljuk and Ottoman states in Islamic law.

Keywords: Islamic history, Seljuk history, Ottoman history, hajir, hajiz, Islamic law.

GİRİŞ

Günümüzde adliye teşkilatı içerisinde yer alan icra iflas dairelerince icra mahkemeleri denetiminde, borçlulardan alacaklının alacak hakkını arayan ve resmi olarak işlem yapma salahiyeti ile haciz işlemleri yapılmaktadır. Bu işlem borçlunun şahıs varlığına değil, malvarlığına, borcu oranında getirilen bir kısıtlamadır.

Çalışmamızın konusu Selçuklu ve Osmanlıda haciz müessesesidir. Bu sebeple her iki devlet Türk İslam medeniyeti olduğundan bahisle haczin İslam hukukundaki yerine bakmamızda yarar vardır. İslam hukukunda çeşitli görüşler kabul edilmekle beraber belli sebepler dahilinde önce kişinin şahıs varlığının kısıtlanmasının, ardından kısıtlanan kimsenin malvarlığının sınırlandırılmasının yani haciz uygulanması gerektiği söylenmektedir. Ancak daha sonraki zamanlarda ortaya çıkan İslam devletlerinde alacaklı ve borçlu ilişkisini düzenlemek için çeşitli kurumlar oluşturulmuştur. Bundan bahisle ilk değineceğimiz konu “Hacir” kavramıdır. Hacir’e kısaca sözlü tasarrufun hukuki geçerliliğinin engellenmesi de denebilir. İkinci kavramımız “Haciz” ise kişinin malvarlığındaki tasarruflarının kısıtlanmasını ifade eder. İki uygulamada da amaç alacaklının borçludaki alacağını kurtarmaya yöneliktir (Atar, 1996; 518).

İslam dininin ilk yıllarında Hz. Peygamber’in (sav) şahıs varlığının ve malvarlığının belirli durumlarda kısıtlanması üzerine uygulamaları olmuştur. Bu bahisle İslam dininin, ticaret ile alacak verecek meselelerine ayrıca önem verdiğini görmekteyiz. Nitekim kutsal kitabımız Kur’an-ı Kerimde Bakara 2/282’de: “*Ey iman edenler! Belirlenmiş bir zamana kadar bir borç ilişkisi kurduğunuzda bunu yazın. Aranızdan bir kâtip bunu adaletle yazsın. Kâtip Allah’ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan geri durmasın. Artık o yazsın, borçlu da yazdırsın; rabbi olan Allah’tan korksun ve borçtan hiçbir şeyi eksik bırakmasın. Eğer borçlu akılca zayıf veya eksik yahut kendisi yazdıramaz durumda olursa velisi adaletle yazdırsın. Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun. Şahitler iki erkek olmazlarsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki de kadın olsunlar. Çağrıldıklarında şahitler gelmezlik etmesinler. Borç küçük olsun büyük olsun vadesini belirterek onu yazmaktan üşenmeyin. Böyle yapmanız Allah katında daha adaletli, şahitlik için daha destekleyici ve şüpheye düşmemeniz için daha uygundur. Borç ilişkisinin, aranızda alıp vererek bitirdiğiniz peşin ticaret olması müstesnadır; onu yazmamanızda sizin için bir sakınca yoktur. Alışveriş yaptığınızda şahit tutun. Kâtip de şahit de zarar görmesin. Eğer bunu yaparsanız şüphesiz bu sizin yoldan çıkmanız demektir. Allah’tan korkun, Allah size öğretiyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir.*” (Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an Yolu Meali, 2017, el-Bakara 2/282.) ve Nisa 4/5-6’da “*Allah’ın geçiminize dayanak kıldığı mallarınızı akli ermezle vermeyin; o mallarla onları besleyin, giydirin ve onlara güzel söz söyleyin. Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri deneyin; eğer onların yeterli fikrî olgunluk düzeyine eriştiklerini tespit ederseniz hemen mallarını kendilerine verin, büyüyecekler de mallarını alacaklar diye o malları israf ile ve tez elden yiyip tüketmeyin. Zengin olan (veli) yetim malına tenezzül etmesin, yoksul olan da kararınca yesin. Mallarını kendilerine verdiğiniz zaman yanlarında şahit bulundurun; hesap sorucu olarak da Allah yeter.*” (en-Nisa 4/5-6.) ayetlerinde belirtildiği üzere insanların belirli durumlarda kısıtlanması gerektiğini ve insanların borçlu karşısında menfi manada ne yapmaması gerektiğinin bildirdiğini görüyoruz. Hz. Peygamberden rivayet edilen bir hadiste Habbân b. Münkız adlı sahabeinin savurganlığı sebebiyle ailesinin şikâyeti üzerine Habbân’ın üç gün muhayyerlik hakkı (*Muhayyerlik hakkı*, kıymet yahut vasıfları farklı birkaç şeyin fiyatları ayrı ayrı belirtilerek alıcının bunlardan dilediğini al-

ması veya satıcının dilediğini vermesi kaydıyla yapılan satım sözleşmesinde tanınan seçim hakkıdır.) tanınmasını (Buhari: Büyü, 48) kısıtlamaya örnek olarak verebiliriz (Apaydın, 2020; 25).

İslam fetihleriyle birlikte coğrafyanın genişlemesi, İslam'a giren ve girmeyerek vatandaşlığa kabul edilenlerle birlikte nüfusun artması ve bunun neticesinde devlet kurumlarının oluşmaya başlamasıyla da İslam fıkıhı gelişmiştir. Bu gelişmeye adalet işlemleri de ayak uydurmuş, ihtiyacın gerektirdiği düzenlemeler yapılmıştır. İslam fıkıhında muamelatla ilgili belirli kurallar oluşturulmuştur. Bu bağlamda izah etmeye çalıştığımız hacir ve haciz kurumlarının uygulama sahasında belirli esaslarla şekillendirilmiştir. Kısaca bu kurumlara değindikten sonra Selçuklu ve Osmanlı'da nasıl uygulandığına hangi kurumların bu işle meşgul olduklarını anlatacağız.

Hacir

Daha önce tanımını vermiş olduğumuz üzere, bir kişinin belli durumlarda şahıs varlığındaki tasarruflarının kısıtlanması olan hacir bir görüşe göre ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi hükmi hacirdir. Yani kendiliğinden hacir olanlara denir. Örneğin küçük çocuk, ölüm vb. gibi. İkincisi ise kaza-i hacirdir. Bu grup da sefih (savurgan), borçlu, müflis, cahil tabiptir. Bunlar mahkeme kararı ile hacir olduğu için bu kategoriye girer.

Ebu Hanife'ye göre de ikili bir ayrım kabul edilmiştir. Birinci gruba akıl hastası, küçük çocuk, köle re'sen mahcur olur demiştir. İkinci gruba da macin müftü (*Din bilgilerini ehlinden değil de kendi fikirlerinden yorumlayarak öğrendiğini zanneden, Müslümanları dinlerinde ifsada götüren din adamı.*), cahil tabip, müflis mukari olarak mahkeme kararı ile kısıtlananları saymıştır. İkinci grup altında sayılan hacirler aslında meslekten bir men etmedir. Çünkü macin (sapık) müftü Müslümanları dinlerinden, cahil tabip insanları sağlıklarından, müflis mukali (yeterli taşıma aracı olmadığı halde taşıma işi sözü veren kişi) de Müslümanların mallarını ifsada gitmesine neden olmuştur. Ebu Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Şafiî de zikredilen üç şeye ilaveten sefer ve borçluluk durumlarını eklemişlerdir.

Sefih Nedeniyle Hacir

Malını sebepsiz yere israf eden, zayi eden, savurganlık eden demektir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "...mallarınızı aklı ermezlere vermeyiniz...", (en-Nisa 4/5) "...eğer borçlu akılcı zayıf veya eksik veyahut kendisi yazdırmaz durumda olursa velisi adaletle yazdırsın." (el-Bakara 2/282) buyrulmuştur. Bu durumda sefiher için Ebu Hanife dışındakiler hacredilebilir yani şahıs varlığı sınırlandırılabilir, demiştir. Öğrencileri Ebu Yusuf ve İmam Muhammed ise sefihin hacredilmesi onu korumak içindir. Bu durumda sefihin hacredilmesi çocuğun hacredilmesinden daha iyidir, demişlerdir (Şener, 197; 350).

Ebu Hanife ise buluğa ermiş kişi hacredilemez, sefihin işlemleri geçerlidir. Sefih ile reşit aynıdır. İmam Muhammed dışında herkes kaza-i hacir (kadı kararı ile) olacağını söyler ve bu şekildeki hacir'in ancak kadı kararı ile ortadan kalktığını görmekteyiz (Şener, 1976; 354).

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere borçlu, Ebu Hanife dışındaki mezhep imamlarına göre hacir kabul edilir. Alacaklar ve alacaklılar korunacağı için alacaklı talebi şarttır. Taleple bağlılık, sayacağımız iki işte geçerlidir. Eğer borçlu matlu'l-gani ise yani ödeme gücü var ve borcunu ödemiyor, yani bilerek geciktiriyorsa ve borçlu da iflas hali varsa yani malı var borcu maldan daha ağırsa kadının o kişiyi hacredebileceği ifade edilmektedir (Apaydın, 2025; 27).

Hacir işlemi sonunda kişi alım satım, tasarruf ve ikrardan men edilir. Borçlu malı satmaya yanaşmazsa, kadı malı satar ve hisseleri oranında alacaklılara bölüştürür. Borçlunun iâşesi malından karşılanır, evli ise Mehîr için kadın alacaklılar listesine girebilir. Ebu Hanife'ye göre alacaklıların isteğine göre borçlu hacredilemez (Şener, 1976; 353).

Kadı, rızasıyla borcunu ödemesi için borçluya hapis cezası verebilir. Hapis, borçlu açısından malı olan veya malın olup olmadığının bilgisi olmayıp borcunu ödeyemeyenler için geçerlidir. Malı

yoksa bu zaten uygulanmaz. Buna dayanak, “Eğer eli darda olan birisi borçlu ise eli genişleyene kadar beklemek gerekir...” ayetidir (el-Bakara 2/280.). Eğer borçlu malı olmadığını belge ile ispat ederse kadı onu hemen serbest bırakır (Apaydın, 2020; 25).

Bu bağlamda taleple bağlılık ilkesi gereğince borçlunun hapsedilebilmesi için alacaklı talebi şarttır. Borçludan borcu tahsil etmek için uygulanacak başkaca tedbirler vardır. Bunlar seyahatten men, mülazeme (yakın takip) ve borçlunun çalıştırılmasıdır (Arvas, 2022; 83).

Haciz

Haciz, İslam hukukunda caizdir. Borcunu ödemeyen ve bunun sonucunda hacir olan kişinin mal varlığının kısıtlanmasıdır. Yani bir silsile şeklinde değerlendirecek olursak borçlu kişi önce hacredilir, daha sonra borcunu ödemezse haciz işlemi uygulanır. Örnek olarak Hz. Peygamber, Muaz b. Cebel’in iflasına karar vermiştir. Akabinde Muaz’ın malının sattırılması ve alacaklılarına dağıtılması olayında bize İslam hukukunda haczin uygulanabileceği ve bu uygulamaya da temel dayanak olarak alabileceğimizi anlamaktayız. Bir başka temel örnek Hz. Ömer’in Useyfiel Sühani adında bir kişinin mallarına haciz koyup sattırması ve satış sonucu elde edilen parayı dağıtmasıdır (Atar, 1996; 518).

Başka bir örnekte ise Câbir b. Abdullah’tan rivayetle babası Abdullah b. Amr’in, Uhud’da şehit olduğunu, sonrasında Yahudilere hurma borcu sebebiyle kendisini sıkıştırdıklarını Hz. Peygamber’e (s.a.v.) iletmıştır. Câbir b. Abdullah da hurma bahçesindeki hurmalarını Yahudilerin almalarını ve kendisini babasının bu borcundan ibra etmelerini istemiştir. Bu durumu öğrenen Resulullah (s.a.v.)’de Câbir’e kendisiyle sabah buluşacağını söylemiş. Sabah geldiğinde beraber hurmalara gidip mahsulü toplamışlar ve bereketli olması için dua etmişlerdir. Bu hadisenin bereketiyle borcumuzu ödedik hatta üzerine de hurma arttırdık şeklinde nakletmiştir (Atar, 1982; 13).

Ayrıca Rasulü Ekrem’in (s.a.v.), “Ödeme gücü olup borcu ödemezse kişinin cezalandırılması ve kınanması helal olur.” demiştir (Buhari, “İstikraz”, 13.). Hz. Peygamber (s.a.v.) burada borca itiraz etmemiş, sıkıştırmalarını normal kabul görmüş ve borçlunun bu borcu ödemesini de teşvik ettiğini görmekteyiz (el-Menî, 2008; 245).

İslam tarihinde yaşanan misalleri daha önce yapmış olduğumuz tetkiklerden de anlaşılacağı üzere hem hacrin yapıldığı hem de haczin uygulandığını ifade edebiliriz. İslam’ın ilerleyen dönemlerinde İslam fıkhnın mezhep imamı Ebû Hanife’ye göre ilk aşama hacir müessesesi ile borçlunun şahsına olandır. Haciz de borçlunun mal varlığına yönelik olan ikinci aşama kısıtlamadır. Yine Ebû Hanife’ye göre haciz koyup malı satmak caiz değildir, fakat mal cebren alınıp alacaklıya verilebilir. Alacak cinsi ile borçlunun malının cinsi aynı ise yani altına altın ise cebren ödetirilir. Alacak altın, borçlunun elindeki mal gümüşse, gümüş satılarak altın alınır ve ödenir. Bazen de mal satılır, yerine daha uygun mal alınıp ikame edilerek, yani aynı işe göre daha ucuz bir eşya alınıp para üzeri alacaklıya verilir. Hacze ilk satımı kolay olan maldan başlanır ve menkul (taşınır) eşyalara öncelik verilir. Eğer borç ödenmezse sonra taşınmazlara geçilir. Satış usulü olarak açık arttırma tercih edilir. İslam hukukunda haciz müessesesi, ihtiyati haciz ve ihtiyati tedbiri de içine alacak genişlikte olup bu iki terimin vazifesini de görmektedir.

Haciz işlemini kadı veya tayin edeceği memuru yapar. Arabulucu ve hakem bu görevi yapamaz. Hz. Peygamberden başlamak üzere zaman içinde halifeler ve onların tayin ettiği kadılar ve icra işlemleriyle görevli memurlar bu işe bakmışlardır. Bazı İslam devletlerinde Hisbe ve Divan-ı Mezalim gibi teşkilatlarla haciz işlemlerinin uygulandığını ifade edebiliriz.

Selçuklularda Hacir ve Haciz

İslam tarihinde icra iflas işlerini yürüten devletin hususi bir dairesinin ve bir memurunun olduğuna rastlayamıyoruz. İlk dört halife dönemlerinde de bu davalara halifelerin veya atadığı valilerin bizatihi baktıklarını görmekteyiz. Bu dönemden itibaren kadı tayinleri olmaya başlamıştır. Bunlar

da alacak-borç işlerine bakarlardı. Nitekim Hz. Ömer'in Kûfe valisi Şureyh, alacak borç davalarını tetkik eder ve sonuçlandırır. Aynı zamanda Basra valisi Ebû Musa el-Eş'ari de bu davalara bakmıştır. Bu dönem atanan kadıların aynı zamandan vali olduğunu anlamaktayız. Bu konudaki yürütme yetkisi kendinde mündemiç olmakla birlikte vali aynı zamanda kadılık vazifesini de yerine getirerek bu işlemler icra edilmiştir (Atar, 1982; 13)

Selçuklu dönemine yakın bir dönemde yaşamış Muhammed b. Veki'nin "Ahbarul Kudat" eserinde kadıların biyografilerinin yer almakla beraber kadılarca icra iflas işlerinin yürütüldüğünü de öğreniyoruz. el-Mâverdî'ye (ö. 450/1058) göre ise kadıların görevleri vardır ve bunları da saymıştır. Bunlar arasında kadının ikinci görevi olarak hacretme, haczedilecek malı muhafaza altına almak, borçlulardan cebri icra ile borçları tahsilat ederek alacaklılara ödemektir. Selçuklu ve Osmanlı Devletlerinde ise Kadılar bu görevlerde haciz işlemlerini yaparken bazen kendileri bazen de muhtesip (belediye memuru, günümüz anlamında zabıta) ve naip gibi yardımcılardan istifade etmişlerdir. Mezalim mahkemeleri de alacak borç davalarına bakmışlardır. Mahkemeye gitmeden, çarşı ve pazarda görev yapan muhtesipler aracılığı ile de alacaklılar alacaklarına kavuşabilmişlerdir. Maverdî'ye göre muhtesip alacak borç davalarına da bakardı.

Tüm bu bilgiler ışığında özetleyecek olursak muhtesip üç davaya bakardı. Ölçü tartı konusundaki şikayetler, mal ve ücretteki şikayetler ve hileler ve imkân olmamasına rağmen bir borcu geciktirmek yahut edasından ihmalkâr davranmayı menetme hususundaki davalardır (Atar, 1982; 13).

Sonuç olarak Hz. Peygamber (s.a.v.) ve dört halife döneminde idarecilik yanında icra iflas işleri de yürütülmüştür. İdari işler çoğalınca kadılar tayin edilmiştir. Selçuklularda da başta kadılar, mezalim mahkemeleri ve hisbe teşkilatı bu işe baktıklarını ifade edebiliriz (Atar, 1982; 16).

Selçuklu Devletinde Muhtesip ve Hisbe

Hisbe faaliyetlerinin genel manada kamu hukuku alanına girdiğini söyleyebiliriz. Bu manada Hisbe'nin tabi görevlisi Muhtesibin yetki ve sorumlulukları ise çarşı ve pazar üzerine kuruludur. Ölçü, tartı, para ayarı, fiyat denetlemesi, borç tahsilatı vb. gibi günlük yaşanabilecek sorunlarla ilgilenildiği görülmektedir (Kallek, 1998; 133)

Muhtesip için bu görevin icrası dinen farzı ayın niteliğinde bir sorumluluktur. Temel dayanağı "emri bil maruf ve nehyi anil münker" dir. (*Emir Bi'l-Ma'Rûf Nehiy Ani'l-Münker, iyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışma yönündeki faaliyetler için kullanılan dinî, ahlâkî ve hukukî bir tabirdir.*) (Çağrı, 1995; 138).

Maruf (iyi ve doğru) ile münkeri (yanlış) ayırt edemeyecek kadar cahil olan kişilerin ise muhtesip türü gibi görevlere katılması haram olduğu ifade edilmektedir. Münkeri engellemeye çalışırken daha kötüsüne yol açacak kadar nezaketten yoksun kimseler için de aynı şey geçerlidir, denmektedir. Örflle ilgili konularda içtihat yapabilen Muhtesibin geniş bir ta'zir yetkisi (cezalandırma) vardır. Bunun karşılığında Muhtesip maaş alır. Halbuki herhangi bir Müslümana "emri bil maruf ve nehyi anil münker" farz-ı kifayedir (Kallek, 1998; 139).

Muhtesibin ücret alması mevzu çalışmamızın konusunun dışına çıkacağından dolayı burada detayına girmeyi uygun görmediğimizi söyleyebiliriz. Muhtesip ile Mezalim başkanı, kadı, şurta, müftü ve şahit arasında benzerlik ve farklılıklar vardır. Muhtesib'in Kadı gibi dava kabul yetkisi varsa da cina yet gibi Had cezası gerektiren hükümler veremez. Onun etkisi ölçü, tartı ve alet birimlerindeki hileler, her türlü iktisadi muameledeki aldatmalar, *vaktinde ödenmeyen borçlar*, komşuluk hakkı ihlalleri ve işçi işveren anlaşmazlıkları gibi ticari ve içtimai hayatta sıkça karşılaşılan kamu düzeninin ihlali sayılan çekişmeleri çözüme kavuşturmak. Günümüz anlamında hakem, savcı, sorgu hâkimi veya *icra müdürü* gibidir. Kadılardan farkı dava açmadan yargılama ve hüküm vermesidir (Kallek, 1998; 139)

Ayrıca muhtesip borçların ödenmesi için zor kullanabilir. Kadıdan diğer farkı ise taleple bağlı değil, resen hareket edebilir. Usulsüzlüğe anında müdahale hakkı vardır. Kadıların yetkisiz olduğu

idari davalara mezalim nazırı (örfi davalara bakan adliye memuru) (Merçil, 1995; 59/ 330), istinkaf ettikleri (kadının sebepsiz davaya bakmaktan çekinmesi) bazı önemsiz anlaşmazlıklara da Muhtesip bakardı. Hisbe, aynı zamanda hiyerarşik olarak kadı ile şurta arasındadır. Bu nedenle Mezalim-kaza - hisbe - şurta yukarıdan aşağı hiyerarşik idari bir sıralama mevcuttur diyebiliriz. Mezalim ve Muhtesip de uyuşmazlığı gidermek için zor kullanma yetkisi vardır. Aynı zamanda Muhtesip ile şurta (güvenlik) arasında dayanışma ve yardımlaşma münasebeti vardır, demek yerinde olacaktır. Muhtesibin görevleri dini özellik taşımaktadır. Kendini aşan meseleleri ise bir üst mercisi olan kadıya götürme durumundadır.

Hisbeye konu olacak iş ve işlemlere bakacak olursak, öncelikle fiil münker olmalı, aleni yapılmalı ve halihazırda gerçekleşmelidir. Çünkü istikbalde (yani gelecekte) yapılacak fiil hisbenin müdahale alanına girmemektedir. Ancak hisbenin bir yerdeki varlığı onun istikbalde yaşanacak bir fiilin önleyici veya koruyucu bir etkisinin bulunduğu da dikkat çekmek isteriz. Hisbe fiil karşısında fiilin gayrimeşru olduğunu anlatır, öğüt verir, tekdir (azarlama, kınama) ve tehdit eder (korkutmak), kötü-lüğe vesile olan durumu ortadan kaldırır, mevzu konu eşyayı ve aleti yok eder, ölçülü olarak ta'zîr cezalarından birini uygular. Örneğin borç ödemesi için hapis, teşhir, darp, meslekten men, silahlı mücadele ve sürgün vb. gibi uygulamalı cezalar bu tedbirler arasında yer almaktadır.

Anadolu Selçuklularında divan-ı hisbenin mevcut olduğu ve başkanına “Hâkim-i divan-ı hisbe” denildiği o döneme ait bir ihtisap tahririnden anlaşılmaktadır. Nizamülmülk siyasetnameyi Melikşah’a sunmuştur. Bu eserde muhtesipten bahsedilmiş (Nizamülmülk, 2018; 56) ve her şehre ölçü, fiyat ve ticari işlemleri denetleyip, içtimai hayatta hileleri engelleyip, pratikçe sorunları çözecek bir muhtesibin olması gerektiğinden bahsetmiştir (Kallek, 1998; 11/39).

Siyasetnamesine müellifi, Divan-ı Mezalimin olduğunu, ağır siyasi suçları incelediğini, Sultan’ın başkanlığında toplandığını ve kendisinin de bu divana başkanlık ettiğini yazmıştır. Siyasetnamede bu kuruma geniş bir yer verilmiştir. Anadolu Selçuklularında da Divan-ı Mezalimin olduğunu, sultanın haftada iki gün katıldığını, şeri davaları kadıya havale ettiğini, örfi davaları Divan aracılığıyla çözümlendiğini kaydetmiştir (Nizamülmülk, 2018; 17).

Muhtesip şeri bir memur olmakla birlikte örfi işleri de takip etmiş olup günümüz tam karşılığını bulamamakla birlikte zabıta memurunun görevlerini bünyesinde barındıran bir icra müdürü olduğunu ifade edebiliriz.

Osmanlı Devleti’nde Haciz

Osmanlı Devleti, Selçuklu Devleti’nin üzerine kurulmuş bir devlettir, denilebilir. Bu sebeple birçok gelenek ve sistem ya aynı şekilde devam etmiştir ya da eklemeler yapılarak güncelleştirilmiştir. Bu açıdan adalet teşkilatı yapılanmasının benzemesi de normal olmakla beraber daha önce İslam hukukunda ve Selçuklu bölümünde izah etmeye çalıştığımız ortak noktalar üzerinde bu bölümde de duracak olursak tekrara düşmüş olacağımızdan, ayrıca teferruata girmemeyi uygun gördük. Osmanlı’nın adliye teşkilat yapısına baktığımızda bu kurumun “İhtisap Ağası” veya “İhtisap Emni” denilen Muhtesibin, bir devlet kuruluşu ve bu kuruluşdaki bir memur olduğu görülmektedir (Kazıcı, 1998; 18/143).

Kadı tayin edilen her yerde varlık bulmuşlar ve kadı yardımcısı olmuşlardır. Yani kadı yardımcılarıdır da diyebiliriz. Galata, Üsküdar ve Eyüp kadılıklarında birer muhtesip bulunduğu ifade edilmektedir.

Muhtesiplerin görev ve yetkileri “ihtisap kanunnamelerinde” etraflıca belirtilmiştir. Mesela Fatih Sultan Mehmet devrine ait İstanbul’un ihtisap kanunnamesinde “Allah’ın yarattığı her şeyin hukukunun görülüp gözetilmesinde muhtesibin sorumluluğu olduğu” gibi bir kayıt olması bu kişilerin ne kadar geniş yetkilere sahip olduğunu göstermektedir. Yani muhtesibin elindeki görevler içtimai, iktisadi, adli ve dinidir. Selçuklulardaki görevliler birkaç değişiklik dışında aynı şekilde görevine devam ettiği görülmektedir.

Divan-ı Mezalim

Devlet adamlarının halk ve yüksek devlet görevlilerinin devlet aleyhine işledikleri suçlarla Adli Yargı ve Hisbe gibi idari müesseselerin güçlerini aşan davaların mezalim konusu olarak ön plana çıktığı, alt mahkeme kararlarının temyizi için Divan-ı Mezalime sunulduğu görülür. Bu nedenle bu kurum için yargı genel işlevidir. Bunun dışında azil, tayin, mahkeme kararlarının icrası, fiyat artışlarının önlenmesine yönelik görevleri de vardır. Günümüze göre hem ağır ceza mahkemesi hem danıştay hem de yargıtay gibi görevleri olup aynı zamanda icra hukukuna dair yetkileri de bünyesinde barındırdığını ifade edebiliriz. Üst mahkeme olduğu için kadı mahkemelerinden daha geniş yetkilere sahip olduğu ortadadır. Hisbe ve şurta teşkilatının hiyerarşik üst mahkemesidir ve görevleri benzerdir. Anadolu Selçuklularında da aynı şekilde Divan-ı Mezalim olduğu sultanın haftada iki gün toplantıya katıldığını, şeri davaları kadıya havale ettiğini, örfi davaları Divan aracılığıyla çözümlendiğini daha önce de ifade etmiştik. Osmanlı'da Mezalim Divanı daha geniş yetkilerle donatılarak Divan-ı Hümayun adıyla ortaya çıkmıştır. Bu kurumun Osmanlıda 15. yüzyıl ortalarında kurulduğu söylenmektedir. “Padişah Divanı” anlamına geldiğini söyleyebiliriz (Yeniçeri, 2004; 29/515).

Ta'zir

Muhtesibin gördüğü davalar neticesinde uygulayabileceği cezalar arasında olan ta'zir cezası olduğu için, burada ta'zir cezalarından bahsetmenin uygun olacağını düşündük. Ta'zir'in tanımı, fıkıhta had suçları ve cinayetlerdeki gibi belirli cezası bulunmayan suçlara verilecek cezalardır. Sadece para değil idari karar ve uygulamaları da kapsar. Kamu düzenini ve genel ahlaki korumaya yönelik temel görevi vardır. Ta'zir gerektiren fiiller açısından suçlar, büyük ve küçük günah ayrımı yapılmıştır. Küçük günahlar başlığı altında borcu ödemeyi geciktirme sayılmıştır. Diğer bir ayrım açısından suçlar verilen cezanın asli olup olmaması açısından ayrıma tabi olmuş ve asli ceza verilen suçlar içinde ticari hayatta güveni zedeleyici fiiller ve mali kudrete sahip olmasına rağmen borçlunun borcunu ödememesi sayılmıştır (Başoğlu, 2011; 40/198).

SONUÇ

Selçuklu ve Osmanlı devletlerinde haciz işlemi, toplum yapısına ve dönemin hukuk anlayışına uygun olarak gelişmiş ve şekillenmiştir. İslam hukukuyla başlayan alacaklı ve borçlu kavramları, borçlunun kısıtlanma (hacir, haciz, hapis) şartları ve uygulanacak tedbirler ve bu kurumların tarihsel gelişimiyle Selçuklu ve Osmanlı Devleti'nde pratik ihtiyaçlara göre değişiklikler göstererek kurumsal bir yapıya kavuşmuştur. Selçuklu Devleti'nde daha çok ihtiyaç odaklı ilerleyen haciz uygulamaları Divan-ı Mezalim, kadı, muhtesip, şurta gibi daire ve görevlilerle bu işlem yapılmıştır. Osmanlı döneminde ise birkaç isim değişikliği ile aynen bu kurum ve görevler devamlılığını sürdürmüştür. Selçuklu ve Osmanlı Devleti'nde mahkemeler aracılığıyla yapılan haciz işlemleri, devletin adalet ve kamu düzeni anlayışının bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Hacir, haciz ve diğer tamamlayıcı ceza ve tedbirlerin uygulamasında sadece borçlu ve alacaklı arasında değil, aynı zamanda toplumun düzeninin korunmasında da önemli bir denge gözetilmiş, halkın ekonomik dengesini bozmadan borçların tahsiline yönelik adımlar atılmıştır.

Genel olarak, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerindeki haciz işlemleri, İslam hukuku çerçevesinde şekillenirken, dönemin sosyo-ekonomik yapısına göre hacir ve haciz işlemi uyarlanarak uygulanmıştır. Bu yönüyle, her iki devletin hukuk sisteminde haciz işlemi, sadece alacakların tahsilini sağlamakla kalmamış, aynı zamanda devletin mali yapısının ve kamu düzeninin korunmasına da katkı sunmuştur. Bu çalışmada, Selçuklu ve Osmanlı Devleti'ndeki haciz uygulamalarının tarihsel gelişimi incelenmiş olup, söz konusu dönemin ekonomik ve hukuki anlayışlarının haciz işlemlerine nasıl yansıdığı açıklığa kavuşturulmuştur.

KAYNAKLAR

- Apaydın, H. Yunus. “Muhayyerlik”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/25-30.
- Arvas, Mehmet Şakir. *Türk Hukuku ve İslam Hukukunda Borcun Geciktirilmesinin Bir Türü Olarak Borçlu Temerrüdü* (Ankara: İksad Yayınevi, 2022).
- Atar, Fahrettin. “Haciz”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/518-520.
- Atar, Fahrettin. *İslam Hukukunda Borçlunun İflasına Karar Verilmesi, Hacredilmesi, Mallarına Haciz Konulması ve Hapsedilmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1982).
- Yeniçeri, Celal. “Mezâlim”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/515-518.
- Çağrı, Mustafa. “Emir Bi'l-Ma'Rûf Nehiy Ani'l-Münker”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/138-141.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Yolu Meali*, (İstanbul: Kayseri Organize Sanayi Bölgesi Müdürlüğü Yayınları, 2017), en-Nisa 4/5.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Yolu Meali*, (İstanbul: Kayseri Organize Sanayi Bölgesi Müdürlüğü Yayınları, 2017), el-Bakara 2/282.
- el-Menî, Abdullah b. Süleyman. “Borcunu Ödemeyene Verilecek Ceza”, çev. İshak Emin AKTEPE, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 8/3 (2008), 243-278.
- Kallek, Cengiz. “Hisbe”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/133-143
- Kazıcı, Ziya. “Hisbe”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/143-145
- Merçil, Erdoğan. “Selçuklularda Emîr-i Dâd Müessesesi”. *Belleten* 59 (1995), 327-340. <https://doi.org/10.37879/belleten>.
- Nizamülmülk, *Siyasetname*. çev. Mehmet Taha Ayar. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Şener, Abdulkadir. “İslâm Hukukunda Hacr”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 sy. 1-4 (Temmuz 1976), 345-356.
- Başoğlu, Tuncay. “Ta'zîr”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/198-202.

Tarık Buğra'nın Gençliğim Eyvah Romanının Tahlili

An Analysis of Tarık Buğra's Novel Gençliğim Eyvah

Nazan Kurdaş

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Edebiyatı Ana Bilim Dalı
nazankurdas@hotmail.com, ORCID ID: 0009-0004-7346-7055

ÖZET

Bu çalışmada Tarık Buğra'nın *Gençliğim Eyvah* adlı romanı incelenmiş yazarın bu romanda ortaya koyduğu tezler ele alınmıştır. Tarık Buğra, 1940'lı yıllardan itibaren yazdığı eserler ile Cumhuriyet Dönemi'nin sosyal hayatına ayna tutmuş ele aldığı konular ve kahramanlar ile Türkiye'nin nereden gelip nereye gittiği konusunda okuyucuları düşündürmeye çalışmıştır. Roman, Türkiye'nin yaklaşık olarak 1930 ila 1971 arasındaki döneminde gizli faaliyetler yürüterek anarşi çıkarmak isteyen ve kitapta "İhtiyar" olarak tanıtılan kişinin faaliyetlerini, düşünce sistemini ve kişisel çıkarları için kullandığı iki genç aşkın hikâyesini işler. Metnin ilerleyen bölümlerinde Çanakkale Türküsü simge olarak verilmiştir. Çanakkale Savaşı'nda Türkiye'nin yetişmiş iki yüz elli bin genci düşman tarafından şehit edilmiştir. Romanda Türk gençlerinin bu sefer de iç düşmanlar tarafından harcanmaya, hayat-tan koparılmaya çalışıldığı anlatılmaktadır. Günün şartlarında "Gençliğim Eyvah" diyecek noktaya gelindiği vurgulanmaktadır. Bu roman; Tarık Buğra'nın kültürel, toplumsal, siyasal duruşunun bir özetidir. Eser dönemin siyasal ve toplumsal görünümünü yazarın bakış açısıyla ortaya koymuştur. Bu bakımdan hem yazarın bakış açısını hem de dönemin genel görünümünü değerlendirmek için bu eser ele alınmıştır. Eserde yaşanan anarşizm, kişi, zaman, mekân ve olay bazında somutlaştırıldığı için bu çalışmamızda; romanın olay örgüsü, şahıs kadrosu, zaman ve mekânı ele alışı biçimi ayrıntılı olarak değerlendirilmiştir. Her bir yapı unsurunda gizlenen şifreler tahlil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yeni Türk edebiyatı, Tarık Buğra, Gençliğim Eyvah, anarşizm.

ABSTRACT

In this study, Tarık Buğra's novel *Gençliğim Eyvah* has been examined, and the theses presented by the author in this novel have been discussed. Tarık Buğra, through his works written since the 1940s, has reflected the social life of the Republican Era and aimed to make readers contemplate where Turkey has come from and where it is heading, through the themes and characters he presents. The novel explores the activities and ideological system of a character referred to as "the old man," who secretly incites anarchy between approximately 1930 and 1971 in Turkey, as well as the story of two young lovers manipulated for his personal gain. In later parts of the text, the "Çanakkale Türküsü" (a folk song about Gallipoli) is presented as a symbol. During the Gallipoli War, two hundred and fifty thousand of educated Turkish youth were martyred by the enemy. In the novel, it is conveyed that this time, Turkish youth are being wasted and torn from life by internal enemies. It is emphasized that the conditions of the time have led to a point where one might cry out, "Alas, My Youth." This novel serves as a summary of Tarık Buğra's cultural, social, and political stance. The work reflects the political and social atmosphere of the era from the author's perspective. Therefore, the novel has been studied to evaluate both the author's viewpoint and the general landscape of the period. Since anarchism in the work is concretized in terms of character, time, setting, and events, this study presents a detailed analysis of the novel's plot structure, character set, and treatment of time and space. Hidden codes within each structural element have been analyzed.

Keywords: Modern Turkish literature, Tarık Buğra, Gençliğim Eyvah, anarchism.

GİRİŞ

Bu çalışmada Tarık Buğra'nın Gençliğim Eyvah adlı romanını tahlil edeceğiz. Romanın ilk baskısı 1979 yılında yayınlanmıştır. Kitabın incelediğimiz baskısı 2021 yılında Ötüken Yayınları tarafından yapılmıştır. Roman Türkiye'nin yaklaşık olarak 1930 ila 1971 arasındaki dönemde gizli faaliyetler yürüterek anarşi çıkarmak isteyen kitapta "İhtiyar" olarak tanıtılan kişinin faaliyetlerini, düşünce sistemini ve ağına düşürdüğü iki genç aşığın hikâyesini işler. Tarık BUĞRA ilk romanını 1948'e yazmıştır. "Gençliğim Eyvah" ise yazarın on sekizinci romanıdır. Bu roman yazarın yirmi yıllık romancılığının bir ürünüdür. Bu durumda eser üslubu iyice oturmuş bir romancının elinden çıkmıştır diyebiliriz.

Bu roman Tarık Buğra'nın kültürel, toplumsal, siyasal duruşunun bir özetidir. Yazarın dünya görüşü bu romanda ete kemiğe bürünmüştür. Özlem Feda Tarık Buğra'nın bu edebi kişiliğiyle Marksist romancılara karşı milli ve maneviyatçı cephe oluşturduğunu ifade eder.

"Topluma bazı fikirleri empoze etmek için en etkili araçlardan / silahlardan biri şüphesiz romandır. Roman türü üzerinden Türk toplumuna Rusya kökenli fikirleri empoze etmeye çalışan Marksist romancılara karşı milli ve maneviyatçı bir cephe de oluşturan ancak üslubundan, sanatından, benimsemediği değerlerden ödün vermeyen Buğra; bireysel insan dramları içinde toplumsal dram ve tarihsel dönüşümleri, "yeniden doğuş"ları kaleme almıştır. Romanlarında Türk tarihinin önemli sayfalarını konu edinerek toplumun hangi aşamalardan / kırılma noktalarından geçtiğini bireysel dramlar içinde göstermeye çalışan Tarık Buğra, bir "medeniyet düşü" kuran yazarlarımızdandır. Bu düşünün özünde "Aslına, sahip çıkmak, geleceğe yol olmak, konak kurmak" şeklinde özetlenebilen, Türk-İslam kültürünün değerlerini savunmak ve korumak yatar ki bu hususta da Buğra oldukça muhafazakârdır." (Feda, 2018:222).

Gençliğim Eyvah romanı yazarın sözünü ettiğimiz milli manevi kimliğini en iyi yansıttığı romanlarından. Romanda kimlik bunalımı yaşayan başkahraman Delikanlı İhtiyar'la geçirdiği günlerinin neticesinde İhtiyar'ın kendine biçtiği kimliği üstünden sıyrarak atar. Benzer bir tekâmül yaşayan Güliz karakteri de Delikanlı'yla birlikte hareket ederek İhtiyar'a ve onun kendilerine empoze ettiği değerlerine başkaldırır. Delikanlı kendi yolunu kendi çizmek üzere yeni bir hayata başlar.

Romanda, İttihat ve Terakki Fırkası döneminden 1970'li yıllara kadar Türkiye'de yaşanan anarşik olaylar anlatılmaktadır. İzmir Suikastı, 1960 Darbesi, 1971 Muhtırası romanda işlenen tarihi gerçeklerdir. Türkiye'yi darbelere, suikastlara, boykotlara, öğrenci olaylarına götüren olayların arka yüzü ve bu olayların arkasındaki karanlık güçler eserin temel hareket noktasını oluşturmaktadır. Bütün bu olayların arkasında İhtiyar'la ve kurduğu örgütle simgelenen kötü ve karanlık güçlerin parmağı vardır.

Olay Örgüsü

Roman on bölümden oluşmuş, her bölüme konunun içeriğine uygun bir veya birkaç başlık verilmiştir. Bu bölümlerden önce hem roman içi hem de roman dışı sayılabilecek bir giriş bölümü vardır. Romanın bölümlerinde verilen başlıklar her bölümün ana meselesini içeren ipuçlarını vermektedir. Eserin tamamı 384 sayfadan oluşmuştur. Giriş bölümü romanda asıl vaka zamanının başladığı İhtiyar ve Delikanlı arasındaki köşkte geçen konuşmayı içerir. Ardından köşkün tanıtıldığı "köşk" bölümü ve "dile benden ne dilersen" bölümü gelir. Olay giriş bölümündeki İhtiyar ve Delikanlı'nın konuşması ile başlar. Aslında bu hem bir konuşma hem de bir çekişme, bir hesaplaşma hatta birbirini küçültme yarışıdır. "Karşılıklı bir küçültme-küçümseme değil, küçültme-yarışı bir kere daha başlıyordu." (Buğra, 2021:27) Delikanlı İhtiyar'ın direktifleri ile bir eylem için evden çıkmak üzeredir. İhtiyar bir yandan onu eyleme göndermek istemekte bir yandan da bu durumdan endişe duymaktadır. Çünkü Delikanlı'yı kendi devamı, biyolojik olmayan oğlu ve veliahtı olarak görmektedir. Eğer bu eylemi gerçekleştirirse büyük olasılıkla ya yakalanacak ya da öldürülecektir. Delikanlı bunu bilmekte,

ancak kendini kanıtlamak, gözle görülür hale getirmek için bu eylemi yapması gerektiğini düşünmektedir. Roman kahramanlarının meydana çıktığı bu giriş bölümünde romanın üçüncü ana karakteri Güliz'den asıl adıyla Sıdika'dan bahsedilir. İhtiyar bir örgüt lideri, Delikanlı onun eyleme gönderdiği gözde gençlerden birisi, Güliz ise hem İhtiyar'ın adamlarından biri hem de Delikanlı'nın büyük aşkıdır. Bu noktadan sonra olaylar geri dönüş tekniği ile İhtiyarın gençlik yıllarından başlayarak okuyucuya aktarılır.

Birinci bölümde İhtiyar'ın hayatı ve emelleri, ikinci bölümde Güliz, üçüncü bölümde Delikanlı tanıtılır. Yedinci bölümün sonuna kadar geriye dönüşlerle ilerleyen roman bu bölümden sonra tekrar İhtiyar ve Delikanlı'nın köşkteki konuşma anlarına geri döner. Sekizinci bölümden itibaren vaka zamanı kaldığı yerden devam eder.

Buna göre birinci bölümde İhtiyar tanıtılır. İhtiyar güneydoğudaki zengin ve köklü bir ailenin oğlu olarak dünyaya gelir. Eğitim almak için İstanbul Galatasaray Lisesi'ne kaydolur. Ardından üniversitede hoca olur ve iyi bir evlilik yapar. Ancak bu mutluluklar İhtiyar'ı tatmin etmez. O etrafındaki her şeyi ve herkesi hakir görmekte hatta nefret etmekte. Etrafında düzeni olan, var olan her şeyden iğrenmekte, tüm düzeni yıkararak herkesi dehasının altında ezmek istemektedir. Bu emeline anarşi çıkartıp anarşiyi istediği gibi yönetmekle ulaşacaktır. İhtiyar akademisyen, asker, memur, siyasetçi, gazeteci ve öğrenciler gibi pek çok kitleden kendine insan devşirir. Onları bazen göz boyayarak, bazen zaafılarından faydalanarak, bazen gizli suçlarını öğrenerek, bazen de uydurma suçlar isnat ederek ağına düşürür. Bunları yaparken mütevazı üniversite hocası maskesini takar.

İkinci bölümde ağına düşürdüğü ön saftaki piyonlarından biri olan Güliz asıl adıyla Sıdika tanıtılır. Sıdika düşkün bir kadının bitirim, seyyar satıcı kızıdır. Okul çevresinde hor görülmekte ve rencide edilmektedir. İhtiyar onunla vapurda karşılaşır. Zekâsına ve hayat direncine hayran olur. Onu Güliz ismiyle yeğeni olarak yanına alır, tam bir hanımefendi olarak yetiştirir ve insan devşirmedeki piyonlarından birisi yapar.

Üçüncü bölümde yazar Delikanlı'yı tanıtır. Delikanlı, beş çocuklu Anadolu'da yaşayan fakir ailenin en büyük çocuğudur. Üniversite eğitimi için İstanbul'a gelmiştir. Burada okulun ilk günlerinde sorduğu bir soru ile üniversite hocası olan İhtiyar'ın dikkatini çeker. İhtiyar Delikanlı'ya kafayı takar ve ona ulaşmak ister. Fakat Delikanlı uzun bir süre ortadan kaybolur. Çünkü Delikanlı yokluk içerisinde bocalamaktadır. İstanbul'da tesadüfen karşılaştığı kuzeni Mim Topbaş'ın yardımıyla Pınarbaşı'nda bir orman işletmesinde işe başlar, oradan da askere gider. Üniversite eğitimi böylece yarım kalmıştır.

Asıl adı Raşit olan Delikanlı askerden döndükten bir müddet sonra biriktirdiği para tükendiği için öğretmen muallimliği yapmaya başlar. Delikanlı fevri yapısı ve dobralığı yüzünden işinden atılır. Yine fakirlikle mücadele etmekte, bir yandan da üniversiteye devam etmektedir. İhtiyar Delikanlı'nın geri döndüğünü öğrenir ve üniversitedeki piyonlarından sahte bir arkadaş ortamı oluşturarak Delikanlı'yı ağına düşürür. Bu durum kitapta "onu lokantaya düşürün" ifadesiyle verilir. Lokanta İhtiyar'ın adam devşirme yeridir.

Dördüncü bölümde bu lokantaya her akşam 18.30'da yemeğe gelen İhtiyar, düzmece arkadaşları tarafından lokantaya düşürülen Delikanlı ile karşılaşır. İhtiyar burada üç yıl önce dersinde karşılaştığı Delikanlı'yı sorusuyla hatırlamış gibi yapar. Bu durum Delikanlı'nın gururunu okşar. Birey olarak unutulmamış olması, varlığının birileri tarafından değer görmesi Delikanlı'yı çok etkiler. Bundan sonra İhtiyar'ın yardımıyla lokantada ucuza yemek yer, bu şekilde İhtiyar ve Delikanlı sık sık lokantada karşılaşp sohbet ederler. Bu arada İhtiyar önce Delikanlı'yı kendine hayran bırakır. Ardından Delikanlı'nın inandığı bütün değerleri alaycı, esprili üslubuyla yerle bir eder. Yavaş yavaş onun beynini yıkar. Delikanlı çok zeki bir gençtir. İhtiyar yüzünden inandığı tüm değerler altüst olmuş, bunların yerine inşa edecek daha sağlam değerler koyamamıştır. Bütün bunlar Delikanlı'yı çok rahatsız eder. Daha çok içgüdüsel hislerle İhtiyardan rahatsız olmakta ve ondan kurtulmak istemek-

tedir. Sohbetleri artık bir çekişmeye dönüşmüştür. İhtiyar Delikanlı'yı istediği noktaya getiremeyeceğini anlayınca durumu bir onur mücadelesine çevirir. Onu yok etmesi çok kolaydır. Ancak yeneemediğini yok etmek onun için bir zayıflıktır. Önce yenecek sonra yok edecektir. Delikanlı'yı elde etmek için en güçlü piyonlarından Güliz'i öne sürer.

Beşinci bölüm Güliz'in Raşit yani Delikanlı'yla tesadüfi karşılaşmasıyla devam eder. Bu bölüm "Aşka Davet" ve "Keklik Avı" adlı isimlerle ile anlatılır. Güliz eğitilmiş, güzel, kibar bir genç kızdır. Raşit'i kendisine âşık eder. Gençler sık sık buluşup sohbet ederler. Bu arada Raşit'in önünde birçok iş imkânı açılır, çeşitli gazete ve dergilerde çalışır. Çok güzel para kazanır, patronları da ona karşı çok anlayışlıdır.

Altıncı bölümde girdiği işlerden birinin patronunun çalışmış olduğu gazeteye nasıl sahip olduğunu öğrenir. Bu gazete eski sahibinden olmadık hile ve düzenbazlıklarla alınmıştır. Delikanlı bu bilgi ile sarsılırken bir de Güliz'in cömert amcasının İhtiyar olarak bildiği kişi olduğunu öğrenir. Tüm bunlar Delikanlı'nın içinde bulunduğu oyunu görmesini sağlar. Bu durum "İhtiyar'ın kırkinci odasının görülmesi" olarak ifade edilir. Delikanlı her şeyi anladığını Güliz'e söyler ve ondan hesap sorar. Güliz İhtiyar'ın bütün düzenini Delikanlı'ya anlatır. Başta bunun İhtiyar'ın emriyle oynadığı bir oyun olduğunu ama oyunun kendisine duyduğu bir aşka dönüştüğünü söyler. Bundan sonra görüşebilmeleri için her ikisinin de oyunda kalması gerektiğini ifade eder.

Yedinci bölümde Delikanlı bir yandan Güliz'e güvenmemekte, bir yandan da bu aşktan vazgeçmemektedir. Her ikisi de İhtiyarın gerçek yüzünü ve ne kadar tehlikeli olduğunu bilmektedirler. Delikanlı, Güliz ile görüşebilmek için İhtiyar'la görüşmeye devam eder. Hatta zaman zaman İhtiyar'ın gizli köşküne davet edilir. İhtiyar, Delikanlı'yı işlemeye, ona planlarını anlatmaya devam etmektedir. Ancak Güliz ve Delikanlı İhtiyar'ın emri ile ayrılmak zorunda kalmış ya da ayrılmış gibi davranmışlardır. Delikanlı yedi ay boyunca Güliz'i göremez. Dağılmış ve perişan olmuştur. Bir şeyler yapmak, varlığını ispat etmek zorundadır. İhtiyar'a giderek "ya bir tabanca ya da emekliliğim." (Buğra, 2021:265) diyerek ondan görev ister.

"Bedel" diye başlayan sekizinci bölümün sonunda bugüne dönülür, olaylar kaldığı yerden devam eder. Delikanlı köşke davet edilmiştir. Ona bir bombalama görevi verilmiştir. Delikanlı bir tabanca ve bir bomba çantasıyla eyleme gitmek için köşkten çıkacakken Güliz, Delikanlı'nın cebine buluşma yerini ve isteğini bildiren bir not bırakır.

Dokuzuncu bölümde Güliz ve Delikanlı buluşurlar. Güliz eylemden vazgeçmesi için Delikanlı'yı ikna edemez. Raşit, elindeki bombayı İhtiyar'ın istediği konsoloslukta değil İhtiyar'ın gözde mekânlarından birisi olan gazinoda patlatır. Böylece hem İhtiyar'ı kandırmış hem de Gökay Durmuş'un makalesinde tespit ettiği gibi "İhtiyar'dan öcünü almış" olur. (Durmuş, 2017: 82) İhtiyar ile Delikanlı arasında bir savaş başlamıştır. Ya İhtiyar Delikanlı'yı öldürecek ya da Delikanlı İhtiyarı öldürecektir.

Onuncu bölümde Güliz ve Raşit Güliz'in gizli evinde buluşurlar. İhtiyar ise köşkten ayrılmış bir bağ evinde saklanmaktadır. Güliz ve Raşit artık kavuşmuş ve Gökay Durmuş'un makalesinde tespit ettiği gibi "aralarındaki güven problemini çözmüşlerdir". (Durmuş, 2017:82) Onların mutlu olmasının ve İhtiyar'dan kurtulmalarının tek yolu İhtiyar'ı ortadan kaldırmaktır. Raşit'in İhtiyara ulaşması ve onu öldürmesi imkânsızdır. Ancak İhtiyar hâlen Güliz'e güvenmektedir. Öyle ise bu işi Güliz yapacaktır. Bu arada Raşit evde saklanıp ondan haber bekleyecektir. Raşit'in içine sinmese de bu planı kabul etmek zorunda kalır. Güliz planı uygulamak için bağ evinde saklanan İhtiyar'ın yanına gider. İhtiyardan öğrendiği gizli bir zehirleme yöntemiyle İhtiyar'ı zehirler. Bu arada Delikanlı bir şekilde Güliz'in ve İhtiyar'ın yerini öğrenmiş, işi kendi bitirmeye karar vermiştir. Tam İhtiyar'ın odasına girdiği anda İhtiyar'ın Güliz'i tabanca ile vurduğunu görür. Oracıkta hem İhtiyar hem de Güliz ölürler. Raşit de ayağın-dan yaralanır. İhtiyar ve Güliz'in ölümü bir kaza gibi gösterilmiş, amca yeğenin cenazesine büyük bir kalabalık katılmıştır. Cenazeyi izleyen Raşit oradaki İhtiyarı seven akademisyen, siyasetçi, iş adamı gibi insanların kuracakları başka küçük örgütlerin varlığını şimdiden sezinlemektedir.

Romanda olay örgüsü tek zincirlidir. İhtiyarın suç örgütünü kuruşu, Güliz'i ele geçirip yetiştir-mesi, Delikanlı'yı ağına düşürüp Güliz'in aşkı ile elde tutması ve ardından Delikanlı'nın eylem için harekete geçmesi ve nihayetinde İhtiyarın ortadan kaldırılmasına kadar ki bütün süreç tek bir zincir üzerinde sürüp gitmiştir

Şahıs Kadrosu

Romanda üç önemli karakter vardır. Bunlardan biri İhtiyar, diğerleri Raşit ve Güliz'dir. Raşit bir bakıma yazarın kişiliğini temsil etmektedir. O birçok bakımdan Tarık Buğra'nın hayatından ve kişi-liğinden izler taşımaktadır. Raşit, okumak için İstanbul'a gelen fakir bir ailenin oğludur. Okuduğu üniversiteyi maddi imkânsızlıklar yüzünden yarım bırakması, kendisine yardım eden teyze oğlunun yardımıyla ayakta durup ardından askere gitmesi, yaşamını sürdürmek için öğretmen muavinliği ve gazetelerde düzeltmenlik yapması, arkadaş bulmak amacıyla kahvehanelere gitmesi Tarık Buğra'nın hayatından manzaralardır aslında. Bütün bunların arasında daha üniversiteye başladığı ilk gün sor-duğu soruyla İhtiyar'ın dikkatini çeker. İhtiyar Raşit'e kafayı takmıştır, onu kendi adamı yapmak is-temektedir. Ancak Raşit' çalıştığı ve askere gittiği için uzun yıllar ortadan kayıp olur. Askerlikten sonra henüz hayatına bir rota çizememiştir. Gururu, dik başlılığı, dobralığı yüzünden hayatını idame ettirdiği öğretmen muavinliğinden atılır. Rüzgârın önündeki yaprak misali bir oyana bir bu yana sal-lanmaktadır. İşte tam bu noktada İhtiyar'ın ağına düşer. Bu ağ İhtiyar'ın sürekli takıldığı lokantada gerilmiştir. Güya tesadüfen İhtiyar Delikanlı'yla karşılaşır ve üniversitede ilk dersteki diyalogların-dan onu hatırlar. Bu şekilde Delikanlı'nın onuru okşanır ve Delikanlı kendini çok değerli hisseder. İhtiyar'ın sempatik, esprili, bilgili, biraz da alaycı karakteri Delikanlı'nın hoşuna gider. Lokantada İhtiyar Delikanlı'yla ara ara sohbet etmeye başlar. İhtiyar Delikanlı'nın sevdiği, değer verdiği ne var-sa önce iyi bir tarafından yakalar, sonra parça parça koparıp yok eder. Delikanlı bu değerlerinin ye-rine Marksist-devrimci değerleri koyar. Ancak bu değerler ne Delikanlı'yı ne de İhtiyar'ı tatmin eder. Delikanlı'yı tatmin etmez çünkü bu değerler içine sinmemiştir. İhtiyar'ı tatmin etmez çünkü o varisi olarak gördüğü Delikanlı'yı herhangi bir inanca bağlı olmasını istemez. Delikanlı'nın Marksist-devrimci tarafı İhtiyar'ın sohbetleri ve yönlendirmeleriyle olmuştur. O fakir bir ailenin gururlu ço-cuğudur. İhtiyar onun ve onun gibilerin bu yönünü kullanarak onları islediği kıvama getirir:

“Delikanlı Sizin devrimciliğinizin babanızın acze ve sefalete düşürülüşü yüzünden sosyal planda kırıl-an ve bunun için de sizin hayatınızın çerçevesinde her şey ve en üstün şey ve tek şey ve put olan onuru-nuzun kırılışından doğuyordu. ve ben sizi onurunuzdan yakaladım... Seni onurun yüzünden ve onurun-dan yüceltmek istedim ben.” (Buğra, 2021:310).

İhtiyar bir yandan Raşit'i devrimci düşüncelerle işlerken bir yandan da onun devrimciliğini kü-çümser: *“Doğrusu bu ya şaşıyorum sizin Marksist bir devrimci oluşunuza Reşat Bey oğlum... ve sonra da yoklayıp kendim de gördüm babanızdan başka hiç kimseyi hiçbir şeyi- Atatürk hariç- ve hiçbir şeyi-devrimler hariç- sevmiyorsun ve saymıyorsun.”* (Buğra, 2021: 309). Raşit'in değişimi roman boyunca devam etmektedir. İhtiyar'ın onda oluşturduğu yeni değerler İhtiyar'ın ölümüyle tamamen yıkılıp gidecektir. Delikanlı bir olgunluk noktasına ulaşacaktır.

“Romanın sonuna doğru Raşit'te de bir değişim söz konusu olur. İhtiyar'ın gücünü kabullenmiş ol-ması ve Güliz'le yaşadıklarının etkisiyle o, yeni sorgulamalar peşindedir. Ayrıca, ‘ölenleri, kalanlarıyla koskoca bir neslin kaybolduğunu’ (s. 305) görmüş olması da onu şüpheye taşımıştır: ‘Delikanlı, kendisi-ni anlamak çabasına yabancıydı. Ama şimdi, akıntıya kapılmış bir ‘şey’ olduğunu, aslında, devrimci mevrimci, hiçbir şey olmadığını iyi biliyordu.’ (s. 320)” (Durmuş, 2014: 88).

Raşit'in İhtiyar'ın ağına takılmasının sebebi maddiyattan -iyi yemek, iyi giyinmek, iyi yaşamak-öte varlığının birileri tarafından görülüp kabul edilmesidir. Delikanlı İhtiyar'ın çirkin yüzünü iyice anlamasa da sezinlemiş, ondan kaçıp kurtulmak istemiştir. Ancak Güliz'in aşkı ona engel olmuştur. Güven ve güvensizlik arasında gidip gelen bu aşk Güliz'in son gayretleriyle güven duygusuna ulaş-

mıştır. Raşit'in bir tarafı gerçeği görmekte, bir tarafı ise var olma mücadelesiyle bu İhtiyar'ın ağından kopamamaktadır. Onun varoluşunun bir başka göstergesi de Güliz'in aşkıdır. Delikanlı henüz bir şey olmamış. Eğitimini tam alamamış, yeterince kitap okuyamamıştır. Doğru dürüst bir eser yazamamıştır. Her şeyi yarım yamalak yapmıştır. Yolunu çizememiş, kendini bilememiştir. Bu yüzden "Ben seni gördüm, evet varsın" diyen herkesin ağına düşmeye hazırdır. Delikanlının İhtiyar'ın ağına düşmesinin sebebi de budur. Delikanlı, henüz bir yere ait olamamış, yolunu bulamamış, onu ilk fark edenin, ilk kabul edenin ağına takılabilecek Türk gençliği simgelemektedir. Delikanlı değişimi ile bir karakter olsa da bu genel özellikleriyle de bir tiptir.

İhtiyar iyi bir aileden gelmiş, iyi bir evlilik yapmış, ailesinden kalan servetle zengin olmuş ve iyi bir kariyer edinmiştir. Maddi olarak her şeye sahiptir. İhtiyar'ı var eden şey bunlar değil, bunların üstünde her şeye hâkim olmak, her şeyi ayağının altına alarak böcek gibi ezmek, üstün dehasıyla herkesi kendine hayran bırakmak tavrıdır. Onu zayıflatacak tek şey vardır: Bağlılık ve sevgi. Onu da hamile karısını zehirleyerek ortadan kaldırmıştır. "*Sevgi her türlü ve her çeşit duygu bağı, özellikle de minnet hatta teşekkür duygusu kişiliğin teslim bayrağıdır... Prangalar yok oluşa yöneliktir.*" (Buğra, 2021:41). İhtiyar bu prangadan karısının ölümü ile kurtulmuştur. O yaşamak için kendisine bir meslek icat etmiştir. Mesleğini şöyle anlatır "*oysa benim mesleğim, bunalımlar, hoşnutsuzluklar, kinler oluşturmaktır. Olan ve olmak istidadında bulunan hoşnutsuzlukları, bunalımları, kinleri başlatarak körüklemektir, azmanlaştırmaktır, ekmektir, türetmektir.*" (Buğra, 2021:51). İhtiyar bu düşüncelerle kendisine gizli ve büyük bir suç örgütü kurar. Bu örgütün üyelerini de çeşitli hilelerle ve kurnazlıklarla adam devşirerek toplar. Onların sersemlikleri en büyük yardımcısıdır. "*Sersem' yani yükselme ve kazanma tutkuları yeteneklerini kat kat aşan genç*" (Buğra, 2021:52). Bu şekilde sersem olarak gördüğü insanlar bir bir İhtiyar'ın ağına takılmaktadır. Kimini ünle, unvanla, kimini parayla, kimini de hilelerle kandırıp bir şekilde kendisine mecbur bırakmaktadır.

"İhtiyar onları semtlerinin spor kulüplerine hayır, vefa, kültür derneklerine üye yazdırttı. Buralarda arı gibi çalıştırdı. ... daha geniş çevrelere geçirdi. Destekledi onları; yönetim kurullarına girmelerini, sözcü seçilmelerini sağladı. Bu arada suç dosyalarını -belgeleri ile birlikte- kabartmaya özel bir dikkat gösterdi. ve onlardan da çevrelerindeki suçları ve suçluları titizlikle avlamalarını, bunların belgelerini getirmelerini istedi. 'Gelecekteki yazarlarım, milletvekillerim, müdürlerim, müsteşarlarım... belki de bakanlarımdır bunlar benim' diyordu." (Buğra, 2021:52).

İhtiyar'ın emrinde yüzlerce önemli konumda insan vardır. O bir anlamda devlet içinde devlet kurmuş, bu gücünü de Türkiye'de anarşi çıkarmak ve Türkiye'yi el altından yönetmek için kullanmıştır. Her şey istediği gibi gitmektedir. Ancak yaşlanmıştır ve işlerini devredeceği varis-veliaht aramaktadır. Bunun içinde daha ilk dersten zekâsıyla dikkatini çeken Raşit'i gözüne kestirmiştir. Raşit'in maddiyata değer vermeyen, her şeyi bir anda devirip gidebilecek olan özgür ruhu İhtiyar'ı yenilgiye uğratmıştır. Raşit'i ortadan kaldırmak kolaydır ancak İhtiyar yenemediği kişiyi öldürmeyi bir gurur meselesi yapmıştır. Bu yüzden roman boyunca Raşit'le cebelleşmekten, uğraşmaktan vazgeçmez. Bir yanı ondan nefret ederken bir yanı Delikanlı'ya karşı yenilgiyi kabul edemez. İhtiyarın iç monoloğu bu düşüncelerini açığa çıkartır.

"Umudum kalmadı artık, çoktan. Kafa yapısı kaç para eder; kafalarımızı bırak bir yana mizaçlarımız birbirine karşı bizim. Çoktan anladım bunu. Kiyamadım ama. Belki de ilk yanılışımın sebep olduğu gurur kırılışımdandı savsaklamalarım. Ben yanılmadım hiç... yanılmam ben. Hazmedemedim... sürüncemede bıraktım. Oysa çoktan ayrılmalıydık biz. Şarttı bu. Senin içinde. Ama çelişkinin çekiciliği tuttu bizi. Birbirimizden bir an önce kurtulmalıydık biz... gururlarımızı koruyabilmek için. Hep düşündüm bunu. Ayrılarak... veya temizleyerek kurtulmalıydık birbirimizden... Acıdım. Sana değil... kendime! Senin gibi tiftiruniyi bir matah sandığım için." (Buğra, 2021:25-26).

Romanda İhtiyar da bir tiptir. Onun tip olmasının sebebi ise gençliği kendi emelleri için kullanan karanlık güçlerin ortak özelliklerini kendinde bulundurmasıdır.

Asıl adı Sıdika'dır. Ahlak düşkünü bir kadının vapurda satıcılık yapan kızıdır. Kendine güveni ve zekâsıyla İhtiyar'ın ilgisini çekmiştir. İhtiyar onu yanına alarak yeğeni olarak yetiştirmiş, suç örgütünün adam devşirmedeki önemli piyonlarından biri yapmıştır. Sıdika, İhtiyar'ın yeğeni olma ve emrine girme teklifini kabul etmiş, annesinin ve kendisinin ezilmişliğinin bu güç timsaliyle giderileceğini düşünmüştür. Sıdika Güliz adını kendi seçmiştir. Sıdika annesiyle beraber yaşarken okulda "pislik, edepsizlik, ahlak batağında" görülür. Onunla aynı yaşlarda Güliz adında "temizlik, terbiye, ahlak putu" olan bir kız vardır. Sıdika'nın üstünü başını ve davranışlarını beğenmeyenler onu sürekli Güliz'le karşılaştırıp onun gibi olmasını isterler. Sıdika insanların bu şekilde aşağılayıcı davranışları altında sürekli ezilmişlik ve utanç duyguları yaşamaktadır. *"Güliz diye bir kız vardı. Okullarında idi ve öğretmenler, yöneticiler, veliler herkes onu -bu pislik, edepsizlik, ahlaksızlık batağında- temizlik, terbiye, ahlak putu diye kafalarına kakıp dururlardı... Güliz'e bir bak... Güliz gibi olmaya çalışsana."* (Buğra, 2021:82). Sıdika bütün bu ezilmişliğin acısını belki de Güliz olarak çıkarabilecektir. Güliz, İhtiyar'ın görevlendirdiği "abla"nın gözetiminde iyi bir eğitim alır. Yurt dışına gider, iyi giyinir, bol para harcar, karşılığında da İhtiyar'ın her dediğini eksiksiz yerine getirir. İhtiyar'ı sevmez ancak sokak kadını annesinin ve sokak satıcısı Sıdika'nın ezilmişliğini İhtiyar'ın gücü sayesinde yok eder. İhtiyar önceleri Sıdika'ya "Elma Çiçeği" der. Çünkü elma çiçeğin sembolik bir anlamı vardır İhtiyar için. "Elma Çiçeği" adlı bir hikâyeyi hatırlar İhtiyar. Bu hikâyeye göre bir kelebek elma çiçeğin üzerine yumurtalarını bırakıp gider. Elma çiçeği yumurtaların üzerine kapanır onu besleye besleye elma olur. Ancak o elmanın içinde bir kurt oluşmuştur artık. *"Aynı gece vermişti kararını elma çiçeğinden yararlanacaktı. Elma çiçeğini -içindeki kurt yumurtası yüzünden ve bu kurt ile- büyük bir koz yakalayabileceğini düşünüyor, çok değil 12-13 yıl sonra diyordu."* (Buğra, 2021:80). Güliz, Raşit'e de diğer avlarında olduğu gibi profesyonelce yaklaşır. Ancak bu sefer durum farklıdır. İhtiyar'ın gücünü bile elinin tersiyle itebilen yıllardır beklediği şehzadesi gelmiştir. İhtiyar'a ne milletvekilleri ne bilim adamları, ne bürokratlar boyun eğmiştir. Raşit onun başı dik, cesur, korkusuz kahramanıdır. Güliz, Raşit için her şeyi yapmaya hazırdır ki sonunda yapar. Kendisini yetiştiren İhtiyar'ı yine İhtiyar'dan öğrendiği taktikle zehirler ve öldürür. Zehirlendiğini anlayan İhtiyar'ın elindeki tabancayla da vurulur.

Bu eserde kahramanların özellikle Güliz ve Delikanlı'nın yuvarlak karakterleri vardır. Yani roman boyunca değişir ve gelişim gösterirler. Roman kahramanlarından İhtiyar düz bir karakterdir. Roman boyunca zalim, duygusuz, hain bir adamdır. Hiçbir zaman değişmez. Romandaki kahramanların her birinin farklı işlevleri vardır. Romanda asıl kahraman Raşit'tir. Raşit'in İhtiyarın zalimliğine tanıklığı ve belki de bunu okuyucuya bildirmesi ile geçer roman. Romandaki asıl kahramanlardan biri de Güliz'dir. Güliz, Raşit ile beraber İhtiyarın kötülüğünden kaçmak isteyen taraftır. Romanda hasım güç İhtiyar'dır. İhtiyar, Raşit'i iyiliğinin, mertliğinin, vatan sevgisinin düşmanı; sadece onun değil bütün iyilerin düşmanıdır. Romanda dekoratif karakterler de vardır. Örneğin Güliz'i yetiştiren abla, Güliz'in ağına düşürdüğü doçent, İhtiyar'ın yanında çalışan sağır dilsiz güvenlik görevlisi lokantadaki garson, Delikanlı'nın sahte arkadaşları ve bunun gibi kişiler dekoratif kahramanlardır. Romandaki yönlendirici kahramanlar; İhtiyar, İhtiyar'ın Lalası ve Güliz'dir. Sıdika için Delikanlı birçok şey ifade etmektedir. Aynı şey Delikanlı için de geçerlidir. Sıdika Delikanlı'yı yönlendirmekte, Delikanlı da onun aşkı ile var olmaktadır. Delikanlı da Sıdika'nın hayatını yönlendirmiştir. Delikanlı Sıdika'nın hayatına yön veren İhtiyar'ın gücüne karşı çıkabilecek, yani Sıdika'nın hayatını değiştirebilecek bir kahramandır. Delikanlı için ise Sıdika güvenmek, var olmak ve sevilmek demektir. İhtiyar Delikanlı için önceleri büyük bir anlam taşır; çünkü kaybolmuş, zayıf, değersiz varlığı İhtiyar ile fark edilmiş, kabul edilmiş, değer görmüştür. Delikanlı'nın İhtiyar'ın ağına düşmesinin sebebi de budur.

Sonuç olarak burada özelleşen davranışlarıyla karakter olan kişiler genelleşen davranışlarıyla da tip özelliğini göstermektedirler. Bu karakterlerin her biri toplumda benzerlerini gördüğümüz insan tipleridir. Aslında yazar bu tipleri bize göstererek bunlar gibi olmamamız gerektiğini de söyler. Buradaki kişiler dönemin gerçeğini yansıtan tiplerdir. 1960'larda, 70'lerde hatta 80'lerde Türk genç-

liğı çeşitli karanlık güçlerin elinde alet olmuş ve bu gençlerin hayatlarının en güzel dönemleri karartılmıştır. Yazar gençlerin neden İhtiyar gibi insanlara kapıldığını ve İhtiyar tipindeki insanların ne-ler yapmak istediğini başarılı ruh tahlilleri ve iç çözümlemeler ile gözler önüne sermiştir. Yazar kul-landığı bu anlatım tekniklerinin avantajlarını, onların psikolojik hallerini başarılı bir şekilde ortaya koyarak verir. Roman kahramanları bulundukları kültürel düzeye göre konuşturulur.

“Şunun da bilinmesini isterim: Devletin ilkelerinden olan ve bütün hükümetlerce de -ne ala- titizlikle benimsenen laikliğin, yani bu fazladan ve nereye konulacağı pek bilinmeyen altıncı okun benim felse- feme ve mesleğime ne kadar yararlı olabileceğini milimi milimine kavrayamadığımı kimse söyleye- mez. Tam aksine mesleğim ve felsefem için en üstün verimi, her dönemde ve bugüne kadar hep laiklik ilkesinden sağlamışumdur.” (Buğra, 2021:68).

Romanda Raşit gençliğin ateşi ve pervasız mizacıyla konuşmaktadır. *“Senin oyunun olduğunu bilmeden... olabileceğini düşünmeden. Ne ise... söyledin işte. Romantik ve santimental mendeburun bi-riyim ben: belki de son çayım olacak... onu geçmiş, güzel ve tatlı günlerimi hatırlayarak içeceğim... hep Sıdık’a’yı düşünerek.”* (Buğra, 2021:31). Yine köşkteki şahıslardan felsefeci karakteri Delikanlı’yı araş-tırmış, bununla ilgili İhtiyar’a bilgiler vermiştir. Karakter, mesleğinin getirdiği özelliklerle Delikanlı hakkında yorumlar yapmıştır. Yazar, kahramanlarını tanıtırken dinamik olarak tanıtıyor. Olay akı-şını kesmeden söz sırası geldiğinde kahramanlar hakkında bilgiler veriyor. Biz bu tanıtımları kimi zaman geriye dönüş tekniği ile okuyoruz.

Mekân

Romanda açık ve kapalı mekânlarda bahsedilmiştir. Açık mekânlar; üniversite bahçesi, Boğaz’da Güliz’in ve Delikanlı’nın oturduğu çay bahçesi gibi mekânlardır. Kapalı mekânlar romanda daha faz-ladır. Bunlardan İhtiyar’ın köşkü, lokanta, gazino, Güliz’in evi aynı zamanda simgesel değer taşıyan kapalı mekânlardır.

Romanda mekân tasvirlerine çok fazla yer verilme- se de tasvir edilen mekânların simgesel değ-erini ortaya koymak açısından yeterince işlenmiştir. Bu mekânlar kahramanların kişiliklerine ve ro-manın mesajına uygun bir şekilde tasvir edilmiştir. Romanda köşk tasviri İhtiyar’ın gizli işlerine uy-gun, aynı zamanda kurduğu imparatorluğunu temsili olarak verilen bir mekândır. Bu mekânın köşk olarak seçilmesinin önemli bir sebebi vardır. Bir suç örgütünün ne kadar güçlendiği bu köşk ile tem-sil edilmiştir.

“Köşk Boğaziçi’nin Anadolu Yakası’nda, küçük bir koya kırk metre kadar yukarıdan bakardı. Çengel-köy ile Kanlıca arasındaki kıyı yolunun peş peşe gelen dönemeçlerinden birisinde yamaçta açılmış elli iki basamaklı bir taş merdivenle çıkılırdı. Yoldan görünmezdi. Sandallardan ve küçük motorlardan da öyle. Onu ancak gemilerin üst güvertelerinden, o da iyi bakarsanız seçebilirdiniz. Arkasında ko-caman bir meyve ve sebze bahçesi ile küçük bir koru vardı. Köşk oyandan yani Kısıklı caddesine çıkan sırttaki yoldan da görünmezdi. Yapılabı aşağı yukarı altmış yıl olmuş ve varlığı yörede unutulup git-miştir.” (Buğra, 2021:9).

Köşk ile İhtiyar’ın kişiliği, yaptığı işler arasında büyük bir benzerlik vardır. Her ikisi de zengin-lik, ihtişam, gizlilik, eskilik ve unutulmuşluk içermektedir. Bu köşk aynı zamanda İhtiyar’ın suç İm-paratorluğunun karargâhıdır. *“Oysa dünyadan kopmuş bu köşk, Türkiye’yi sarsan Türkiye aydınlarını her alanda etkileyen bütün olaylarda ve bu olayların hazırlanışında bir çeşit başkomutanlık karargâhı olmuştur.”* (Buğra, 2021: 10). Köşk tam bir muamma yumağı olarak İstanbul’da sessiz sedasız İhtiyar gibi saklanmıştır. Gökhan Durmuş İhtiyar’ın köşkü ile ilgili şu yorum yapıyor; *“Bu köşk İhtiyar’ın, ül-kenin düzenine duyduğu düşmanlığa karşı kendi imparatorluğunun düzeninde aradığı huzuru ifade eder, çünkü köşk bahçesi, kapıları, garajı, İhtiyar’ın emir vermek için sık sık bastığı düğmeleri ile onun tekdüze yaşamına uygun düzenlenmiştir.”* (Durmuş; 2014: 89).

Romadaki diğer bir önemli mekân lokantadır. Lokanta İhtiyar'ın adam devşirdiği yegâne mekândır. Mekân “*L biçimi kocaman bir salon*” diye tarif edilir.

“*Lokanta temizdir, yemekleri nefis değil enfestir. Karaköy’de gemici meyhanelerinin, şarapçıların, bitirim yerlerinin yanı başında; ama takım taklavatından, masa örtülerinden, garsonlarına, komilerine varıncaya kadar hiçbir şeyi bu çevreyi andırmaz. Upuzun ve daracık koridordan geçip te ceviz kapıdan içeriye giren insan, dünyanın her yerinde ‘İşte birinci sınıf bir lokanta’ dedirten bir görüntü ile karşılaşır.*” (Buğra, 2021:106).

Bu şekilde izbelerin arasında lüks bir vaha gibi olan lokanta gizlerin arasında saklanmıştır. Lokanta ile İhtiyar'ın yaptığı işler arasında da bir benzerlik vardır. İzbelere topladığı adamlarını kendi lüksünün içinde yetiştirip işlemektedir. Boşalttığı dimağları önce aç bırakmakta sonra kendi fikirleriyle doyurmaktadır. Bunu lokantanın lezzetli yemekleriyle simgesel olarak gerçekleştirmektedir. İhtiyar'ın devşirdiği adamlarına sunduğu zevkler ve lezzetler gerçekten akıl çelicidir. Bu anlamda lokanta da bireyi doyurmak yönüyle simgesel bir anlama sahiptir. “*Müşterileri de buna göredir. Onların arasından her dönemin basın kralları, yazarlar, kalburüstü iş adamları, ön plandaki bankacılar bulunmuştur.*” (Buğra, 2021: 220). Kısacası bu yer İhtiyar'ın iplerini elinde tuttuğu kuklaların uğrak yeridir. “*Öğle yemeklerinde perşembe pazarının, Eminönü’nün, Bab-ı alinin, bankalar caddesinin ip cambazları kuyrukta bekler.*” (Buğra, 2021: 220). Lokanta kalburüstünün yanı sıra İhtiyar'dan faydalanabileceğini zanneden daha sıradan insanların da sırada beklediği bir yerdir. Bu temsili olarak verilmiştir. Lokanta İhtiyar'ın avlanma mekânıdır. “*Lokantaya düşürdüklerini*” burada avlayacak kendi emelleri için kullanacaktır; ancak buraya gelenler bu ağa düşündüklerinin farkında değildirler.

Romanda bir diğer önemli mekânda gazinodur. Gazino deniz kenarında ihtişamlı, ışıklı, pırıltılı bir yerdir. Bu bir anlamda İhtiyar'ın yaptığı eylemleri sürdüğü boyanın simgesidir. Gazino İhtiyar'ın eylemlerini kutladığı, adam devşirdiği başka bir mekândır. Bir bakıma İhtiyar'ın süslü vitrinidir. Yi-ne Göktan Durmuş'un tespiti ile Delikanlı'nın konsolosluk yerine gazinoyu patlatmasının sebebi de budur. (Durmuş, 2014: 90). Delikanlı Lokantayı patlatarak İhtiyar'ın imparatorluğunun şatafatlı sarayını yıkmak istemiştir. Lokanta ve gazino İhtiyar'ın topluma yansıttığı sahte maskeleri, toplumun gördüğü sahte düzenin temsil eder.

Romanda Güliz'in gizli evinden de bahsedilmektedir. Bu mekân tasviri de diğer tasvirlerde olduğu gibi kahramanın ruh hallerini ve kişiliğini yansıtmaktadır. Güliz'in evi boydan boya kitaplarla doludur. Kitaplar onun öğrenmeye, düşünmeye, anlamaya açık yönünü gösterir. “*Duvarlar neredeyse boydan boya kitaplıktı, yetersiz ışıktaki, Sıdika'nın söyleyişi ile anlamları değişiverirdi.*” (Buğra, 2021: 345). Sıdika'nın evindeki loş ışık onun pırıltılar altındaki mutsuz ve yarı karanlık dünyasını yansıtır. Sıdika bu ışıkla hayatının ve ruhunun gizli yerlerini belli belirsiz Delikanlı'ya sezdirmeye çalışır adeta. Sıdika'nın, evi onun ruh hallerini temsil eder. Aynı ilişki İhtiyar ve evi arasında da geçerlidir.

Zaman

Romanda anlatılan zaman aslında birkaç günlük süreci içeriyor. Bu süreç Delikanlı'nın İhtiyar'dan bombalama emrini aldığı köşkteki zamandan başlıyor. Delikanlı bomba çantasını ve silahı alıp eyleme gidiyor, ancak başka bir yeri bombalayıp kaçıyor. Birkaç gün Sıdika'nın evinde saklanıyor. Sonra dayanamayıp İhtiyar'ın bulunduğu yere gidip onu öldürmeyi planlıyor. Delikanlı planını gerçekleştirmek için İhtiyar'ın evine gittiğinde Güliz'i ve İhtiyar'ı ölmek üzereyken buluyor. Son olarak amca-yeğenin cenaze merasimi ile roman bitiyor. Bu birkaç günlük zaman geriye dönüşlerle genişliyor, İhtiyar'ın Galatasaray Lisesi'ndeki günlerine kadar gidiyor. Nitekim Güliz'in çocukluğu, Delikanlı'nın İstanbul'a geldiği zamanlar bu geniş zaman çerçevesinde anlatılıyor. Kahramanların ilişkilerinin nasıl başladığı ve nasıl sürdüğü bu arada veriliyor. İhtiyar yaklaşık 80 yaşındadır. Gençliği ne dönecekse 65 yıllık bir dönem işlenmektedir. Ana olayın 1971 yılında olduğu bilinmektedir. Öyle ise 1900'lü yılların başına kadar olayları götürebiliriz. İhtiyar üniversite hocası olduğu dönemde İtti-

hat ve Terakki Partisi üyelerine suikast düzenlemek istemiştir. Partinin yönetimde olduğu dönemi düşünerek de aynı sonuca varabiliriz. Yine İzmir Suikastı ile Atatürklü yılların bu romanda konu edildiğini göstermektedir.

Romanda zamanla ilgili birçok unsura yer verilmiştir. Örneğin; Delikanlı ile Güliz'in aşkları bir buçuk yıllık bir süreyi içermektedir. *“Oysa tam bir buçuk yıl sevişmişlerdi onlar.”* (Buğra, 2021: 20). Kipta yine *“yedi aydır görmüyorlardı birbirlerini”* gibi ifadelerle zaman algımız sık sık desteklenmektedir. Romanda zamanla ilgili birçok tarih verilmiştir. *“İhtiyar gerçekten de bir imparatorluk kurmuş. Daha 1930'larda tek bir insan için -devlet içinde devlet olmuş- akıl almaz bir eylem gücüne ulaşmıştı.”* (Buğra, 2021: 38). Güliz'i 1958 yılında İhtiyar'a getirirler. Güliz bu arada dokuz yaşındadır. Yani ana olayların yaşandığı tarihte yaklaşık olarak yirmilerinin başında üniversiteyi bitirmiş genç bir kadındır. Delikanlı üniversiteye başladıktan sonra teyze oğlu Mim Topbaş'ın Pınarbaşı'ndaki orman işletmesinde çalışmaya gider. Oradan da askere yazılır. Tüm bunlar üç yıl içinde gerçekleşir. *“Üç yıl sonra cebinde terhis teskeresi ve biriktirdiği serveti ile İstanbul'a döndüğü zaman Raşit'in -artık emekli bir pimpirik olan- İhtiyar'ın gözünde pek de çekiciliği kalmamıştı.”* (Buğra, 2021: 101). Yine yazar 27 Mayıs olaylarından bahsederek tam tarih vermektedir. Raşit, Kaya Yılmaz sahte kimliğiyle eylem yapacaktır. Kaya Yılmaz'ın 1944 doğumlu ve Raşit ile aynı yaşta olduğu söylenir. Öyleyse olayların olduğu zaman Raşit 25-26 yaşlarındadır. *“Benim adım Kaya Yılmaz efendim Liceliyim. 1944 yılında doğmuşum.”*

Olayların vaka zamanı birkaç günlük süre olmasına rağmen bu zaman geri dönüşlerle genişletilerek 65-70 yıllık bir zaman dilimi romanda işleniyor. Olayların anlatma zamanı, vaka zamanından sonrası olarak tespit ederiz. Çünkü daha giriş bölümünde anlatıcı 1971'den sonraki dönemden bahsederek anlatma zamanını 1971'den sonraki bir dönem olduğunu belli etmiştir. *“1971'den sonra da sürüp giden... ve gelişen, yaygınlaşan sersemlikler... Kimimize ihanet, kimimize de idealizm gibi görülen aslında İhtiyar'ın uygulama rotasına yerleştirmeyi becerdiği felsefenin küçümsenmeyecek çapta bir başarısından başka bir şey olmayan anarşi, bir bakıma da bu vakfın eseridir.”* (Buğra, 2021:11). Eser tefrika edilerek 1977'de yayınlanmıştır. 1979'de kitap olarak basılmıştır. Bu durumda eserin yazma zamanı 1977'den önceki bir süreçtir. Eserin okuma zamanı 1977'den günümüze kadar olan dönemdir.

Bakış Açısı, Dil ve Anlatım, Anlatım Teknikleri

Roman hâkim bakış açısıyla yazılmıştır. Ancak yazar sık sık sözü İhtiyar'a vererek olayları onun bakış açısından da görmemizi sağlamıştır. Zaman zaman uzun tiratlar halinde İhtiyar'ı ben anlatımla konuştursa da romanın geneline hâkim bakış açısı yayılmıştır. Biz biliyoruz ki bu bakış açısı aslında roman kahramanlarından Delikanlı'nın bakış açısıdır. Öyleyse yazarın sesini ve sözünü emanet ettiği kahraman Delikanlı'dır diyebiliriz. Romanda sembolik bir dil kullanılmıştır. Örümcek ağı, Mefisto, elma çiçeği gibi ifadelerin altında birçok anlam yatmaktadır. Örneğin İhtiyar Türkiye'nin gençlerini ve önde gelen insanlarını ağına alan pis, kıllı bir örümceğe benzetilmiştir. *“Delikanlı bu hatırlayış da eklenince tedirgin duyarlılığında, gezegenler arasında ağını örmüş devler devi bir örümcek canlandırıyor. Bu örümcek ona acayip bir şekilde -uzun kalın boğum boğum parmakları ile- kıllı ve kızıl esmer ellerini düşündürüyor... Sonunda örümcek bu tarih öncesi yaratık İhtiyar'ın ta kendisi olup çıkıyor; örümcek gibi manevralar yapıyor, buna karşılık İhtiyar gibi gülüyor.”* (Buğra, 2021: 219). Delikanlı lokantanın İhtiyar'ın avlarını yakaladığı bir ağ olduğunu fark eder.

Romanda sık sık leit motifler hâlinde tekrar edilen kelimelere rastlarız. Bunlar dik sürüngenler, mendebur, tifturuni, sersem, santimantal gibi kelimelerdir. Ayrıca İhtiyar'ın lokantada yemek yiyişi birçok defa aynı kelimelerle ifade edilmiştir. Bu yemek yiyişler İhtiyar'ın lokantadaki düzmece açlığının simgesidir. Yine İhtiyar lokantaya hep 18.30'da gelir, 20.00 olunca siz keyfinizi bozmayın diyerek ayrılır. Garsona hep aynı bahşisi verir. Bütün bunlar İhtiyar'ın kişiliğini yansıtan, bir mesaj veren davranışlardır.

Eserde gösterme, anlatma, özetleme, iç monolog, dış monolog, geriye dönüş gibi birçok teknik kullanılmıştır. Yazar anlatma tekniğini kullanarak iç çözümlemeler yapmıştır. İhtiyar'ın neden elin-

dekiler ile yetinmeyip bir suç örgütü kurmak ihtiyacı duyduğu anlatma tekniği ile işlenmiştir. İhtiyar'ın hayatı, Sıdika'yı himayesine alışı özetleme tekniği ile verilmiş, olayların akışı bu şekilde hızlandırmıştır. Bunlardan başka İhtiyar'ın birçok davranışının sebebi iç monologla verilmiştir. Bu tekniklerden bir ikisini örneklerle açıklayalım; *“Onu koparacak, soyacaktım. Kabuklarını alseklavi atıma yedirecek, elmanın yarısını karıma verecek, yarısını da kendim alacaktım. Bütün kalbimle inanıyorum: Nur topu gibi doğacaktı -masaldaki tayı ve oğlunun yerine- mutluluğumuz... ve yırtıcı ormanların eskiliğinde kalan umudumuz. Ama üzerinde iğne ucu kadar olsun bir pürüz bulunmayan o pırl pırl elmanın içinden açtığı labirentlere pisliklerini saçmış kapkara bir kurt çıktı.”* (Buğra, 2021:79). İhtiyar sanki kendi kendine konuşmaktadır. Burada iç monolog tekniği kullanılmıştır. *“Umudum kalmadı artık, çoktan. Kafa yapısı kaç para eder; kafalarımızı bırak bir yana mizaçlarımız birbirine karşı bizim. Çoktan anladım bunu. Kıyamadım ama. Belki de ilk yanılsımın sebep olduğu gurur kırılışındandı savsaklamalarım.”* Burada da İhtiyar'ın iç monoloğuna şahit oluyoruz. Eserde bol bol karşılıklı diyaloglara yer verilmiştir. İhtiyar'ın Raşit ile Raşit'in İhtiyar'la konuşmaları gösterme tekniği ile onların karakterini ortaya koymuştur. Eserde karşımıza İhtiyar'ın iç dünyası, kişiliği iç çözümleme tekniğiyle gözler önüne serilmiştir.

“...genç ve hamile karısı ondan avutucu sözler beklerken düşünüyordu o. ‘Ne mendebur sersemlik, üçünü de gebertseydik ne olacaktı yani, it sürüsü kadar yedikleri vardı ve bu türün ve bolca yedekleri her zaman olacaktı.’ Tohum işte o anda atılmış mizaç şuurla anlaşmasını yapmıştı: Hedef düzen bile değil doğrudan doğruya devlet idi.” (Buğra, 2021:66).

Romanda zaman geriye dönüşlerle genişletilmiştir. Romandaki her bir karakterin hayatı tekniğiyle karşımıza çıkar. Kahramanların kişiliğini karşılıklı diyaloglarla ve gösterme tekniği ile gözler önüne seren yazar, onların iç dünyalarını da gözler önüne sermiş olur. Eserde İhtiyar'ın iç monologları Delikanlı ile yaptığı dış diyaloglarını sık sık görürüz. Yazar birçok anlatım tekniğini bir arada kullanırken bir bakış açısından başka bir bakış açısına geçiyor diyebiliriz. İhtiyar'ın ve Delikanlı'nın birbiriyle karşılıklı konuşmaları diyalog tekniği ile sık sık karşımıza çıkıyor. İhtiyar'ın neden bu yola girdiği, onun gençliğini anlatan iç çözümlemelerle veriliyor. Buna göre İhtiyar, babasının sahte iyiliksever görünümünden ve arkadaşlarının sahte davranışlarından sıyrılıp öne çıkabilecek bir yol bularak kendine yeni bir hayat felsefesi belirliyor. Eserde montaj tekniği birçok yerde kullanılmıştır. “O Belde” şiiri, Raşit'in öğretmen muavini iken yazdığı şiir, Çanakkale Türküsü, Sevgi Şiiri ve birçok edebiyat parçası metinde montaj olarak karşımıza çıkıyor. *“Ve mai gölgeli bir beldeden cüda kalarak/Bu nefy ü hicre müebbed bu yerde mahkûmuz.”* (Buğra, 2021:144). O Belde” şiirini Raşit'i etkilemek için okuyan Güliz bir anlamda şiirde ifade edildiği gibi hayatın çirkin gerçeğini geride bırakarak sevgili ile tertemiz, saf bir beldede olmak istemektedir. Ama o zaman bunun farkında değildir. Yine Delikanlı'nın kişiliğinin ipuçlarını veren şiiri montajlanıyor. Bu şiiri İhtiyar Delikanlı'yı etkilemek için sanki kendisi de benzer hisler hissediyormuş gibi kullanıyor. *“Yolun ormana düşecek... balta girmemiş./Kurnaz ol... acımasız./Tek karşılamayı değil, savmaya değil,/Karşı saldırıya da... hemencecik... anında!”* (Buğra, 2021:117). Tarık Buğra eserinde birçok anlatım tekniğini bir arada kullanarak vermek istediği mesajların anlatılma imkânlarını genişletmiştir.

Çatışmalar

Olay örgüsünde birçok çatışma söz konusudur. En belirgin çatışma İhtiyar ve Delikanlı arasındadır. Delikanlı ilk önceleri İhtiyar'ın etkisi altına girse de sonradan onun acımasız, hain, anarşist, yıkıcı kişiliğinden nefret etmiş ve karşılıklı sohbetlerinde onunla sürekli çekişmiştir. Gençlerin içinde bulunan sevmeye, yüceltme, harekete geçme dürtüsünü kötüye kullanan İhtiyar sadece Delikanlı'yı değil tüm gençleri kötü emelleri için kullanmaktadır. Delikanlı bir iç çatışma yaşamaktadır. İhtiyar'ın kendisine dikte ettiği anarşik duygular ile kendi içinde bulunan milli ve manevi değerler çatışmaktadır. Memleketin çıkarları ve kendi çıkarları arasında kalmış siyasetçiler, akademisyenler,

gazeteciler, iş adamları kendi çıkarlarına yenilmişleridir. Vatan sevgisi-kişisel kazançlar, aşk-görev, anarşi-düzen, sağ-sol gibi çatışmalar da romanda vardır.

“Yazarları, çizerleri, politikacıları ve bilim adamları aracılığıyla ‘bu aziz ve kutsal topraklar üzerinde ne kadar mendebur yaşıyorsa hepsini de partizanlıkları, antipatileri ve sempatileri peşinde ikiye bölmüş, birbirlerinin yüzüne bakamaz, uzlaşamaz değil barışa hatta kısa süreli ateşkese yanaşamaz’ hale getirmişti. Partililerin camilerini, mescitlerini bile ayırdı.” (Buğra, 2021:72).

Eserde iç çatışma yaşayan kahramanlardan biri de Güliz’dir. Güliz bir yandan İhtiyar’a hayranlık ve saygı duymakta, bir yandan da ondan ölesiye nefret etmektedir. Saygı duyar çünkü kendi ezilmişliğini, annesini kullanılmışlığının acısını İhtiyar’ın gücü altında giderdiğini hissetmektedir. Ama bir yandan da onun zalim, insanları böcek gibi gören sevgisiz, insanlıktan yoksun tarafından nefret etmektedir.

“Sevmezdim onu, elbette. Ama daha derin bir saygı duydum... gücüne, kuvvetine... deli kinlerine, nefretine. Bu saygı belki de yani kesin olarak insanları sevmeyişinden, insanlardan -benim de- tiksinişimden geliyordu. Karınca görebiliyordu o insanları... it gibi davranıyordu insanlara... kimleri gördüm onun önünde el pençe, divan durup ezilirken... kimleri ne saygı değer bilim adamları ne politikacıları, ne sanatçıları! İnsanlar bir sivrisinekti o bir dev.” (Buğra, 2021:334).

Raşit’in maddiyata değer vermeyen cesareti Güliz’in dengelerini sarsar. *“Bir gün ona demişsin ki ben arpa ekmeğine razı olduktan sonra Keyhüsrev’in bilmem nesi Dara’nun bilmem nesinden bana ne!.. Ben sana işte o zaman vuruldum. Beni hiçe döndüren, beni sarayına hapseden dev rakibini... yani ben beni kurtaracak şövalyemi bulmuştum.”* (Buğra, 2021:335). İnsani değerlerin bütün çıkarların üstünde olduğu fikri Güliz’de bir iç çatışmaya sebep olmuştur. Güliz bu çatışma içinde tarafını seçmiş ve maddi çıkarları reddederek maneviyat ve cesaretle özdeşleştirdiği âşık olduğu Delikanlı’yı seçmiştir.

Yazarın Tavrı ve Ele Aldığı Temalar

Yazar, olayları ve kahramanları işlerken taraflı davranmış, tarafını İhtiyar’ın karşısında konumlandırmıştır. Milliyetçi, muhafazakâr, Atatürkçü dünya görüşüne sahip olan Tarık BUĞRA, Marksizm’in, sol devrimciliğin karşısında bir duruş sergilemiş, İhtiyar ve onun gibilerin anarşik eylemlerine karşı çıkmıştır. Romandaki anlatıcı İhtiyar’ı dehşetle ve ibretle anlatırken Atatürk’ün ve O’nun devrimlerini itibarsızlaştırılmasının da karşısındadır. Yazar ifadelerinde İhtiyar’ı hayli çirkin korkunç ve iğrenilesi bir varlık olarak anlatır. İhtiyar’ı anlattığı zaman onun kılı, pis ellerini sık sık ifade ediyor, başka bir bölümde kahramanlar İhtiyarın odaya girdiğindeki kötü kokusunu alıyor ve hiç banyo yapıp yapmadığını düşünüyorlar. Roman kahramanlarından İhtiyar, kılı ve korkunç ellere sahip bir örümcektir. Anlatıcı romanın birçok yerinde İhtiyar’ı örümceğe benzetir. Dolayısıyla İhtiyarın devşirdiği kullandığı adamlar da onun ağına düşmüş kurbanlarıdır. İhtiyar’ın evi, lokanta ve gazino onun ağını kurduğu mekânlardır. Bu ağdan kurtulmak çok zordur. Nitekim Güliz, İhtiyar’ın evinde yine ondan kurtulmaya çalışırken hayatını kaybetmiştir. İhtiyar aynı zamanda bir şeytan gibi anlatılmıştır. Çünkü bütün amaçları ve eylemleri şeytana benzemekte ve bütün planlarını şeytanın üslubuyla gerçekleştirmektedir. İhtiyar; politikacıların, akademisyenlerin, gazetecilerin, iş adamlarının, gençlerin önce aklını çelmekte sonra tatlı lütuf ve ayrıcalıklarla onların gözünü boyayıp onları bunlardan vazgeçemeyecek hale getirdikten sonra zaaf ve hatalarını yakalayarak kendi çirkin emelleri için kullanmaktadır. Bütün şeytani planlarını hep aynı yolla gerçekleştirmektedir. *“Bu adam -İhtiyar- ancak bir karabasanın bir Hristiyanlık ortaçağının üslubuna uygundu: ancak onlarla düşünülebilecek bir iblis, bir şeytan, bir mefisto sanılabilirdi.”* (Buğra, 2021: 12). Yazar İhtiyar’a karşı yanlı tavrını Güliz ve Delikanlı’ya karşı da göstermiş onları bizlere İhtiyar’ın kurbanları olarak sunmuştur. Her iki kahraman da her ne kadar İhtiyar’ın kurduğu örgütün bir parçası olmuşsa da doğru bilince ulaşıp zihinlerini İhtiyar’ın ağından kurtardıktan sonra tamamen ihtiyardan kurtulmak için harekete geçmişlerdir. Yazar İhtiyar’ı ve İhtiyar’ın temsil ettiği, yakın durduğu her şeyin karşısında-

dır. İhtiyarın anarşist teşkilatından ve onun temsil ettiği her şeyden nefret etmektedir. Yazar romanda Güliz'e ve Delikanlı 'ya daha yakın duruyor. İhtiyar'ı tarif ederken okuyucuda kötü bir duygu uyandırmaya çalışırken Delikanlı'yı anlatırken bizde onunla ilgili yanlış yönlendirilmiş ama sonunda doğru yolu bulacak bir kahraman düşüncesini oluşturur.

Yazar, eserinde tarihi gerçekliğe büyük oranda yer vermiştir. Sadece tarih gerçekliği değil, kendi gerçeğine de yer vermiştir. Romandaki Raşit ile Tarık BUĞRA arasında birçok benzerlik vardır. Romanda bahsedilen olaylar 27 Mayıs Darbesi, İzmir Suikastı, Üniversitelerdeki öğrenci olayları, sağ-sol davası, bombalama ile sonuçlanan terör olayları gibi tarihi gerçekliği olan olaylardır. Yine bahsedilen şahıslar da Tevfik Fikret, Namık Kemal, Atatürk gibi tarihi gerçekliği olan şahsiyetlerdir. Romanda ülkede İttihat ve Terakki Fırkası döneminden, 1980'lere dek yaşanan anarşizmin hangi karanlık güçlerin elinde, hangi sosyolojik, psikolojik ve ekonomik silahlarla yaşatıldığı anlatılmaktadır. Bu silahları kimlerin tutmakta ve bu silahları kimlere yöneltildiği ele alınmaktadır. Ülkeyi anarşi ve kaosa sürükleyerek bundan nemalanmak isteyen güçler İhtiyar adlı zengin bir üniversite hocasının şahsında sembolleşmiştir Beşir Ayvazoğlu bu durumu şöyle ifade eder.

"1930'lardan itibaren büyük bir güç kazanan ve adeta "devlet içinde devlet" kuran İhtiyar, düşmanı olduğu devleti ve düzeni yıkmak için gençliği hedef olarak seçer. Üniversite hocası olması işini kolaylaştırmaktadır. "Keklik avlarken", yani gençleri "örümcek ağı"na düşürürken onların çocukluklarında yaşadıkları ve hâlen yaşamakta oldukları sıkıntıları büyük bir maharetle kullanır. Kendine bağladığı gençleri yetiştirir Devlet'te önemli görevlere gelmelerini sağlayan İhtiyar, bu arada suç dosyalarını da belgeleriyle birlikte kabartmayı ihmal etmez". (Ayvazoğlu, 2017).

İhtiyar ve İhtiyar gibi insanların anarşik faaliyetleri Türkiye'nin 1980 darbesine götüren yolu kaldırım taşlarını döşemiştir. Tarık Buğra 'da ülkeyi darbelere götüren ortamı ve olayları işlemiştir.

Romanda İhtiyar'ın sahsında birleşen karanlık güçlerin aslında hiçbir ideolojisi yoktur. Onlar çıkarları için her türlü ideolojiye taraftar görünür, her türlü ideolojiyi körükler, farklı ideolojiler ve farklı halk grupları arasına nifak, kin ve nefret tohumları eker, onları birbirinin yüzüne bakamaz hale getirirler. Birbirine güveni ve tahammülü kalmayan halkı kendi sözde çözüm yollarına hapseder buradan istedikleri anarşiyi çıkarırlar. Birlik olma, millet olma, farklılıklarla zenginleşme inancını çürüterek birbirine düşman bir toplum yaratırlar. Milleti millete düşman etmek için klasikleşmiş taktikleri vardır bu karanlık güçlerin. Toplumda önemli mevkilere sahip insanları kimi zaman kumpasla, kimi zaman şöhret ve parayla kim zaman da sahte inançlarla ele geçirerek istedikleri gibi at oynatır, oyun kurarlar. Bu oyunları kurmak toplumu istedikleri bunalım ve kargaşa ortamına sürüklemek için en büyük kozları da gençliğin saflığı ve heyecanıdır. İşte asıl tehlike budur ki gençliği yozlaştırmak çürütmek ve tüketmek... Türkiye'nin bir dönem gençliği karanlık güçler tarafından harcanmakta, bu gençler onların kirli oyunlarına alet olmakta, hem Türkiye'nin hem de gençlerin hayatı karartmaktadır. Öyleyse yazar burada Türk gençliğine bir mesaj vermekte "Ey genç hayatının en güzel dönemini yani gençlik günlerine bu karanlık güçlere ve onların kötü oyunlarına teslim etme, kendi hayatına ülkenin geleceğine karartma" demektedir. "*Delikanlı bu kaos içinde yalnız dinçliğinin değil bir milletin görev ve sorumluluk kavramlarından kopararak çürümeye yüz tuttuğunu artık çok iyi biliyordu.*" (Buğra, 2021:32). Yazar eserde gençliğe acıyor ve insanın en güzel döneminin bir takım karanlık güçlerin elinde ziyan olmasını istemiyor. Eserde gençlerin beyinleri yıkanarak bir anlamda Cengiz Aytmatov'un Gün Olur Asra Bedel romanındaki "mankurtlara" benzetilerek bütün milli manevi değerlerinin yıkılıp yerine köksüz, bünyesine yabancı değerlerin yerleştirilmesi eleştirilmektedir. Mankurtlaştırılan gençler bu anarşistlerin elinde köle gibi kullanılmaktadır. Beşir Ayvazoğlu bu durumu şöyle ifade eder. "*Üniversitede, bir dersi sırasında amfide kendisine yönelttiği bir sorudan keşfettiği ve mutlaka "mankurt"lar ordusuna katmak istediği Delikanlı'yı "örümcek ağı"na düşürmek için, küçük bir kızken sokakta bulduğu ve büyük bir özenle yetiştirdiği Güliz'i kullanan İhtiyar, bu iki gencin birbirine gerçekten âşık olabileceklerini hesap edememiştir*" (Ayvazoğlu, 2017). Ayvazoğlu'nun tespit ettiği gibi Raşit ve Güliz gibi gençlerin mankurtlaşan bireyler olarak köleleştirilmek is-

tendiği işleniyor. Şehamettin Kuzucular *Gençliğim Eyvah* romanı için “*Türkiye’deki anarşinin otopsidir. Romanda, yalnız boşa giden gençliklerin hikâyesini değil, içine düşürüldüğümüz kaostan çarpıcı grafiğini de bulacaksınız.*” (Kuzucular, 2012) diyerek romandaki temaları özetler. Gençlik ve anarşi arasındaki ilişkiye kendi bakış açısıyla başka bir yorum getirir.

Eserde montajlanan metinlerden en önemlisi şüphesiz Çanakkale Türküsü ’dür. Bu türkü hem kitabın adının nereden geldiğini, hem de kitabın ana temasını oluşturmaktadır. “*Çanakkale içinde vurdu-lar beni, Ölmeden mezara koydular beni.*” Bu türkü İhtiyarın tertiplediği bir boykotun kazanılması şerefine gazinoda düzenlenen eğlence de söylenir. Eğlenceye katılan devrimciler türküyü “Çanakkale” ifadesini kullanmadan söylerler oysa Delikanlı aşka gelerek Çanakkale Türküsü ’nü Çanakkale diye coşarak en güzel şekilde söyler. Belki de orada Delikanlı’dan başka Çanakkale’nin değerini ve amacını hatırlayan kimse yoktur. Onun bu coşkusu İhtiyar tarafından duyulursa tiksintiyle karşılanacaktır. Güliz bu durumu mümkün olduğu kadar İhtiyar’dan saklamak ister. İhtiyar’ın amacı sersem olarak gördüğü gençleri coşturmak ve yönetmektir. Delikanlı’nın da bu sersemliğe katılması İhtiyar tarafından hoş karşılanmayacaktır. Çünkü ne de olsa Delikanlı İhtiyar’ın veliahtı olmaya adaydır. “*Nasıl da kaptırıp gittin öyle dua et benden başkasından rapor istemesin. Eylemciliğe aşeren birisi? Bunu öğrenince İhtiyarın yüzü ne haller alacak, görmeni isterdim... İhlamuruna sinek düşmüş gibi olurdu mutlaka. Hiçbir şeye inanmayan, hiçbir şey bağlanmayan, her şeyi küçümseyen adam! Budur onun söyle böyle ilgiye diğer bulduğu.*” (Buğra, 2021: 210). Gazinodaki eğlenceye katılan gençler millî bilinci unutacak kadar milletlerine yabancılaşmışlardır. İhtiyar’ın gençlerden ve Delikanlı’dan beklediği budur.

Çanakkale Türküsü simgeseldir. Çünkü 250.000 Türk genci düşman tarafından Çanakkale Savaşı’nda şehit edilmiştir. Türkiye’nin yetişmiş 250.000 genci hayatının baharında düşmanlar tarafından hayattan koparılmıştır. Yazara göre bugün de o günkü gibi Türk gençleri bu seferde iç düşmanlar tarafından harcamaya, hayattan koparılmaya, kendi kirli emellerine alet edilmeye devam etmektedir. *Gençliğim Eyvah* diyecek noktaya sadece o yıllarda değil günümüzde de gelinmiştir. Romanın son bölümünde “Gençlik Türküsü” adlı bir bölüm vardır. Yazar asıl mesajını bu bölümde net olarak verir. “*Bana mutlu insanı anlat deseler hiç duraklamadan şöyle derdim: gençlik çağını pişmanlık duymadan hatırlayan insan mutludur.*” (Buğra, 2021: 346). “*Ne yazık ki en hoyratça harcanan işte o altın çağdır: ... Gençliğe gelince hemen herkes har vurup harman savur.*” (Buğra, 2021: 346) “*Adamın birisi gençlik bilseydi, yaşlılık yapabilseydi*” demiş. (Buğra, 2021: 346). Yazar gençliğe sesleniyor: “*Bu türkü gençlik türküsüdür. Gençliğin o kutsal körlüğünü bulanlardır: bir Olcayto’dan, bir Leyla, bir Betül’den bir Aslı yaratandır: bu sırlı oyunda kişileşenlerdir. Köroğlu’nun gerçek torunlarıdır. Ferhat soylulardır. Yüreklerini ve kafalarını paslandırmayanlardır, satmayanlardır.*” (Buğra, 2021: 348). Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere bütün roman boyunca Türkiye’deki kirli ilişkileri, gençlerin İhtiyar’ın bireysel emellerine nasıl alet edildiğini işleyen yazar son bölümde gençleri uyarıyor.

SONUÇ

Tarık Buğra *Gençliğim Eyvah* romanında Türkiye’de İttihat ve Terakki Fırkası döneminden 1970’li yıllara kadar yaşanan anarşik olaylar anlatılmaktadır. İzmir Suikastı, 1960 Darbesi, 1971 Muhtırası ve 1980 darbesini doğuran süreç romanda söz edilen tarihi gerçeklerden bazılarıdır. Bütün bu olayların arkasındaki karanlık güçlerin ülkeyi darbelere, suikastlara, boykotlara, öğrenci olaylarına götürdüğü işlenmiştir. Yazar genç ve tecrübesiz bir gencin anarşi çıkarmak isteyen İhtiyar adlı bir adamın etkisine girerek yanlış yollarda kaybolduğunu olay örgüsünde işler. Olay örgüsünde işlenen konu Türkiye’de yaşanan karanlık olayların bu romanda görünür hale gelmesi için temsili olarak kurgulanmıştır.

Romandaki kişilerin her biri ülkede yaşanan olayların aktörlerini temsil etmek üzere kurgulanmıştır. Romanda söz edilen İhtiyar eğitilmiş, asil, zengin ve entelektüel maskesiyle kendi kişisel emelleri uğruna Türkiye’de anarşi çıkaran güçlü ve karanlık kimseleri temsil eder. Romandaki Delikanlı vatan sevgisiyle dolu, heyecanlı ama heyecanını ve sevgisini yanlış emellerin hizmetine vererek kandırılmış Türk gençlerini temsil eder. Güliz ise ezilmiş ve zayıf bir konumda iken değerli ve

güçlü bir konuma gelip üzerindeki aşağılık duygusunu atmak için lüks ve rahatlık ile gözü boyanan Türk gencini temsil eder. Romandaki her birey Türkiye'nin bir dönemine damga vuran aktörlerin temsili tipleridir.

Romandaki mekânlar karanlık güçlerin emellerini ve düşünce yapısını yansıtan temsili mekânlardır. Bunlardan İhtiyar'ın evi, lokanta ve gazino en dikkat çekici mekânlardır. Romandaki zaman Türkiye'nin bugünlere gelmesindeki önemli toplumsal ve siyasi olayları ortaya koymak için İttihat ve Terakki Partisi Dönemi'nden başlayan ve 1970'lere kadar olan bir zamanı kapsamaktadır.

Romandaki bakış açısını ilahi bakış açısından zaman zaman kahraman anlatıcı bakış açısına çeviren yazar bu şekilde hem anlatıcının sayesinde kendi bakış açısını hem de kahramanlarının bakış açısını bize rahatça sunma imkânını oluşturmuştur. Yazar romanda sık sık birtakım kelimeleri tekrar ederek sembolik bir dil kurmuş kahramanların okuyucuda algılanış şekillerini bu kelimelerle ortaya koymuştur. Romanda birçok anlatım tekniği bir arada kullanılarak hem zamanda rahat rahat atlamalar oluşturulmuş hem de kahramanların iç dünyaları ve görüşleri ortaya daha belirgin konulmuştur.

Romanda anarşiyi temsil eden İhtiyar ile vatan sevgisini temsil eden Delikanlı arasındaki çatışmaların yanı sıra memleketin çıkarları ve kendi çıkarları arasında kalmış siyasetçilerin, akademisyenlerin, gazetecilerin, iş adamlarının çatışmaları da ortaya konulmuştur. Vatan sevgisi-kişisel kazançlar, aşk-görev, anarşi-düzen, sağ-sol gibi çatışmalar sıkça verilmiştir.

Yazar, olayları ve kahramanları işlerken taraflı davranmış, tarafını İhtiyar'ın karşısında konumlandırmıştır. İhtiyar'ın anarşist teşkilatından ve onun temsil ettiği her şeyden nefret etmektedir. Anlatıcı vasıtasıyla İhtiyar'ı tarif ederken okuyucuda kötü bir duygu uyandırmaya çalışmış, Delikanlı'yı anlatırken bizde onunla ilgili yanlış yönlendirilmiş ama sonunda doğru yolu bulacak bir kahraman düşüncesini oluşturmuştur. Romanda, Türkiye'nin yaklaşık olarak 1930 ila 1971 arasındaki dönemde gizli faaliyetler yürüterek anarşi çıkarmak isteyen ve kitapta "İhtiyar" olarak tanıtılan kişinin faaliyetlerini, düşünce sistemini ayrıntılı olarak ele alınır. Bu sistem içerisinde Anadolu'dan saf ve temiz bir halde vatan sevdasıyla gelen gençlerin veya İstanbul'da bulunan ezilmiş, köşede unutulmuş, toplumda dışlanmış bireylerin İhtiyar gibi karanlık güçlerin çirkin emellerine nasıl alet oldukları işlenir. Metnin ilerleyen bölümlerinde Çanakkale Türküsü simge olarak verilmiştir. Çanakkale Savaşı'nda Türkiye'nin yetişmiş iki yüz elli bin genci düşman tarafından şehit edilmiştir. Romanda Türk gençlerinin bu sefer de iç düşmanlar tarafından harcanmaya, hayattan koparılmaya çalışıldığı anlatılmaktadır. Delikanlı ve Güliz bunlardan yalnızca ikisidir. Yazarın romandaki bütün çabası anarşi çıkarmak isteyen karanlık güçlerin oyunlarını gün yüzüne çıkarmak ve bu oyunlarda vatan sevgileri ve gençliklerinin getirdiği heyecanları dolayısıyla kullanılmak istenen gençleri uyarmak ve onlara doğru yolu göstermektir.

KAYNAKLAR

Ayvazoğlu, Beşir (2017). "İmparatorluğun Çöküşü". *Karar*.

<https://www.karar.com/yazarlar/besir-ayvazoglu/impatorlugun-cokusu-4628> adresinden 20.03.2025 tarihinde alınmıştır.

Buğra, Tarık (2021). *Gençliğim Eyvah*. Ötüken Yayınları. 2021.

Durmuş, Gökay (2014). "Gençliğim Eyvah'ın Şifrelerine Yönelik bir Tahlil Denemesi". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*. S: 183, s. 79-95.

Feda, Özlem (2018). "Tarık Buğra'nın. Üç Tefrika Romanı Üzerine". *Türk Dili*. S: 804, s. 220-231.

Kuzucular Şehamettin (2012). Tarık Buğra Hayatı Romancılığı ve Öykücülüğü. *Edebiyat ve Sanat Akademisi*

<https://edebiyatvesanatakademi.com/post/tarik-bugra-hayati-romanciligi-ve-oykuculugu/75029> adresinden 21.04.2025 tarihinde alınmıştır.

Âşık Veysel'in “Beni Hor Görme Gardaşım” İsimli Şiirinin Sosyal Bütünleşme Açısından Değerlendirilmesi

Evaluation of Âşık Veysel's Poem “Don't Hold Me Down, Brother” in Terms of Social Integration

Nilüfer Gül

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
niluferakingul5@gmail.com, ORCID ID: 0009-0004-7303-4612

ÖZET

Her insan, doğal olarak bir toplum içerisinde yaşama ihtiyacındadır. Onun toplumsal değerlere saygılı olması ve içerisinde yaşadığı toplumuyla bütünleşmesi sosyal bütünleşme ile mümkün olmaktadır. Sosyal bütünleşmenin sağlanamadığı toplumlarda yurttaşlık bilinci gelişemediği için bireyler arasında kutuplaşma, ayrımcılık ve şiddet olağan hâle gelebilir. Bu durum sosyal hayatın barış ve huzur içerisinde devamı açısından büyük bir sorundur. Sosyal bütünleşme, toplumdaki sosyal unsurların kendi özgünlüğünü koruyarak karşılıklı anlayış ve ahenk içerisinde bir bütünlük oluşturacak tarzda birleşip kaynaşmasıdır. Bu konuda eğitim ve hukuk gibi unsurlar yanında, halk kültürünün oluşmasında etkisi bilinen ve özellikle felsefe, ahlak, sanat ve edebiyat gibi alanlarda hizmet eden tarihsel şahsiyetlerin görüş ve düşüncelerinden de yararlanmak gerekir. İşte bu tebliğde Türk halk kültürünün önemli isimlerinden olan Âşık Veysel'in “Beni Hor Görme Gardaşım” adlı şiiri konu edilmiştir. Görme eyleminin, gözün ötesinde bir fiil olduğunun en önemli örneklerinden olan Âşık Veysel'in, halkın sorunlarına değinen bu şiirini irdelemenin halk kültürünün gelişimine katkı sunacağı ve okuyucuda bir farkındalık oluşturacağı düşünülmektedir. Tebliğde sosyal bütünleşme kavramı açıklandıktan sonra, Âşık Veysel'in adı geçen şiiri sosyal bütünleşme açısından değerlendirilecektir. Literatür taraması ve metin analizi tekniğinin kullanıldığı çalışma, Âşık Veysel özelinde şairlerin toplum kültürü üzerindeki etkisi ile ilgili bazı tespitlerle sonlandırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, Âşık Veysel, sosyal bütünleşme, kardeşlik, ayrımcılık.

ABSTRACT

Every person naturally needs to live in a society. Their integration with their society and respect for the values of society is possible through social integration. In societies where social integration cannot be achieved, since citizenship consciousness cannot develop, polarization, discrimination and violence among individuals can become commonplace. This situation is a major problem in terms of the continuation of social life in peace and tranquility. Social integration is the unification and integration of social elements in society in a way that preserves their own uniqueness and forms a whole with mutual understanding and harmony. In this regard, in addition to elements such as education and law, it is also necessary to benefit from the views and thoughts of historical figures whose influence on the formation of folk culture is known and who serve especially in areas such as philosophy, morality, art and literature. In this paper, the poem “Don't Horrify Me, My Brother” by Âşık Veysel, one of the important names of Turkish folk culture, is the subject. It is thought that examining this poem of Âşık Veysel, which is one of the most important examples of the act of seeing being a verb beyond the eye, and which touches upon the problems of the people, will contribute to the development of folk culture and create awareness in the reader. After the concept of social integration is explained in the paper, the aforementioned poem by Âşık Veysel will be evaluated in terms of social integration.

The study, in which literature review and text analysis techniques are used, will be concluded with some findings regarding the impact of poets on social culture, specifically Âşık Veysel.

Keywords: Religion education, Âşık Veysel, social integration, brotherhood, discrimination.

GİRİŞ

Muhakkak ki aynı toplum içerisinde görülen bireysel farklılıklar, toplum için bir zenginliktir. Her parça bir bütüne dâhil olduğu gibi her bütün de bir ya da birden fazla parçaya dâhildir. O nedenle önce sosyal bütünleşmenin toplum için önemini bilmek gerekir. Çünkü parçasını inkâr eden bütünün eksik olacağı gibi, bütüne dâhil olmayan parçaların da dağınık olacağı kaçınılmazdır. O nedenle bireysel farklılıklar bir çeşitlilik olarak ele alınmalı, toplumsal ve kültürel bir zenginlik olarak değerlendirilmelidir. Herkesin kendi doğal haklarına sahip olarak toplum içerisinde hayatını devam ettirmeye çalışması, barışın sağlanması ile mümkün olacaktır (Yılmaz, 2019: 19).

Genellikle siyasal ya da ekonomik çıkarlar için ayrıştırılan toplum kesimlerini birleştirmek, her şeyden önce büyük bir sorumluluk gerektirmektedir. Anadolu'nun değişik yörelerinde Toplumda birlik ve bütünlüğü koruma sorumluluğunu üstlenen nice şairler, ozanlar çıkmıştır. Bu gönül erleri, toplumun imdadına yetişmiş ve sevgi-saygı çerçevesinde topluma yol göstermişlerdir. Toplumsal bütünleşmeye hizmet eden gönül erlerinden biri de Âşık Veysel'dir. 20. asrın en büyük halk ozanı olarak kabul edilen Âşık Veysel'i diğer ozanlardan ayıran en belirgin özelliği, felsefi bakış açısı yanında, sanata olan eğilimidir (Yıldız, 2018: 18).

Bu tebliğde Âşık Veysel'in felsefi derinliğe sahip bir eseri olan "Beni Hor Görme Gardaşım" adlı şiiri, sosyal bütünleşmeye katkısı açısından değerlendirilecektir.

Beni Hor Görme Gardaşım¹

*Beni hor görme Gardaşım
Sen altınsın ben tunç muyum?
Aynı vardan var olmuşuz
Sen gümüşsün ben sac mıyım?*

*Ne var ise sende bende
Aynı varlık her bedende
Yarın mezara girende
Sen toksun da ben aç mıyım?*

*Kimi molla kimi derviş
Allah bize neler vermiş
Kimi arı çiçek dermiş
Sen balsın da ben çeç miyim?*

*Topraktandır cümle beden
Nefsini öldür ölmeden
Böyle emretmiş Yaradan
Sen kalemsin ben uç muyum?*

*Tabiata Veysel âşık
Topraktan olduk gardaşık
Aynı yolcuyuz yoldaşık
Sen yolcusun ben baç mıyım?*

¹ Üzerinde çalıştığımız bu şiir, Alim Yıldız'ın Âşık Veysel isimli eserinden iktibas edilmiştir. Bk. Alim Yıldız, Âşık Veysel (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), 57.

Âşık Veysel'in bu şiirini ve diğer şiirlerindeki felsefi derinliği doğru anlayabilmek için önce onu hayatının önemli yönleriyle tanımak gerekir.

Âşık Veysel Şatıroğlu, 1894 yılında çiftçi bir ailenin çocuğu olarak Sivas'a bağlı Şarkışla'nın Sivrialan köyünde doğdu. Erken yaşlarda iken çiçek hastalığına yakalandı ve yedi yaşına geldiğinde iki gözünü birden kaybetti. Bu durumu Veysel: "Genç yaşında felek vurmuş başıma/Aldırdım elimden iki gözümü" diye anlatır. Babasının kendisine "oyalansın" diye aldığı sazi, Veysel'e renklerin dünyasından, seslerin dünyasını keşfettiği farklı bir pencere açar. Kendi ifadesine göre tüm renkleri unutmuştur ama kırmızı renk hafızasını süslemektedir. Sesin-sözün büyüğü dünyasında "birlik ve beraberlik" türküleri söylemeye başlar. 1933 yılında Cumhuriyet'in kuruluşunun onuncu yılı için yazdığı destanın yayınlanması ile ülkede tanınmaya başlar. Sivas Âşıklar Bayramı'nda okuduğu türküler, onun şöhret bulmasında önemli bir adım olmuş ve artık radyolardan teklif almaya başlamıştır. Ünü kısa sürede tüm ülkeye yayılmış olan Veysel, millî ozanlar arasına katılmayı başarmıştır (Kutsi, 1982: 9-11).

Veysel iki evlilik yapar. Bu evliliklerden ikisi erkek, dördü kız altı evladı olur. Her daim birlik olmayı telkin eden Veysel'in şu dizeleri, bu konudaki bakış açısını yansıtmaktadır:

*Veysel sapma sağa sola
Sen Allah'tan birlik dile
İkilikten gelir bela
Dava insanlık davası*

(Yıldız, 2018: 57).

Yedi telli sazdan, on parmaktan, iki dudaktan dökülen onca sözün insanları birlik ve beraberliğe çağırması, görmediği hâlde görenlerin üzerinde bir yetiyle çoğu sosyal sorunlara vakıf olması, Veysel'in gönüllerde taht kurmasının yegâne nedenidir.

Veysel'in tebliğimize konu edindiğimiz şiiri incelendiğinde, genel hatlarıyla insanlar arasında eşitliğin, adâletin ve sosyal bütünleşmenin gerekliliğini dile getirdiği anlaşılmaktadır. Şimdi bu şiiri kısa bölümler hâlinde analiz etmeye çalışalım:

*Beni hor görme Gardaşım
Sen altınsın ben tunç muyum?
Aynı vardan var olmuşuz
Sen gümüştün ben sac mıyım?*

Veysel'in de belirttiği gibi, hepimiz Âdem ile Havva'dan gelen etten, kemikten, kandan, ruhtan bir varlığız. Peygamber (sav)'in 632 yılında Veda Hutbesi'nde bildirdiği; "Ey insanlar! Biliniz ki Rabbiniz birdir, atanız da birdir. Hepiniz Âdem'densiniz, Âdem de topraktır. Arap'ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap'a, beyazın siyaha, siyahın beyaza hiçbir üstünlüğü yoktur. Allah katında üstünlük ancak takva iledir." (Buhari, "Hacc", 132) sözü bu düşüncenin en güzel dayanağıdır. İnsanların hayat serüveninde nereden gelip nereye gittiğini ve bu yolculuğu neden yaptıklarını fark etmeden birbirlerine karşı güç savaşına girmeleri aslında en büyük zayıflıktır. Şiir dilini genelde "ben" dilini kullanan Âşık Veysel'in bu şiirdeki "sen" dili, kuvvetle muhtemeldir ki sosyal bütünleşmeye karşı bir tarafta empati dahi kuramayışının bir tezahürüdür.

Bir âşığın, bir şairin büyüklüğünü, kudretini belirleyen bazı kıstaslar vardır. Bunlar, şiirdeki ses, musiki, üslup, mana ve lafız sanatları, vezin ve kafiye yapısı, engin duyular ve orijinal buluşlardır (Kaya, 2004: 41). Bu yönden bakıldığında, ortaya koymuş olduğu eserin kendi duygularını kalemi ve kelimayla damıttığının bir yankısı olarak değerlendirilebilir. Şiirdeki "Aynı vardan var olmuşuz" ifadesi, Allah'ın yaratma fiilinin bir bütününü ifade etmektedir. Onun bu yorumunun, tasavvuftaki "vahdetivücut" düşüncesiyle de örtüştüğü görülmektedir.

*Ne var ise sende bende
Aynı varlık her bedende
Yarın mezara girende
Sen toksun da ben aç mıyım?*

Bu dizilerde Âşık Veysel, derin bir tefekkür ile insanların maddi ve manevi yönünü bütünüyle ele alıp “gardaşım” dediğine sırt dönmeyi, bilakis ona da yardım etmeyi dillendiriyor. Veysel bu dizelerinde insanlar arası ilişkilerde sıkça görülen kibirlenme, küçük görme, hor görme, böbürlenme, ötekileştirme ve dışlama gibi tutumları eleştirmektedir. Yine bu dizeler karı-koca, âşık-maşuk, işçi-patron, zengin-fakir, güzel-çirkin, yaşlı-genç herkes arasında olabilecek ayrımcılıkları da kapsamaktadır.

Veysel’in bu dizelerinde insanlar arasında üstünlük taslayanlar haklı gerekçelerle eleştirilmektedir. Çünkü sosyal şartların ve bireysel farklılıkların üstünlük sebebi sayılamayacağı, üstünlüğünistem dışı tabii olan özellikler sebebiyle değil, bilinçli olarak gerçekleştirilen duygu, düşünce ve eylemler yönüyle mümkün olacağı bilinmektedir (Yılmaz, 2019: 191).

Âşık Veysel "Güzelliğin on para etmez/Bu bendeki aşk olmasa" dizeleriyle de aynı felsefeyi teyit etmiştir. "Aynı varlık her bedende" derken, aynı topraktan yaratılmış olmanın yanı sıra farklı fizyolojik ve psikolojik yapıya sahip olan, cinsiyet, ırk, din yönüyle farklı her bireyin kendisine Allah tarafından üflenilen ruha da atıf yapılmaktadır. Zira Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim’de; "Sonra onu 'düzeltip bir biçime soktu' ve ona ruhundan üfledi. Her biriniz için de kulak, göz ve gönül var etti. Ne az şükrediyorsunuz!" buyurmaktadır. (Secde 32/9) ve kişiye ölüm gelip çattığında, o kişi mezara gömüldüğünde, ahirete amellerinden başka bir azık götüremeyecek, hatta kendi geldiği toprağa kendisi azık olacaktır. Allah'ın "Âdil" isminin en güzel cereyanlarından biri olan ölüm kimseyi ayırmadan Veysel'e "Yarın mezara girende" dedirtmiş ve belki de hayatın tek gerçeğini dile getirmiştir.

*Kimi molla kimi derviş
Allah bize neler vermiş
Kimi arı çiçek dermiş
Sen balsın da ben çeç miyim?*

"İnsanın kıymeti derdi kadardır." der büyükler. Derdini en güzel şekilde dile getirme salahiyetine vakıf olan usta, kelimelerin içsel ahengini ruhunda dokuyarak “gardaşım” dediği kişi üzerinden doğruları, tüm insanlığın istifadesine sunmaya devam eder. Zira her kul kendi nazar dergâhının dervişidir (Akingül, 2023: 20). Bakılan, bakanının özünü temsil eder. Bu şiirin ilk mısrasında insanlar kategorize ediliyor gibi görünürken, Âşık Veysel aslında kendini sobeler ve kendini öğrenme ve öğretme merhalesinde konumlandırır. Birlik, beraberlik noktasındaki konumu itibarıyla kötüye kötü diyemeyecek kadar iyi bir insan olduğunu muhtemelen kendisi bilmiyordu. “Kimi molla kimi derviş” ifadesinde "Ya öğrenen ol ya öğreten ol" hadis-i şerifi düsturuyula aslında olması gerekeni belki de örtülü telkinle dile getirme eğilimindedir. Nihayetinde molla ile derviş aynı yolun yoldaşı ve aynı davanın neferleridir. "Allah bize neler vermiş" söylemi ise bütünüyle bir şükür ifadesidir. Rahman suresinde Rahman'ın defalarca vurguladığı; "O hâlde Rabb'inizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz!" cümlesini hatırlatan bu dizinin içerisine insana sunulan; insanlığa dair her şeyi bulmak mümkündür. "Kimi arı çiçek dermiş" derken her şeyin zıddının varlığı ile varlık âleminde önemli bir yer edileceği bilinmektedir. Ancak burada kötü ile iyinin nihayetinde ortaya çıkan mükemmelliğin (balın, şifanın, tadın) tasviri yapılmıştır. Her maddenin bir manası olduğu gibi her mananın da bir maddesi vardır. Bunu sanatçılar yakalamaya mahirdirler ve Âşık Veysel burada bu betimlemeyi yaparken yine ustalığını konuşturmuştur. Son dizisinde ise "Sen balsın da ben çeç miyim?" der. Çeç, “yığın halindeki tahıl, henüz samandan ayrılmamış, kalburdan geçirilmemiş tahıl yığını” anlamına gelmekte

dir (Doğan, 2002: 245). Bal her şekilde sunuma hazırlanırken çeç, çok zor bir işleminden geçerek pişme serüveni de dâhil sofraya gelişini tamamlamaktadır. Bazı insanların bazı konularda şanslı olması, onların bütünüyle şanslı oldukları anlamına gelmemektedir. Çünkü her insan kendi hayatının acemiliği içerisinde ve kemâlatının peşindedir. Başta da belirtildiği gibi, insanların kendi aralarındaki birbirlerini konumlandırma telaşı, birbirlerini tecrit etmeye, ötekileştirmeye, bazen de haddi aşarak tekfire dahi götürebilmektedir. Aynı bütünün varlığı olan insanın sosyal bütünlüğe erişemeden kendini keşfetmesi zordur.

*Topraktandır cümle beden
Nefsini öldür ölmeden
Böyle emretmiş Yaradan
Sen kalemsin ben uç muyum?*

Sadık yâri olarak toprağı gören Veysel burada; “Allah sizi önce topraktan, sonra bir damla sudan yarattı, sonra da çiftler haline getirdi. Hiçbir dişi O'nun bilgisi dışında ne hamile kalır, ne de doğurur.” (Fâtır, 35/11) ayeti doğrultusunda her şeyin aslına rücu ettiği gerçeğinden yola çıkarak her beden topraktan olduğunu vurgulamaktadır. İnsanın et, kemik, kan ve ruh bileşkesinden meydana geldiğini hatırlatarak şehvi, nefsanî ve şeytanî duyguların dizginlenmesi gerektiği üzerinde durulmaktadır. Tasavvufî düşüncede ölüm olgusuna gereken değeri verilmiş, “ölmeden önce ölmek” sırrına eren Allah dostları ölümü, ikinci ve ebedî bir hayatın başlangıcı olarak addetmişlerdir. Bu söylem, bir yandan dünyanın gereksiz kaygılarını boşa çıkarırken, diğer yandan da dünya hayatında psikolojik olarak rahatlamayı amaçlamaktadır. Zira sağlıklı ortamda sağlıklı kararlar verilemez.

Şiirdeki “Böyle emretmiş Yaradan” sözü, Veysel’in ilahî irade karşısında tam bir teslimiyet gösterdiğini yansıtmaktadır. Her gittiği yerde elindeki sazıyla, dilindeki sözüyle halkın teveccühünü kazanan Veysel’in şiirleri nesilden nesile aktarılmıştır (Erdoğan, 2023: 87). “Sen kalemsin ben uç muyum” derken de aslında bir nevi ironik söylem ile uç olmadığında kalemin, kalem olmadığında da ucun bir anlam ifade etmediğini vurgulamıştır. Birbirimize muhtaç olduğumuz bu yaşam periyodunda senlik-benlik uğruna sürdürülen gereksiz davaların iki tarafı da yok edeceğini gün yüzüne çıkarmaktadır.

*Tabiata Veysel âşık
Topraktan olduk gardaşık
Aynı yolcuyuz yoldaşık
Sen yolcusun ben baş mıyım?*

Görmeyen gözlerinin, görür iken kendisine yüklediği anlatımlarla kendisinin tabiata yüklediği anlamlar sonucunda tabiata âşık olan Veysel’in aslında adının önüne “Âşık” ibaresini koyduran ve onu “Âşık Veysel” olarak ölümsüzleştiren ifade “Tabiata Veysel âşık” sözüdür (Erdoğan, 2023: 90). Doğuştan görme yetisi olmayan diğer âmâlara nispeten önceden gören gözlerinin şükrünü bir nevi ifa eder gibi kalemine nakşeden Veysel “Topraktan olduk gardaşık” diyerek tekrar toprağın maddî ve manevî bütüncül yapısına işaret etmektedir. İnsana seslenmekte ve bu sesleniş “Aynı yolcuyuz yoldaşık” diyerek zamanın ve mekânın ortaklığının yanı sıra, amacın ve araçların da ortaklığına işaret ederek yeniden sosyal bir bütünlük yakalamayı hedeflemektedir.

Şairlerin ve ozanların can alıcı ve vurucu cümleyi sona saklamasındaki hikmet burada da gözlemlenmekte ve tekrar “gardaşım” dediği kişi nezdinde “Sen yolcusun ben baş mıyım?” diyerek herkeşe seslenip tekrar dünyanın geçici bir yolculuk güzergâhı olduğunu belirtmektedir. Bu mısralarda dünyaya gelmiş her insanın yolculuğuna da dikkat çekilmektedir. Veysel’in meşhur “Uzun ince bir yoldayım/Gidiyorum gündüz gece” sözleriyle de belleklere kazınan “yolculuk” metaforunun, “ben baş (haraç) mıyım?” ifadesiyle yinelendiği anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Âşık Veysel'in "Gardaşım" adlı şiiri, hem bireysel hem toplumsal düzeyde önemli mesajlar taşıyan, derin anlamları haiz bir halk edebiyatı ürünüdür. Bu şiir, sosyal bütünleşme (toplumsal uyum) ve din eğitimi bağlamında değerlendirildiğinde, insan onurunu, eşitliğini, kardeşliğini ve empatiyi ön plana çıkaran birçok değeri içinde barındırdığı görülmektedir. "Kün" yani "ol" emrinden, Hz. Âdem'den, toprağın bütünleştirici özeliğinden, aynı ruhtan üflenilmişliğimizden bahseden Veysel, şiirin genel perspektifinde bireyler arasında üstünlük kurma çabasının anlamsızlığını vurgularken her bireyin toplumda, farklılıklarıyla kabul görmesi gerektiğini savunur. Topluma uyumun, o toplumun maddi ve manevi değerlerini bilmeyi gerektirdiği (Tosun, 2023: 98) insanlar arasındaki yapısal benzerliklerden bahisle din, dil, ırk, sınıf, zenginlik, fiziksel görünüm gibi ayrımların yapay ve lüzumsuz olduğu (Yılmaz, 2017: 18) ifade edilmekte ve böylece toplumun eşitlik temelinde birbirleriyle birleşmesi gerekliliğine vurgu yapılmaktadır.

Veysel, fiziksel engeli nedeniyle kendisinin, sosyal yaşam dairesinde yaşadığı ayrımcılığı "herkesin aslında aynı özden yaratıldığı" gerçeğini hatırlatarak düzeltmeye çalışmaktadır. Bu durum, toplumda dışlanma ihtimali bulunan dezavantajlı insanların yaşayacağı ayrımcılığa karşı uyarı niteliği taşımaktadır. Bu şiirde, dinin insanları eşit görme anlayışı yansıtılmakta olup İslam'da üstünlük ancak takva iledir düşüncesini sosyal anlamda pekiştirmektedir. Bu yönüyle Veysel'in bu ve buna benzer şiirleri, dinî değerlerin halk edebiyatı yoluyla nesilden nesile aktarımını sağlamaktadır. Kısacası "Beni Hor Görme Gardaşım" şiiri, toplumdaki bireylerin farklılıklarını kabullenme, aynı toplumda yaşayan insanlar arasında karşılıklı saygı, adâlet, empati ve kardeşlik duygularını geliştirme açısından güçlü mesajlar taşımaktadır.

KAYNAKLAR

- Akingül, Nilüfer (2004). *Dönemeç*. Alaska Yayınları.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail (1992). *el-Câmiu-s-Sahîh*. Çağrı Yayınları.
- Doğan, Mehmet (2002). *Büyük Türkçe Sözlük*. Gerçek Hayat Yayınları.
- Erdoğan, Aziz (2023). *Benim Sadık Yarım*. Çınaraltı Yayıncılık.
- Kaya, Doğan (2004). *Âşık Veysel*. Doğan Gazetecilik.
- Kutsi, Tahir (1982). *Âşık Veysel'in Dünyası*. (2. Baskı). İnanç Yayınları.
- Süme, Gülda Çetindağ. "Âşık Veysel'in Şiirlerinde Varoluşçu Yaklaşım", *Dünya Ozanı Âşık Veysel Sempozyumu*, ed.
- Tosun, Cemal (2023). *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. (12. Baskı). Pegem Akademi Yayıncılık.
- Yıldız, Alim (2018). *Âşık Veysel*. Ketebe Yayınları.
- Yılmaz, Hüseyin (2017). *Peygamber (sav) Döneminden Günümüze Kadınlar ve Camiler*. LAMBERT Saarbrücken: Academic Publishing.
- Yılmaz, Hüseyin (2019). *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*. DEM Yayınları.

Vasfi Mahir Kocatürk'ün *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi*'nin Edebiyat Tarihi Metodolojisi Açısından Değerlendirilmesi

An Evaluation of Vasfi Mahir Kocatürk's Büyük Türk Edebiyatı Tarihi In Terms of Literary History Methodology

Ayşegül Özdemir

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı aysegullozdemirr99@gmail.com, ORCID ID: 0009-0001-7550-2457

ÖZET

Türk edebiyatı tarihi, köklü geçmişine rağmen kapsamlı ve bütüncül bir şekilde yazılamamıştır. Yazılan edebiyat tarihlerinde çeşitli eksiklikler bulunmakta ve bu durum, alandaki çalışmaların yöntemsel yeterliliğini tartışmaya açmaktadır. Vasfi Mahir Kocatürk'ün *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi - Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi, Tahlili ve Tenkidi*- adlı eseri, 1964'te yayımlanmasına rağmen uzun yıllar boyunca yeni baskısı yapılmamış, ancak 2016 itibarıyla yeniden yayımlanarak okuyucularla buluşturulmuştur. Türk edebiyat tarihi yazımı açısından önemli bir kaynak niteliği taşıyan bu eser, edebiyat tarihi metodolojisi bağlamında değerlendirilmeye muhtaçtır. Bu çalışmada, Kocatürk'ün edebiyat tarihçiliği yaklaşımı tasnif sistemi, dönem anlayışı, edebî türlere bakışı, sanatçıların biyografik bilgilerini sunma biçimi, eserlerin değerlendirilmesi ve sanatçıların edebî kişiliklerine dair analizleri temel alınarak incelenmiştir. Çalışmanın amacı, eserin edebiyat tarihi yazımı içindeki yerini ve yöntemsel katkılarını tartışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk dili ve edebiyatı, Vasfi Mahir Kocatürk, *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi*, edebiyat tarihi, metodolojik değerlendirme.

ABSTRACT

Despite its deep-rooted history, Turkish literary history has not been comprehensively and holistically written. Existing literary histories contain various shortcomings, raising questions about the methodological adequacy of works in this field. *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi - Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi, Tahlili ve Tenkidi*- by Vasfi Mahir Kocatürk was first published in 1964, but no new editions were released for many years until it was reintroduced to readers in 2016. As a significant source in the field of Turkish literary historiography, this work requires a methodological evaluation. This study examines Kocatürk's approach to literary historiography by analyzing his classification system, periodization, perspective on literary genres, presentation of biographical information on authors, evaluation of literary works, and discussion of authors' literary identities. The aim of this study is to assess the book's place within the tradition of Turkish literary historiography and to discuss its methodological contributions.

Keywords: Turkish language and literature, Vasfi Mahir Kocatürk, *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi*, literary history, methodological evaluation.

GİRİŞ

İnsan var olduğundan beri kendisini anlatmaya çalışan bir varlıktır. İlk zamanlarda yazıdan ziyade taşlara, mağara duvarlarına kazıdıkları resimlerle kendilerini anlatmaya çalışmışlardır. Bunla-

rı yaparken ardında bıraktıklarıyla beraber aslında kendi tarihlerini de yazmaya başlamış sayılırlar. Kendilerinden sonra gelecek olan kuşakları etkilemişler ve insanoğlunun kendisini anlatma serüvenine öncü olmuşlardır. Böylece bireyin anlaşılma ihtiyacının ilk çağlardan itibaren süregeldiğine şahit oluruz.

İlerleyen zamanlarda insanların geçmişe dair bir merakı oluşmuştur. Geçmişe dair çıkarımlarda bulunma ve değerlendirme yöntemlerini bulmuşlardır. Birçok konu hakkında bilimsel yöntemler göz önüne alınarak çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan biri de edebiyat tarihçiliğidir.

Edebiyat tarihi, bir milletin sahneye çıkmasından itibaren günümüze dek ortaya koyduğu edebî üretimleri belli bir düzen ve zaman sıralaması içinde inceleyen bir disiplindir. Bu alan sayesinde genç kuşaklar, kendi milletlerine ait edebî birikimi tanıma imkânı bulur; bununla birlikte, milletin düşünsel gelişimini, olaylara karşı geliştirdiği ortak tutumları ve geleneksel estetik anlayışları da kavrayabilir. Ayrıca edebî metinler, insanlık tarihinin inanç ve düşünce evrelerini değerlendirme fırsatı sundukları gibi, başka kaynaklarda yer almayan soyut bilgi ve birikimi edebiyat tarihi aracılığıyla bizlere aktarabilir.

Edebiyat tarihinin pek çok tanımı yapılmaktadır.

“Edebiyat Tarihi, medeniyet tarihinin bir kısmıdır. (...) Tarihin diğer şubeleri gibi, edebiyat tarihi de umumî vakıalara yetişmeğe, temsilî bir mahiyette olan vakıaları diğerlerinden ayırmağa, umumî ve temsilî vakıaların teselsülünü kaydetmeğe çabalar.” (Lanson 1937: 6-7)

“Edebiyat tarihi, bir milletin manevî ve maddî gelişmesini edebî eserlerin menşûru arkasından gören ve gösteren canlı bir tarih şûbesidir.” (Köprülü 1986:1)

“Edebiyat tarihi, bir ulusun çağlar boyunca meydana getirdiği edebî eserleri inceleyerek, düşüncede ve duyguda izlediği yolu, geçirdiği evreleri bize tanıtır. Bu bakımdan uygarlık tarihinin önemli bir koludur.” (Levend 1988:3)

Tarih sahnesinde varlığı bilinen bütün milletlerin hemen hemen hepsi edebiyat tarihi üzerinde düşünmüş ve bu konu nezdinde eserler vermeye çalışmışlardır.

Türk edebiyatında biyografik içerikli ilk çalışmaların 15. yüzyılda başladığı görülmektedir. Bu dönemde kaleme alınan ve “tezkire” olarak adlandırılan eserlerde, yazarların öznel değerlendirmelerine sıkça yer verildiği dikkati çeker. Öznel yargılar içermeleri bakımından tezkireler, klasik anlamda bilimsel metin olarak değerlendirilemez. Tezkire kelimesi, Arapça kökenli olup “anımsamayı sağlayan şey” anlamına gelir. Şair tezkireleri ise, edebî kişiliklerin yaşamlarına ve eserlerine dair biyografik bilgiler sunan; bu yönüyle edebiyat tarihi açısından kaynak değerine sahip metinler arasında kabul edilir. İlk örneklerine Arap edebiyatında rastlanan bu tür, zamanla Fars ve Türk edebiyatlarında da yaygınlık kazanmıştır. Anadolu sahası Türk edebiyatında ise, 16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar kesintisiz bir şekilde şair tezkiresi yazımı sürdürülmüştür. Tezkirelerde yalnızca şairlerin hayatları ve eserleri değil, aynı zamanda şairlere ve eserlerine yönelik değerlendirmelere de yer verilmesi, bu metinlerin ait oldukları dönemin poetikasını yansıtmaları açısından ayrı bir önem taşımaktadır.

Divan edebiyatında var olan tezkire Tanzimat aydınlarının da gözünden kaçmamıştır. Zamanla bu olgu gelişmiş ve pek çok kişi edebiyat tarihi çalışmalarına katkıda bulunmuştur. Bu çalışmalar, edebiyat tarihçiliği açısından kayda değer ilk adımlar olarak değerlendirilebilir.

Türk edebiyatı, edebiyat tarihindeki ilk adımlarını geride bırakmasıyla beraber olgunluk dönemi eserlerinden birini veren isim de Vasfî Mahir Kocatürk’tür (1907-1961). Yedi Meşale edebî topluluğunda yer almış şairlerinden olan Kocatürk kendi kaleminden çıkan edebî metinlerin yanında Türk edebiyatı üzerine yaptığı bilimsel çalışmalarla da tanınmaktadır. İlk memuriyet yıllarında edebiyat öğretmenliği yapmıştır. Daha sonraları müdür, müfettişlik ve milletvekilliği görevlerinde bulunmuştur. 1954 senesinden sonra siyasi hayattan ayrılarak Ankara Gazi Eğitim Enstitüsü’ne edebiyat öğretmeni olmuştur. Hemen bütün hayatı okuyup yazmakla geçmiş, son dönemlerinde hazırla-

makta olduğu *Türk Edebiyatı Tarihi*'ni tamamlama gayesiyle çalışmalarını hızlandırmış, fakat 1961 senesinde kalp krizi geçirip eserini tamamlayamadan vefat etmiştir.

Vasfi Mahir Kocatürk, ömrünün son on beş yılında çalışmalarını tek bir alana yoğunlaştırmış ve eserinin ön sözünde, “Orta Asya’daki ilk Türk edebiyatı mahsullerinden başlayarak zamanımıza kadar her sahada ve her lehçedeki bütün eserleri kavrayan, geniş manada bir Türk edebiyatı tarihi meydana getirmek” (s. XXVII)¹ amacıyla bu çalışmaya başladığını ifade etmiştir.

Vasfi Mahir Kocatürk, bu alandaki çalışmaların yetersiz olduğu kanaatindedir. Ayrıca, edebiyat tarihinin yeterince aydınlatılamamış olması, mevcut eserlerin sınırlı bir çerçevede kalması, dilinin eski olması ve okuyuculara ulaşamaması gibi sorunlara dikkat çekmiştir. Bu doğrultuda ülkenin farklı bölgelerindeki kütüphaneleri ziyaret etmiş, nadir bulunan eserlere erişmiş, bu metinleri doğrudan inceleyerek notlar tutmuş ve elde ettiği bilgilerin güvenilirliğini sorgulayarak doğrulamaya çalışmıştır. Yıllar süren bu çalışma yoğun ve titiz bir mesai gerektirmiştir. Topladığı bilgileri daktilo ile yazıya geçirdiği sırada, 1961 yılında ani bir şekilde vefat etmiştir.

Edebiyat tarihinin 14. yüzyıla kadar olan bölümünü bizzat Vasfi Mahir Kocatürk kaleme almıştır. 14. yüzyıldan 1960 yılına kadar olan kısmı ise düzenlemiş, tasnif etmiş; ancak yazıya geçirmeyip yalnızca dosyalamıştır. Vasfi Mahir Kocatürk’ün yarım kalan bu çalışmasını, oğlu Utkan Kocatürk, babasının özgünlüğüne, üslubuna ve yazım tarzına müdahale etmeden tamamlamaya çalışmıştır. Müdahalede bulunduğu her kısmı köşeli ayraç içinde metne dâhil eden Utkan Kocatürk, üç yıl süren bu çalışmanın ardından eseri *Türk Edebiyatı Tarihi – Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi, Tahlili ve Tenkidi* adıyla, 1964 yılında Ankara’daki Edebiyat Yayınevi tarafından yayımlamıştır.

Eser, aynı yayınevi tarafından 1970 yılında ikinci kez yayımlanmıştır. Bu baskıda Utkan Kocatürk, babasının sonradan ulaşılan dağınık notlarından yola çıkarak otuzdan fazla edebî ismi metne eklemiş, bunun yanı sıra çeşitli düzeltmeler de yapmıştır. Zamanla değişen yayınevi tercihleri doğrultusunda eserin adı güncellenmiş ve *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi – Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi, Tahlili ve Tenkidi* biçimini almıştır.

1970 yılında yapılan bu ikinci baskının ardından uzun süre yeni bir baskı yapılmamıştır. Ancak daha sonra İnş. Yük. Müh. Fahamettin Akıngüç ve Prof. Dr. Ömür Ceylan’ın girişimleriyle eser yeniden basıma hazırlanmıştır. Bu süreçte yazarın oğlu Utkan Kocatürk’e danışılmış; müdahalenin sınırlı tutulması, görsel malzemelerin artırılması ve yazımın Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu’na uygun şekilde düzenlenmesi şartıyla baskıya onay verilmiştir. İlk iki baskıdan farklı olarak eserin adına 'Büyük' ibaresi de eklenmiştir. Nihayetinde eser, 2016 yılında okurla yeniden buluşturulmuştur.

Büyük Türk Edebiyatı Tarihi – Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi, Tahlili ve Tenkidi adlı bu eserde, Orta Asya’dan 20. yüzyıla kadar Türk edebiyatı incelenmiş; son bölümde ise Modern Türk Edebiyatı’na yer verilmiştir.

Tasnif Sistemi

Edebiyat tarihi, edebî eser ve şahsiyetleri kronolojik ve sistematik bir biçimde inceleyen bir bilim dalıdır. Tasnif kavramı ise, kelime anlamı bakımından sınıflandırma, gruplama, bölümlendirme ve sıralama gibi anlamlara gelmektedir. Dünya ve Avrupa edebiyat tarihleri gibi geniş bir coğrafyayı kapsayan çalışmalar nadir olmakla birlikte; daha çok milletlerin (Türk Edebiyatı Tarihi), belirli dönemlerin (XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi), edebî akımların (Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi) ya da türlerin (Türk Tiyatro Edebiyatı Tarihi) tarihleri üzerine yoğunlaşıldığı görülmektedir.

Türk edebiyatında XV. yüzyılda, Fars edebiyatının etkisiyle başlayan tezkirecilik faaliyetleri modern anlamda bir edebiyat tarihi anlayışının öncülü olarak değerlendirilebilse de bu alanın sistema-

¹ KOCATÜRK, Vasfi Mahir. *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi*, İKÜ Yayınevi, İstanbul, 2018. (Bundan sonraki alıntılar aynı kaynaktan yapılmıştır.)

tik biçimde gelişimi XIX. yüzyılın ikinci yarısında, özellikle Fransız² edebiyat tarihçiliğinin etkisiyle gerçekleşmiştir.

Bu dönemde edebiyat tarihi çerçevesinde değerlendirilebilecek tezkire geleneği sürdürülürken; Ziya Paşa, Namık Kemal ve Recâizâde Mahmut Ekrem gibi öncü isimlerin, geçmiş ve yaşadıkları dönemin edebiyatına dair kaleme aldıkları yazılar, kitaplar ve müstakil monografi çalışmaları (örneğin: İsmail Hakkı, Ahmet Mithat Efendi, Recâizâde Mahmut Ekrem, Cevdet Paşa ve Şemsettin Sami hakkında yazılmış eserler) dikkate değer bir birikim oluşturmuştur.

Fuat Köprülü'nün ilk kez ortaya koyduğu ve Türk edebiyatını İslamiyet'in kabulünü esas alarak dönemlere ayırdığı tasnif, günümüzde dahi geçerliliğini büyük ölçüde koruyan genel bir kabul hâline gelmiştir. Mehmet Fuat Köprülü, Türk edebiyat tarihini üç ana başlık altında incelemektedir:

1. İslamiyet'ten Evvel Türk Edebiyatı; (Sözlü ve yazılı eserler,)
2. İslam Medeniyeti Tesiri Altında Türk Edebiyatı; (Türk Halk Edebiyatı, Anonim-Tekke-Âşık, Divan Edebiyatı,)
3. Avrupa Medeniyeti Tesiri Altında Türk Edebiyatı; (Tanzimat Dönemi, Servet-i Fünûn, Fecr-i Âtî, Millî Mücadele Dönemi ve Millî Edebiyat.) şeklinde yapmışlardır. (Ayata, 2005: 132)

Vasfi Mahir Kocatürk *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi* kitabında tasnif sistemini 'coğrafya' esasına göre oluşturmuştur. Türk edebiyatını "Orta Asya'da Türk Edebiyatı", "Orta Asya ile Anadolu Arasında Türk Edebiyatı" ve "Anadolu'da Türk Edebiyatı" başlıkları altında incelemiştir. Ancak yazarın esas gayesi Türkiye edebiyatı tarihi yazmaktır ki bunu kendisi de eserin ön sözünde belirtmektedir.

"Müslümanlıktan önceki Türk edebiyatının tahminimizden çok geniş, bizce ve hatta dünyaca son derece manalı olduğuna inanıyorum. Fakat benim için, madde ve malzeme üzerinde, bunu geniş ve tam bir şekilde tetkike imkân yok. Müslümanlıktan sonraki Çağatay ve Azeri lehçeleri edebiyatı hakkında da düşüncem aynıdır. Kala kala Anadolu lehçesi edebiyatı kalıyor ki ancak buna elim az çok uzanabilir ve şüphesiz bizim için de en mühimi budur. Gerçi bunun genişliği, çeşitliliği ve yer yer bazı kaynakları da insanı korkutuyor. Fakat ne olursa olsun, hiç olmazsa toplu ve umumi bir Türkiye edebiyatı tarihi meydana getirmek sevdasından kendimi kurtaramadım. Bu sahada tam ve değeri müspet bir eserin bulunmayışı da arzumı kuvvetlendirdi." (s. XXXVII)

Kocatürk, İslamiyet öncesi döneme ilişkin yeterli açıklamayı sunduğunu düşündükten sonra, çalışmasının temel amacını oluşturan "Anadolu'da Türk Edebiyatı" kısmına odaklanır. Bu bölümde, 14. yüzyıldan başlayarak Tanzimat'a dek uzanan süreçte her yüzyılı, "Saz Şiiri", "Divan Şiiri", "Tekke Şiiri" ve "Nesir" başlıkları altında sistemli bir biçimde ele almıştır. Bu yaklaşımıyla, Anadolu'daki edebî üretimi yalnızca divan şiiri çerçevesinde değerlendiren görüşe karşı durarak, farklı şiir geleneklerine ve düzyazı alanına da dikkat çeken bütüncül bir edebiyat tarihi anlayışı geliştirmiştir.

Kocatürk, Tanzimat'tan başlayarak Edebiyat-ı Cedide, Fecr-i Âtî ve Millî Edebiyat dönemlerini türler ve eserler temelinde sınıflandırarak ele almıştır. Onu önceki ve kendi dönemindeki edebiyat tarihçilerinden ayıran başlıca yönlerden biri ise "Modern Türk Edebiyatı"nın hangi dönemde başladığına ilişkin yaklaşımıdır. Genel kabule göre bu sürecin Tanzimat ile başladığı düşünülürken, Kocatürk modernleşmenin başlangıcını Cumhuriyet'in ilanı ile başlatmayı tercih etmiştir.

² Edebiyat tarihçiliği sahasında ilk sistemli çalışmaların büyük ölçüde Fransız araştırmacılar tarafından gerçekleştirildiği görülmektedir. Öyle ki, ilk ciddi İngiliz edebiyatı tarihi Fransız edebiyat tarihçisi Hippolyte Taine tarafından, İtalyan edebiyatı tarihi ise Ginguéné tarafından kaleme alınmıştır. Türk edebiyatı tarihçiliği de büyük oranda Fransız edebiyat tarihi yazımının sistem ve yöntemlerinden etkilenerek gelişmiştir. Antoloji, biyografi, bibliyografya ve münferit tenkitlerin ötesine geçebilen ilk edebiyat tarihi örnekleri XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Fransa'da ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda François Granet'nin on iki ciltlik *Réflexion sur les ouvrages de littérature* (1736-1740) [Edebî Eserler Üzerine Düşünceler] adlı kapsamlı çalışması, modern edebiyat tarihçiliğinin başlangıcı kabul edilmektedir. Ardından gelen yüzyıl içerisinde, Fransız edebiyatının farklı dönemlerini konu alan çok sayıda edebiyat tarihi çalışması yayımlanmıştır. (OKAY1994)

Kocatürk, değerlendirmelerini yalnızca edebî metinlerle sınırlı tutmamış; “Tarih”, “Edebiyat Tarihi ve Tetkik Eserleri”, “Edebiyat Bilgisi İçeren Kaynaklar”, “Tenkit ve Deneme”, “Felsefe, Psikoloji, Sosyoloji gibi sosyal bilimler”, “Seyahatnameler” ve “Mülakat ile Hatırat” türlerine de yer vererek geniş bir perspektifle konuyu ele almıştır.

Vasfi Mahir Kocatürk, bu başlıklar altında incelediği ediplerin hayat hikâyelerinden mümkün olduğunca uzaklaşarak, daha çok edebî görüşlerine ve eserlerine yoğunlaşmıştır. Hatta eser merkezli incelemeler yaptığı da söylenebilir. Başlıkta kullanılan “tahlil” kelimesi, bu tür incelemelerin yapılabacağına işaret etmektedir.

Vasfi Mahir Kocatürk’ün *Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eseri, içeriği bakımından özet niteliği taşıyan bir yapıdadır. “Modern Türk Edebiyatı” bölümüne gelene kadar önceki edebiyat tarihçilerinin sınıflandırma anlayışını büyük ölçüde takip etmiştir. Kitap, özellikle ortaöğretim öğrencileri için hazırlanmış bir başvuru kaynağı izlenimi uyandırır. “Şiir” başlığı altında yer alan “Heceyi İlk İşleyenler” kısmında, 1900’lerin başlarında doğmuş ve hece veznini benimseyerek eser vermiş şairlerin yanı sıra “Hecenin Beş Şairi”ne de yer vermiştir. Serbest vezni ise, genel kabullerin aksine Nâzım Hikmet yerine Orhan Veli Kanık ile ilişkilendirmesi ve Nâzım Hikmet’i çalışmasına dahil etmemesi, yakın dönem edebiyatına yönelik bakışını netleştirir. Eserin “Bugünkü Şairler” bölümünde şairleri biyografik anlatımlarla tanıtmış; değerlendirmelerinde öznel yargılar ve bütünlükten uzak ifadeler kullanmıştır. 1964 yılında yayımlanan eserde 1960’lara dek gelen şairlerin yer alması, edebiyat tarihi yazımında dönem sınırlamasının ne şekilde yapılması gerektiği konusunda önemli bir tartışma alanı açmaktadır.

Dönem Anlayışı

Vasfi Mahir Kocatürk, edebiyat tarihini dönemlere ayırırken sistematik bir yaklaşım benimsemiştir. Öncelikle ele alacağı yüzyılı belirlemiş, ardından söz konusu dönemde edebiyatın genel durumu üzerine değerlendirmelerde bulunmuştur. Devamında, dönemin yazarlarını ve onların eserlerini inceleyerek, bu eserler üzerinden yaptığı tahliller aracılığıyla dönemin edebî anlayışını ortaya koymaya çalışmıştır.

Yazar, incelemesine önce Orta Asya Türk Edebiyatı ile başlar. Ardından "Orta Asya ile Anadolu Arasındaki Türk Edebiyatı" ve son olarak "Anadolu’da Türk Edebiyatı" başlıkları altında değerlendirmelerini sürdürür. Bu temel başlıklar altında çeşitli alt başlıklara yer verilerek konular ayrıntılandırılır. Örneğin, Orta Asya Türk Edebiyatı bölümünde, İslamiyet öncesi ve sonrası dönemler ayrı başlıklar altında ele alınmış; ayrıca divan edebiyatı ile tekke edebiyatının ortaya çıkışı da ayrı bölümlerde değerlendirilmiş ve bu dönemlere ait ilk örneklerle yer verilmiştir.

Bu coğrafi bölgelere dayalı incelemenin ardından, edebiyat tarihi yüzyıllara göre sınıflandırılmaktadır. Sınıflandırma 14. yüzyıldan başlayarak 20. yüzyıla kadar sürmekte, bu tarihten sonraki dönem ise “Modern Türk Edebiyatı” başlığı altında ele alınmaktadır. Yazarın 14. yüzyıldan önceki dönemleri coğrafi esaslara göre incelemesinin nedeni, bu dönemlere ait eserlerin yüzyıllara göre ayrı ayrı değerlendirilebilecek bir yoğunlukta olmamasıdır.

Büyük Türk Edebiyatı Tarihi adlı eserde, 20. yüzyıla kadar olan süreçte özellikle saz şiirine yer verilmekte; anlatım da bu şiir geleneğiyle başlatılmaktadır. 20. yüzyıla gelindiğinde ise “20. Yüzyıl Türk Edebiyatına Umumi Bir Bakış” başlıklı bölümde, önceki dönemlerdeki gelişmelere dair genel bir değerlendirme sunulmaktadır. Ancak bu bölümde dönemin sosyal, siyasi ve kültürel olayları ayrıntılı biçimde ele alınmamakta, daha çok edebî yönüyle sınırlı bir bakış açısı benimsenmektedir.

79 sayfadan oluşan 14. Yüzyıl başlığı altında sırasıyla

- 14. Yüzyılda Saz Şiiri,
- 14. Yüzyılda Divan Şiiri,
- 14. Yüzyılda Manzum Dini Destanlar,

- 14. Yüzyılda Tekke Şiiri,
- 14. Yüzyılda Nesir,
- Yazarı Belli Eserler,
- Yazarı Belli Olmayan Eserler'den bahsedilmiştir.

101 sayfadan oluşan 15. Yüzyıl başlığı altında;

- 15. Yüzyılda Saz Şiiri,
- 15. Yüzyılda Divan Şiiri,
- 15. Yüzyılda Nesir,
- Büyük Mensur Destanlar,
- Tarih Yazarları,
- Çeşitli Nesir Yazarları'ndan bahsedilmiştir.

114 sayfadan oluşan 16. Yüzyıl başlığı altında;

- 16. Yüzyılda Saz Şiiri,
- 16. Yüzyılda Divan Şiiri,
- 16. Yüzyılda Tekke Şiiri,
- 16. Yüzyılda Nesir,
- Tarih Yazarları,
- Tezkire, Biyografya, Bibliyografya Yazarları,
- Çeşitli Nesir Yazarları'ndan bahsedilmiştir.

78 sayfadan oluşan 17. Yüzyıl başlığı altında;

- 17. Yüzyılda Saz Şiiri,
- 17. Yüzyılda Divan Şiiri,
- 17. Yüzyılda Tekke Şiiri,
- 17. Yüzyılda Nesir,
- Tarih Yazarları,
- Biyografya, Bibliyografya ve Tezkire Yazarları,
- Sanatlı Nesir Yazarları,
- Halka Hitap Eden Yazarlar'dan bahsedilmiştir.

83 sayfadan oluşan 18. Yüzyıl başlığı altında;

- 18. Yüzyılda Saz Şiiri,
- 18. Yüzyılda Divan Şiiri,
- 18. Yüzyılda Tekke Şiiri,
- 18. Yüzyılda Nesir,
- Tarih Yazarları,
- Sefâret-Name Yazarları,
- Tezkire Yazarları,
- Diğer Nesir Yazarları'ndan bahsedilmiştir.

147 sayfadan oluşan 19. Yüzyıl başlığı altında;

- 19. Yüzyılda Saz Şiiri,
- 19. Yüzyılda Divan Şiiri,
- 19. Yüzyılda Tekke Şiiri,
- 19. Yüzyılda Nesir,

- Tanzimat’tan Önce,
- Avrupa İlim Eserlerinden Nakiller ve Tercümeler,
- Tanzimat’tan Sonra Türk Edebiyatı,
- Tanzimat’tan Sonra Tiyatro Yazarları
- Tanzimat’tan Sonra Türkçülük Faaliyetleri ve Tarih Yazarları
- Tanzimat’tan Sonra Gazetecilik
- Tanzimat’tan Sonra Yazılan Edebiyat Bilgileri Veren Kitaplar ve Edebiyat Tarihi
- Diğer Eserler
- Edebiyat-ı Cedide
- Edebiyat-ı Cedide’nin Şairleri
- Edebiyat-ı Cedide’nin Roman ve Hikâyecileri
- Edebiyat-ı Cedide’nin Diğer Nesir Yazarları
- Edebiyat-ı Cedide Dışındaki Yazarlar’dan bahsedilmiştir.

42 sayfadan oluşan 20. Yüzyıl başlığı altında;

- 20. Yüzyıl Türk Edebiyatına Umumi Bir Bakış
- 20. Yüzyılda Saz Şiiri
- Fecr-i Âti
- Fecr-i Âti Dışındaki Yazarlar
- Cumhuriyet’ten Evvelki Devirde Yazılan Edebiyat Bilgileri Veren Kitaplar ve Edebiyat Tarihi
- Cumhuriyet’ten Evvel Yazılan Biyografya ve Bibliyografya Eserleri
- Millî Edebiyatçılar

59 sayfadan oluşan Modern Türk Edebiyatı başlığı altında ise;

- Şiir
- Hece Veznini İlk İşleyenler
- Roman ve Hikâye
- Tiyatro
- Tarih
- Edebiyat Tarihi ve Tetkik Eserleri
- Edebiyat Tarihi ve Edebiyat Bilgileri Veren Kitaplar
- Araştırmacılar ve Edebi Tetkik Eserleri
- Tenkit ve Deneme
- Felsefe, Psikoloji, Sosyoloji ve Diğer Müspet İlim Sahaları
- Seyahat Eserleri
- Mülakat ve Hatırat
- Bibliyografya

başlıkları bulunmaktadır. Kocatürk’ün dönemleri kendi içinde bu şekilde sıralaması, sadece kronolojik bir tasnif sunmakla kalmaz; aynı zamanda her dönemde hangi edebî türün öne çıktığını ve eğer o dönemde edebiyatımıza yeni bir tür dâhil olmuşsa, bunun ne olduğunu da ortaya koyar. Ancak, yüzyıllara göre yapılan bu ayırmada her dönemde ayrıntılı açıklamalara yer verilmez. Bu durumun gözlemlenebileceği bölümlerden biri, 19. yüzyıl başlığı altında yer alan “Tanzimat’tan Sonra Türk Edebiyatı” kısmıdır:

“1839 yılında, Sadrazam Büyük Reşit Paşa, İstanbul’daki Gülhane bahçesi meydanına devlet adamlarını, halk mümessillerini ve yabancı devlet elçilerini toplayarak Padişah Abdülmecit adına bir emir okumuştur. Gülhane Hatt-ı Hümayunu, Tanzimat Fermanı, Tanzimat-ı Hayriye adlarını alan bu emirle, memleket işlerinde eski yolsuzluklara artık meydan veril-

meyeceği ve birçok husus için de yeni kanun çıkarılarak onlara göre hareket edileceği bildirilmektedir.” (Kocatürk 2018: 596)

Son olarak, Vasfi Mahir Kocatürk'ün 19. yüzyıla ayrı bir önem atfettiği de dikkat çekicidir. Bu yüzyılda Türk edebiyatı yönünü Batı'ya çevirmiş, edebî anlayışta köklü değişimlere sahne olmuş ve çeşitli yeni türlerle tanışmıştır. Ayrıca, Kocatürk'ün “*Modern Türk Edebiyatı*” başlığı altında edebî türlere göre yaptığı tasnif de çalışmasının sistematik yapısını ortaya koyması bakımından kayda değerdir.

Edebî Türlerle Yaklaşımı

Edebî tür, edebiyat eserlerinin biçim, konu ve teknik özelliklerine göre sınıflandırılmasıyla oluşan çeşitlerdir. Başka bir ifadeyle, biçim ve içerik bakımından ortak özellikler taşıyan eser gruplarına verilen addır.

İlk insan topluluklarından itibaren şiirin varlığı bilinmektedir. Başlangıçta şiir, musiki ve dans ile iç içe bir bütün hâlindeyken zamanla bu unsurlar birbirinden ayrılmıştır. Nesir ise daha geç dönemlerde ortaya çıkmıştır.

Köklü bir geçmişe sahip olan Türk şiiri, tarihsel süreç içinde hem biçim hem de içerik açısından çeşitli evrelerden geçerek sürekli bir dönüşüm içinde olmuştur. Şiir, bu yönüyle yalnızca bireysel bir anlatım alanı değil, aynı zamanda toplumsal ve estetik değişimlerin de yansıma zemini olarak değerlendirilebilir.

Türk edebiyatı şiir merkezli bir yapıya sahiptir. Bu nedenle yapılan edebiyat tarihçiliği çalışmalarında şiire öncelik verilmesi doğal karşılanmaktadır. Ayrıca şiir, tarihsel olarak edebî türlerin ilki olarak kabul edildiğinden, araştırmacılar tarafından öncelikli olarak ele alınmıştır.

Bu yaklaşımın bir örneği olarak Nazım Hikmet Polat da Vasfi Mahir Kocatürk'ün *Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserinin 1964 baskısını esas aldığı değerlendirmesinde, edebî tür ayrımının özellikle 14. yüzyıldan itibaren belirginleştiğini ifade eder. Polat'a göre eserin “Orta Asya'da Türk Edebiyatı” ve “Anadolu'da Türk Edebiyatı”nın ilk dönemlerini ele alan bölümlerinde tür, şekillendirici bir unsur olarak öne çıkmazken, 14. yüzyıldan itibaren “Saz Şiiri”, “Divan Şiiri”, “Tekke Şiiri” ve “Nesir” başlıklarıyla yapılan sınıflandırma, tür merkezli yaklaşımın belirginleştiğini ortaya koyar. Bu sınıflandırmanın şiir geleneğinin tarihsel seyrini izlemeyi kolaylaştırdığı; şairlerin eserlerinden yapılan alıntılarla desteklenen çözümlemelerin de dönemin edebî anlayışını kavrama açısından önemli olduğu vurgulanmaktadır (Polat, 2023: 461).

Vasfi Mahir Kocatürk'ün *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserinde, nesirden önce şiirin edebiyat sahnesindeki varlığı açık biçimde ortaya konmaktadır. Eser, yüzyıllara göre yapılan incelemelerde öncelikle dönemin şiir anlayışına ve öne çıkan şairlerine yer vermekte; bu şairlerin şiirlerinden örnekler sunarak söz konusu metinler üzerinden tahlillerde bulunmaktadır.

Edebiyat, tarihsel süreçte çeşitli değişim ve dönüşümlere uğramış olsa da şiir, her dönemde, her yüzyılda ve neredeyse her sanatçının üretiminde kendine yer bulmuştur. Kocatürk'ün eseri, şiirin zaman içerisindeki gelişimini gözler önüne sermekle kalmaz; aynı zamanda her sanatçının şiire dair özgün yaklaşımlarını ve şiirsel unsurları nasıl kullandıklarını ortaya koyması bakımından da önemli bir kaynaktır. Özellikle eserin ilk bölümlerinde tanıtılan sanatçıların hemen hepsinin şiir alanında ürün verdikleri görülmekte ve bu şiirler aracılığıyla dönemin edebî zevki hakkında fikir edinilebilmektedir.

Vasfi Mahir Kocatürk, *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserinde şiir geleneğini üç başlık altında ele almıştır. Bunlardan ilki, saz şairleridir. Halk edebiyatı ve şiiri bağlamında farklı coğrafyalarda çeşitli adlandırmalarla anılan bu gelenek, Anadolu sahasında genellikle “saz şairi”, “âşık” ya da “halk şairi” terimleriyle ifade edilmektedir. Bu adlandırmaların her biri, belirli bir kültürel birikimi ve tarihsel süreci yansıtır.

Kocatürk'ün saz şairlerini ilk sırada ele alması, bu geleneğin sözlü kültüre dayanan ve edebî türler arasında ilk gelişen biçimlerden biri olmasıyla ilişkilidir. Her ne kadar doğrudan saz şairliği geleneğine dair kuramsal bir açıklama sunmasa da bu başlık altında yer verdiği şairlerin hayatlarına ve şiirlerine dair yaptığı yorumlar, okuyucuya dönemin şiir anlayışı hakkında bilgi vermektedir.

İkinci başlık, divan şiirine ayrılmıştır. Divan şairleri, bireysel üsluplarını korumakla birlikte esasen ortak bir edebî geleneğin temsilcileridir. Bu gelenekte şairlerin kullanacakları nazım şekilleri, edebî sanatlar, mazmunlar ve kalıplar büyük ölçüde belirlenmiştir. Şairler, belirli belagat kuralları çerçevesinde şiirlerini inşa ederken aynı malzemeyi farklı biçimlerde kullanarak özgünlüklerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu durum, divan şiirinin bireysellikten çok kolektif bir estetik anlayışı yansıttığını gösterir.

Vasfi Mahir Kocatürk, divan şiiri geleneği hakkında kapsamlı bir açıklamaya yer vermemekle birlikte, sanatçıların şiirlerinden yaptığı alıntılar ve bu alıntılara dair tahlilleriyle okuyucuya dönemin edebî anlayışını aktarmayı amaçlamıştır. Divan şiirinin anlam bakımından kapalı bir yapıya sahip olması, Kocatürk'ün bu tahlillerini daha da değerli hâle getirmektedir. Şairlerin kullandığı mazmunların açıklanması ve şiirlerin içeriksel çözümlemeleri, bu türün daha iyi kavranmasına katkı sağlamaktadır.

Bu bağlamda, 17. yüzyıl divan şiirine dair yapılan değerlendirmelerde Nâbî'nin ele alınması dikkate değer bir örnek teşkil etmektedir:

"Bu gülistânda benimçün ne gül ne şebnem var

mısrasıyla başlayıp:

Bu kâr-hânede bilsem neyim benim nem var"

mısrasını beşerlik bendlerin sonlarında tekrarlayan meşhur muhammesi Nâbî'nin şiirleri arasında şaheserdir. Bu büyük manzume, bir kere psikolojik karakter bakımından mühim bir şeydir. Burada klasik İslami imanın gayri şuuri çözülüşü vardır." (Kocatürk 2018: 425)

Eserde üçüncü başlık, tekke şiirine ayrılmıştır. Ana kaynağını tasavvufi alandan alan bu şiir geleneği, Türk edebiyatında genellikle "tekke edebiyatı", "tasavvufi halk edebiyatı" ya da "tasavvuf edebiyatı" gibi terimlerle ifade edilmektedir. Bu edebî çizgide yer alan şairler ise "klasik tekke şairleri" ya da "halk tekke şairleri" olarak adlandırılmaktadır. Kocatürk, bu şiir geleneğine dair genel bir değerlendirme yapmaksızın, önceki bölümlerde olduğu gibi yine doğrudan şairlerin hayatları ve eserleri üzerinden bir anlatım yoluna gitmiştir. Şairlerin şiirlerinden yaptığı alıntılar ve bu alıntılara dair kısa açıklamalarla, okuyucunun dönemin tasavvufi şiir anlayışını kavramasına katkı sunmayı hedeflemiştir.

Şiir bölümünde doğrudan şairlerin eserlerine yönelinmesi, dönemin genel şiir anlayışına dair kapsamlı bir değerlendirmeye yer verilmemesi ve şairlerin ayrıntılı biçimde tanıtılmamış olması, edebiyat tarihi yazımı açısından bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Özellikle bazı şairlerin dili ve anlatım tarzı anlaşılır olmaktan uzak olmasına rağmen, şiir diline ilişkin açıklayıcı değerlendirmelere de yer verilmemiştir. Bu durum, okuyucunun dönemin edebî zeminini ve şiir anlayışını bütüncül bir bakışla kavramasını zorlaştırmaktadır.

Eserde, nesre ilişkin ayrı başlıklar yer almakta ve her yüzyılın değerlendirmesi içerisinde mutlaka "nesir" alt başlığına yer verilmektedir. Vasfi Mahir Kocatürk, nesir türü hakkında ayrıntılı açıklamalarda bulunmasa da türün tarihsel gelişimine dair genel bir çerçeve sunar. Edebiyatın iki temel anlatım biçiminden biri olan nesir, Eski Türk Edebiyatı döneminde, 14. yüzyılın başlarından 19. yüzyılın ortalarına dek yaklaşık beş yüz yıllık bir süreçte şiirle birlikte varlığını sürdürmüştür. Ancak, nesrin şiirden daha sonra ortaya çıktığı ve gelişimini çoğunlukla şiirin gölgesinde, ikinci planda kalarak sürdürdüğü görüşü edebiyat tarihçileri arasında yaygın kabul görmektedir.

Vasfi Mahir Kocatürk de eserinde nesri, şiirin ardından ele almakta ve incelemelerini bu sırayla sunmaktadır. Nesir türüne dair kapsamlı açıklamalara yer vermemekle birlikte, Türk dilinin yazılı

geçmişine dair bilinen en erken kaynaklar arasında yer alan Orhun Yazıtları'na değinerek Türk nesrinin ilk örneklerini tanıtır. Bu yazıtlar hakkında bilgi verirken, devamında ortaya çıkan nesir ürünlerini de kronolojik olarak ele almaktadır. Özellikle eserin "coğrafi" tasnif bölümünde bu eserlerin detaylı biçimde incelendiği görülmektedir. Kocatürk, bu eserleri tanıtırken örnek cümlelere yer vererek açıklamalarını somutlaştırmış, yer yer görsel malzeme kullanarak bilgilerin zihinde kalıcılığını artırmayı hedeflemiştir.

İlk dönem eserleri dışında, diğer yüzyıllarda edebî türler hakkında ayrıntılı açıklamalara yer verilmezken; 19. yüzyıla gelindiğinde, özellikle Tanzimat sonrasında anlatımın kısmen de olsa varlık göstermesi dikkat çekicidir. Her ne kadar dönemi derinlemesine irdelemese de bazı temel özellikler üzerinde durularak genel bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Bu açıklamalar sınırlı nitelikte olsa da sanatçılardan hareketle nesrin geçirdiği dönüşüm takip edilebilmektedir.

19. Yüzyıl başlığı altında Tanzimat ve Edebiyat-ı Cedide dönemleri ayrı ayrı ele alınmış; her iki dönemde de şiir, tiyatro, gazetecilik gibi türler üzerinde durulmuştur. Özellikle Edebiyat-ı Cedide kısmında roman ve hikâye türleri için müstakil başlıklar açılmış olması, bu türlerin önemini vurgulaması bakımından dikkat çekicidir. Ayrıca Cumhuriyet Dönemi'ne gelindiğinde bibliyografyaya dair bilgilere yer verilmesi, eserin kaynak değerini artıran önemli bir unsurdur.

Eserde incelenen başlıca edebî türler; şiir, roman, hikâye, biyografi, tiyatro, tenkit, deneme, seyahatname, mülakat ve hatırat şeklindedir. Ancak Vasfi Mahir Kocatürk, bu türlerin her biri için kapsamlı ve sistematik bir anlatım sunmamıştır. Türler genellikle başlık düzeyinde ele alınmış, her tür kendi içinde sanatçılar üzerinden tanıtılmış ve eser örnekleriyle desteklenerek aktarılmıştır. Bu yönüyle eserde tür merkezli bir incelemeden çok, sanatçı merkezli bir yaklaşımın benimsendiği görülmektedir. Edebiyat-ı Cedide dönemiyle ilgili yapılan değerlendirmelerde de bu yaklaşım belirgindir. Örneğin:

"Bu edebiyat dilde sadelik düşünmez, Arap ve Acem kelimeleri çok kullanılır. Üslûp süslü ve sanattır. Ruh ve ifade tarzı Avrupaidir. Şiirde aruz vezni kullanılır, fakat nazım şeklinde ve mevzuda genişlik, zenginlik, büyük yenilik vardır. Romanda talil ve teferruata nüfuz çok ileri götürülmüştür. Hikâyecilik asri ve mükemmel bir hale gelmiştir. Umumi ruh hareketsiz, hamlesiz ve kötümserdir. Bu edebiyatta ölüm, keder, ağlayış mühim bir yer alır. Bu hususlarda II. Abdülhamit istibdadının ezici tazyik ve Fransız romantiklerinin büyük tesiri göze çarpar. Servet-i Fünûn edebiyatı geniş yurt ve halk hayatından hız alamamış, daha çok kibar muhitlerde ve yalnızca İstanbul hayatından bahsetmiştir." (Kocatürk 2018: 673)

Kocatürk, bu ifadelerin dışında kapsamlı bir değerlendirme yapmamıştır. Ayrıca kullandığı dil, okuyucuyu nesnellikten uzaklaştırmaktadır. Edebî türlere ilişkin incelemesi bu şekilde olup, yalnızca eser bazlı bir değerlendirme yaptığı ve türler hakkında ayrıntılı bilgi vermediği bir kez daha vurgulanmalıdır.

Sanatçıların Biyografik Bilgilerinin Verilişi

Biyografi, bir kişinin hayat serüvenini detaylarıyla ele alan edebî anlatı türlerinden biridir. Eğer kişi kendi yaşam öyküsünü kaleme alıyorsa bu metin otobiyografi adını alır; şairlerin hayatlarının anlatıldığı metinler ise geleneksel edebiyatımızda 'tezkire' olarak adlandırılır.

Biyografik eserler çoğunlukla kurgusal değildir; ancak kurgu, bir kişinin hayatını betimlemek amacıyla zaman zaman kullanılabilir. Bununla birlikte, bir edebiyat tarihinde kurguya yer verilmemelidir. Edebiyat tarihi, sübjektiflikten uzak olmalı ve genel geçer bir doğruluk içermelidir. Herkes tarafından kabul görebilecek nitelikte olmalıdır. İlk çağlarda bu yaklaşımın mümkün olmamasıyla birlikte, biyografisi verilen kişilere dair bilgilerin netliği de çoğu zaman kesin değildir. Bu nedenle ilk dönemlerde kaleme alınan tezkirelerin güvenilirliği sınırlıdır.

Vasfi Mahir Kocatürk'ün *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eseri tek cilt hâlinde hazırlanmıştır. Eserde biyografisi verilen sanatçı sayısı 475'tir. Bu sanatçılar hakkında kısa yaşam bilgileri sunulmuş ve eserlerine yer verilmiştir. İsmi geçen sanatçıların dışında, her bölümün sonunda ilgili yüzyılda yaşamış diğer sanatçıların adlarına da yer verilmiştir. Biyografik bilgiler kimi zaman dipnotlar aracılığıyla, kimi zaman ise metin akışı içerisinde sunulmuştur. Ancak her iki yöntemde de biyografik anlatımın sınırlı tutulduğu görülmektedir.

“Ömer Seyfettin (1884-1920), Gönen’de doğmuştur. Babası Binbaşı Ömer Bey’dir. İstanbul’da ve Edirne idadisinde Harbiye’de okumuş, subay olmuştur. Yedi sekiz yıl orduda muhtelif yerlerde bulunduktan sonra istifa ile askerlikten ayrılarak edebiyatla uğraşmaya başlamıştır. Bir müddet Selanik’te bulunmuş ve orada çıkan Genç Kalemler mecmuasında makale ve hikâyeler yazmış, bir yandan da edebiyat öğretmenliği etmiştir. 1920 yılında İstanbul’da ölmüştür.” (Kocatürk 2018: 731)

Çoğu zaman dipnotlarda, yukarıdaki örnekte olduğu gibi tanıtılan sanatçılar hakkında hangi kaynaklardan yararlanıldığı belirtilmemiştir. Kitabın sonunda bir “Dizin” bölümü yer almakla birlikte, kaynakça kısmı bulunmamaktadır. Yüzyıl başlıkları altında bazı kısımlarda “Yüzyılın Diğer ... Şairleri” şeklinde alt başlıklarla sanatçılara yer verilmiştir. Ancak bu sanatçıların yalnızca isimleri verilmiş, eserleri hakkında bilgi sunulmamıştır. Bu durum, bilgi eksikliğinden değil, yazarın bilinçli bir tercihi olarak değerlendirilmelidir. Vasfi Mahir, detaylı bilgi için kendi kaleme aldığı diğer eserlerine yönlendirmelerde bulunmakta ve okuyucunun bu kaynaklara başvurmasını önermektedir. Örneğin, 16. yüzyıl başlığı altında yer alan “Yüzyılın Diğer Tekke Şairleri” alt başlığında bu yöntemle başvurulmuştur:

“16. Yüzyılın incelediğimiz tekke şairleri dışında ikinci derecede olmak üzere daha geniş bir grup mevcuttur ki bu şahsiyetlerin sadece mahlaslarını belirtmekle yetiniyoruz:

Hatâyî (Şah İsmail, ö.1523), Kalender Abdal, Koyun Abdal, Muhiiddin Abdal, Şâhî, Sünbül Sinan (ö. 1529), Ahmet Sarıban (ö. 1545), Merkez (Musa Muslihiddin, ö. 1551), Hayâlî (Gülşenîzade- 1485-1569), İbrahim Ümmî Sinan (ö. 1568), Vahab Ümmî, Eroğlu Nûrî, Kaygusuz (Vizeli Alâeddin), Hâşimî (Emir Osman, ö. 1594), Azmî, Arşî (ö. 1562), Armağan, Üftâde (Mehmet Muhiiddin, ö. 1580), Muhyî (ö. 1605), Kul Himmet.

[Yayınlanmış bulunan tekke şiiri antolojimizde bu şairlerin kısa biyografileri ve şiirlerinden örnekler verilmiştir.]” (Kocatürk 2018: 371)

Aynı yöntemi saz şiiri ve divan şiiri için de uygulamaktadır. *Tekke Şiiri Antolojisi* (1955), *Saz Şiiri Antolojisi* (1963) ve *Divan Şiiri Antolojisi* (1963) adlı eserlerinde bu şairlere dair daha ayrıntılı bilgilere ulaşılabileceğini belirtmiştir.

Biyografiler ayrıntılı şekilde ele alınmamıştır. Sanatçının yaşamının, sanat hayatını şekillendirdiği durumlarda bile bu ilişki çoğunlukla göz ardı edilmiştir. Eserde yer verilen edebî şahsiyetlerin doğum ve ölüm tarihleri, yaşadıkları yerler, öğrenim gördükleri medreseler, ders aldıkları hocalar ve üstlendikleri görevler aktarılmaya çalışılmıştır. Dipnot dışında, metin içerisinde verilen bilgilerde ise sanat hayatları, yayımladıkları eserler, etkilendikleri kişiler ve bağlı oldukları edebî akımlara değinilmeye çalışılmıştır. Sanatçıların yaşadıkları dönemin sanat ortamına dair bilgiler, onların yönelimlerini anlamada önemli bir unsur olsa da Kocatürk daha çok sanatçılar üzerinde durarak dönemin genel anlatımını ihmal etmiştir. Bu durum, eserin edebiyat tarihi niteliği açısından bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Öte yandan, sanatçıların müstakil başlıklar altında incelenmesi, eser içi kullanımı kolaylaştırması bakımından olumlu bir tercihtir. Ayrıca, eserde Vasfi Mahir Kocatürk'ün kendi biyografisine de yer verilmektedir; ancak bu kısmın, sonradan oğlu Utkan Kocatürk tarafından eklenmiş olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Eser, içerdiği çok sayıda edebî şahsiyet bakımından edebiyat alanında yol gösterici bir kaynak olarak değerlendirilebilir. Ancak ele alınan sanatçı sayısının fazlalığı, eserin kapsayıcılığını her za-

man yeterli kılmamaktadır. Nitekim Vasfi Mahir Kocatürk'ün de mensubu olduğu Yedi Meşaleci-ler'den yalnızca Ziya Osman Saba'ya yer verilmesi, diğer üyelerin – Cevdet Kudret Solok, Kenan Hulusi Koray, Muammer Lütfi Bahşi, Sabri Esat Siyavuşgil, Yaşar Nabi Nayır – anılmaması bu eksikliğe örnektir. Aynı şekilde Sabahattin Ali ve Nâzım Hikmet gibi önemli isimlerin de eserde yer almaması dikkat çekicidir. Buna karşılık, eserde öne çıkan iki isim Mustafa Kemal Atatürk ve İsmet İnönü'dür. Bu şahsiyetler, Modern Türk Edebiyatı'nın "Hitabet ve Konferans" başlığı altında değerlendirilmiş, yazdıkları eserlerin adlarına da yer verilmiştir.

Büyük Türk Edebiyatı Tarihi, her ne kadar çok sayıda sanatçıya yer verse de önemli bazı edebî şahsiyetlerin eksikliği dikkat çekmektedir. Bu durum, bir edebiyat tarihi çalışması açısından kabul edilebilir değildir; zira edebiyat tarihine dâhil edilmesi gereken kişiler, görüşlerinden bağımsız olarak değerlendirilmelidir. Sanatçı biyografilerinin sunulmuş biçimi ve kimi sanatçıların göz ardı edilmiş olması göz önünde bulundurulduğunda, eserin edebiyat tarihi niteliği açısından belirli eksiklikler taşıdığı açıkça ifade edilmelidir.

Sanatçıların Eserlerinin Verilişi ve Değerlendirilişi

Edebiyatın yegâne malzemesi dildir; başka bir ifadeyle edebiyat, dile dayalı bir sanattır. Edebiyat tarihinin temel malzemesi ise edebî eserdir. Vasfi Mahir Kocatürk, eserine dâhil ettiği her sanatçının eserlerinin adlarını vermekle kalmamış, bazı sanatçıların eserleri üzerinde özellikle durmuş ve yer yer tahlillerde bulunmuştur. Şiirden söz edilen bölümlerde şiir incelemelerine yer verildiği gibi, anlatılan edebî şahsiyet nesir yönüyle öne çıkıyorsa bu kez nesrinden örnekler sunulmuştur. Bu duruma örnek olarak *Edebiyat-ı Cedide* başlığı altında ele alınan Halit Ziya gösterilebilir. Halit Ziya, öncelikle dipnotta kısaca tanıtılmış; ardından, topluluk içerisindeki konumu ve etkilendiği isimler belirtilmiş; eserleri ise sıralanmak yerine "Romanları" başlığı altında detaylandırılmış ve romanlarının konularına yer verilmiştir.

"[Halit Ziya'nın ilk romanı Sefile'dir. İzmir'de Hizmet gazetesinde tefrika edilmiş, fakat siyasi sebeplerden kitap halinde basılmamıştır. Yazar Nemide adlı romanının yeni harflerle tekrar basılışına yazdığı önsözde bu romanı hakkında şu izahatı vermektedir:

Henüz on yedi yaşlarında idim. İzmir'de arkadaşım Tevfik Nevzad'la beraber birinci defa olarak gayri resmi bir gazete tesis ettik: Hizmet. Ben yazmak hevesleri ile yanar tutuşur bir gençtim, hemen, ilk nüshadan başlayarak birçok şeyler karalamaya başladım, o meyanda bir büyük roman: Sefile. Bu roman bitince Rezaîzâde üstat Ekrem'in teklifi üzerine gazeteden kesilmiş tefrikaları kendisine gönderdim, o da hemen encümen-i teftiş ve muayene vermiş. Epeyce uzun süren bir intizardan sonra encümenin, "Şeâir-i İslamiyeye mugayiretinden dolayı neşri ca'iz değildir" kaydıyla roman bana iade olundu. Şeâir-i İslamiyeye mugayir görünen romanın başlıca kahramanı Mazlume ismindeki Türk kızının fuhuşun çamurlarına düşmüş olmasıydı. Encümen âzası mezarlarından başlarını kaldırıp da bugünün haline bir baksınlar. Hatta o gün İstanbul'un bütün تنها sokakları o zavallılarla dolu idi." (Kocatürk 2018: 680)

Kocatürk'ün eser veriş ve değerlendirme yöntemi genellikle bu şekildedir. Roman ve hikâyeler için ayrı başlıklar açılmış; buna karşılık diğer türlerdeki eserler, "Diğer Eserleri" başlığı altında toplanarak tanıtılmıştır. Eserlerin sunumu ise şu biçimdedir:

[Bu eserlerin dışında Kâbus adlı telif bir oyunu, Firuzan ve Fare adlarını taşıyan iki adapte piyesi bulunmaktadır.] (Kocatürk 2018: 683)

Eserlerin dış yapısından ziyade tahlilleri üzerinde durulmuştur. Kısa bilgiler ile verilen sanatçıların eserleri ise ayrıntılı şekilde incelenmiştir. Bazı sanatçılar diğerlerine kıyasla daha detaylı olarak ele alınmıştır. Ayrıca, eser üzerine çalışmalar yapmış kişilerin isimlerine de yer verilmiştir. Orta Asya Türk Edebiyatı başlığı altında *Kutadgu Bilig* eserinin anlatıldığı kısım örnek olarak verilebilir:

“Yusuf Hashacib adıyla tanınmış Balasagunlu Yusuf tarafından 1070’te meydana getirilen Kutadgu Bilig (Kutlu Hükümdar Bilgisi), geniş edeb mânâsıyla Türk edebiyatının ilk büyük İslami eseridir.”
Bu cümlelerin Kutadgu Bilig yazan kısmında dipnotta “Reşit Rahmeti Arat, Kutadgu Bilig (önsöz ve bugünkü Türk harfleriyle metin), TDK, 1947. Mısır ve Fergana nüshaları tıpkıbasımları, 1943. Viyana nüshası tıpkıbasımı, 1942.” şeklinde bilgi verilmektedir. (Kocatürk 2018: 32)

Sanatçıların Edebî Kişilikleriyle İlgili Bilgi ve Değerlendirmeler

Büyük Türk Edebiyatı Tarihi, Türk edebiyatının Orta Asya’dan 20. yüzyıla kadar olan sürecini kapsayan bir edebiyat tarihidir. Bu yönüyle diğer edebiyat tarihlerinden ayrılmaktadır. Çoğu edebiyat tarihçisi modernleşmeyi 19. yüzyılda, Tanzimat dönemiyle başlatırken Kocatürk, *Modern Türk Edebiyatı* başlığı altında ayrı bir bölüm açmaktadır.

14. yüzyıla kadar olan kısmın Vasfi Mahir Kocatürk tarafından kaleme alınmış olması, devam eden bölümlerin ise oğlu tarafından derlenmiş olması üslup farkı yaratmamakta; ancak değerlendirmelerin ya hiç yapılmamasına ya da eksik bırakılmasına neden olmaktadır.

Kocatürk, tarafsız bir tutum benimsemeye özen gösterse de eserin bazı bölümlerinde değerlendirmeye dayalı ifadelere yer verdiği dikkat çekmektedir.

“Hoca Mes’ûd ilk olarak kendisi tarafından işlenen yeni bir vezin kullanmakla umumi zevke ve geleceğe aykırı, kusurlu bir nazım meydana getirdi. Esasen onda büyük bir sanatkârlık zevki ve kudreti olmadığı da görülüyor.” (Kocatürk 2018: 94)

“Edebiyatımızın en büyük şairlerinden biri olan Ahmet Nedîm, Kadı Mehmet Efendi’nin oğlu olarak, 1680-90 yılları arasında İstanbul’da dünyaya geldi.” (Kocatürk 2018: 474)

“Servet-i Fünûn mecmuası etrafında toplanıp Edebiyat-ı Cedideciler adını alan yazarlar grubunun en mühim şairi Tevfik Fikret’tir.” (Kocatürk 2018: 673)

“Fikir hayatımızda değerli ve orijinal bir şahsiyet olan Doktor Abdullah Cevdet kırk yıllık geniş neşriyatından sonra, ömrünün sonunda çıkardığı Karlı Dağdan Ses ve Düşünen Musiki adlarını taşıyan iki kitapla, edebiyatımızın büyük şairleri arasına karıştı.” (Kocatürk 2018: 756)

“Reşat Nuri, Cumhuriyet devri romancılarımızın en genişidir. İlk büyük şöhretini temin eden, çıktığı zamanın zevkine ve ruhuna uygun olan Çalıkuşu, bazı ufak tefek kusurlarıyla beraber, kendinden evvelki devirden çok daha zengin unsurlar taşır.” (Kocatürk 2018: 767)

“Cumhuriyet’ten sonraki edebiyatımızın roman sahasında en mühim yazarlarından biri de Yakup Kadri’dir.” (Kocatürk 2018: 770)

Vasfi Mahir Kocatürk’ün kimi şahıslar ve eserler hakkında yaptığı değerlendirmeler, genel anlamda edebiyat çevrelerinde kabul gören yargılardır. Ancak edebiyat tarihi yazımında kişisel değerlendirmelerden uzak durulması gerektiği unutulmamalıdır. *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi*’nde sanatkârların kimlerden etkilendiği ya da kimleri etkilediği hususu genellikle göz ardı edilmiştir. Bununla birlikte, az sayıda örnekte bu tür ilişkilerin belirtildiği görülmektedir. Örneğin, Namık Kemal’e ayrılan bölümde sadece şiirlerine değil, aynı zamanda etkisinde kaldığı edebî çevrelere de değinilmiştir.

“(…) Bu değişiklikte bir miktar Avrupa şiiri estetiği, bilhassa büyük Fransız şairi Victor Hugo’nun tesiri gözden kaçmıyor.” (Kocatürk 2018: 621)

Aynı durum Abdülhak Hamit Tarhan’ın ele alındığı bölümde de karşımıza çıkmaktadır.

“1877 yılında yayımlanan Nesteren, Fransız klasik edebiyatının en meşhur manzum trajedisi olan Corneille’in *Le Cid*’inden örnek alarak yazılmıştır.” (Kocatürk 2018: 635)

Tam anlamıyla kapsamlı bir edebiyat tarihi yazılabilmesi için mukayeseli (karşılaştırmalı) çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Milletlerin edebiyatlarının ve edebî eserlerinin hem birbirleriyle hem de her milletin kendi içindeki edebî şahsiyetlerin ortaya koyduğu eserlerle karşılaştırmalı biçimde ele alınması, edebiyat tarihçiliğine derinlik kazandıran önemli bir yöntemdir.

Edebî eserler yalnızca millî öğeler doğrultusunda biçimlenmez; aynı zamanda yazarın etkileşimde bulunduğu kaynak metinler, yaşadığı toplum yapısı, yer aldığı coğrafya, karşılaştığı kültürel kodlar ve temas ettiği medeniyet birikimiyle de derinlik kazanır. Bu çerçevede karşılaştırmalı edebiyat, farklı kültürler arasındaki etkileşimin edebiyat üzerindeki yansımalarını inceleyerek yalnızca edebiyat tarihine değil, aynı zamanda toplumsal tarih ve kültürel değişim süreçlerine de disiplinler arası katkılar sunmayı hedefleyen bir alandır.

İnci Enginün'ün de özellikle üzerinde durduğu mukayese ve mukayeseli edebiyat anlayışı, Türk edebiyatında oldukça geç benimsenmiş ve henüz arzu edilen akademik düzeye ulaşamamıştır.

Vasfi Mahir Kocatürk'ün *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserinde ise bu yaklaşıma dair herhangi bir vurgu bulunmamaktadır. Eserde, ne Türk edebiyatı içerisindeki dönemler ve sanatçılar arasında ne de farklı milletlerin edebiyatlarıyla Türk edebiyatı arasında bir karşılaştırmaya yer verilmiştir. Bu durum, eserin edebiyat tarihçiliği açısından önemli bir eksiklik taşıdığını göstermektedir. Mukayeseli yöntemden faydalanılmaması, hem sanatçıların etkilerini daha geniş bir bağlamda değerlendirme imkânını sınırlandırmakta hem de eserin evrensel ölçekte bir perspektif sunmasını engellemektedir.

SONUÇ

Vasfi Mahir Kocatürk, kendisine has bir şekilde edebiyat tarihi çalışması yapmıştır. Eser, Türk edebiyatının bütününe kapsamak amacıyla kaleme alınmıştır. Fakat yukarıda eksiklikleri sayılan sebeplerden ötürü tam anlamıyla bir edebiyat tarihi olma niteliği taşıyamamıştır. Yine de akıcı üslubu ve bilgilerin veriliş tarzı sebebiyle dikkate değer bir eser olarak değerlendirilir. Geniş kapsamlı bir anlatım sergilemesi açısından da başarılı bulunur. Ömrünü adadığı *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi*'ni eline alamadan bu dünyadan ayrılan Vasfi Mahir Kocatürk, eserinin ön sözünü “Çok güç şartlar içinde bir ömür boyunca çalışarak bu kadarını meydana getiren müellif için, eserinin daha mükemmellerini görmek en büyük bahtiyarlık olacaktır.” (s. XXVIII) cümlesiyle sonuçlandırmıştır. Günümüzde ise *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi*, edebiyat severlere kılavuzluk eden bir kaynak olarak varlığını sürdürmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman Güzel, Geçmişten Günümüze Türk Dili ve Edebiyatı Tasnifi İçinde Türk Halk Edebiyatı'nın Yeri, *kulturportali.gov.tr*, (9 Mayıs 2024)
- AküN, Ö. F. (Mart 1990). “Orta Sayfa Sohbetleri: Bir Türk Edebiyatı Tarihi Yazmak Mümkün Müdür?” *Dergâh*, Sayı 1,12-13.
- Alay, O. (2020). *Sözlü Gelenek Öznesi Olarak Saz Şairi/Âşık/Halk Şairi Terimleri ve Karakteristik Özellikleri*. Turkish Academic Research Review, 5(1), 91-104.
- Ayata, Y., (2005). “Nihad Sami Banarlı'nın "Resimli Türk Edebiyatı Tarihi'nin Edebiyat Tarihi Metodolojisi Açısından Değerlendirilmesi”. *Arayışlar İnsan Bilimleri Araştırmaları*, vol.8, no.15, 127-145.
- Bilgin, A. A. (2011). “Tekke Edebiyatı Adlandırması Üzerine”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* (40). Biyografi, *Wikipedia.org/Özgür Ansiklopedi*, (7 Mayıs 2024).
- Bozdoğan, A. (1998). “XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi'nin Edebiyat Tarihi Metodu Açısından İncelenmesi”. *Türk-lük Bilimi Araştırmaları*, VI, 173-190.
- Çetin, N. (2012). *Tanzimat'tan Cumhuriyete Kadar Bizde Türk Edebiyatı Tarihleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çetişli, İ. (2010). *Kurgusalılık / İtibârılık Bağlamında Edebiyat*. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 15(39), 365-376.

- Doğan, M. C., “Cumhuriyet Döneminde Yazılan Edebiyat Tarihlerinde Yeni Türk Şiiri”, *Türkbilgi*, 2018/35: 199-214.
- Kefeli, E. (2006). “Karşılaştırmalı Edebiyat: Tanım, Yöntem ve İncelemeler”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (8), 331-350.
- Kılıç, F. (2007). “Edebiyat Tarihimizin Vazgeçilmez Kaynakları: Şair Tezkireleri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (10), 543-564.
- Kocatürk, Vasfi Mahir. *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi*, İKÜ Yayınevi, İstanbul, 2018.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ötüken Neşriyat AŞ., İstanbul, 1986.
- Lanson, G. *İlimlerde Usûl: Edebiyat Tarihi*, (Çev.: Yusuf Şerif), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1937.
- Levend, Agah Sırrı. *Türk Edebiyatı Tarihi, I, (3. Baskı)*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.
- Mengi, M. (2007). “Eski Türk Edebiyatında Nesir: Gelişimi ve Kaynakçası”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (10), 43-76.
- M. Orhan Okay, “Edebiyat Tarihi”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/edebiyat-tarihi> (25.05.2024).
- Polat, N. H. (2023). “XV. Vasfi Mahir Kocatürk’ün Edebiyat Tarihçiliği”, *Yöntem bilgisi açısından Türk edebiyatı tarihleri* (1. Baskı). (ed. Nazım H. Polat) Kurgan Edebiyat Yayınları, 453-480.
- Taşdemir, İ. (2020). “Divan Edebiyatının Popüler Eserlerinde Şiir ve Şair Hakkında Değerlendirmeler”. *International Journal of Filologia*(4), 218-245.
- Tural, S. (2014). *Edebiyat Tarihi Kavramı Etrafında*. Ondokuz Mayıs University Journal of Education Faculty, 1(1), 21-38.

İcra Hukukunda Satış Talebinin Geçerliliği Hususunun Genel Değerlendirilmesi

General Evaluation of the Validity of Sale Request in Enforcement Law

Rukiye Kaya

Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Özel Hukuk Medeni Hukuk ve İcra İflas Hukuku ABD
234409018@kku.edu.tr, ORCID ID: 0009-0004-5725-0673

ÖZET

İcra hukukunda borçludan haciz yoluyla alınan mal doğrudan alacaklıya verilmez. Öncelikle hacizli malın paraya çevrilmesi gerekir. Bu nedenle bir icra takibinde haciz aşamasından sonra satış aşamasına geçilmektedir. Satış aşamasını başlatan olay ise satış talebidir. Haciz aşamasından sonra icra takibi taraflarının hacizli malların paraya çevrilmesini talep etmesine satış talebi denilmektedir. Satış talep etme süresinin hukuki niteliği doktrinde ve Yargıtay kararlarında hak düşürücü süre olarak değerlendirilmektedir. Satış talebinin geçerli olduğu zaman Yargıtay kararlarına ve uygulamaya göre satış giderlerinin tamamının eksiksiz ve peşin olarak yetkili icra dairesine ödendiği tarihtir. Kural olarak satış talep edilmeden resen icra dairesi tarafından yapılamaz. Bu kuralın İcra İflas Kanunu'nda iki tane istisnası mevcuttur. Satış talebinin içeriğinde istenilen mahcuz malın satışının belirtilip belirtilemeyeceği hususunda doktrinde görüş birliği bulunmaktadır. Bu görüşe ve uygulamaya göre alacaklı satış talebinde bulunduğunda bütün mahcuz malların satışı için talepte bulunmuş olur. Hacizli malın satışının talep edilmesi için takibin taraflarına verilen süre taşınır veya taşınmaz olduğu fark etmeksizin haczin kesinleştiği tarihten itibaren bir yıldır. Bu süre taraflara yönelik olduğundan hak düşürücü süredir bu nedenle sürenin bitiminde satış talep edilmediği takdirde haciz kendiliğinden kalkacak ve hak düşecektir. 2021 yılında 7343 Sayılı Yasa ile yapılan değişiklik sonucu taşınır- lar için olan altı aylık satış isteme süresi de bir yıla çıkarılarak taşınır ve taşınmaz arasındaki satış isteme süresi farkı ortadan kaldırılmıştır. Satış talep edilmediğinde takip devam etse bile kesinleşen haciz düşmektedir fakat takip halen derdest durumdadır. Ancak bazı hallerde satış isteme süresi iş- lemez. Bu haller genel olarak haczin geçerli olup olmadığına ilişkin bir başvuru olduğu durumlardan ibarettir. Çalışmamızda icra hukukunun işlemlerinden biri olan satış talebini, Yargıtay kararları ve doktrinindeki görüşler doğrultusunda araştırmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Haciz, paraya çevirme, satış talebi, alacaklı, borçlu, icra takibi.

ABSTRACT

In enforcement law, assets seized from the debtor through distraint are not directly transferred to the creditor. They must first be converted into cash. Therefore, in an enforcement proceeding, the process moves from the seizure stage to the sale stage. The event that initiates the sale stage is the request for sale. Following the seizure, the parties to the enforcement proceeding may request the conversion of the seized assets into cash, which is referred to as a sale request. The legal nature of the period for requesting a sale has been regarded in doctrine and by the Supreme Court (Yargıtay) as a forfeiture period. According to Yargıtay decisions and practice, the sale request is considered valid as of the date on which all sale-related costs are fully and promptly paid to the competent enforcement office. As a rule, the enforcement office cannot initiate a sale ex officio without a sale request, although the Enforcement and Bankruptcy Law provides two exceptions to this rule. Regarding whether the sale request must specify the seized asset, there is consensus in doctrine and practice that a creditor's sale

request covers all seized assets. The period for requesting the sale of seized assets—whether movable or immovable—begins from the date the seizure becomes final and is one year. Since this period applies to the parties, it constitutes a forfeiture period; if the sale request is not made within this timeframe, the seizure automatically lapses, and the right is forfeited. Following the amendment introduced by Law No. 7343 in 2021, the six-month period for movable assets was extended to one year, thereby eliminating the distinction between movable and immovable assets. Even if the enforcement proceeding continues, a seizure that has not been subject to a sale request lapses; however, the proceeding remains pending. In certain cases, the sale request period does not commence, generally in situations involving a challenge regarding the validity of the seizure. In this study, we examined the sale request—a procedure within enforcement law—in light of Yargıtay decisions and doctrinal opinions.

Keywords: Seizure, forced sale, request for sale, creditor, debtor, enforcement proceeding.

GİRİŞ

İcra hukukunda alacaklının alacağı, borçludan haciz yoluyla alınan malın alacaklıya doğrudan verilmesi yoluyla değil, hacizli malın paraya çevrilmesiyle yoluyla olur. (Kuru, 2021, s.215; Pekcanıtez ve diğ.,2021, s.30, 208; Atalı ve Ermenek, 2023, s.151; Ercan, 2023, s.657) Borçlu taraftan haczedilen şey para ise direkt alacaklının ödemesi yapılır. Borçluya haciz işlemi, borcu oranında yapıldığı gibi paraya çevirme işlemi de aynı şekilde alacaklının alacağı ve icra giderlerini karşılayacak miktarda yapıldıktan sonra satış tatil edilir. (Kuru, 2021, s. 215)

Paraya çevirme kavramı Türk Hukuk Lügatinde, “*rehin, haciz altında veya iflas masasında bulunan malların ve hakların, ilgili kanun hükümlerine uygun bir biçimde açık artırma veya pazarlık yoluyla satılarak nakde dönüştürülmesi*” olarak tanımlanmıştır. Cebri icra kavramı ise, Türk Hukuk lüğatinde “*aleyhine hüküm verilen şahsın menkul, gayrimenkul malları, alacakları veya hükmün mevzuu olan şey üzerinde devlet tarafından kuvvet ve cebir kullanılarak yerine getirilmesi usulü*” olarak tanımlanmıştır. (Türk Hukuk Lügatı, 1998, s.277).

“Satış” kelime anlamı olarak uygulamada “açık artırma” ve “ihale” kavramları ile birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Fakat satış icra hukukunda diğer kavramlara göre daha geniş kapsamlı bir anlamdadır. İcra takibinin bir aşaması olan satış, hacizden sonra gelen bir aşama olup haczedilen malların paraya çevrilmesi sürecinin tamamını ifade eder (Ercan, 2023, s.657). Açık artırma kelimesi satıştan daha dar bir anlama sahip olup, icra takibinde satışın gerçekleştirilme yöntemlerinden birini ifade eder (Ercan, 2023, s.657). İhale kavramı da aynı şekilde satış kelimesinin yerine kullanılsa da daha dar bir kavramdır. Satış icra takip aşamasındaki bir sürecin adyken, ihale haczedilen malın özel bir yol ile alıcısına mülkiyetinin devri anını ifade eder. (Aslan, 2004, s.3)

Bir icra takibinde satış aşamasına geçilmesi için haciz sırasında, para dışında bir malın haczedilmiş olması gerekir, aksi takdirde paraya çevirme olmaz direk paraların paylaşılması aşamasına geçilir. (Ercan, 2023,s. 657; Pekcanıtez ve diğ.,2021, s.208)

Satış talebi, yalnızca prosedürel bir adım değil, aynı zamanda malın türüne göre değişen bir uygulamadır. Uygulanacak olan satış yöntemi bazen açık artırma yoluyla bazen de pazarlık usulüyle yapılır. Bu nedenle satış talebi; süresi, şekli ve sonuçları bakımından dikkatle değerlendirilmesi gereken bir icra takip işlemi niteliğindedir. İcra hukukunda satış talebinin süresi içinde ve usule uygun şekilde yapılması, hem alacaklının menfaatlerinin korunmasının hem de borçlunun mülkiyet hakkının sınırlandırılmasının hukuk devleti ilkeleriyle bağdaşması açısından önem taşır.

İCRA TAKİBİNDE SATIŞ AŞAMASI VE SATIŞ TALEBİ

Haciz aşamasından sonra icra takibi taraflarının, hacizli mallarını paraya çevrilmesini talep etmesine satış talebi denilmektedir. Kural olarak satış talep edilmeden, resen icra dairesi tarafından satış yapılamaz. (Kuru, 2021, s.216; Pekcanıtez vd., 2021, s.208; Atalı ve Ermenek, 2023, s. 151) İcra

takibinin taraflarından, alacaklı veya borçlunun hacizli malın satışını talep etmesi kuraldır. Bu kuralın iki tane istinası vardır. Bunlar İcra İflas Kanunu madde 113 ve madde 139'da açıklanmıştır.

Satış talebi İcra ve İflas Kanununda madde 107'de düzenlenmiştir. Bu düzenlemeye göre, “Her alacaklı mensup olduğu derece namına satış talebinde bulunabilir. 100'üncü maddenin son fıkrası mucibince hacizleri evvelki dereceden artacak bedeller için muteber olan alacaklılardan her biri dahi mensup olduğu derece namına satış isteyebilir”. Kanunda detaylı düzenlenmemiş olsa da satış talebi ancak haczin kesinleşmesi durumunda mümkündür. (Kuru, 2021, s. 216; Pekcanıtez vd., 2021, s.198; Atalı ve Ermenek, 2023, s. 153; Arslan ve diğ., 2022, s.392). İcra takibinde borçluya ödeme emrinin tebliğ edilmesi üzerine borçlunun yedi gün içinde itiraz etmemesi ile kesinleşen icra takibi sonucu haciz aşamasına geçilmesi ve bu haciz işleminin tamamlanmasıyla haciz kesinleşmiş sayılır.

Geçici ve ihtiyati haciz durumunda haciz kesinleşmeden satış talep edilemez ve ayrıca icra müdürü de resen satış kararı veremez. (Atalı ve Ermenek, 2023, s.153; Ercan, 2023, s. 657) İcra takibinde satış işlemi hacizden sonraki aşama olduğundan geri dönüşümeyecek şekilde haciz işleminin tamamlanması gerekir. İcra takibi bir taleple başladığı gibi her aşamada da ayrı ayrı talep gerekir. (Pekcanıtez ve diğ.,2021, s. 198) Satış talebi de haciz kesinleştikten sonra, paraya çevirme aşamasına geçilmesi için yapılan işlemdir.

SATIŞ TALEBİNİN HUKUKİ NİTELİĞİ

İcra ve İflas Kanununda taraflara yönelik verilen bütün süreler hak düşürücü süre niteliğinde olduğundan satış talep etme süresi de hak düşürücü süre niteliğindedir. (Aşık vd., 2024, s.238; Uyar vd., 2014, s.2099). Bir icra takibinde paraya çevirme ve sonrasında gelen satış isteme hakkı, bireysel bir hak olarak kabul edilmektedir. (Üstündağ, 2004, s.287; Aslan, K., 2023, s. 788).

Satış talebi, satış giderlerinin tamamının eksiksiz ve peşin olarak yetkili icra dairesine ödendiği tarih itibarıyla geçerli kabul edilir (Ercan, 2023, s. 661). Yetkili icra dairesinde usulüne uygun şekilde ödeme yapıldığında satış isteme süresi durur ve geçerli bir satış talebi yapılmış sayılır.

SATIŞ TALEBİNİN GEÇERLİLİĞİ VE İÇERİĞİ

Satış talebinin usulüne uygun olarak yapıldığının belirleyen kanun maddesinde, 2021 yılında 7343 Sayılı yasa ile önemli değişiklikler yapılmıştır. Değişiklik öncesi Yargıtay kararlarında ve uygulamada görüleceği üzere satış talebi ile birlikte bir miktar avansın yatırılması geçerli bir talep sayılmış ve satış isteme süresi durdurulmuştur. (Yunusoğlu, 1992, s.125)

Satış talebi, satış giderlerinin tamamının eksiksiz ve peşin olarak yetkili icra dairesine ödendiği tarih itibarıyla geçerli kabul edilir (Ercan, 2023, s. 661). Yetkili icra dairesinde usulüne uygun şekilde ödeme yapıldığında, satış isteme süresi durur ve geçerli bir satış talebi yapılmış sayılır. ¹ Yargıtay kararlarında da satış talebinde bulunan tarafın talep ile birlikte bir miktar avansı yatırdığı tarihte, hukuken satış talebinin yapıldığına hükmedilmiştir.²

Geçerli bir satış talebinden bahsedilebilmesi için talebin açık bir şekilde belirtilmesi ve yeterli avansın ödenmesi gerekir. (Aşık vd., 2024, s.236). Satış talep edilirken, yeterli avans yatırılmadığı takdirde usulüne uygun geçerli bir satış talebi ortada olmayacağından satış talebi süresi de durmayacak ve hak düşürücü sürenin işlemeye devam edeceği Yargıtay kararlarında da belirtilmiştir.³

¹ Yargıtay. 12.HD. E. 2016/17076, K. 2016/17485, KT. 22.06.2016; “...satış talebinin geçerli olabilmesi için satış talebi ile birlikte bir miktar avansın da yatırılması gerekir. Satış avansının yatırıldığı tarihte istem geçerli olacağından, satış talebi satış avansının yatırıldığı tarihte yapılmış sayılır.” <https://mevzuat.sinerjias.com.tr/ET:11.01.2025>

² Yargıtay. 12. HD. 2013/12447 E. 2013/20115 05.03.2013 KT.; Yargıtay. 12.HD. E. 2016/17076, K. 2016/17485, KT. 22.06.2016 <https://mevzuat.sinerjias.com.tr/ET:11.01.2025>

³ “...Cüz’i de olsa satış avansının yatırılmış olması, usûlüne uygun bir satış talebinin bulunduğu anlamına gelir. Yatırılan masrafın yetmeyeceği sonradan anlaşılırsa, bunun tamamlanması istenebilirse de, masraf hiç yatırılmamışsa geçerli bir talebin varlığından söz edilemez. Öte yandan, taşınmaza kıymet takdirine dair istem ve muameleler satışa hazırlık niteliğinde

Satış talebinin içeriğinde, satışı istenen mahcuz malın satışının özellikle belirtilip belirtilemeyeceği hususunda kanunda açık bir düzenleme bulunmamaktadır. Doktrin görüşü ve uygulamaya göre alacaklı satış talebinde bulunduğu bütün mahcuz malların satışı için talepte bulunmuş olur. (Aşık vd., 2024, s. 236). Bu yorumun dayanağı olarak İİK m. 109 kanun hükmü düzenlemesi gösterilmektedir. Kanun maddesine göre bir icra takibinin paraya çevirme aşamasında alacaklının, alacak bedeli kadar mahcuz malın satışının gerçekleştiği ve alacak bittiğinde diğer mahcuz malların satılmayacağı belirtilmiştir. Bu düzenlemeden yola çıkarak alacaklının, talep olarak hangi mahcuz malın satılacağını belirleme hususunda takdir hakkı yoktur. (Aşık vd., 2024, s. 236)

SATIŞ TALEBİNDE BULUNMAYA YETKİLİ OLAN KİŞİLER

Alacaklının Satış Talebinde Bulunması

Satış talebi, bir icra takibinde satış aşamasını başlatan olaydır. İcra takibinde paraya çevirme aşamasına geçilmesi için haciz aşamasının tamamlanması yani haczin kesinleşmesi gerekmektedir. Haciz kesinleştikten sonra icra takibinin alacaklısı, satış talep ederek paraya çevirme aşamasını başlatabilirken, geçici veya ihtiyati haciz sonrası alacaklı, satış talebinde bulunamaz (Ercan, 2023, s. 657).

Birden fazla alacaklının olduğu bir borç durumunda her alacaklı kendi bulunduğu derece namına satış talep edebilir. (Yunusoğlu, 1992, s. 125; Namlı, 2019, s.335) Bir icra takibinde paraya çevirme ve sonrasında gelen satış isteme hakkı bireysel bir hak olarak kabul edilmektedir. (Üstündağ, 2004, s. 287; Aslan, K., 2023, s. 788). Kesinleşmiş haciz sahibi alacaklı, bulunduğu derece nedeniyle hacizli malın satışından alacağını karşılayamayacak olsa bile satış talep etme hakkına sahiptir. (Yunusoğlu, 1992, s.125) Birden fazla alacaklının olduğu durumda tek alacaklının satış talep etmesi bütün alacaklıları etkileyecek ve icra takibinde paraya çevirme aşamasına geçilecektir. (Üstündağ, 2004, s. 287; Namlı, 2019, s. 376; Aslan K., 2023, s. 788)

Borçlunun Satış Talebinde Bulunması

İcra İflas Kanunu madde 116'ya göre satış için alacaklı gibi borçlunun da yetkili olabileceği ve icra dairesinden taleple bulunabileceği 7343 Sayılı yasa değişikliği ile düzenlenmiştir. Hacizli malın hızlıca paraya çevrilmesinde borçlunun da menfaatine bir durum olabileceğinden doktrinde bu kanun düzenlemesi yerinde görülmektedir. (Atalı ve Ermenek, 2023, s. 153-278; Aslan K., 2023, s. 791)

İcra Dairesinin Resen Satış Kararı Alması

İcra Dairesinin resen satış kararı alması kanunda istisna hüküm olarak düzenlenmiştir. İstinaslardan ilki İİK madde 13'e göre, *"İcra memuru kıymeti süratle düşen veyahut muhafazası masraflı olan malların satılmasına her zaman karar verebilir."* şeklinde düzenlenmiştir.

İİK madde 139'da düzenlenen diğer istisna ise *"Satış tutarı bütün alacakları ödemeye yetmezse icra memuru kendiliğinden yeni hacizler yaparak haczi tamamlar; ancak bu suretle haczolunan mallar üzerinde sonra gelen derecelerin evvelce koydurdukları hacizler varsa bu hacizlerin doğurduğu haklara hâlel gelmez. Yeniden haczedilen mallar ayrıca satış talebine hacet kalmaksızın ve mümkün olduğu kadar çabuk satılır."* Olarak düzenlenmiştir.

İcra dairesinin bu yetkiyi kullanımı, hem hukuki güvenlik ilkesini hem de takipte sürat ilkesini desteklemektedir. Ancak uygulamada, re'sen satış kararlarının keyfi veya ölçsüz kullanımı, borçlunun mülkiyet hakkını zedeleyebileceğinden, bu yetkinin kanuna ve yerleşik içtihatlarla uygun şekilde sınırlandırılması gereklidir. Bu bağlamda, yargısal denetim mekanizmaları da icra dairelerinin kararlarını dengeleyici bir unsur olarak önem arz etmektedir.

olup, açıkça satış istemi ve bu istemin ifası için gerekli gider avansı ödenmedikçe İİK'nın 106. maddesindeki süre kesilmez..." Yargıtay. 23.HD. 2013/5893 E. 2013/5649 K. 23.9.2013 KT. . www.lexpera.com.tr ET: 2.2.2025

SATIŞ TALEBİNDE BULUNMA SÜRESİ

Hacizli malın satışının talep edilme süresi, takibin taraflarına verilen süre taşınır veya taşınmaz olduğu fark etmeksizin haczin kesinleştiği tarihten itibaren bir yıldır (madde 106). Bu süre taraflara yönelik olduğundan hak düşürücü süredir. Bu nedenle sürenin bitiminde satış talep edilmediği takdirde haciz kendiliğinden kalkacak ve hak düşecektir. (Atalı ve Ermenek, 2023, s.124). 2021 yılında 7343 Sayılı Yasa ile yapılan değişiklik sonucu taşınırılar için olan altı aylık satış isteme süresi, bir yıla çıkarılarak taşınır ve taşınmaz arasındaki satış talep etme süre farkı ortadan kaldırılmıştır. (Ercan, 2023, s.664) ⁴

Kanunun genel düzenlemesine göre, satış isteme süresini değiştiren, borçlu ile alacaklı arasında yapılan sözleşmeler geçersiz kabul edilmektedir. Çünkü sürenin kanunla emredici olarak belirlendiği durumlarda, taraflara sürelerin değiştirilmesine yönelik sözleşme yapma yetkisi tanınmamıştır. Bu ilkenin bir sonucu olarak da birden fazla hacizli mal bulunması ve bunlara ayrı ayrı haciz işlemi uygulanması durumunda satış talep etme süresi, ilk haczin gerçekleştiği tarihten itibaren başlar. (Ercan, 2023, s. 666). Son haciz işleminden itibaren sürenin başlaması, kanun maddesine aykırı şekilde sürenin değiştirilmesi anlamına geleceği için uygulanmaz. (Namlı, 2019, s. 357)

Satış isteme süresinin başlama zamanı Kanunda “*hacizden itibaren*” ifadesi ile belirtilmiştir (İİK m. 106/1). Bu ifade doktrinde haczin fiilen yapıldığı tarih anlamında açıklanmaktadır. (Ercan, 2023, s.665; Akyazan, 1959, s.8). Yargıtay içtihatlarına göre de Satış talebinin başlama zamanı yani haczin gerçekleştiği tarih, sicile kayıtlı mallar için haciz talebinin icra müdürlüğünce kabul edildiği tarih olarak belirtilmiştir.⁵

İcra ve İflas Kanunu madde 116’ya göre satış isteme süresi içinde satış talep edildikten sonra, hacizli malın satışı gerçekleştirilemezse, o mal üzerindeki satış talebi süresi yalnızca satışı talep eden alacaklı yönünden bir yıl daha uzar. Satışı talep eden alacaklı bu hakkını kullanabilmesi için kesinleşmiş hacizden sonra usulüne uygun, süresi içinde satış talebinde bulunmuş olmalıdır. Bu satış talebinden sonra yetkili icra dairesi hacizli malın paraya çevrilmesi aşamasına geçecek fakat satış koşullarının yerine getirilememesi gibi sebeplerle satış işlemi gerçekleşmeyecektir. Bu durumda sadece satış talebinde bulunan alacaklı için süre, usulüne uygun yapılan satış isteme süresi dolduktan sonraki bir yıl daha uzayacak ve bu şekilde haczin düşmesi engellenmiş olacaktır. Bu durum takibin borçlusu bakımından geçerli değildir. (Ercan, 2023, s.665)

İcra müdürlüğü satış talebinin süresi içinde yapıp yapılmadığını re ’sen incelemek zorundadır. (Ercan, 2023, s. 666) Süresi içinde yapılmayan talepler icra müdürlüğü tarafından reddedilmelidir. Eğer icra müdürlüğü süresi içinde yapılmamış bir satış talebini kabul ederse doktrin (Ercan, 2023, s. 665) ve Yargıtay içtihatlarına⁶ göre kamu düzenine aykırı bir işlem tesis edildiğinden dolayı takibin tarafları süresiz olarak şikâyet yoluna gidebilir.

⁴ Yargıtay içtihatlarına göre yeni yasanın uygulanması takip tarihine göre değil takipteki her bir aşamanın tarihinde yürürlükte olan kanuna göre uygulanacağı şu şekilde ifade edilmiştir: “6352 sayılı Yasa, 05.07.2012 tarih 28344 sayılı Resmi Gazete ‘de yayımlanmış olup, Yasanın yürürlüğüne ilişkin 106. maddesi hükmü uyarınca, anılan 21. madde yayım tarihinden altı ay sonra 05.01.2013 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Aynı Yasa’nın 38. maddesiyle İİK’ya eklenen Geçici 10. maddesiyle, bu Kanunun ilgili hükümlerinin yürürlüğe girdiği tarihten önce başlatılan takip işlemleri hakkında, değişiklikten önceki hükümlerin uygulanmasına devam edileceği hükmü getirilmiştir. Getirilen bu hükümden, 6352 sayılı Yasa değişikliğinin, takip tarihinden itibaren değil, haciz, satış gibi başlatılan her bir takip işlemi tarihi esas alınarak uygulanacağı anlaşılmaktadır.” Yargıtay. 23. HD. 2015/4595 E. 2016/1418 K. 08.03.2016 KT. www.mevzuat.sinerjias.com.tr ET: 13.02.2025

⁵ Yargıtay. 12 HD. 2022/7751 E. 2022/8705 K. 13.09.2022 KT. : “Somut olayda, alacaklının 11/07/2017 tarihinde taşınmaza haciz konulmasını talep ettiği, müdürlüğün aynı tarihte talebi kabul ettiği, haciz şerhinin işlenmesi için Tapu Müdürlüğüne 11/07/2017 tarihli müzekkerenin yazıldığı görülmektedir. Her ne kadar Bölge Adliye Mahkemesince, alacaklı vekilinin 13/07/2018 tarihli satış talebinin, taşınmaza haciz şerhinin işlendiği 13/07/2017 tarihinden itibaren bir yıllık yasal sürede yapıldığından bahisle istinaf başvurusu reddedilmiş ise de yasal düzenlemeye göre haczin konulduğu tarih, haciz şerhinin tapu kaydına işlendiği tarih olmayıp haciz talebinin müdürlükçe kabul edildiği tarihtir” . www.mevzuat.sinerjias.com.tr ET:13.02.2025

⁶ Yargıtay. 12.HD. 2017/2250E. 2018/1541 K. 19.02.2018 KT; Yargıtay. 12.HD. 2015/30239E. 2016/5574 K. 29.02.2016 KT; Yargıtay. 12. HD.2012/31467 E. 2013/3431 K. 11.02.2013 KT. https://karararama.yargitay.gov.tr/ ET: 13.02.2025

SATIŞ İSTEME SÜRESİNİN İŞLEMEDİĞİ HALLER

İcra İflas Kanunu'na göre hacizli malın paraya çevrilmesi için satış isteme süresi bir yıldır. Ancak bazı hallerde satış isteme süresi işlemez. Bu haller genel olarak haczin geçerli olup olmadığına ilişkin bir başvuru olduğu durumlarda hacizli malın paraya çevrilmesi için talep süresi duracaktır. (Aşık vd., 2024, s. 239) İlk olarak haczin geçerli ve kesin haciz olduğu belirlenmekte daha sonra satış ve satış talebi aşamasına geçilmektedir. Satış talep etme süresinin durduğu haller sınırlı sayıda değildir. Kanunda düzenlenen satış talebini durduran hallerden bazıları aşağıda açıklanmaktadır.

Borçluya Rızai Satış Yetkisi Verilmesi

İcra İflas Kanunu'na 7343 Sayılı Kanun ile 2021 yılında eklenen madde 111/A'ya göre artık borçluya kesinleşmiş haciz aşamasından sonra kendi yedinde bulunan mal için satış yetkisi verilmiştir. Bu yetki kapsamında borçluya icra dairesi tarafından satış işlemini gerçekleştirmesi için verilen yetkiden sonra yapılan satışın, icra dairesi tarafından onaylanmasına kadarki geçen sürede satış talep etme süreleri işlemez.

Taksit Sözleşmesinin Devam Ettiği Hallerde

Borçlu ile alacaklı icra dairesinde borcun taksitlendirilmesi istemiyle sözleşme düzenleyebilmektedir. Kanuna 25.11.1988 tarihli Resmî Gazeteyle 3494 Sayılı kanun ile 111. Maddeye eklenen 3. fıkraya göre borcun taksitle ödenmesi kararlaştırıldığı takdirde taksitlendirme sözleşmesinin devamı süresince mahcuz malların satışı talep edilemez ve satış aşamasına geçilemez. (Ercan, 2023, s. 669) Yine Kanuna 17.07.2003 tarihli 4949 Sayılı kanun ile yapılan eklemeye taksitlendirme sözleşmesinin süresi on yılı geçtiği tarihten itibaren satış talebi süresi işlemeye başlar. Taksit sözleşmesi yaptıktan sonra borçlu, bir taksitin dahi ödemesi geciktiğinde icra takibi kaldığı yerden işlemeye devam edeceğinden satış isteme süresi de işlemeye başlar. (Aşık vd., 2024, s. 239; Kuru,2013, s. 606)

İstihkak Davası Süresince

Haciz işlemi gerçekleşirken borçlu ya da bir üçüncü kişi tarafından haczi yapılan taşınır malın borçlu dışında birine ait olduğunu iddia etmesine istihkak iddiası denir. (Ruhi vd., 2019, s. 130). Bu iddia sahibinin açacağı istihkak davası süresince satış talebinin durması için mahkemece verilecek bir ara karara gerek duyulmaz. İİK madde 97/8'e göre istihkak davası açıldığı andan itibaren satış talep etme süresi durur. (Ercan, 2023, s. 669)

Geçici ve İhtiyacı Haczin Kesin Hacze Dönüşmemiş Olması Durumunda

Geçici ve ihtiyati haciz durumunda İİK madde 108'e göre haciz kesinleşmeden satış talep edilemez ve icra müdürü resen satışa dahi kararı veremez. (Atalı ve Ermenek, 2023, s. 153; Ercan, 2023, s. 657) İcra takibinde satış işlemi hacizden sonraki aşama olduğundan geri dönülemeyecek şekilde haciz işleminin tamamlanması gerekir.

Menfi Tespit Davası Sırasında

Menfi tespit davası icra takibi başlamadan veya icra takibi başladıktan sonra takibin borçlusu tarafından borçlu olmadığına tespit edilmesi için açılır. İİK madde 72'ye göre eğer icra takibi başlamadan açılırsa takibin borçlusu teminat karşılığında takibin durdurulmasına ilişkin ihtiyati tedbir kararı talep edebilir. Bu talep sonucunda talebin yapıldığı mahkeme takibin durdurulmasına karar verdiği takdirde borçlunun malları üzerinde de kesin haciz varsa, (Aşık vd., 2024, s. 239; Kuru,2013, s. 605) satış talep etme süresi de durmuş olacaktır.

Kanunda menfi tespit davası sırasında madde 106'daki satış talep sürelerinin işlemeyeceğini belirtilen diğer bir konuda, kendisine üçüncü haciz ihbarnamesi gönderilen üçüncü kişinin süresi için

de menfi tespit davası açması ile ilgilidir. İİK madde 89'a göre birinci ve ikinci haciz ihbarnamesine süresi içinde itiraz etmeyen üçüncü kişiye son olarak üçüncü haciz ihbarnamesi gönderilir. Bu ihbarname üzerine üçüncü kişi menfi tespit davası açabilir. Üçüncü kişi menfi tespit davası açtığını yirmi gün içinde ilgili icra dairesine bildirirse cebri icra işlemleri davanın kararı kesinleşene kadar durur. Bu süre içinde satış talep süreleri de işlemeyecektir.

Rehinin Paraya Çevrilmesi Yoluyla İlamsız Takipte

Rehinin paraya çevrilmesi yoluyla ilamsız takiplerde borçluya gönderilen ödeme emrine, borçlu yedi gün içinde itiraz ettiği takdirde İİK madde 150/e'ye göre takip durur. Takibin devam etmesi için alacaklı icra mahkemesinde veya genel mahkemelerde takibin devamı için dava açabilir. Bu durum İİK madde 150 ve devamında düzenlenmiştir. Alacaklının açtığı bu davalarda karar kesinleşene kadar satış talep etme süresi işlemmez. Dava kesinleştikten sonra satış talep etme süresi kaldığı yerden işlemeye devam eder.

Kambiyo Senetlerine Özgü Haciz Yolunda İmzaya ve Borca İtiraz Edilmesi

İcra ve İflas Kanunu madde 169'da kambiyo senetlerine özgü haciz yoluyla takiplerde icra takibinin borçlusunun yapabileceği borca itiraz düzenlenmiştir. Bu düzenlemeye göre borçlu ödeme emrine itiraz ettiğinde sadece satış işlemi durmaktadır bunun dışındaki icra takibi süreleri işlemeye devam eder. Kambiyo senetlerine yönelik haciz yoluyla takipte ödeme emrine itiraz icra mahkemesine yapılmaktadır. İcra mahkemesi ödeme emrine itiraz talebinden sonra ret kararı verene kadar satış aşamasına geçilemediğinden dolayı satış talebi de yapılamayacaktır. (Aşık vd., 2024, s. 239)

Ortaklığın Giderilmesi Davası Açılması

Ortaklığın giderilmesi davası eski adıyla izale-i şüyu davası paylı mülkiyete veya elbirliği mülkiyetine sahip taşınır veya taşınmaz malların üzerindeki toplu mülkiyeti sona erdirip yeniden bireysel mülkiyet ilişkisinin kurulması için görülen bir dava türüdür. (Ruhi vd., 2019, s.15) Kesinleşmiş bir takibin varlığında haciz aşamasından sonra ortaklığın giderilmesi davası söz konusu olursa satış talep etme süresi duracaktır.⁷ Ortaklığın giderilmesi davası kesinleştikten sonra ise takip kaldığı yerden devam edecektir. Dava kesinleştikten sonra devam eden satış isteme süresi baştan değil kaldığı yerden işlemeye devam edecektir.⁸

Geçerli Bir Satış Talebinde Bulunulmasıyla Birlikte

Satış talebi, satış giderlerinin tamamının eksiksiz ve peşin olarak yetkili icra dairesine ödendiği tarih itibarıyla geçerli kabul edilir. (Ercan, 2023, s. 661) Yetkili icra dairesinde usulüne uygun şekilde ödeme yapıldığında satış isteme süresi durur ve geçerli bir satış talebi yapılmış sayılır.⁹ Satış talebinin icra dairesi tarafından reddedilmesi halinde veya sonradan ihalenin feshi kararı ile satışın iptal

⁷ Yargıtay. 12 HD. 2016/13007 E. 2017/5680 K. 06.04.2017 KT. "taşınmazın tapu kaydına 10/05/2013 ve 22/05/2014 tarihlerinde haciz konulduğu, satış isteme süresi dolmadan alacaklının, 08/12/2014 tarihinde İİK.nun 121. maddesi uyarınca aldığı yetki verilmesi kararına istinaden 27/05/2015 tarihli dilekçesi ile ... 13. Sulh Hukuk Mahkemesi'ne ait 2014/407 Esas sayılı dosya ile ortaklığın giderilmesi davası açtığı, bu davanın açılmasıyla satış isteme süresinin kesildiği, ortaklığın giderilmesi davasının derdest olduğu görülmekte olup, haciz düşmemiştir. Kural olarak icra müdürü kendi vermiş olduğu karardan re'sen dönemeyeceğinden icra müdürlüğünün 01.06.2015 tarihli ret kararı yerinde ise de, 29.05.2015 tarihli haczin kaldırılmasına yönelik işlemi yerinde olmayıp, bu durumda, mahkemece, satış isteme süresinin kesildiği gerekçesi ile şikayetin kabulüne ve icra müdürlüğünün 29.05.2015 tarihli işleminin iptaline yönelik karar verilmesi doğrudur." www.mevzuat.sinerjias.com.tr ET:20.02.2025.

⁸ Yargıtay. 23. HD. 2018/1139 E. 2020/4447 K. 22.12.2020 KT. www.mevzuat.sinerjias.com.tr ET:20.02.2025.

⁹ Yargıtay. 12.HD. E. 2016/17076, K. 2016/17485, KT. 22.06.2016; "...satış talebinin geçerli olabilmesi için satış talebi ile birlikte bir miktar avansın da yatırılması gerekir. Satış avansının yatırıldığı tarihte istem geçerli olacağından, satış talebi satış avansının yatırıldığı tarihte yapılmış sayılır." https://mevzuat.sinerjias.com.tr/ ET: 11.01.2025

edilmesi durumlarında da satış isteme süresi dava açıldığı tarihten itibaren durur. Söz konusu davalarda verilen kararlar kesinleştiği tarihten itibaren satış isteme süresi kaldığı yerden işlemeye devam eder. (Aslan, K. 2023, s. 820; Namlı, 2019, s. 368.)

SÜRESİNDE SATIŞ TALEP EDİLMEMESİNİN İCRA TAKİBİNDEKİ SONUCU

Haciz işlemi kesinleştikten sonra bir yıl içinde icra takibinin tarafları bakımından, haczedilen malın paraya çevrilmesi ve borçların ödenmesi için satış talep edilmelidir. Borçlunun hacizli malları üzerindeki mülkiyet ve tasarruf hakkı hacizle birlikte kısıtlandığından dolayı, belirsiz bir süre haciz durumunun devam etmesi uygun bulunmamış bu nedenle kanunda belli bir süre içinde satış talep edilmesi takibin devamı için zorunlu tutulmuştur. Buradaki süre takibin taraflarına verilen icra takip işlemi niteliğinde olduğundan hak düşürücü süredir. İİK madde 110'a göre satış talep edilmediğinde takip devam etse bile kesinleşen haciz düşmektedir. İcra takibi hala derdest durumda olduğundan alacaklı taraf yeniden haciz istemek zorundadır. Ancak icra takibi düşmediği için yeniden bir takip başlatmasına gerek olmayacaktır. Kesinleşen haciz işleminden sonra süresi içinde satış talep edilmesi kamu düzenini ilgilendirdiği için icra dairesi tarafından re' sen incelenir.

Süresinde satış talep edilmeyen bir malın üzerindeki haciz düşmüş sayılacaktır. Yargıtay İçtihadı Birleştirme Kararında,¹⁰ mal üzerindeki haciz düşmesine rağmen icra dairesinin satış işlemi gerçekleştirse bile düşmüş hacze geçerlilik kazandırmayacağını ve satış işlemi iptal edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Böyle bir durumda İcra dairesinin satış aşamasına geçilmesi durumunda icra takibinin tarafları, söz konusu icra işleminin iptalini talep edebilir. Satış kamu düzenini ilgilendiren bir icra işlemi olduğundan, süresiz olarak şikâyet yoluna başvurulabilir. Şikâyet yargılaması sonucunda icra mahkemesi, satış talebi süresinde yapılmadığından dolayı satışın düşürülmesine karar verir. İcra mahkemesinin verdiği bu karar kesin hüküm teşkil etmektedir. (Ercan, 2023)

Satış talep etme süresinin geçmesinden sonra satış talep edildiği ve bu talebe binaen paraya çevirme aşamasına geçildiği takdirde, icra dairesinin yapmış olduğu işlemlerin kaldırılması gerekir. İcra dairesi haczin düşmüş malın paraya çevrilmesine ilişkin ihale yapmışsa yapılan ihalenin feshedilmesi gerekir.¹¹ (Ercan, 2023)

SONUÇ

İcra hukukunda satış talebi, cebri icra sürecinin en kritik aşamalarından biri olup hem alacaklının hakkına ulaşabilmesi hem de borçlunun mülkiyet hakkının korunması açısından büyük önem taşımaktadır. Bir icra takibinde paraya çevirme aşamasını geçildiğini gösteren olay satış talebinin varlığıdır. Satış talebinin Kanunda öngörülen koşullara uygun olarak yapılmış olması halinde, icra dairesi üzerine bu talebi dikkate alarak satışı yapma yükümlülüğü doğar. Satış talebinin süresi içinde, yetkili kişi tarafından ve usule uygun şekilde yapılması, bu talebin geçerliliğinin temel şartları arasında yer almaktadır. Bu çerçevede, gerek süre bakımından (İİK m.106 ve 110), gerekse talep ehliyeti ve şekil bakımından uygulamada yaşanan sorunlar, çoğu zaman hak kayıplarına yol açabilmektedir.

İcra hukukunda hacizli malların satılması, kural olarak alacaklının talebiyle mümkündür. Ancak 7343 sayılı Kanunla borçluya da satış isteme hakkı tanınmıştır. Böylece icra takibi borçlusu menfaati doğrultusunda hacizli mallarının satışını talep edebilecektir. Borçluya bu hak ve yetki, hacizli malların satışına ilişkin genel hükümler arasında yer alan İİK m. 106 hükmünde yapılan değişiklikle verilmiştir. Bu nedenle, söz konusu yetkiye dayanarak borçlu gerek taşınır gerekse taşınmaz mallarının satışını talep edebilecektir.

¹⁰ Yargıtay İçtihadı Birleştirme Kararı 16.02.2018 tarih 2016/4 Esas 2018/1 Karar www.lexpera.com.tr ET: 13.02.2025

¹¹ Yargıtay. 12.HD. 2012/31467 E. 2013/3431 K. 11.02.2013 KT. www.lexpera.com.tr ET: 13.02.2025.

İcra dairelerinin resen hareket edebileceği sınırlı hâllerde, bu yetkinin istisnâ olduğu unutulmamalı ve alacaklıların satış talebinde bulunma yükümlülüğü, takibin sağlıklı bir şekilde ilerleyebilmesi için titizlikle yerine getirilmelidir. İcra Dairesi kanunda sadece sınırlı sayıda belirtilen hallerde resen satış kararı alabilir. Aksi takdirde, resen satış işlemi, borçlunun mülkiyet hakkını zedeleyebilecek ve icra hukukunun tarafsızlığına gölge düşürebilecek sonuçlar doğurabilir.

Ayrıca, satış talebinin şekli yönüyle de usule uygun olması gerekmekte, soyut ve belirsiz taleplerin geçersiz sayılabileceği kabul edilmektedir. Bu noktada uygulayıcıların ve özellikle icra müdürlüklerinin, alacaklının talebini değerlendirirken hem takip hukukunun teknik kurallarını hem de tarafların menfaat dengesini göz önünde bulundurmaları gerekmektedir.

Kanunda öngörülen ve kesin haczin konulduğu tarihten itibaren başlayan bir yıllık satış isteme süresi, hak düşürücü bir süre olup, icra dairesi tarafından resen gözetilmesi gerekir. Yargı kararları ve doktrindeki görüşler, özellikle sürelerin hak düşürücü niteliği, talebin açık ve somut olması gerekliliği gibi konularda talebin usulüne uygunluğu noktasında belirleyicidir. Satış talep edebilecek tarafın, süresinde satış istememesi halinde söz konusu icra takibindeki mahcuz mal üzerindeki haciz kalkacaktır. Fakat icra takibi derdest kalır. İcra takibi tarafı ancak yenileme talebinde bulunarak borçlunun mallarına yeniden haciz koyma yoluna gidebilecektir.

2004 Sayılı İcra İflas Kanunu'na 30.11.2021 tarihinde yürürlüğe giren 7343 sayılı Kanun kapsamında önemli değişiklikler yapıp, paraya çevirme başlığı üzerinde yeni hükümler getirilmiştir. Yapılan değişikliğe göre hem taşınır hem de taşınmaz malların satışının artık hacizden itibaren bir yıl içinde istenmesi gerekmektedir. Bu değişiklik, satış isteme süreleri açısından taşınır ve taşınmazlar arasındaki farkı kaldırmış, böylece süreleri yeknesak hale getirmiştir. Kanunda öngörülen bazı hallerde satış isteme süreleri, belli sürelerle durmakta, yani işlememektedir. Satış isteme sürelerinin işlemediği haller kanunda dağınık halde bulunmaktadır. Satış talebi hukuki niteliği bakımından hak düşürücü süre niteliğinde olduğundan satış talep edilmediğinde takip devam etse bile İcra ve İflas Kanununa göre kesinleşen haciz düşmektedir.

Sonuç olarak, satış talebinin geçerliliği konusu, hem usul ekonomisi hem de tarafların menfaat dengesi açısından, icra hukukunun sistematığında hayati bir yer tutmakta olup, uygulamada hak kaybına uğramamak adına bu konuda dikkatli ve özenli davranmak gerekmektedir.

KAYNAKÇA

2004 Sayılı İcra ve İflas Kanunu (İİK)

Akyazan, S.(1959). Cebri İcrada İhale ve İhalenin Feshi. Kurtulmuş Matbaası.

Arslan, R. ve Yılmaz, E. ve Taşpınar Ayvaz, S. ve Hanağası, E. (2022). İcra ve İflas Hukuku (9. Baskı).

Aslan, K. (2023). 7343 Sayılı Kanunla Yapılan Değişikliklerle Birlikte Hacizli Malların Satış Talebi ve Satış Giderleri. SÜHFD, C. 31 (S. 2)s. 783-853.

Aslan, E. (2004). İcra İflas Hukukunda Taşınmaz Malların Açık Artırma Yolu İle Paraya Çevrilmesi (1. Baskı). Güncel Yayınevi.

Âşık, İ. ve Saçar, Ö. ve Tok, O. Oruç, Y. (2024). İcra ve İflas Hukuku. (2. Baskı). Seçkin Yayıncılık.

Atalı, M. ve Ermenek, İ. (2023). Temel Hukuk Dizisi İcra ve İflâs Hukuku (Thd). (6. Baskı). Seçkin Yayıncılık.

Ercan, İ. (2023). Uygulamacılar için İcra ve İflas Hukuku El Kitabı (10.Baskı). Seçkin Yayınları.

Kuru, B ve Aydın B. (2021). İstinaf Sistemine Göre Yazılmış İcra İflas Hukuku. Yekin Yayıncılık.

Kuru, B. (2013). İcra ve İflas Hukuku El Kitabı. (2.Baskı). Adalet Yayınevi.

Namlı, M.(2019). İcra Hukukunda Taşınmaz Malların Haczi ve Paraya Çevrilmesi. Oniki Levha Yayınları.

Pekcanıtez, H. ve Atalay, O. ve Sungurtekin Özkan, M. ve Özakes, M. (2021). İcra İflas Hukuku Ders Kitabı. (8. Baskı). Vedat Kitapçılık.

Ruhi, A. ve Aydemir, E. ve Dinç, M. ve Bahadır, Ç. ve Akelma, M. ve Uçakhan, S. (2019). Hukuk Davaları – Cilt:5 İcra Mahkemelerinin Görevlerine Giren Davalar. (2. Baskı). Seçkin Yayınları.

Türk Hukuk Lügati, 3. Baskı, Ankara, 1998.

Uyar, T. ve Uyar, C. ve Uyar, A. (2014). İcra ve İflas Kanunu Şerhi. (Cilt 3). Bilge Yayınları.

Üstündağ, S.(2004). İcra Hukukunun Esasları (8. Baskı). İstanbul.

Yunusoğlu, T. (1992). Uygulamada İcra Hukuku El Kitabı.

İnternet siteleri

<https://mevzuat.sinerjias.com.tr/> Erişim tarihi: 20.02.2025

www.lexpera.com.tr Erişim tarihi: 13.02.2025

<https://karararama.yargitay.gov.tr/> Erişim tarihi: 15.02.2025

Gümüşhane’de Yağmur Yağdırmak İçin Çocuklar Tarafından Oynanan Ritüelistik Bir Oyun: Kuşkukura

A Ritualistic Game Played By Children in Gümüşhane to Make it Rain: Kuşkukura

Rukiye Yıldırım

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
rukiye.yildirim29@outlook.com, ORCID ID: 0009-0004-3649-2032

ÖZET

Su, maddi hayatın devamlılığını sağlamadaki mühim rolü ile oldukça büyük bir önem ve kıymeti haizdir. Hiç şüphesiz suyun en temel kaynağı da yağmurdur. Tarım ve hayvancı topluluklar başta olmak üzere tüm insanlar için yağmurun yağmaması korkutucu, bu durumun beraberinde getirdiği kuraklık ise felakettir. İnsanlar en eski zamanlardan günümüze, bu korkudan emin olmak ve felaketten kurtulmak için yağmur yağdırmaya yönelik pek çok ritüel gerçekleştirmiştir ve gerçekleştirmeye de devam etmektedir. Her toplum Tanrı ve inandığı diğer manevi güçlerle iletişime geçmek, onlara yakarmak ve çeşitli güçleri harekete geçirerek doğa olaylarına müdahale etmek için kendi inanç ve kültürü ile şekillendirdiği ritüelleri uygular. Eski Türkler, hava olaylarına müdahale edip yağmur ve kar yağdırabilmek için yada taşı kullanıyorlardı. İslâm dini çerçevesinde, Türk coğrafyasının hemen her yerinde; kurbanlar sunmak, taşlar ıslatmak, elbiseleri ters giymek gibi pek çok uygulamayı da içeren yağmur dualarına çıkıldığı görülür. Bu ritüellerde çoğu zaman dinsel ve büyüsel unsurlar iç içe geçmiş vaziyettedir. Büyüsel unsurlarla örülü pek çok ritüelin zaman içerisinde oyunsal bir karaktere büründüğü de görülür ki bu türden oyunlar kuttören oyunlar olarak adlandırılır. Bu oyunlardan biri de Türkiye’nin farklı bölgelerinde çömçe gelin, kepecek, gode gode, bodi bodi, hucrik, kelis gibi adlarla oynanan oyundur. Bu oyunun bir varyantı ise Gümüşhane’de “kuşkukura” adı altında oynanmaktadır. Eski kıyafetler giydirilen ağaçtan yapılmış bir kuklanın, söylenen tekerleme eşliğinde sokak sokak gezdirilmesi ve kuklanın yöre halkı tarafından ıslatılması esasına dayanan oyun, yörede çocuklar tarafından oynanmaktadır. Bu çalışmanın amacı kuşkukura oyununu tanıtmak; oyunun oynanışı, kökeni, işlevleri hakkındaki bilgileri derleyerek aktarmak ve oyunu her yönü ile tahlil etmektir.

Anahtar Kelimeler: Halk inanışları, çocuk oyunları, ritüelistik oyunlar, yağmur duası.

ABSTRACT

Water is of great importance and value with its crucial role in ensuring the continuity of material life. Undoubtedly, the most basic source of water is rain. For all human beings, especially agricultural and animal husbandry communities, the lack of rain is frightening and the drought brought about by this situation is a disaster. From the earliest times to the present day, people have performed and continue to perform many rituals to make it rain in order to be sure of this fear and to get rid of the disaster. Every society practices rituals shaped by its own beliefs and culture in order to communicate with God and other spiritual forces it believes in, to appeal to them and to intervene in natural events by activating various forces. The ancient Turks used the stone which is called as yada to intervene in weather events and make it rain and snow. Within the Islamic religion, it is seen that in almost every part of the Turkish geography, prayers for rain, including many practices such as offering sacrifices, soaking stones, and wearing clothes inside out, are practiced. In these rituals, religious and magical elements are often intertwined. It is also seen that many rituals with magical elements take on a playful character over ti-

me, and such games are called *kuttören* games. One of these games is the game played in different regions of Turkey with names such as *çömçe gelin*, *kepçecik*, *gode gode*, *bodi bodi*, *hucrik*, *kelis*. A variant of this game is played in *Gümüşhane* under the name “*Kuşkukura*”. The game, which is based on the principle that a puppet made of wood dressed in old clothes is taken from street to street accompanied by a nursery rhyme and the puppet is wetted by the local people, is played by children in the region. The aim of this study is to introduce the game of *Kuşkukura*; to compile and transfer information about the play, origin, functions of the game and to analyze the game in every aspect.

Keywords: Folk beliefs, children games, ritualistic games, , rain prayer.

GİRİŞ

Su, insanoğlu ve tabiattaki diğer canlılar için hayat kaynağıdır. Tüm canlılar yaşamak için suya muhtaçtır. Yeryüzünün su kaynaklarından biri olarak yağmur, özellikle kuraklığın yoğun olduğu ve yapay sulamanın yeterince gelişmediği insan toplulukları için büyük önem taşır. Kurak bölgelerde yaşayan, tarım ve hayvancılık yaparak geçimini sağlayan insanlar, hem topraktan bol ürün elde etmek hem de hayvanlarını beslemek ve içecek su ihtiyaçlarını temin etmek için yağmura muhtaçtır. Bu çerçevede yağmurun zamanında ve yeterince yağması insanları birçok sıkıntıdan kurtararak rahatça yaşamasına yardım eder.

Ayrıca tüm toplumlar suya bir kutsiyet atfetmiştir. Bu kutsallıkta tabiatın büyük bir bölümünün sularla kaplı olması, suyun bulunduğu yerlerin bereketli, verimli, canlı olması; suyun olmadığı yerlerin ise harap, viran, bereketsiz, verimsiz olmasının rolü büyüktür. Yeryüzünün yaklaşık 4’te 3’ü sularla kaplıdır. Pek çok mitte, “başlangıçta” tüm evrenin sularla kaplı olduğu, yaratılışın su içerisinden başladığı ve kozmosun adeta su içerisinden çıktığı görülür. Yeryüzündeki canlılar için susuz bir yaşamın düşünülememesi, yaşam kaynağının merkezine suyu yerleştirmiş ve su doğrudan hayatın bir sembolü hâline gelmiştir. Su ayrıca yenileyici, arındırıcı, temizleyici ve dönüştürücü olarak da görülmüştür. Hristiyanlık inancı çerçevesinde bebeklerin su ile vaftiz edilmesi; İslâmiyet inancı çerçevesinde ibadetler öncesi su ile abdest alınması, ölümlerin defnedilmeden önce yıkanması ve pek çok büyüün yapılmasında ve bozulmasında suyun kullanılması gibi uygulamalar suya yüklenen bu anlam ve işlevlerle ilişkilidir.

Türklerin kutsal saydığı dört unsurdan biri olan su; arınmanın, temizlenmenin sembolü olarak kullanılmasının yanı sıra “yeniden doğumu” da ifade eder. Çünkü eriyip giden daha sonra “yeniden doğacaktır”. Suya batış, yaşamın ve yaratıcılığın potansiyelini çoğaltır ve geliştirir. Erginleme ritüellerinde su “yeniden doğum” bahşeder; büyüsel ritüellerde iyileştirir; ölümden sonra doğumu, yani öteki hayata hazırlığı sağlar. Ayrıca su; topraklarla birlikte dişi varlıkları tohumlayarak hayata kaynaklık eder (Esin 2001: 25-26).

Türk kozmolojik tasavvurunda dünya, kutsal gök ve kutsal yer-su olarak ikili bir telakki ile kavranmış, suyun bir ruha ve iyeye sahip olduğuna inanılmıştır. Bu sebeple su kenarları metafiziksel varlıklar açısından zengin olan yerler kabul edilmiş, suya saygısızlık yapmaktan kaçınılmıştır. Uygur harfli Oğuz Kağan Destanı’nda Oğuz Kağan, kutsal yer-su tarafından kendisine gönderilen eşini su ortasındaki bir adada bulur (Sakaoğlu ve Duymaz 2008: 221). Halk hikâyelerindeki rüya ve bade içme ekseriyetle bir su kenarında gerçekleşir. Manas Destan’ında Yakup Han’ın çocuğunun olmaması, eşinin suya gerekli saygıyı göstermemesi ile açıklanır (Oral 2019: 389-390). Kutsal kabul edilen pek çok mekânda sulara saçılar saçıldığı, paralar yahut kıymetli eşyalar atıldığı görülür. Tüm bunlar suyun manevî anlamları ile ilişkilidir.

Tarih boyunca insanlar, kendilerini doğrudan etkileyen tabiat olaylarını yönlendirmek ve menfaatler sağlamak amacıyla pek çok büyüsel ve dinsel uygulamaya başvurmuşlardır. Kimi uygulamalarda büyüsel ve dinsel unsur ve yönelimlerin iç içe geçtiği de görülür.

Türkler de geçmişten günümüze kadar gerek atlı göçebe yaşam tarzları çerçevesinde, üzerinde yaşadıkları bozkırda hayvanlarına otlaklar bulabilmek, gerekse yerleşik hayat tarzı çerçevesinde gerçekleştirdikleri tarımsal faaliyetlerde bol mahsul alabilmek ve kuraklıktan emin olabilmek için yağmur yağdırmaya yönelik pek çok ritüel gerçekleştirmiştir ve gerçekleştirmeye de devam etmektedir.

Türkler arasında doğa olaylarını kontrol etme düşüncesi İslamiyet'in kabulünden çok daha eskiye dayanır. Hunlarda ve Göktürklerde hükümdarın gök menşeli olduğuna; dolayısıyla yağmur, kar, dolu yağdırabilme gücünü taşıdığına inanılırdı (Demren 2006: 83). Eski Türklerin “yada taşı”na sahip olup onu kullandıkları ve bu taşla beraber icra ettikleri büyüsel/inançsal ritüeller aracılığı ile yağmur ve kar yağdırdıkları da bilinmektedir (Akhan 2023).

Kâşgarlı Mahmud'un, Divânu Lugât-it Türk adlı eserinde “yat” kelimesini, *bir türlü kamlıktır (kâhinliktir). Belli başlı taşlarla (yada taşı ile) yapılır. Böylelikle yağmur ve kar yağdırılır; rüzgâr estirilir. Bu, Türkler arasında tanınmış bir şeydir. Ben bunu Yağma ülkesinde gözümle gördüm. Orada bir yangın olmuştu, mevsim yaz idi; bu suretle kar yağdırıldı ve Ulu Tanrı'nın izniyle yangın söndürüldü.* şeklinde açıkladığı görülmektedir (2013: III-3).

Türk kültüründe, İslamiyet'in kabulünden sonra yağmur yağdırma ritüelleri arasına İslâm dini ekseninde şekillenen uygulamalar da eklenmiştir. Bazen bunlar salt dini uygulama ve ibadetler olarak gerçekleşirken bazen de birtakım büyüsel uygulamalarla bütünleştirilerek icra edilir. Pek çoğu yağmur duası olarak anılsa da bu “dualar”, örneğin taşların bir yüzünü ıslatarak ıslak kısmını göğe bakacak şekilde yerleştirme pratiğini içeren ve büyüünün “benzer benzeri çeker” ilkesine dayanan uygulamaları da içerirler (Frazer 1991: 33-34). Bu gibi ritüellerin en çok bilinenleri “ters giyme”, “namaz kılma”, “taklit”, “kurban” gibi ibadet ve uygulamalardır.

Ters giyme ile kuraklık durumunun tersine çevrilmesi murat edilir. Yağmur duası esnasında elleri göğe değil de yere bakacak şekilde ters çevirerek açmak da aynı şekildedir ve bunlar da büyüünün en temel iki kanunundan biri olan “benzer benzeri çeker” ilkesi ile açıklanabilir (Frazer 1991: 20-23). Elbette tüm dinsel ve büyüsel uygulamalarda inanç ekseninde değişen aşkın güçlere bir yönelme söz konusudur ve gerçekleştirilen ritüeller ile onları harekete geçirmek murat edilir (Köse 2022: 53-54). İslâm dini çerçevesinde bu güç, rahmeti (rahmet kelimesi doğrudan yağmur için bir adlandırma olarak da kullanılır) dilenen Allah'tır ve yağmur dualarında namaz kılmak ve kurban kesmek gibi ibadetlerle onu razı etmek amaçlanır.

Bunların dışında belirli sayıdaki taşlara okuma, ip düğümlleme, iki evli kişinin evinden sacayağı çalma, hayvan kafatasına dualar yazma veya okuma, dua edilecek mekâna gidene kadar yüksek sesler çıkararak gök gürültüsünü taklit etme gibi uygulamalar da görülür.

Yağmur yağdırmak maksadı ile yetişkinler tarafından icra edilen dua ve ritüellerin yanı sıra çocuklar tarafından oyun şeklinde icra edilen uygulamalar da mevcuttur. Yukarıda ifade edildiği gibi aşkın güçleri harekete geçirmenin bir yolu da onlarla günahsız ve masum olan çocukların iletişime geçirilmesi, rahmetin onlar aracılığı ile istenmesidir. Çoğu zaman yağmursuzluk ve bununla birlikte ortaya çıkan kuraklık Tanrı tarafından verilen bir ceza olarak kabul edilir ve bölgede işlenen çeşitli günahlarla ilişkilendirilir. Dolayısı ile yağmur yağdırmaya yönelik ritüeller bir tövbe, af ve bağışlanma dileme ile de bütünleşir. Bu durumda da masum çocuklar aracılığı ile yapılacak dua ve tövbenin daha makbul olacağına inanılır. Kuraklık zamanlarında yetişkinlerin yönlendirmesi ile çocuklar tarafından oynusal bir karakterle icra edilen uygulamalar, ihtiyaç olmaksızın çocukların iradeleri ve istekleri ile oynanan oyunlar olarak da varlıklarını ve sürekliliklerini devam ettirirler.

Gümüşhane’de Yağmur Yağdırmak İçin Çocuklar Tarafından Oynanan Ritüelistik Bir Oyun: Kuşkukura

Anadolu’da çocuklar tarafından bir oyun olarak icra edilen yağmur yağdırma ritüelleri arasında “bodi bostan”, “gode”, “çömçe gelin”, “gode gode”, “çullu gelin”, “çullu”, “çullu kadın”, “dodu”, “bibi-

lik”, “bişek gelin”, “bolbadık”, “buka baranı”, “bukılber”, “cımçe gelin”, “çiçi mamı”, “çomça bişek”, “yağmur gelini” gibi pek çok oyun yer almaktadır (Acıpayamlı, 1963: 25; Araz 1996: 146; Şimşek, 2003: 80). Bunların bir kısmı aynı oyunun küçük farklara ve yöreye göre değişen isimlere sahip varyantları iken bazıları ise daha büyük farklılıklara sahiptir. Bu oyunlardan biri de Gümüşhane’de oynanan “Kuşkukura Oyunu” dur.

Sözlüklerde bulamadığımız Kuşkukura, Gümüşhane’nin yöresel ağzında, yağmurdan sırlıslıkla ıslanan kişinin büründüğü hâli ifade etmek için kullanılan bir kelimedir (Ayşe Yıldırım, Kişisel Görüşme, 21.03.2025; Esengül Çakmak, Kişisel Görüşme, 22.03.2025; Nisanur Yıldırım, Kişisel Görüşme, 22.03.2025; Figen Çakmak, Kişisel Görüşme, 23.03.2025; Gülfidan Başkut, Kişisel Görüşme, 23.03.2025; Seyhan Yıldırım, Kişisel Görüşme, 24.03.2025; Mehmet Said Çakmak, Kişisel Görüşme, 24.03.2025; Murat Yıldırım, Kişisel Görüşme, 25.03.2025). Ayrıca çalışmamıza konu olan oyunun başlıca gereci olan, ağaçtan yapılarak eski kıyafetler giydirilen kuklaya da bu ad verilir.

Bu kelimenin yağmur yağdırma ritüeli olarak oynanan bir oyuna ve oyunun başlıca gereci olan kuklaya ad olarak verilmesi, oyunun sonunda elde edilmesi murat edilen durumla doğrudan ilişkilidir ve “benzer benzeri çeker” yahut “taklit” ilkesine dayalı büyüsel bir ritüel olarak değerlendirilebilir. Zira oyun boyunca ıslatılacak olan söz konusu kukla yöresel ağızdaki anlamı ile tam bir kuşkukuraya dönecek, bu hâli ile benzerini çekip yağmuru çağırarak ve yağacak yağmurun altında ıslanacak olan insanları taklit edecektir.

Kaynak kişiler tarafından “dua hükmünde bir oyun” olarak tabir edilen (Ayşe Yıldırım, Kişisel Görüşme, 21.03.2025; Nisanur Yıldırım, Kişisel Görüşme, 22.03.2025) ve “çok eski zamanlardan, atalardan, dedelerden kaldığı” ifade edilen kuşkukura oyununun kökeninin hangi zamana dayandığı bilinmemektedir. Bazı kaynak kişiler oyunun, yörede evvelce yaşayan Rumlardan kaldığını ifade ederken (Ayşe Yıldırım, Kişisel Görüşme, 21.03.2025; Esengül Çakmak, Kişisel Görüşme, 22.03.2025; Figen Çakmak, Kişisel Görüşme, 23.03.2025; Seyhan Yıldırım, Kişisel Görüşme, 24.03.2025; Murat Yıldırım, Kişisel Görüşme, 25.03.2025) bazıları ise oyunu eski Türk inancındaki Şamanik uygulamalarla ilişkilendirmektedir (Mehmet Said Çakmak, Kişisel Görüşme, 24.03.2025). Oyunun Rumlardan kaldığı yönünde bildirilen görüşler, bölgede evvelce yaşamış olan Rumların bıraktıkları ve yöre halkı tarafından da kabul görüp benimsenen kültürel mirasla ilişkilidir. Oyunun arkaik kökeni hakkında herhangi bir araştırma imkânı ve bilgisi olmayan insanların, yörelerine özgü olduğunu düşündükleri kuşkukura oyununun, geçmişte burada yaşamış olan toplum ve kültürden kaynaklanmış olabileceğini düşünmeleri tabiidir. Hatta bazı kaynak kişiler bu düşüncüyü güçlendirmek adına birtakım temellendirme ve delillendirmeler de ortaya atmaktadır. Oyunun başlıca gereci olan ve oyunla aynı ismi taşıyan kukla, iki tahtanın birbirine † şeklinde çatılması ve bunun üzerine kıyafetler giydirilmesi ile meydana getirilmektedir. Araştırma sırasında başvuru alan bir kaynak kişi † şeklinde çatılan tahtaların aslında arkaik kökende haç işareti olduğunu ve Hz. İsa’yı temsil ettiğini, yağmur istenirken bu kuklayı kullanmakla da esasında Hz. İsa, yani kutsal ruh aracılığı ile tanrıya yakarıldığını düşünüldüğünü ifade etmektedir (Esengül Çakmak, Kişisel Görüşme, 22.03.2025). Ancak kullanılan kukla, icra edilen faaliyetler ve söylenen tekerleme gibi oyundaki pek çok unsurun “çömçe gelin” ve “bodi bostan” gibi Anadolu’nun genelinde oynanan oyunlarla olan benzerliği, oyunun bölgesel kültür ve mirasta katkıları yadsınamayacak olan Rumlardan kaldığı düşüncesinin doğruluğunu zayıflatmaktadır.

Ortalama 5-15 yaş aralığındaki kız ve erkek çocuklar tarafından yılın her döneminde bir eğlence pratiği olarak oynanan oyunun, kuraklık dönemlerinde yetişkinlerin yönlendirmeleri ile oynandığı görülür. Kuraklık baş gösterdiğinde yetişkin insanların çocukları teşvik ettikleri, “annelerin, ninele- rin yönlendirmeleri ile oynatıldığı” (Ayşe Yıldırım, Kişisel Görüşme, 21.03.2025), “Yapın. Rabbim sizin duanızı kabul edecek.” şeklindeki ifadelerle çocukların bu ritüelistik oyunu oynamaya teşvik edildikleri görülmektedir (Esengül Çakmak, Kişisel Görüşme, 22.03.2025). “Çocuklar günahsız sayıldıkları için onların duasının kabul olunacağına inanıldığından, genellikle çocuklara oynatılır.” (Fi-

gen Çakmak, Kişisel Görüşme, 23.03.2025) ifadesinden de çocuklara yetişkinler tarafından oynatıldığı ve bunun başlıca motivasyonu da anlaşılmaktadır.

Oyunun mühim bir kültür unsuru ve gelenek olduğunun idrakinde olan yöre halkı, hangi zaman diliminde oynanırsa oynansın çocukların bu oyunu oynamalarını yardım, teşvik ve iştirakleri ile desteklemektedir. Oyunun kuşaktan kuşağa aktarılmasında da çocukların oyunu birbirlerinden öğrenmelerinin yanı sıra yetişkinlerin çocuklara öğretmeleri de etkili olmaktadır.

Oyunun özel bir mekânı yoktur. Bir yerde toplanan çocuklar bazen yetişkin yardımı da alarak kuşukura adı verilen kuklayı, iki ağacı birbirine çatarak yaparlar. Gömlek, ceket gibi kıyafetler ve bazı aksesuarlar giydirilen kuşukura; bulunan köyün, mahallenin bütün sokaklarında çocuklar tarafından söylenen tekerleme eşliğinde gezdirilir. Kıyafetlerin eski olması önemlidir zira yöre halkı, kıyafetler ne kadar eski olursa yağmurun yağmasında o denli etkili olacağına inanmaktadır (Ayşe Yıldırım, Kişisel Görüşme, 21.03.2025; Esengül Çakmak, Kişisel Görüşme, 22.03.2025). Bu uygulama ve inanış da günahsız çocukların duasının makbul olacağına inanılmasına paralel görünmektedir. Eski, güngörmüş, yaşanmışlığı olan kıyafetlerle yaşlılık ve atalar kültü arasında bağlantı kurulabilir. Zira kültürümüzde yaşlıların da duasının makbul olduğuna inanılmakla birlikte ataların manevi bir güce sahip oldukları inancı da mevcuttur.

Kuşukura eşliğinde sokak sokak gezerken şu tekerleme söylenir:

*“Kuşukura ne istersin?
Allahtan yağmur isterim.
Ver Allah’ım ver;
Sicim gibi yağmur,
Teknede hamur,
Tarlada çamur.
Ver Allah’ım ver,
Sicim gibi yağmur.
Fakirlerin tarlasına,
Zenginlerin bacasına,
Ver Allah’ım ver,
Sicim gibi yağmur.”*

(Ayşe Yıldırım, Kişisel Görüşme, 21.03.2025; Esengül Çakmak, Kişisel Görüşme, 22.03.2025; Nisanur Yıldırım, Kişisel Görüşme, 22.03.2025; Figen Çakmak, Kişisel Görüşme, 23.03.2025; Gülfidan Başkut, Kişisel Görüşme, 23.03.2025; Seyhan Yıldırım, Kişisel Görüşme, 24.03.2025; Mehmet Said Çakmak, Kişisel Görüşme, 24.03.2025; Murat Yıldırım, Kişisel Görüşme, 25.03.2025).

Tarlada çamur ifadesi ile tarımsal faaliyetlerdeki verim ve bolluk dilenirken teknede hamur ifadesi ile de gıda sıkıntısı çekmemek muradı dillendirilmiş olur. Tarla ıslanıp çamur olmalıdır ki mahsul elde edilebilsin ve böylelikle una ve una su katılması ile elde edilebilecek hamura ve ekmeğe ulaşılabilsin. Öte yandan fakirin tarlası ile zenginin bacası ayrımının dile getirilmesi ise korunaksız evlerde oturan ve bir şekilde istenen yağmurdan mağdur olabilecek garibanların korunması duasıdır. Zira zenginin damı ve bacası pek ve korunaklı olacaktır. Yağmurdan olumsuz etkilenmeyecektir ancak fakirlerin damı bacası akabilir.

Son zamanlarda tekerlemedeki bazı sözcüklerin değiştiği de tespit edilmiştir. Günümüzde oyunu oynayan çocuklar tarafından “tarlada çamur” ifadesi yerine “arabada çamur” ifadesi kullanılmaktadır (Mehmet Said Çakmak, Kişisel Görüşme, 24.03.2025; Murat Yıldırım, Kişisel Görüşme, 25.03.2025). Bu da yöre halkının, özellikle de çocukların tarımsal faaliyetlerden nispeten uzaklaşmış olması ile izah edilebilir.

Kuşukura sokak sokak, kapı kapı bu tekerleme eşliğinde gezdirilirken kimi evlere uğranıp un, şeker ve yağ toplanır. Ayrıca uğranan evdeki kişiler çocukların ve kuşukuranın üzerine su döküp

onları ıslatırlar. Böylelikle hem kukla hem de oyundaki çocuklar kelimenin tam manası ile kuşkukura dönuşür. Yukarıda “benzer benzer benzeri çeker” ve “taklit” ilkelerine dayandırarak izah ettiğimiz bu büyüsel uygulama bir kaynak kişi tarafından da şöyle ifade edilmektedir: “Çocuklar ıslatılır. Kuşkukura dediğimiz o kukla da ıslatılır. Onlar ıslanınca aynen böyle Rabbim bunların ıslandığı gibi bize de yağmur ver tarlalar ıslansın, ürünler ıslansın, nimet olsun, bereket olsun, rızık olsun.” (Esengül Çakmak, Kişisel Görüşme, 22.03.2025).

Oyunun sonunda, toplanan malzemelerle helva yapılarak oyuna katılan çocuklara dağıtılır. Bazı kaynak özellikle yaşlı bir kadının seçilip helvanın ona yaptırıldığını ifade etmektedir *Esengül Çakmak, Kişisel Görüşme, 22.03.2025*. Bu durumun da dua mahiyetinde olduğu zikredilen oyunun günahsız ve hak katında muteber olduğu kabul edilen çocuklara oynatılması ve Allah’ın onların duasına icabet edeceğine inanılmasına paralel olduğu düşünülebilir. Zira gerek İslâm inancında gerekse Türk kültüründe yaşlıların daha muteber oldukları ve dualarının daha makbul olacağına inanılmaktadır.

Yetişkinler tarafından çocuklara verilen malzeme ve bunlarla yapılarak dağıtılan helva; hem bir hayır hasenat hem de saç, yani kansız kurban olarak değerlendirilebilir. Bu da bolluk ve bereketi dileyip çağırarak için yapılan, dua hükmündeki oyunun içerisinde yer alan diğer bir ritüelistik uygulamadır. Pek çok yağmur duası ve ritüelinin kurban ihtiva ettiği de bilinmektedir.

SONUÇ

Kuşkukura, Gümüşhane yöresinde çocuklar tarafından yağmur yağdırmak için oynanan, içerisinde dinsel ve büyüsel pek çok unsur ve uygulama barındıran, kültürel ve geleneksel olarak yetişkinler tarafından da kıymet verilip teşvik edilerek kuşaktan kuşağa aktarılan bir oyundur.

Oyunun kökenine ilişkin yöre hakkında yaygın olarak kabul edilen görüş, oyunun bölgede daha evvel yaşamış olan Rumlara dayandığı yönündedir. Ancak oyunun Anadolu’nun diğer bölgelerinde görülen “çömçe gelin” ve “bodi bostan” gibi oyunlarla olan benzerliği bu görüşü zayıflatmaktadır.

Yılın hemen her döneminde, ergenliğe çatmamış kız ve erkek çocuklar tarafından oynanan oyun, kurak zamanlarda yetişkinlerin teşvikleri ile de oynanmaktadır. Günahsız olduklarına ve dualarının makbul olduğuna inanılması, yetişkinlerin çocukları bu dua mahiyetindeki oyuna teşvik etmelerindeki en önemli motivasyondur.

Tekerleme ve niyet aşamasında görülen duaların yanında oyunda pek çok büyüsel uygulama da mevcuttur. Oyuna katılan çocukların ve kuşkukura adı verilen kuklanın ıslatılarak benzerin benzeri çekmesini murat etmek bunlar arasındaki en bariz uygulamadır. Bunun yanında oyun bir kurban pratiğini de ihtiva etmektedir ki bu da oyun esnasında çocuklara verilen un, şeker, yağ gibi besin maddeleri ve bu maddelerden imal edilen helvanın kansız kurban olarak değerlendirilen saç olarak dağıtılmasıdır.

KAYNAKLAR

Basılı Kaynaklar

- Acıpayamlı, O (1963). Türkiye’de Yağmur Duası ve Psiko-Sosyal Metotla İncelenmesi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 2, ss. 1-39.
- Akhan, Ebru Birkan (2023). Yada Taşından Gara Nef Oyununa. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 42, ss. 666-573.
- Araz, R (1996). Doğu ve Güneydoğu Anadolu Süfiligi ile Yatır ve Türbelerin Çevresinde Yaşayan Eski Türk İnançları. *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi* (Türklerde Hoşgörü Özel Sayısı 3), Cilt: 8, Sayı: 24, ss. 783-827.
- Demren, Özlem (2006). Yağmur Yağdırma Ritüeli Çerçevesinde Ortaköy “Yağmur Duası”. *Türkbilig*, Sayı: 12, ss. 76-92.
- Esin, Emel (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Frazer, J. G. (1991). *Altın Dal I*, (Mehmet H. Doğan, Çev.) Payel Yayınları.

- Kâşgarlı Mahmud (2013). Divanü Lûgat-it Türk. (Besim Atalay, Çev.), Cilt: 3, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Köse, Fatih (2022). Baytarnâmelerde Büyü ve Tılsımlar. Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi, Cilt: 5, Sayı: 1, ss. 50-70.
- Oral, Elif (2019). Çocuk Eğlencesiyle Defedilen Kuraklık. Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 7, Sayı: 91, ss. 388-401.
- Sakaoğlu, Saim ve Duymaz, Ali (2008). İslamiyet Öncesi Türk Destanları. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Şimşek, E. (2003). Anadolu'da Yağmur Duasına Bağlı Olarak Oynanan Bir Oyun: "Çömceli Gelin". *Milli Folklor*, Cilt: 15, Sayı: 60, ss. 78-87.

Sözlü Kaynaklar

- Esengül Çakmak, 49 Yaşında, Ortaokul Mezunu, Ev Hanımı, Gümüşhane, Görüşme Tarihi: 22.03.2025.
- Figen Çakmak, 23 Yaşında, Ortaokul Mezunu, Çalışmıyor, Gümüşhane, Görüşme Tarihi: 23.03.2025.
- Gülfidan Başkut, 62 Yaşında, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı, Gümüşhane, Görüşme Tarihi: 23.03.2025.
- Mehmet Said Çakmak, 36 Yaşında, Ön Lisans Mezunu, Kalıp Ustası, Gümüşhane, Görüşme Tarihi: 24.03.2025
- Murat Yıldırım, 32 Yaşında, Ön Lisans Mezunu, Laboratuvar Saha Şefi, Gümüşhane, Görüşme Tarihi: 24.03.2025.
- Ayşe Yıldırım, 55 Yaşında, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı, Gümüşhane, Görüşme Tarihi: 24.03.2025.
- Nisanur Yıldırım, 27 Yaşında, Ortaokul Mezunu, Ev Hanımı, Gümüşhane, Görüşme Tarihi: 22.03.2025.
- Seyhan Yıldırım, 50 Yaşında, İlkokul Mezunu, Serbest Meslek, Gümüşhane, Görüşme Tarihi: 24.03.2025.

Şehnâme Kahramanı Rüstem:

15. Yüzyıl Resimli El Yazmalarındaki Temsillerinden Örnekler

Rüstem, the Hero of the Shahnameh:

Examples of His Representations in 15th Century Manuscripts

Rüstem Çopur

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı

copurrustem@gmail.com, ORCID ID: 0009-0009-1126-2683

ÖZET

Bu makale, Firdevsi'nin Şehnâme adlı destanında önemli bir figür olan Rüstem'in, 15. yüzyıla tarihlenen resimli el yazmalarındaki görsel temsillerinin önemli bazı sahnelerini incelemektedir (Bodleian Library MS. Ouseley Add. 176 numaraya kayıtlı nüshada yer alan 62a, 69a, 71a, 186a ve 92a numaralı). Rüstem İran tarihinin en önemli kahramanlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Şehname'de en çok Rüstem'in maceraları resimlenmiştir. Özellikle 13. yüzyıldan sonra resimlenmeye başlaması ile üretilen yeni şehnameler hem kendi döneminde hem de bugün halâ dikkat çekici birçok unsur taşımaktadır. Dönem insanları için ifade ettiği değerle, bugün araştırılma konusu olması aynı olmasa dahi muhtemeldir ki; her çağda önemini korumaya devam edecektir. Timurlu ve erken Safevî dönemlerinde üretilen bu yazmalar, hem minyatür sanatı hem de tarih yazımı açısından dikkat çekicidir. Çalışma, bu görsellerde Rüstem'in kahramanlık, fiziksel güç ve kültürel ikonografi bağlamında nasıl betimlendiğini bazı örnekler üzerinden analiz edilmiştir. Ayrıca bu tasvirlerin dönemin politik ve estetik düşüncesine nasıl etki ettiği irdelenmiştir. Dönem sanatlarının anlaşılabilmesi, üslupsal farkların ortaya çıkarılması ve tasvirlerde kullanılan malzeme tekniğin saptanması için de önemli bazı veriler sunması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sanat tarihi, Firdevsi, Şehname, Rüstem.

ABSTRACT

This article examines some of the important scenes of the visual representation of Rustam, an important figure in Firdevsi's epic Shahnameh, in illustrated manuscripts dating back to the 15th century. (Nos. 62a, 69a, 71a, 186a and 92a in the copy registered in Bodleian Library MS. Ouseley Add. 176) Rustam stands out as one of the most important heroes in Iranian history. Rustam's adventures are the most illustrated in Shahnameh. The new Shahnamehs, especially those that began to be illustrated after the 13th century, still carry many striking elements, both in their own time and today. Although it is not the same subject of research today, it is likely that it will continue to maintain its importance in every age, given the value it expressed for the people of the period. These manuscripts, produced in the Timurid and early Safavid periods, are remarkable in terms of both miniature art and historiography. The study analyzes how Rüstem is depicted in these images in terms of heroism, physical strength and cultural iconography with some examples. It also examines how these depictions influenced the political and aesthetic thought of the period. It is also expected to provide some important data for understanding the arts of the period, revealing stylistic differences and determining the materials and techniques used in the depictions.

Keywords: Art history, Firdevsi, Shahnameh, Rustam.

GİRİŞ

Fars edebiyatı içerisinde kaleme alınmış en büyük eserlerden biri kabul edilen ve İran'ın millî destanı olan Şehnâme, dünyadaki klasik metinler arasında önemli bir yere sahiptir. Eserin sahibi Firdevsi'nin doğum yılı kesin olarak bilinmemektedir. Clement Huart, Firdevsi'nin doğum tarihini 320-932 olarak göstermiş; Jules Mohl da kendi Şehname tercümesine yazdığı önsözde bu tarihin 329-941 olduğu sonucuna vardığını dile getirmiştir. İran'ın tarihi, sultanları, kahramanları ve ordusunun tarihlerini anlatan Şehnâme, İslâm kültüründe halk ve saray çevresinde sevilen edebiyat klasikleri arasına girmiştir. Edebiyat türünde mesnevi olarak kaleme alınan eser, sade bir üslûpla 60.000 beyit ve Pehlevî diliyle mesnevi şeklinde hazırlanmıştır. Kaynaklarda, Firdevsî'nin Şehnâme'yi Gazneli Sultan Mahmud'a sunduğu geçmektedir. Bununla birlikte, Doğu edebiyatında eserin sunulacağı kişiye övgü önemli bir gelenektir ve bu nedenle Firdevsî'de eserine başlamadan önce Gazneli Sultan Mahmud'a övgü içeren bir bölüm yazmıştır (Kanar, 2010, s.38-289).

Şehname'de Rüstem'in doğumundan ölümüne kadar, birçok efsane yer almaktadır. Adı geçen bu efsaneler arasında; Rüstem'in beyaz fili öldürmesi, ejderhayı öldürmesi, cadılar ile mücadelesi, devler (Erjeng, Ak dev, Ekvan (Akvan) Dev) ile mücadelesi, Efrâsiyâb, İsfendiyar, Şegad ile mücadeleleri gibi kahramanlıkları yer almaktadır (Konyalı, 2023, s.337-369).

Eşkaniler döneminde yaşamış ünlü komutan ve emirlerden biri olan Rüstem, yaptığı büyük kahramanlıklar sayesinde çoğu İran rivayetinde önemli yer ediniş zamanla mitolojik bir kahramana dönüşmüştür. İran ulusal kahramanlık hikâyelerinin bütün kahramanlarının özelliklerini kendisinde toplamıştır (Yıldırım 2020:15). Firdevsî'nin Şehnâme'sinde anlatılan efsaneler fantastik açıdan Yunan mitleriyle mukayese edilebilecek benzerlikler göstermektedir. Ancak Şehnâme'deki efsaneler İran milletinin ülkelerini koruyup kollamak için verdikleri mücadelelerin destanıdır. Bu yüzden Şehnâme bütünüyle mitolojik bir eser değildir ve mitolojik konulardan söz ettiği bölümler de İran tarihini konu alan bölümlerdir (Firdevsi, 2008, s.16).

Rüstem Tasvirlerinin Genel Özellikleri

15. yüzyılda Timurlu saray çevresi, özellikle Herat ve Semerkand'da sanat ve edebiyatın korunduğu önemli merkezler hâline gelmiştir. Şehzade Bâysungur'un 1430'larda hazırlattığı Bâysungur Şehnâme'si bu anlamda bir dönüm noktasıdır. Bu eserde yer alan minyatürlerde Rüstem'in giyimi, silahları ve yüz hatları belirgin biçimde öne çıkarılmıştır. Dönem sanatçıları Rüstem'i genellikle kükreyen bir aslanı andırır biçimde heybetli ve iriyarı resmetmişlerdir. Başındaki aslan postu onun hem cesaretini hem de insanüstü gücünü simgelemektedir. Rüstem genellikle savaş sahneleri ve devlerle mücadele ederken resmedilmiş olsa da gündelik hayata dair sahnelerin de yer aldığını görülmektedir.

Resimli Şehnâme nüshaları oluşturulurken, resim-metin bağlantısı, hikâyenin hangi bölümünün tasvir edilmek istendiği, ikonografik düzenin yaklaşık olarak ortaya çıktığı zaman, bu düzenin zaman içindeki değişimi ve sürekliliği önemli özellikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca, zaman içinde Şehnâme resimleme geleneğinde benzer konulu eserlerin resimleme programlarının kalıp olarak tekrarlandığı da görülmektedir (Tezcan Kaya, 2009: 453-454). Bununla birlikte resimli üretilen eserlerin, üretildiği coğrafya ve üretim merkezlerinin, resim sanatı tarihi içinde nerede durduğu sorusuna da cevap bulunabilir (Tezcan Kaya, 2009, s. 455, 457-458).

Konusu:

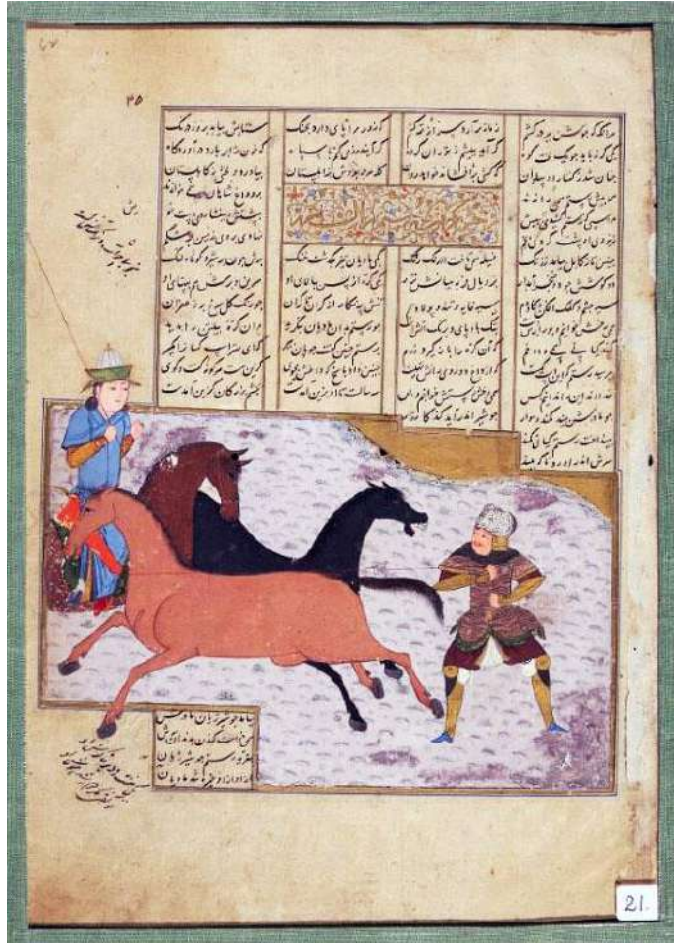
Zal, Zabulistan'daki askerlerinin hepsini Kabulistan'dakilerin de bir kısmını getirtir ve bunların hepsine Rüstem'in önünde geçit töreni yaptırır. Böylelikle askerler padişahlarına özgü töreni yerine getirmiş olurlar. Efsaneye göre, Rüstem'in önüne çekip sırtına elini bastıracağı bütün atların beli, Rüstem'in elinin ağırlığından ve şiddetinden iki büklüm olmuştur. Nihayet Kabil atlarından çeşit çeşit renklerde getirerek onun önüne koşturmuşlardır (Firdevsi, 2020, s. 55). Hikâyenin devamı ise şu şekildedir;

“...Atların içinden birini gözüne kestiren Rüstem onu yakalamak için hamle yapınca sürünün çobanı buna engel oldu ve Rüstem’e “*ey ulu pehlivan! Elin atından elini çek!*” demiştir. Rüstem de: “Her iki sağrısı da damgasız olan bu at kimindir?” diye sordu. Bunun üzerine çoban şöyle karşılık verdi: “Sen onda damga arama! Bu yavru hakkında söylenen sözler birbirini tutmaz. Biz bu alaca yavruya Rahş deriz. Güzelliği suya, rengi ateşe benzer. Sahibinin kim olduğunu bilen yok. Biz ona sadece Rüstem’in Rahş’ı deriz. İşte o kadar. Üzerine eğer vurulalı henüz üç yıl olduğu halde o birçok büyük adamın dikkatini çekti. Ancak anası yavrusuna kement atıldığını görürse, bir aslan gibi koşup kemendi atanın üzerine saldırır. Ey yeryüzü pehlivanı! Biz anlamıyor ve bilmiyoruz, elini çek, o ejderhanın etrafında dolaşma! Anası bir kez saldırdı mıydı, aslanın yüreğini de parçalar, kaplanın derisini de!” Rüstem bu sözleri işitince bu ihtiyar adamın ne demek istediğini anlayarak hemen kemendini attı ve o alaca tayın başına geçirdi. Bunu gören anası derhal azgın bir fil gibi gelerek dişleriyle yavrusunun başındaki kemendi koparmak istedi.

Fakat Rüstem tam bu sırada azgın bir aslan gibi öyle bir bağırdı ki bu sestten hayvancağız şaşırıp kaldı. Bundan sonra Rüstem onun başına ve boynuna birer yumruk indirerek korkudan titreyen gövdesini yere serdi. Kısarak yerden sersemlemiş olarak kalkıp yel gibi koşarak sürüye katıldı. Bunun üzerine Rüstem yere sıkıca basarak kemendin ilmeğini biraz daha sıkı ve elini uzatıp onu sırtından sıkıca yakaladı. Hiç gevşetmedi. Fakat tay bütün bunlara rağmen kendisine hiç dokunulmamış gibi duruyordu. Bunu gören Rüstem içinden: “işte benim bineceğim at budur; bununla artık işimi görebilirim! dedi...” (Firdevsi, 2020, s.55-56)

Tasviri:

Sahne, metinde anlatılan konu ile paralel olarak Rüstem’in atı Rahş’ı yakalamaya çalıştığı an betimlenmiştir. Yaklaşık on bir satır yazının ardından çerçevenin kalan alt kısmına sahne yerleştirilmiştir. Sayfada dikdörtgen çerçeve içinde resimle metnin birlikte verildiğini ancak resmin sol taraftan çerçeve dışına taşırıldığı görülmektedir. Sahnenin sağında Rüstem kemendini atmış bir şekilde betimlenmiştir. Sola doğru hareket halinde olan Rahş ise boynuna geçmiş olan kementten kurtulmak için kaçmaya çalışmaktadır. Rüstem üzerinde kahverengi işlemeli zırhı, başında kaplan başı miğferi ile kendinden emin ve ayakları yere sağlam basan bir pozisyonda verilmiştir. Dişlerini göstererek gelen siyah at ise Rahş’ın annesidir. Hikâyede yavrusuna kement atan Rüstem’e saldırdığını ve Rüstem’in kendisini bir tokatla bayılttığı bilinmektedir. Solda bu iki attan daha sakin olan atın üstünde mavi kıyafetli bir figür biraz şaşkın bir şekilde resmedilmiştir. Atın üstünde, kulaklarında küpeleri, ellerini göğsüne kaldırmış halde duran bu figürün hikâyede anlatılan yaşlı çoban olduğu dü-



Sahne 1: Rüstem’in Rahş’ı Yakalaması

Resim 1: Rüstem’in Rahş’ı Yakalaması, Firdevsî Şehnâme, 1420-40, Bodleian Library MS. Ouseley 176, y.62a

şünülse de oldukça genç olan bu kişinin Rüstem'in korumalarından veya babasının askerlerinden birisi olması daha olasıdır. Rahş oldukça iri ve kızıl rengiyle dikkat çekici bir şekilde resmedilmiştir. Öte yandan sahnedeki hareketliliği Rahş sağlamaktadır. Öne atılmış ayakları ve vücut şekli ile izleyiciye bu hareketliliği net bir şekilde vermektedir. Sanatçının hareket etkisini daha da artırmak için atın ön sol ayağının sahnenin dışına hatta çerçevenin dışına taşırdığı görülmektedir. Sonuç olarak kompozisyonun genel ikonografisine bakıldığında Rüstem'in güç ve kuvvet bağlamında görselleştirildiği oldukça açıktır.

Konusu:

"...Şehname anlatısında Rüstem'in yedi görevinden altıncısı olarak Erjeng'le mücadelesi geçer. Şehnâme'de Rüstem'in devlerle mücadele hikâyesinin birincisi devlerin komutanı Erjeng ile olanıdır. Hikâyeye göre, "Ulat'ın yol göstermesi ile Rüstem sırtında kaplan derisi zırhı ve başında bir tolgasıyla, devlerin komutanı olan Erjeng'e savaş açmak için harekete geçer. Devin yaşadığı yere gelir ve şiddetli bir nara atınca bu sesi duyan dev, çadırından dışarı çıkarak Rüstem ile mücadeleye başlar. Ancak Rüstem, bir aslan gibi kafasından kulağından ve kollarından yakalayıp, devin başını keser. Ardından bu başı havaya kaldırıp diğer devlerin arasına fırlatır. Onun gücünü gören devler, evlerini ve çocuklarını bırakıp oradan kaçarlar. Böylece Rüstem burayı devlerden temizler ve Espiruz dağına dönüp Ulat'ı bağladığı yerden çözer. Ulat'ın yol göstermesiyle birlikte Keykavus'un yanına giderler. Bir süre konuştuktan sonra Keykavus, Rüstem'e Akdev'in, Erjeng'in ölümünü öğrenirse emeklerinin boşa gideceğini ve Rüstem'in hemen Akdev'in olduğu yere gitmesi gerektiğini söyler.

Yedi dağı aştıktan sonra karşısına korkunç bir mağara çıkacağını ve yolunda devlerle dolu olduğunu anlatır. Bunun sonunda da bütün devlerin komutanı olan Akdev'in mağarasına ulaşacağını ekler. Ardından kendisinin ve yanındakilerin gözlerinin kör olduğunu, iyileşmeleri için ise, Akdev'in kanı ve ciğerinin getirilmesi gerektiğini söyleyerek, Rüstem'i diğer mücadelesi olan Akdev'in yanına gönderir..." (Firdevsi, 1994, Firdevsi, 2020, s.88-90).

Tasviri:

Resim, incelenen diğer resimlerde olduğu gibi dikdörtgen bir çerçeve içinde metinle birlikte verilmiştir. Sahne satırlar arasına yerleştirilerek anlatı ile görsel bütünlük sağlanmaya çalışılmıştır. Sahne on birinci satırın altından başlar. Merkezde yeşil yapakları, kahverengi gövdesi ile bir ağaç iki figürün arasında yükselir. Ağacın solunda Rüstem, sağında Erjeng yer alır. Ağaç gövdesinin bittiği yerde yine çerçeve içine alınmış metne yer verilmiştir. Sol tarafta yedi satırdan oluşan iki çerçevenin yanında Erjeng'in altına denk gelen alanda ise birbirinden ayrılmış iki çerçeve içinde üçer satır yazı yer alır.



Sahne 2: Rüstem'in Erjeng ile Savaşı

Resim 2: Rüstem'in Erjeng ile Savaşı, Firdevsî Şehnâme'si, 1420-40, Bodleian Library MS. Ouseley 176, y.69a

Rüstem figürü kollarında altın rengi zırhı ve miğferi, üzerinde kahverengi elbisesi ve bu elbisenin altında yeşil renkli gömleği ile dikkat çeker. Sağ elinde kılıcı ile gözü Erjeng'in üzerindedir ve dikkatle ona odaklanmıştır. Yüz ifadesi kararlılık veya gerginlik içermektedir. Bacaklarının altında beyaz kumaşlar seçilmektedir. Sahne oldukça sadedir ve tüm dikkatler figüre yönelir. Ağacın sağında yer alan Erjeng ise oldukça kaslı ve iri resmedilmiştir. Rüstem den daha iri resmedilmiş olması diğer sahnelere göre çok daha farklı bir anlam ifade eder. Burada söz konusu Rüstem'in kahramanlığını pekiştirmek olmalıdır. Çünkü sonuç olarak bu düellodan Erjeng yenik çıkacak ve kellesinden olacaktır. Kırmızı bir şort ya da etek gibi bir alt giysi ile temsil edildiğini görmekteyiz. Bu da onun şeytani yönünü ve zalim karakterini vurgulamak içindir. Figürün vücudu üst kısmı çıplaktır ve sivri kulakları, keskin dişleri ve pençeleri olan korkutucu bir yüzü vardır. Elleri pençe şeklindedir. Sağ elini uzatmış, sağ bacağını da katlamış olarak gayet hareketli resmedilmiştir. Ağacın gövdesi geniş ve koyu renkli, üzerinde bazı süslemeler veya dokular mevcuttur. Ağacın dibinde, üzerinde mavi desenler olan bir vazo veya kap gibi bir nesne durmaktadır. Ağacın hemen yanında, sağdaki figürün hizasında, parlak turuncu-kırmızı renkte, yıldız benzeri bir çiçek veya bitki görülmektedir. Resmin zemininde açık kahverengi ve yeşil tonları kullanılmış olup, genel olarak sade bir arka plan oluşturulmuştur. Sonuç olarak sahne oldukça sade ve az figür içeren klasik bir betimlemeye sahiptir.

Konusu:

"...Şehnâme'ye göre, "Rüstem'in devlerle olan mücadelesinin ikincisi, tüm devlerin komutanı ve dev ordusunun güvendiği tek dev olan Akdev'dir. Rüstem bu devi öldürmek için, Keykavus'un yanından ayrılır ve onun dediği gibi Ulat ile Rahş'ı yanına alarak yola çıkar. Burada Akdev'in kaldığı yeri bulur. Ancak mağaranın etrafının devlerle çevrilmiş olduğunu görür. Ulat'a Akdev'e nasıl saldırması gerektiğini sorar. Ulat'ın güneşin kızgın olduğu zamanda devlerin hepsinin uyuduğunu, gözcü olarak birkaç cadının beklediğini söylemesi üzerine, Rüstem o anı bekler ve zamanı gelince Ulat'ı bağladıktan sonra, mağara etrafındaki devlerin hepsini öldürüp Akdev'in kaldığı mağaraya doğru gider. Rüstem, buradaki mağaranın yanında cehennem gibi bir kuyunun olduğunu ve mağaranın çok karanlık olduğundan dolayı devi göremediğinden bahseder. Ardından mağara kapısını bulup içeri girdiğinde, "bilekleri ve tolgası demirden, boncuk renkli, aslan postlu, eni ve boyu yeryüzünü kaplayan acayip bir yaratığın" uyuduğunu görür.

Hemen saldırmadan önce bağırarak devi uyandırır ve savaşmaya başlarlar. Rüstem'in kılıç darbesiyle bir eli ve bir ayağı kopan devi, uzun süren mücadeleden sonra, öldürüp ciğerini çıkarır. Hemen Keykavus'un yanına gider. Padişah ve diğer pehlivanlar Rüstem'in kahramanlığına övgüler yağdırırlar. Rüstem'in yanında getirdiği ciğeri ve kanı gözlerine sürer sürmez gözleri iyileşir. Bunun üzerine, bir hafta sürecek olan içkili ve çalgılı meclis kurularak eğlenirler..." (Firdevsi, 1997, s.142-151).



Sahne 3: Rüstem'in Akdev'i Öldürmesi

Resim 3: Rüstem'in Akdev'i Öldürmesi, Firdevsî Şehnâme, 1420- 40, Bodleian Library MS. Ouseley Add. 176, y.71a

Tasviri:

Resmin tamamına baktığımızda zemin olarak iki farklı alan ortaya çıkmaktadır. Rüstem ve devin yer aldığı ve zemin olarak düşündüğümüz alanın gri renkte ana zemin içinde ayrı bir alan oluşturularak verildiği görülür. Bu alanın dışında kalan yerler ise mavi ve yeşilimsi tonların kullanıldığı bir alandır. Renkler dalgalandırılarak su veya deniz benzeri bir alan oluşturulmuştur. Bu da bize sahnenin mitolojik olduğunu düşündürür.

Resim çerçeve içinde metinle birlikte verilmiştir. Üstte beş satır Farsça metin yer alır. Resim bu satırların altından başlar. Çerçevenin orta kısmında ise ana sahne, zengin renklerle ve dinamik hareketlerle betimlenmiştir. Sahne, su ya da gökyüzünü çağrıştıran mavi ve dalgalı zemin üzerinde geçmektedir. Bu zemin, olayın dünyevi değil, mitolojik ya da sembolik bir düzlemde geçtiğini vurgular. Rüstem solda duran figürden kıyafeti ve sahnede gerçekleşen olayla hemen ayrışır. Başındaki zincirli aslan postundan miğferi ile klasik pers savaşçısı bir figür olarak görünür. Elinde hançer benzeri bir bıçakla devin ayağını kesmiş, sol eli ile devin boğazına sıkarken ve sağ elini tekrar devin öldürmek için kaldırmış olarak betimlenmiştir. Rüstem'in koyu kahve tonlardaki kaplan postunu andıran zırhlı bir kıyafetle verilmiş olması ise cesaretini, yırtıcılığını simgeler.

Beyaz dev yarı insan yarı şeytan formunda resmedilmiştir. Beyaz derisi ile şeytani bir surat ifadesine sahip olan devin iki boynuzu olduğu, ağzı açık ve dişleri görünür şekilde tasvir edildiği görülür. Dev'in üst kısmı çıplak verilirken, alt kısmı kırmızı kıyafetle verilmesi gücünü ve şeytani tehdidini simgeler. Bacağından akan kanla ve devin bakışları ile çaresizliği de vurgulanmıştır.

Çerçevenin solunda yer alan figürün hareketsizliği dikkat çeker. Sahnenin merkezinde oldukça yüksek olan hareketlilik bu figürün duruşu ile tam bir tezat oluşturur. Bir gözlemci, bir anlatıcı, tarihçi ya da seyirci olarak verilmiş olmalı. Başında sarığı, kırmızı cübbesi ile ellerini arkadan bağlamış şekilde durur.

Kullanılan renklere baktığımızda mücadelenin geçtiği resmin merkezinin gri olarak verildiğini görürüz ki bu tozlu, puslu bir savaş sahnesini anımsatmaktadır. Bu alanın dışında kalan alanlarda üçüncü figürün kıyafet ve sarığının renkleri ise dönem modasına uygun olarak verilmiştir.

Sonuç olarak sahneye baktığımızda iyi ile kötünün mücadelesini yansıttığını söyleyebiliriz. Dev'in şeytani duruşu ve sahnede verilmesi oldukça korkunçtur ancak aynı zamanda acizliği ve çaresizliği de simgeleyen bir figür olarak resmedilmiştir.

Konusu:

"...Turanlı komutan Gurgin tarafından kuyuya hapsedilen Bijen'i kurtarmak için yola çıkan Rüstem, onun hapsedildiği yere gelir ve kuyunun ağzının dev bir kaya ile kapatıldığını görür. Nihayet erkek bir aslanı andıran Rüstem atından inerek zırhının eteğini beline soktu. Tanrı'dan kuvvet diledikten sonra taşa elleriyle yapıştığı gibi onu kaldırıp Çin ülkesinin ortasına doğru öyle bir fırlattı ki şiddetinden yeryüzü zangır zangır titredi. Bijen'in halini sordu. Çok üzgündü. Ona: "şuradaki kötü zamanlarını nasıl geçirdin? Hayattan nasibinin sadece saadet olması gerekirken nasıl oldu da sen dünyanın elinden bu zehir kadehini alıp içtin? Dedi..." (Firdevsi, 2020, s.435-436)

Tasviri:

Sahneyi bir bütün olarak ele aldığımızda, resim metin iç içe verilmiş olarak görürüz. Sayfanın alt sağ köşesine yerleştirilen dikdörtgen çerçeve içinde üst kısım Rüstem'in ve olayın tanıklarının yer aldığı bölüme ayrılmıştır. Pembe bir zemin üzerinde kuyuyu ve başında diz çökmüş olarak kuyuya eğilmiş Rüstem'i görürüz. Rüstem, duruşu ve kıyafetleri ile diğer figürlerden ayrı bir zemin üstüne oturtulmuştur ve böylelikle Rüstem'in kutsal bir kahraman olduğu da vurgulanmıştır. Hemen karşısında beyaz kıyafetleri ile bir kadın figürünün de kuyuya eğildiği ve dizlerinin üzerinde durduğu görülür. Yüzü hariç tüm vücudunu daran elbisesi ile dikkat çeker. Elbise kıvrımlarının göğüs hizasında yaptığı kabarıklık elleri ile dua ettiğini düşündürür.

Resmin sol üst köşesinde Rüstem'i izleyen yedi figür dikkat çeker. Bunlar başlarında miğferleri, yüzleri örtülü, sadece gözleri ve burunları açık bir şekilde, elleri kılıçlarında, renkli kıyafetlerle resmedilmişlerdir. Oldukça ciddi bir duruşa sahip olan figürler askeri ya da idari otoriteyi simgeler nitelikte verilmişlerdir. Bunlardan beş tanesinin miğferi Rüstem'in miğferi ile aynı renkte verilmiş, yalnız ikisi farklı renklerde verilmiştir. Figürlerin kıyafetlerinin renkleri de sarı, mavi, yeşil, turuncu olarak sahnede belirgin bir şekilde görülür.

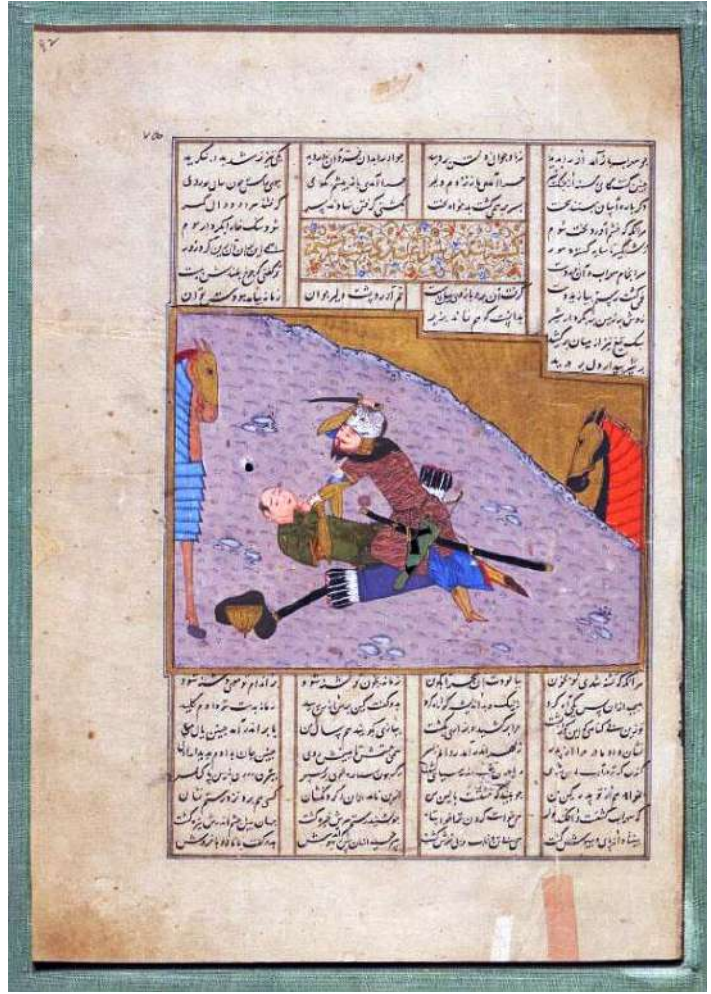
Bu sahnenin hemen altında tekrar olayın anlatıldığı metnin devamı yer alır. Metin özellikle alttaki ikinci sahnenin etrafında oluşturulmuştur. Resmin Bijen'in kuyudan kurtarılması sahnesi olduğundan kuyuda olduğu algısı yaratılmak istenmiş ve üst sahne ile arasına metinler yerleştirilmiştir. Üst sahnede Rüstem'in önünde kuyunun ağzını görürken, alt sahnede ise sanatçı kuyunun içini izleyiciye ve okuyucuya göstermek istemiştir.

Alt sahnede kuyunun içi olduğunu vurgulamak ve figürün suyun içinde olduğunu anlatabilmek için mavi rengin kullanımının yanı sıra figürün duruşunu da ona göre ayarlamış ve ayağında bir ağaç bağlı olarak resmetmiştir. Figürün bir erkek figür olduğu, ellerinin boynundaki prangaya bağlandığını ve ayaklarına ağırlık yapması amacıyla bir ağaç kütüğü bağlandığını görmekteyiz. Üst tarafı çıplak ve alt tarafında beyaz bir kıyafet olduğu halde su içinde resmedilmiştir. Genel olarak bakıldığında, zemin ve gökyüzü daha sade renklerle bezenmiş ancak figürler oldukça renkli verilmiş ve doğrudan sınıf ve görev farklılıkları vurgulanmaya çalışılmıştır.

Sonuç olarak tüm sahne ceza, adalet, kefaret ve en önemlisi kurtuluş ve merhamet teması ile ön plana çıkmaktadır. Bijen'in kuyudan kurtulduktan sonra Rüstem'in telkinleri ile intikamdan vazgeçtiği ve kendisini kuyuya atanları affettiği Nimet Yıldırım'ın "Zaloğlu Rüstem" adlı eserinde 436-437. Sayfalarda anlatılmaktadır.

Konusu:

"...Rüstem'le Sohrap atlarını bir kez daha sımsıkı bağlayınca, her ikisinin de felaketlerini isteyen talihleri onlardan yüz çevirmiş oldu. Savaşa başlar başlamaz birbirlerinin kemerlerine yapıştılar. Bi-leği güçlü olan Sohrap hiç yerinden kıpırdamıyor ve öylesine dayanıyordu ki bunu gören feleğin ona arka çıktığını sanırdı. Bunun üzerine Rüstem o kaplan pençeli pehlivanın başından ve kolundan yakalayarak, o cesur delikanlının sırtını iki büküm etti. Herhalde eceli gelmiş olacak ki Sohrap'ın da vücudunda bir damla bile kuvvet kalmamıştı. Rüstem onu kaldırıp bir aslan gibi yere çarptı ve yerde kalmayıp kalkacağını bildiği için de hemen kılıcını çekerek o uyanık yürekli oğlunun göğsünü yardı.



Sahne 5: Rüstem'in Sohrap'la Mücadelesi Sohrap'ın Ölmesi

Resim 5: Rüstem'in Sohrap'la Mücadelesi, Firdevsî Şehnâme-si, 1420 40, Bodleian Library MS. Ouseley Add. 176, y. 92a

Sen ne zaman kana susayan ve o su rengindeki hançerini kana bulamak istesen, zamanda senin kanına susar ve vücudunun her kılı bir hançer kesilir. Sohrap yerde bir kere kıvrandıktan sonra ta içinden bir ah çekti. Yeryüzün den el çekmek üzereyken Rüstem'e "ah" dedi: "bu felaket bana senden değil yine benden geldi. Yalnız hayatımın anahtarını zaman tutmuş senin eline vermiş..." (Firdevsi, 2020, s.199)

Tasviri:

Sahne sayfa içinde oluşturulan dikdörtgen bir çerçeve içine yine metinle birlikte yerleştirilmiş ve konu ile sahne bütünleştirilmiştir. Sahne sekiz satırlık metnin altından başlar. Sahnenin en sağında Rüstem'in atı Rahş, en solunda ise Sohrap'ın atı sahneye dâhil edilmiştir. Rüstem'in atının örtüsü (zırhı) turuncu, Sohrap'ın ise mavi olarak verilmiştir. Rüstem'in atı bir düellonun geçtiği tepenin arkasında görünür. Sohrap'ın atı ise hemen yanı başlarında durur. Sohrap yerde miğferi düşmüş halde Rüstem'in altında çaresizce beklerken betimlenmiştir. İki eli ile boğazını sıkarak Rüstem'in sol kolunu tutmaktadır. Rüstem ise kendinden emin ve güçlü bir duruşa sahip olarak sohrapın üstünde sağ elini kaldırmış elindeki hançerle betimlenmiştir. Sohrap yeşil zırhla resmedilirken Rüstem yine her zamanki kahverengi zırhı ile başındaki kaplan başı miğferi ile resmedilmiştir. Bulundukları zemin taşlık bir zemin olarak pembemsi bir renkle verilirken tepenin ardında kalan kısım açık kahverengi olarak sade bir şekilde verilmiştir.

Sonuç olarak bakıldığında bu sahne Rüstem ve Sohrap'ın son mücadele sahnesidir ve en acıklı, en dramatik sahnesi olarak yorumlanır. Kahramanlar tipik savaş zırhları, dramatik beden dilleri ve sade bir arka planla ön plana çıkarılmıştır. Bir babanın evladını öldürmüş olması trajedisini bu kompozisyonla görselleştirmişlerdir.

DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Firdevsî'nin 11. yüzyıl ilk çeyreğinde tamamladığı *Şehnâme*, yalnızca bir epik şiir değil, aynı zamanda İran tarihinin, mitolojisinin ve ideal hükümdarlık anlayışının estetik bir sunumudur. *Şehnâme*'nin başkahramanlarından Rüstem, hem bir halk kahramanı, hem de idealize edilmiş bir savaşçıdır. Rüstem'in anlatıları, özellikle görsel tasvirlerde güçlü yansımalar bulmuştur. Bu bağlamda 15. yüzyıl, resimli *Şehnâme* nüshalarının hem nitelik hem nicelik bakımından çeşitlendiği ve zenginleştiği bir dönemdir. Her ne kadar 13. Yüzyıl da resimlenmeye başlamış olsa da Rüstem'in bir meşruiyet aracı olarak kullanılmaya ve resimlerde ideal hükümdar profili oluşturmaya başlaması 15. Yüzyıl sanat ortamına denk gelmektedir. Timurlu ve Safevi sanat anlayışının zirve dönemleri sayılan bu yüzyıl, *şehname* yazımının da en yoğun olduğu dönemdir. Timurlu sonrası dönemde Safevî etkisiyle birlikte resimli *Şehnâme* geleneği devam etmiş, özellikle Tebriz ve Şiraz atölyelerinde yeni üsluplar gelişmiştir. Bu döneme ait bazı yazmalarda Rüstem, daha narin çizgilerle ancak hâlâ görkemli bir savaşçı olarak temsil edilir. Bu resimlerde zırh detayları, at tasvirleri ve kompozisyonun simetrik yapısı ön plana çıkar. Makalemizde kullanılan 1420 tarihli ve Herat işi resimlerin üslûpsal anlamda yine aynı etkiyi taşıdığı görülür. Bu sahneler, sadece savaş değil, aynı zamanda hikâyenin duygusal boyutunu da aktarmayı hedeflemiştir.

15. yüzyıla ait resimli *Şehnâme* yazmaları, yalnızca edebî metinler değil, aynı zamanda dönemin ideolojik, estetik ve kültürel yaklaşımlarını da yansıtan önemli sanat eserleridir. Bu yazmalarda Rüstem'in temsil biçimi, onun kahramanlık mitosunun yüzyıllar boyunca nasıl görselleştirildiğine dair önemli ipuçları sunar. Bu görsel anlatımlar, hem saray sanatının hem de halkın kahraman algısının birleştiği bir düzlemde şekillenmiştir. Rüstem'in görsel temsilleri, Ortaçağ minyatür sanatının en çarpıcı figüratif başarıları arasında yer almaktadır. 15. Yüzyıl Timur ve Safevi sanat anlayışını, Herat üslubunu en iyi şekilde yansıttığını söylemek mümkündür. Sahnelerin gerek yalınlığı, gerekse renk kullanımı genel olarak yaşanan olaylara dikkat çekmek içindir. Bu nedenle sahnelerde oldukça az fi-

gür olduğu ve sahnelerin birçok nesneden arınmış olarak verilmek istendiği net bir şekilde gözlemlenebilir. Aynı eserin takdim sayfalarındaki resimler göz önünde bulundurulduğunda sanatçıların resimleme yetenekleri net bir şekilde görülür. Ancak hikâyelere eklenen resimlerde takdim sayfalarındaki kalabalık kompozisyonlardan bilinçli olarak kaçınıldığı aşikârdır. Her ne kadar az renk ve az figür kullanılmış olsa da, figürlere yüklenen anlamla ve kullanılan renklerin canlılığı ile gayet sakin olan sahneler istendiğinde çok hareketli hale getirilebilmiştir. Yani dönem sanatçıları kalabalık sahnelerle dikkat çekmek yerine sade ve yalın olan bu sahnelerde hareketi renk ve figürlerin beden hareketleri ile yakalamayı başarmıştır.

KAYNAKÇA

- Adıyeke, Ç. (2006). Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa 486 Numaralı Firdevsî Şehnâmesi Minyatürleri [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.
- Firdevsi. (1994). Şehnâme, Cilt: 1. (N. Lugal, Çev.) MEB Yayınları.
- Firdevsi. (2020). Zaloğlu Rüstem. (N. Yıldırım, Çev.) Kapı Yayınları.
- Firdawsî. Shâhnâmah-i Firdawsî. (2018). Oxford, Bodleian Library MS. Ouseley Add. 176: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/bcbfd832-086b-4874-80f8-87500e0de704/> URL adresinden 15.06.2025 tarihinde alınmıştır.
- Kanar, M. (2010). Şâhnâme. TDV İslam Ansiklopedisi (38), 289-292.
- Konyalı, N. (2023). Firdevsî Şehnamesi Kahramanlarından Rüstem'in Devlerle Mücadele Sahnelerinin İkonografisi. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (45), 337-369.
- Tezcan Kaya, G. (2018). Firdevsî Şehnamesi Resimlerinde Ejder Öldürme İkonografisi. A. Erdoğan, Z. Atbaş, ve A. Çötelioglu (Ed.), Filiz Çağman'a Armağan (599-610) içinde. Lale Yayıncılık.
- Sezgin, M. N. (2022). Zâloğlu Rüstem Hikâyesi Üzerinde Karşılaştırmalı Bir İnceleme [Yayımlanmamış doktora tezi]. Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi.
- Yıldırım, N. (2008). Fars Mitolojisi Sözlüğü. Kabalcı Yayınları.

Pandora'nın Kutusu Filminin Bowen Aile Sistemleri Teorisi'ne Göre Analizi

A Bowen Family Systems Theory Analysis of the Film Pandora's Box

Selcan Ülger

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Aile Danışmanlığı Ana Bilim Dalı
selcanulger1122@gmail.com, ORCID ID: 0009-0000-1178-892X

ÖZET

Aile dinamiklerini anlamada önemli bir kuramsal araç olan Bowen Aile Sistemleri Teorisi, bu çalışmada ilk olarak kuramsal temelleriyle açıklanmakta; akabinde, söz konusu kuramın Pandora'nın Kutusu filmi üzerinden çözümlenmesi amaçlanmaktadır. Bu çalışmanın odak noktası aile dinamikleri olduğundan, insan davranışlarının yalnızca nicel verilerle açıklanamayacağı ve bireysel deneyimlerin, söz konusu davranışların anlaşılmasında kritik bir rol oynadığı görüşü temel alınmıştır. Bu bağlamda, insan davranışlarını anlamak için nicel verilerin yetersiz kalacağı düşüncesiyle nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Analiz kapsamında odaklanılan "Murat" karakterinin, kendini farklılaştırma düzeyinin görece yüksek olduğu ve içsel motivasyonunun güçlü olduğu saptanmıştır. Murat'ın çekirdek ailesiyle kurduğu ilişkiler incelendiğinde; üçgenleşme, duygusal geri çekilme ve nesiller arası aktarım dinamiklerinin belirgin şekilde gözlemlendiği görülmektedir. Aile terapisti müdahalesinde, iletişim becerilerini güçlendirmek için 'ben dili' kullanımı teşvik edilir, üçgenleşme süreçleri hakkında psiko-eğitim verilir ve 'kişiden kişiye ilişki' ile 'ilişki deneyi' teknikleriyle işlevsel olmayan ilişki örüntüleri dönüştürülmeye çalışılır. Bireyin aile yapısında zaman zaman aksaklıklar ve problemler olabilir. Aileler bu problemleri düzeltmek amacıyla profesyonel desteğe ihtiyaç duyabilirler. Bu noktada Bowen Aile Sistemleri Kuramı öne çıkmaktadır. Çalışma bulguları, yalnızca aile dinamikleri ile ilgilenen araştırmacılar ve uygulayıcılar için değil aynı zamanda onun pratik uygulamaları ve gelecekteki potansiyel gelişmeler hakkında fikir edinmek isteyen herkes için değerlidir ve bir yol haritası sağlamaktadır. Araştırmanın kısıtlılıkları; kuramsal çerçeve olarak yalnızca Bowen Aile Sistemleri Kuramı'nın kullanılması aile içi dinamikleri açıklamada alternatif kuramların göz ardı edilmesine neden olmuştur. Ayrıca, film karakterlerinin kurgu ürünü olması, gerçek yaşam deneyimlerinin tüm karmaşıklığını yansıtmaya kapasitesini sınırlayabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Psikoloji, Bowen aile sistemleri kuramı, film analizi, Pandora'nın kutusu.

ABSTRACT

Bowen Family Systems Theory, a significant theoretical framework for understanding family dynamics, is first introduced with its conceptual foundations in this study. The study then aims to analyze the theory through the lens of the film Pandora's Box. Since the focus is on family dynamics, the research is grounded in the perspective that human behavior cannot be fully explained through quantitative data alone, and that individual experiences play a vital role in understanding such behaviors. Accordingly, a qualitative research method was employed, based on the belief that quantitative data may be insufficient to grasp the complexity of human behavior. The analysis centers on the character "Murat," who demonstrates a relatively high level of self-differentiation and strong internal motivation. An examination of Murat's relationships within his nuclear family reveals prominent patterns of triangulation, emotional withdrawal, and intergenerational transmission. In therapeutic interventions, communication is enhanced by encouraging the use of "I-statements," providing psychoeduca-

tion on triangulation, and applying techniques such as “person-to-person relationships” and “relationship experiments” to transform dysfunctional relational patterns. Family systems occasionally encounter disruptions, which may require professional support. In this context, Bowen Family Systems Theory stands out as a valuable approach. The findings are beneficial not only for researchers and practitioners interested in family dynamics, but also for those seeking insight into the theory’s practical applications and potential future developments—offering a conceptual roadmap. The study is limited by its exclusive reliance on Bowen’s theory, which may overlook alternative perspectives. Additionally, as the film’s characters are fictional, they may not fully reflect the complexity of real-life experiences.

Keywords: Psychology, Bowen family systems theory, film analysis, Pandora’s box.

GİRİŞ

Ailenin, toplumun temel yapısı olduğu kabul edilen ve sağlıklı bir aile ortamının sağlıklı bir toplum ve gelecek nesiller oluşturmakta en önemli yapı taşı olduğunun kanıtlandığı günümüzde önem kazanan aile terapisinin önemli kurucularından biri Murray Bowen’dır. Aile Sistemleri Teorisi, insanların duygusal işlevlerine ve davranışlarına dayanan aile terapisi 1950’de Murray Bowen tarafından geliştirilmiştir. Bowen’ın kuramı psikanalitik ilkelerden geliştirilen sistem yaklaşımına dayanan klinik odaklı bir yaklaşımdır (Özabacı ve Erkan, 2017). Bowen psikiyatri çalışmaları süresince şizofreniyle ve şizofreni hastaları ile ilgilenmiştir. Hastalar ile anneleri arasındaki bağ dikkatini çekmiştir (Nichols ve Davis, 2016). Kerr (2003) Bowen’ın bireyin nerde olursa olsun, köken ailesiyle çözülmemiş, yarım kalmış duygusal tepkileri sürekli yanında taşıdığını ve böylece var olan ilişki modellerinin şimdiki ilişkilerde de kullandığına inandığını belirtmektedir. Aile sistemleri kuramına göre bireylere eş seçimi ile evlilik etkileşimlerinde kendi kök ailelerinden etkilenmekte ve bu etkileşim kalıplarını kendi çocuklarına aktarmasıyla kuşaklar arası aktarım gerçekleşmektedir (Nazlı, 2017). Aile sistemleri kuramı, bireylerin yaşadıkları probleme neden-sonuç ilişkisiyle bakmaktan ziyade derinlemesine ve çok yönlü araştıran bir yaklaşımdır (Hanımoğlu, 2019).

Bowen’ın kuramı üç temel ilkeye dayanmaktadır (Nazlı, 2012). İletişim kalıpları öğrenilmiştir ve kuşaktan kuşağa aktarılır. Birey ve aile bu kalıpların sonucudur. Aile sistemi denge arayışındadır(homeostatiktir). Bowen bu üç temel ilkeye dayanarak aileleri özünde duygusal sistemler olarak tanımlamıştır. Bowen ailelerin deneyimlerini kuşaktan kuşağa aktardığını fark eden ilk aile terapisti olmuştur (Amory, 2013). Duygusal sistem, bir organizmanın refahını ve hayatta kalmasını sağlamak için otomatik olarak yaptığı şeydir (Hall, 2013). Duygusal sistem içerisinde var olan davranışlar, değerler, inançlar, sözel ve duygusal tepkiler nesilden nesile aktarılmaktadır. Ailenin duygusal sistemleri ise en az üç kuşak ötesine taşır. Bowen’nın aile sistemleri kuramı, duygusal sistemlerde süreçler sekiz kavramdan oluşur. Kerr’e (1981) göre, ailenin duygusal sistemi iki birbirini dengeleyici(ödünlleyici) gücü içermektedir: **bireysellik** ve **beraberlik**. Bireysellik, bireye ve bireyin otonom bir şekilde hareket edebilmesini içerir. Beraberlik, duygusal yakınlık ve anlaşma anlamına gelmektedir. Sistemin dengesindeki bozukluk, klinik semptomların (belirtilerin) ortaya çıkmasına neden olur. Aşırı beraberlik bireyin füzyonuna (eriyerek birleşme) ve kendine özgü bir ben geliştirememesine yol açarken aşırı bireysellik soğuk ve kendine yabancılaşmış bir aileyle kendini gösterir. Ailenin kendini farklılaştırma düzeyleri ailenin anksiyete düzeyini belirleyen unsurdur.

Kronik kaygı kavramı, Bowen’ın kuramı içerisinde, benliğin farklılaşması kavramı ile en önemli ikinci kavramıdır. Bu kavramlar arasında ters yönlü ilişki bulunmaktadır. Düşük farklılaşma yüksek kronik kaygı; yüksek farklılaşma ise düşük kaygı anlamına gelmektedir (Polat ve İlhan, 2018). Kerr’e (1988) göre bir kişinin farklılaşma seviyesi ne kadar düşükse, stres altındaki uyumu o kadar azdır. Kronik kaygı düzeyi arttıkça, insanların uyum sağlama yetenekleri üzerindeki baskı da artar. Bir kişi ve ailedeki ortalama kronik kaygı düzeyi, o birey ve ailenin temel farklılaşma seviyesine para-

lildir. Buna bağılı olarak benlik farklılaşma düzeyi ne kadar düşükse, kronik kaygı düzeyi o kadar yüksek olur. “Yaşıyor olmanın sürekli bir kaygıyı beraberinde getirdiği” düşüncesi yer almaktadır. Bu kaygı hem duygusal hem fizikseldir. Bireylerde ve ailelerde kaygı düşük düzeyde kalırsa, bu daha az sayıda sorun yaşayacakları anlamına gelmektedir ve düşük derecede farklılaşmış bireyler strese daha yatkındırlar (Gladding, 2017; Özabacı ve Erkan, 2017; Kalkan, 2018). Genel olarak, araştırmalar benliğin farklılaşmasının stresli durumlarla başa çıkmada önemli bir kaynak olduğunu göstermektedir (Peleg ve Grandi, 2018). Bowen, terapi süreci ve kuramın birbirinden ayrı tutulamayacağını ve birinin diğerine bir üstünlük kuramayacağını ancak kuram olmadan terapi süreci olamayacağını belirtir (Gladding, 2017).

Bu çalışmada aile sistemleri teorisinin temel kavramları ele alınmıştır. Sonrasında açıklanan kavramlar ile belirlenen sahneler eşleştirilerek temel kavramların somutlaştırılması amaçlanmıştır. Filmde verilen 51 sahne ise Bowen’ın psikoanalitik yaklaşımında benliğin farklılaşması-üçgenler- nesiller arası aktarım-kardeş sırası-aile projeksiyon süreci-duygusal geri çekilme kavramları açısından incelenmiştir. Yönetmenliğini ve senaristliğini Yeşim Ustaoglu’nun üstlendiği 2008 yapımı Pandoran’ın Kutusu sinema filmi incelenmiştir.

Tablo 1. Pandora’nın Kutusu filmi ile ilgili demografik bilgiler

Filme Dair Demografik Bilgiler	
Yönetmen	Yeşim Ustaoglu
Senarist	Sema Kaygusuz
Yapımcı	Yeşim Ustaoglu Sema Kaygusuz
Yapım Yılı	2008
Tür	Dram
Orijinal Dil	Türkçe
Film Süresi	112 Dakika
Oyuncular	Tsilla Chelton, Onur Ünsal, Derya Alabora, Osman Sonant Övül Avkıran, Tayfun Bademsoy, Nazmı Kırık
Filmin Aldığı Ödüller	San Sebastian Film festivali’nde En İyi Film ve En İyi Kadın Oyuncu (Tsilla Chelton) Ödülleri, Antalya Film Festivali’nde En İyi Yardımcı Kadın Oyuncu (Övül Avkıran) Ödülü, ve Amiens Film Festivalinde En İyi Kadın Oyuncu (Tsilla Chelton) Ödülleri Kazandı.
IMDB	8.0 / 10

(<https://tvplus.com.tr/film-izle/pandoranin-kutusu--159877212;2023>)

Filmin konusu İstanbul’un farklı bölgelerinde yaşayan, her biri diğerinden farklı sorunun ve hayat standardının içinde sıkışıp kalmış, birbirinden habersiz, tam anlamıyla orta yaş ve sınıfa mensup üç kardeş, bir gün doğup büyüdükleri Batı Karadeniz’in dağlarında bir yerlerde olan köylerinden gelen bir telefon ile bir araya gelir. Yaşlı anneleri Nusret Hanım kaybolmuştur. Jandarmanın en büyük çocuğu Nesrini araması sonucu diğer kardeşler (Güzin ve Mehmet) ile köye yolculuk başlar. Annelelerini bulmak için bir araya gelen üç kardeşin bu metazori yolculuğu saklı kalan pek çok sorunun açılmasına, tıpkı Pandora’nın Kutusundaki gibi hayatlarındaki ve ilişkilerindeki birçok çarpıklığa dair iyi kötü pek çok şeyin açılmasına neden olur. Anneleri Nusret Hanım, kocası tarafından genç yaşta Karadeniz’in köyüne götürülmüş ve bir süre sonra orada terk edilmiştir. Devamında çocuklarını büyütmiş ama ilerleyen senelerde onlar tarafından da terk edilmiş ve yalnız yaşamaya

mahkûm bırakılmıştır. Yaşamının ilerleyen safhalarında hastalıkları ortaya çıkmış Alzheimer teşhisi konmuştur. Nesrin, Nusret'in en büyük çocuğudur ve annesini örnek alan disiplinli bir ev kadını olarak bilinir. Temizlik hastalığı (OKB) belirtileri vardır. Bir cendereye sıkıştırıp hayatını kontrol altına almak istediği oğlunu çarpık bir ilgiyle bunaltan, bu şekilde hem kendi hayatını hem de oğlunun hayatını buhrana çevirmiştir. Güzin, bir gazetede yazı işleri müdürü olarak çalışmaktadır. Güzin'in bir adamla çarpık bir ilişkisi vardır. Düzgün ilişkiler kuramama ve sevgisizlik sebebini annesine bağlamaktadır. Küçük kardeş Mehmet ise aile geçmişinden bihaberdir. Her şeye kayıtsız kalan, vurdum-duymaz ve ben-merkezci yapısı vardır. Nesrinin oğlu Murat ise annesi ve babası gibi olmak istemeyip evden uzaklaşarak daha çok dayısının yanında vakit geçirmektedir. Genelde sorumluluk almaktan kaçmaktadır sadece ananesine karşı bir sorumluluk almıştır. Filmde fiziksel olarak yer almayan ancak etkisi anlamında varlığından sözü edilen bir diğer karakter de babadır. Babanın ölümü, aile üzerinde travmatik bir süreç yaşatmıştır. Üç kardeşinde babalarına karşı farklı algıları vardır. Nesrin aldattı gitti, diye düşünüyor; Güzin annesinin hırçınlığından kaçtı gitti, diye düşünüyor, belli ki ona daha hırçın olmuş ya da o hep öyle hissetmiş çocukken; Mehmet ise beriki dağda öldüğünü zannediyor. Nesrin, Güzin ve Mehmet hem kendi hayatları içinde parçalanmış hem de birbirleriyle iletişimleri kopmuş haldedir. Üç kardeş hasta annelerinin hayatlarına katılımıyla beraber, kendi hayatlarının süre giden çarpıklığına dair pek çok gerçekle yüzleşeceklerdir. Artık anneleri onlara büyük yük olmuştur ve annelerini yaşlı bakımevine bırakırlar. Murat, anneannesini bakım evinden alarak köye götürür. Nusret karakterinin de geçmişle olan tek bağlantısı dağlara giderek kocasını bulmaktır. Film bu doğrultuda yolculuğun başladığı yerde tekrar son bulmaktadır.

Filmin konusundan da anlaşılabilceği gibi üzere filmde aile içi iletişim ve sevgi eksikliğinden bahsediyor. Ailedeki iletişim eksikliği ve suçlamalar sebebiyle üçgen oluşumu fazladır. Filmde kuşaklar arası aktarım sürecini de içermektedir. Bu makalede öncelikli olarak Bowen'ın yaklaşımının temel kavramları anlatılacak, ardından film sahneleri üzerinde durularak filmdeki aileyi Bowen'ın aile sistemleri teorisinin kavramlarıyla sahneler değerlendirilecektir. Filmin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için ailenin basit genogramı çizilecek ve terapi sürecinde aile üyeleri arasındaki geçmiş örüntülerin fark edilmesine ve bu davranışların kişilerarası ilişkilerde tekrar edilmesini önlemeyi amaçlamıştır.

Aile Sistemleri Teorisinin Temel Kavramları

Bowen, kendi terapi yönteminde aile sistemlerini sekiz tane kavramla açıklamıştır. Bunlar; üçgenler-triangles, benliğin farklılaşması-differentiation of self, aile yansıtma süreci- family projection process, duygusal kopma- emotional cut-off, kardeş pozisyonu- sibling position, ailenin duygusal sistemleri- family emotional systems, kuşaklar arası aktarım-multi-generational transmission process ve toplumsal gerilemesi- societal regression (Bowen, 1978).

Benliğin Farklılaşması: Bireyde hissetme, idrak etme ve ayrılık-birliktelik gibi kavramlardaki seviye farklılığını ayırt etmedir (Bowen, 1978). Duygusal sistemler arasında özgürce seçim yapabilme bütünlüğünü içerir. Ayrıca sosyal gruplarda benliğin değişmesi ve algısal olarak gelişmede aile en önemli faktördür. Düşük benlik, konuşmak ve harekete geçmek için başkalarının onayına ihtiyaç duyma durumudur. Farklılaşma düzeyi yüksek bireylerde ise aile ve sosyal gruplarda çatışma- reddedilme durumlarına karşı dayanma potansiyeli vardır. Kendi seçimlerini rahatlıkla yaparlar. Kendi kendilerini yönetme noktasında başarılıdır (Kerr ve Bowen, 1988).

Üçgenler: Bireylerin ilişkilerinde sıklıkla görülen bir dinamik biçiminde tanımlanmaktadır. Dinamiğe göre birey diğer iki birey ile bir ilişki içerisindedir ve bu iki birey arasında da bir ilişki mevcuttur. Dinamik üçlü biçimde devam etmektedir ve üçgen olarak adlandırılır çünkü her bir birey diğer iki biriyle birlikte üçgenin bir köşesini oluşturur. Üçgenler genel olarak bireyin duygusal ihtiyaçlarının karşılanmaması neticesinde ortaya çıkmaktadır. Bowen'a göre üçgen istikrarın en küçük iliş-

ki biçimidir çünkü iki bireyin ilişkisinde farklı birliktelik ihtiyaç ve ayrılık sürekli itme çekme kuvvetleri altında varlığını devam ettirmektedir. Ayrıca bu ilişkide kaygıya karşı bir tolerans vardır (Bowen,1978). Hall 1981 yılında üç kişilik ilişki tanımlarında iki kişi arasına giren bir üçüncü üçüncü kişinin kaygıyı giderebileceğinden bahsetmektedir. Bu noktada en çok var olan örüntünün anne baba ve çocuk üçgeni olduğunu ifade etmektedirler. Ailede ve arasında yüksek bir gerilim sistemin içerisinde çocuk dahil edildiğinde annenin geriliminin azaldığı ve babanın uzak bir pozisyonda yer aldığı gözlemlenmektedir. Ayrıca gerginliği bu şekilde yaymak sistemi bir nebze olsun dengeler ve gerilimi azaltır fakat gerilimin kaynağını çözmemektedir. Aksine anne ya da babanın yanında yer alan çocuk için ilişkiyi düzeltmek yerine olumsuz yönde ilerlemesine sebep olabilir. Üçgen aile içerisinde duygusal tepkimelerin değişmesine sebep olabilir. Aile içerisinde kaygıya karşı baş etmeme mekanizması oluşturabilir. Sürekli olma hali ise aile içinde çözümü güç kılar (Sharf,2004). Üçgene dahil edilen bireyin üçgen dinamiğine zarar verilmemesi adına uygun birisi olmasını özen gösterilmelidir.

Ailenin Duygusal Sistemleri: Benliğin farklılaşma düzeyi ve kronik kaygı düzeyi aile sistemini olumsuz yönde etkiler. Strese tepki verme durumu geçmiş nesillerin devamı niteliğindedir ve gelecek nesillere de bunu vaat eder. Bowen ailede ortaya çıkmış olan kalıpları geçmiş nesilde var olan duygusal işleyiş kalıpları açısından yeniden yapılandırılması için gelecek nesilleri haberci niteliğini taşıdığını belirtmektedir. Ailenin duygusal sistemi geçmiş kuşak yaşantıları yanında şimdiki yaşantılara da odaklanmaktadır (Bowen,1978).

Duygusal Kopma: Ailedeki herhangi bir üye ile özellikle de ebeveynleri ile olan duygusal sorunlarını çözememiş bireyler veya yönetemeyen herhangi bir aile üyesi hem coğrafi olarak uzaklaşma hem de duygusal teması azaltma veya koparma noktasında sorunlar yaşamaktadır. Genelde bu sorunlar çözülmemiş bağlanma problemleri veya benliğin farklılaşmamasından kaynaklanır. Bireyler genel olarak kendi sorunlarını görmezden gelmektedir. Nadiren de olsa bireyler fiziksel olarak ailelerden uzaklaşma fakat onlarla aynı mekânda bulunmak istemeyebilirler. Fiziksel olarak bağlı duygusal olarak kopma şeklinde gözlemlenebilir.

Aile Yansıtma Süreci: Ebeveynler duygusal problemlerini bir sonraki nesillere aktarmaktadır ve bu birincil süreç olarak tanımlanır. Çocuk aile büyüklerinden gördüğü güçlü özellikleri aldığı kadar problemleri de alıp içselleştirmektedir. Aslında Bowen (1978), bu durumun annelik güdüsüyle ilişkili olduğu ve bebeklik döneminde ortaya çıkmış olan annedeki kaygının bebeği aktarılması sonucu başladığı ve ergenlik döneminde yavaş yavaş klinik semptomlara dönüştüğünü vurgulamaktadır. Ebeveyninden duygusal açıdan en az ayrışan çocuk bu semptomları geliştirmeye en yatkındır. Herhangi bir kaygılı veya endişeli tepki çocukta sorunun ortaya çıkmasına veya çok büyük sorunlar yaşamasına sebep olabilir devamında da kaygılı bir ilişki ortaya çıkar çocukta. Örneğin evlilikte çocuğun hasta olma hali ebeveynlerden birisinin yakınlık arayışında uzaklaşma ve gerilim hafiflemesine yol açmaktadır. Evlilikte gerilim azaldıkça odak noktası çocuk olmaktadır böylelikle de bu durum klinik sorun haline gelebilir (Bowen, 1978).

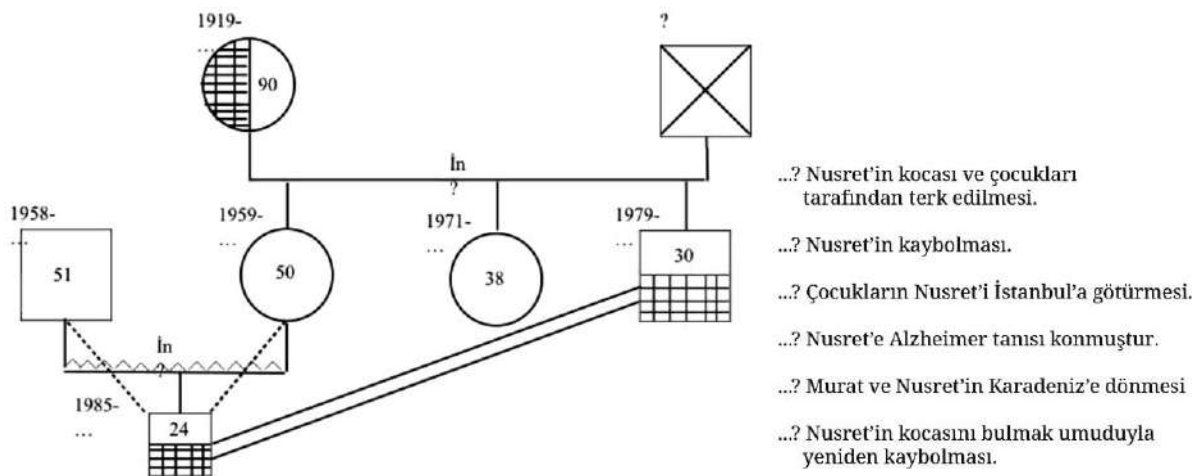
Kuşaklar Arası Aktarım: Aile içerisindeki duygusal sistemin nesiller boyunca devam edebilmesi demektir. Ailedeki kaygı seviyesi yükseldikçe eşler arasında duygusal mesafe yükselebilir ve eşler arasındaki çatışmalar olabilir. Bu durumda evlilik halinin olumsuz duygusal süreçlere girmesine ve ailedeki yetişen çocuklara aktarılmasına sebep olabilir. Bunun neticesinde de artan kaygı aile bireylerinin olumsuz şekilde etkiler. Örneğin bir annenin kaygılı olması sadece eşini değil aile içerisindeki çocukları da etkilemektedir. Çocukları da kaygılı kişiliğe sahip olabilir veya nesiller arası aktarım sağlanabilir. Terapi de bu sorunu ele almak ve aile üyelerinin bilgilendirilmesi çok büyük önem taşımaktadır eğer aile üyeleri bunun farkına varıp kendilerini geliştirirlerse gelecek nesillerin sağlıklı büyümelerine olanak tanıyabilmektedirler. Bu da gösteriyor ki ailenin herhangi bir duygusal süreci sadece kendilerini değil aynı zamanda taşıma yoluyla önceki ve gelecek nesilleri de etkilemektedir (Sharf, 2004).

Kardeş Pozisyonu: Aile içerisindeki kardeş konumun kişilerin kişiliğini etkilemektedir. Örneğin genel olarak en büyük çocuklarda liderlik pozisyonu daha yatkınken en küçük çocuklarda takip etme eğiliminde olurlar. Bireyler ailelerinden edindikleri bu roller neticesinde ilişkilerini sürdürmeye devam ederler. Bu durumlar evlilik uyumlarını önemli ölçüde etkiler. Mesela erkeğin kendinden küçük kız kardeşi varsa ve abisi olan bir kadınla evlenirse evlilikleri açısından alışık oldukları aile içi rolleri sürdürmekte zorluk çekmezler. Lakin her iki birey de evin en küçük çocuğu ise evlendikleri taktirde aralarındaki ilişkide daha az tamamlayıcılık var olmaktadır (Kerr ve Bowen,1988).

Bowen Aile Sistemleri Terapisinde Bir Değerlendirme Aracı: Genogram

Genogram bowen aile sistemleri teorisinin temel teknikleri arasındadır. Genogram tekniği bowen kuramında büyük önem arz etmektedir. Genogram aile içindeki ilişkileri, aile bireylerinin fiziksel ve zihinsel sağlık durumunun grafiksel olarak temsil edilmesiyle etkileşim kalıplarının anlaşılmasına büyük katkı sağlar. Genogram hem değerlendirme hem de tedavi aracıdır (Campell ve ark., 2002). Aile genogramı aile hakkında bilgi sahibi olmamıza yardımcı olur ve en az üç kuşak ele alınır. Bowen (1978), çok kuşaklı bilgileri düzenlemek ve bilgi karışıklığını önlemek için genogramın önemini vurgulamıştır. Genogram aile üyelerini ve birbirleriyle olan ilişkilerini gösteren şemalardır ve yaşlar, evlilik tarihleri, ölüm tarihleri, fiziksel ve zihinsel problemler ya da madde bağımlılığı gibi sorunlar bu şemalarda gösterilir. Kareler erkekleri daireler ise kadınları temsil eder. Bu şekillerin içlerinde ise kişilerin yaşları yer alır. Genogramlar aynı zamanda aile bireyleri arasındaki ilişki dinamiklerini betimlemede kullanılan bazı simgeler de içerir. Aşırı yakın ilişkileri anlatmak için paralel çizgiler, duygusal uzaklığı belirtmek için kesikli çizgiler, kıskançlık ve rekabeti belirtmek için ise yuvarlak oklu çizgiler kullanılır (Nichols ve Schwartz, 2001).

Bu makalede genogram tekniğinin kullanılmasının en önemli nedeni "Pandora'nın Kutusu" filmindeki karakterler arasındaki ilişkilerin ve kuşaklar arası aktarım sürecinin net bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktır. Aşağıda filmdeki ailenin genogram haritası verilmiştir. Bu haritaya göre Nusret ve eşinin üç çocukları olmuştur. Bunlar Nesrin, Güzin ve Mehmet'tir. Daha sonra Nesrin Faruk'la evlenmiştir. Bu evliliklerinden Murat doğmuştur. Genogram haritasında da görüldüğü üzere Nusret'in psikolojik bozukluk tanısı vardır. Murat ve Mehmet'in ise alkol ve madde bağımlılıkları vardır. Aynı zamanda Murat ve Mehmet arasında yakın ilişki olduğu da göze çarpmaktadır. Murat hem Nesrin'le hem de Faruk'la duygusal uzaklık içerisindedir. Aynı zamanda Nesrin ve Faruk'un ilişkisinin de çatışmalı bir ilişki olduğu harita üzerinde görülmektedir.



Şekil 1. *'Pandora'nın Kutusu' Filmindeki Ailenin Genogramı*

PANDORA'NIN KUTUSU FİLMİNDE BAZI SAHNELERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Tablo 2. Pandora'nın Kutusu Filminde İncelenen Sahnelerin Tümüne İlişkin Liste

No	Sahne İçeriği	Sahne Gösterim Süresi	Sahne İçeriği Murray Bowen
1	İstanbul'un farklı semtlerinde yaşayan, her biri diğerinden farklı sorunun ve hayat standardının içinde sıkışık kalmış, birbirinden habersiz, orta yaş ve sınıfa mensup üç kardeşin hikayesini anlatıyor.	11:20-11:36	Düşük Farklılaşma / Üçgen/ Çekirdek Ailenin Duygusal Sistemi (Bağımlılık)
2	Nesrin Kardeşini acımasız olarak Suçlaması	12:00-12:10	Çekirdek Ailenin Duygusal Sistemi (Bağımlılık)
3	Nesrin ve Güzin geçmişteki yaşantılarının günümüze taşınması	12:18-12:25	Kuşaklar Arası Aktarım
4	Güzin'in Sevgilisinin doğru bir insan olmadığını kendisine söylenmesi	16:30-16:40	Düşük Farklılaşma / Üçgen
5	Arabanın benzini bitmesi ve Mehmet'e Yüklenebilmesi	19:20-20:00	Kardeş Sıralaması/Üçgen
6	Mehmet'in Güzin'i başka erkeklere yalakalıkla suçlaması ve Nesrin'in sert müdahalesi.	21:30-21:50	Kuşaklar Arası Aktarım/Üçgen /Kardeş sıralaması
7	Faruk ile Nesrin arasındaki güvensizlik.	31:30-31:50	Duygusal Geri Çekilme
8	Nesrinin annesinin banyo yaptırması.	35:12-35:22	Kardeş Sıralaması/Çekirdek ailenin duygusal sistemi
9	Mehmet ve Murat arasında aile ilişkilerinin konuşulması.	47:10-47:50	Üçgenleşme /Duygusal geri çekilme
10	Nesrin gizlice Murat'ı takip ediyor.	49:50-50:10	Duygusal Geri Çekilme
11	Nesrinin vajinismus rahatsızlığını Güzin ile konuşuyor.	36:40-36:56	Duygusal Geri Çekilme/ Kardeş sırası/Üçgen
12	Nesrin annesine tuvalet eğitimi veriyor.	59:10-59:40	Kardeş sırası
13	Nusret'in oğlu Mehmet'e "Baban seni bırakıp gitti sende aynısını bize yaptı" diye Mehmet'i suçladı.	01:08:14-01:08:30	Kuşaklar arası aktarım/Üçgen
14	Murat'ın dayısının evinde kaldığını duyan Faruk ve Nesrin onu almaya giderler	01:19:50-02:00:01	Üçgenleşme /Duygusal geri çekilme
15	Nesrin kardeşine bırak şu adamı diye bağırır. Mehmet'te konuya dahil olur ve o adam seninle daşşak geçiyor der.	16:30-16:40	üçgenleşme /Duygusal geri çekilme /Kardeş sırası
16	Arabanın benzini bitmesi ve Nesrin'in suçlanması, Nesrin'in de kendini savunması, her şeyi ben mi düşüneceğim demesi.	18:35-18:43	üçgenleşme /Duygusal geri çekilme /Kardeş sırası
17	Arabanın benzini bitmesi ve Mehmet'in benzin almadan eli boş gelmesinden dolayı ablaları tarafından salak yerine konulması	19:20-20:00	Kuşaklar arası aktarım/ üçgenleşme /Duygusal geri çekilme /Kardeş sırası
18	Nesrin'in annesine çorap giydirmesi	30:25-30:50	Kardeş sırası
19	Nesrin'in annesine banyo yaptırması ve bizde annem gibi olacağız demesi	35:12-35:22	Kuşaklar arası aktarım
20	Güzin'in annesinin kaybolduğunun Mehmet'e söylemesi ve Mehmet'in of diye tepki vermesi.	08:50-08:20	Duygusal geri çekilme
21	Güzin'in sevgilisi ile annesi hakkında konuşmak ister ama sevgilisi bu konu hakkında konuşmak istemez ve Güzin'in yanından uzaklaşır	01:04:39-01:05:01	Duygusal geri çekilme
22	Mehmet annesinin kaybolduğunu jandarma nerden öğrendiğini sorar ablasına	09:30-09:40	Kuşaklar arası aktarım/ Üçgen/ Duygusal geri çekilme
23	Yol çalışması olduğu için bir günlük şantiyede kalmak durumunda kalan Nesrin, Güzin ve Mehmet şantiyede yemek yerler. Mehmet işçilerle şarki ve alkol kullanır.	15:20-15:30	Duygusal geri çekilme
24	Nesrin mutfak dolaplarını silerken Faruk gelerek arkasından sarılır ve Nesrin babam annemi bırakıp gitmiş sende beni bırakıp gidecek misin diye sorar. Faruk'ta seni bırakmayacağım diye cevap verir.	01:30:12-01:40:10	Kuşaklar arası aktarım/ Üçgen/ Duygusal geri çekilme

Üçgenler

Nesrin ve kardeşleri, annesinin yaşadığı Karadeniz'deki köyüne giderlerken yolda ısrarla Eşini arayan Nesrin oğlu muradın eve gelmediğini öğrendikten sonra telefonu kapatır. Kardeşi Mehmet'te ablasına rahat bırakın şu çocuğu diye sinirlenir. (11:20-11:36)

Bowen terapisine göre üçgenleşme ailede kaygı durumların da ortaya çıkar. Burada nesrinin oğlu için endişelenmesi ve onu sürekli merak ettiği için eşini araması bu durumdan nesrinin kardeşi Mehmet'in rahatsız olup bu çocuğu rahat birikin diyerek ablasına söylenir. Burada Nesrin, Murat ve Mehmet üçgenleşmesi oluştuğunun görmekteyiz.

-Nesrin; Bu ne acımasızlık, diye Güzin'i suçlar. Güzin ise ben miyim acımasız olan bana neler yaptığını ne çabuk unuttun. Diye ablasına çocukken yaşadığı kötü anıları söyler. Nesrinde sende çok inatçıydın diyerek Güzin'i suçlar. Yine beni suçluyorsun bacak kadar çocuktum diye kendini savunur Güzin de. (12:00-12:10)

Bowen terapisine göre anılar üzerinden de üçgenleşme olabilir. Bu sahnede Güzin'in annesine acımaması ve Nesrinin bu durumdan hoşnut olmaması gözlemliyoruz bu sahneden Nesrin, Güzin ve annesi üçgenleşmeye dahil oluyorlar.

Arabanın benzini biter ve Mehmet'ten benzin bulması için yakın köylere gitmesini isterler. Mehmet elindeki bidonu bir köylüye bırakıp gelmiştir. Ablaları sorduğunda parasını verdim köylü traktörü ile getirecek diye cevap verir. Ablaları ise sen salak mısın? seni dolandırmışlar diye Mehmet'te kızarlar. (19:20-20:00)

Arabanın benzinin bitmesi ve Mehmet'tin benzin bulması için yakın bir yere yollanması ve geldiğinde Mehmet'i suçlamaları Bowen terapisine göre Ailede kaygı durumlarında üçgenleşme ortaya çıkar. Bu sahneden Nesrin, Güzin ve Mehmet arasında üçgenleşme görülmektedir.

Mehmet arabada ablasına sen götünü yaladığın pezevenklere eskiden kafa tutuyordun şimdi ise yalaka olmuşsun diyor. Güzin'de ne saçmalıyorsun diye Mehmet'e bağıryor. O sıra Nesrin Mehmet'e kes sesini diyor ve Mehmet'te emir verip durma diyor. Nesrin kime emir veriyormuşum diye karşılık verir. Mehmet kocana ve Murat'a diye yanıtlyor. (21:30-21:50)

Mehmet ablasının çok değiştiği için kaygısını kötü bir dille belirtirken ablasında bu durumun hiç öyle olmadığını savunmaya çalışır yüksek bir sesle Nesrin de tartışmayı durdurmak için Mehmet'te emir cümlesi kullanarak susmasını ister Mehmet'te bana emir veremezsin diye ablasına bağırr. Mehmet ablasına oğlun bana benzeyecek diye çok korkuyorsun değil mi diye ona bağırr. Nesrinde evet senin gibi bir parazit olacak diye korkuyorum der. Mehmet sinirlenip arabadan iner. Burada Mehmet ve Güzin tartışırken nesrinde dahil olarak üçgenleşmeyi oluşturuyorlar.

Köyden jandarma ile Nusret bulunuyor ve Nesrinin İstanbul'daki evine getiriliyor evde Faruk oğlunun arkadaşında kaldığının Nesrine söylüyor nesrin ise bu duruma sinirleniyor ben kaç gündür uyuyamıyorum sen bunu bildiğin halde bana neden söylemedin mi diye kızıyor. (31:30-31:50)

Nusret'i bulduktan sonra Nesrinin evine getiriyorlar eve geldiklerinde Faruk'la karşılaşıyorlar ve nesrine murat iyi olduğunu ve arkadaşının evinde kaldığını söylüyor. Nesrin bu duruma çok öfkeleniyor. Bu sahnede Nesrinin murat için kaygısında üçgenleşme oluşturuyor. Faruk, Nesrin ve murat arasında görülmektedir.

Nesrin bilgisayardan Murat'ın neler yaptığını ve kimlerle takıldığını araştırmak için epostalarını karıştırır. Bunu gören Faruk yapmadığın bir bu kalmıştı diye nesrine kızar nesrinde o kadar para veriyoruz okuluna hiç gitmemiş diye cevap veriyor. (49:50-50:10)

Nesrin oğlunun neler yaptığını ve kimlerle takıldığını bulabilmek için izinsiz bir şekilde Murat'ın epostalarını karıştırır o sıra Faruk gelir ve bunu doğru olmadığını söyler. Bu sahnede Faruk, Nesrin ve Murat üçgenleşmesini görmekteyiz.

Nesrin annesine çiş kaka halya yapılmaz diye söylerken Güzin ise hastaneye yatıralım diye ablasına baskı yapar. O sıra annesi ben eve gideceğim der ama nesrin gidemezsin dediğinde ona tokat atar. (59:10-59:40)

Nesrin annesine tuvalet eğitim vermeye çelişirken kardeş bu durumun böyle olmayacağını hastane yatırılması gerektiğini söyler ve kaygısını dile getirir nesrin ise annemi hastaneye yatırırsam arkamdan konuşurlar diye kendi kaygısını dile getirir o sıra annesi ben eve gideceğim der ve nesrine tokat atar. Bu sahne kaygıların yoğun olduğunu görmekteyiz Nesrin, Güzin ve Nurset'in arasında bir üçgenleşme gerçekleşiyor.

-Nusret; Baban Seni bıraktı gitti senin bizi birikip gittiğin gibi ve hayatını yaşadığı Mehmet 'te ben kimseyi birikip gitmedim der. Arkasının dönüp de bizi hiç sormadığını dile getirir. (01:08:14-01:08:30)

Nusret oğlu Mehmet'in evinde otururken babasının Mehmet'i nasıl birikip gittiğini ona anlatır ve Mehmet'inde aynı şekilde onları biriktğini söyler burada eski anıları açarak Bowen'a göre bir üçgenleşme oluşturur. Nusret, Mehmet ve babası arasında görülür.

Mehmet in evine gelen Nesrin, Güzin ve Faruk evde Muradi görünce dayına mı benzeyeceksin senin ne işin var burada bize neden haber vermiyorsun diye bağırmaaya başlıyorlar. (01:19:50-02:00:01)

Nesrin ve Faruk kaygılarının yüksek olmasında dolayı Mehmet'e bağırmaaya başlıyor. Dayın gibi mi olmak istiyor dediğinde Mehmet'te Benim neyim varmış diye öfkeleniyor bu sahnede kaygıların yoğun bir şekilde öfkeyle birleşmesi ve Faruk, Nesrin ve Murat arasında bir üçgenleşme oluşmasını sağlıyor.

Kardeş Sırası

Arabanın benzinin bittikten sonra kardeşleri Nesrini suçlarlar. Nesrin ise annemi mi düşüneyim, Muradi'mi yoksa benzinimi diyerek karşılık verir. (18:35-18:43)

Bowen'a göre kardeş sıralamasına göre bütün sorumluluğu en büyük çocuk alır. Bu sahnede nesrin bütün sorumluluğu üstlenmiş ama kendisininse bu durumdan muzdarip olduğunu dile getirmiştir.

Arabanın benzini biter ve Mehmet'ten benzin bulması için yakın köylere gitmesini isterler. Mehmet elindeki bidonu bir köylüye bırakıp gelmiştir. Ablaları sorduğunda parasını verdim köylü traktörü ile getirecek diye cevap verir. Ablaları ise sen salak mısın? seni dolandırmışlar diye Mehmet'te kızarlar. (19:20-20:00)

Arabanın benzini bittiği için kardeşlerden en küçüğü benzin bulması için gönderilir. Bowen'a göre Sonradan doğanlar: ailenin mazlumları, ezilenlerle özdeşleşir. Cümlesinde Mehmet kardeş sıralamasında en küçük olduğu için bu sahnede kardeş sıralaması görmekteyiz.

Mehmet arabada ablasına sen götünü yaladığın pezevenklere eskiden kafa tutuyordun şimdi ise yalaka olmuşsun diyor. Güzin'de ne saçmalıyorsun diye Mehmet'e bağırıyor. O sıra Nesrin Mehmet'e kes sesini diyor ve Mehmet'te emir verip durma diyor. Nesrin kime emir veriyormuşum diye karşılık verir. Mehmet kocana ve Murat'a diye yanıtıyor. (21:30-21:50)

Güzin ile Mehmet'in tartışmasında Otoriter olarak en büyük çocuk olan Nesrinin tartışmaya müdahale ederek Mehmet'e susmasını söyler. Bu sahnede kardeş sıralamasında Nesrinin otoriter olduğunu ve Mehmet'tin de en küçük çocuk olduğunu görmekteyiz.

Nusret'i ormanda bulduktan sonra Nesrinin evine getiriler ve koltuğa oturturlar. Nusret'in ayaklarına çorap giydirmek için Nesrin uğraşır. Mehmet ve Güzin koltukta sadece izlerler. (30:25-30:50)

Nesrin annesini evine getirdikten sonra annesinin çoraplarını kendisi giydirir ve kendisi ilgilenir. Büyük çocuk olduğu için bütün sorumluluğu üstlenir ve kardeş sıralamasında en büyük çocuk olduğunu bu sahnede görmüş oluyoruz.

Nesrin annesini banyo yaptırırken bağırıp, çırpındığını kardeşine anlatıyor ve bizde böyle olacağız diye gülüşüyorlardı. (35:12-35:22)

Nesrin annesini temizliğinden ve bakımından tek başına üstleniyor. Kardeş sıralamasında büyük çocuk olarak bütün sorumluluğun kendisine ait olduğunu düşünerek annesinin bakımını yapıyor. Diğer kardeşleri hiçbir şeye müdahale etmiyorlar. Bu sahnede kardeş sıralaması görmekteyiz.

Nesiller Arası Aktarım

Nusret; Baban Seni bıraktı gitti senin bizi birikip gittiğin gibi ve hayatını yaşadığı Mehmet 'te ben kimseyi birikip gitmedim der. Arkasının dönüp de bizi hiç sormadığını dile getirir. (01:08:14-01:08:30)

Mehmet nesiller arası aktarımda babasının kendisini terk edişinden sonra kendisinin de ailesini terk etmesini bu sahnede annesi kendisine söylüyor ve nesiller arası aktarım gerçekleşmiş oluyor.

Duygusal Geri Çekilme

Mehmet'in evine gelen Güzin annesinin kaybolduğunu söyler ve hemen hazırlanıp aşağıda Nesrinin beklediğini söyler. Mehmet'te of diye yanıt verir (08:50-08:20)

Mehmet bu sahnede of diye cevap vererek Brown'a göre endişeyi erteleme şeklini göstermiş oldu. Mehmet burada duygusal geri çekilme yaparak duygularını maskeleymiş oldu.

Güzin sevgilisi cihana annesini yüz üstü bıraktım aklım onda diyor Cihan'sa bunları boş ver hadi eve gidelim diye söylüyor. Güzin ise duygusal olarak iyi olmadığı söyleyerek konuşmak istediğini söylüyor. Cihanda konuşmak istemiyor ve yolun kenarına indirmesi için bağılıyor Güzin. (01:04:39-01:05:01)

Bu sahnede Güzin duygularının iyi olmadığından bahsediyor. Cihan ise duygulara yönelmeyerek Güzin ile eve gitmek istiyor. Bu sahneden cihan duygusal geri çekilme yapıyor.

Mehmet ablasına Jandarmanın nasıl haberi olmuş diye sorar. Nesrinde köylüler haber vermiş diye cevap verir Mehmet sessiz bir şekilde nasıl kaybolmuş diyerek konuşur. Güzin se gözleri dolarak dinler. (09:30-09:40)

Mehmet bu sahne gerçek duygularını ifade etmez bu sıra Güzin de üzülür ama belli etmemek için konuşmaz bu sahnede duygusal geri çekilme görmekteyiz.

Nusret'i hastaneye götürdüklerinde doktorun Nusret hakkında söylediklerinin duymamak için dışarı çıkıyor Güzin. (28:30-28:45)

Güzin annesinin hastanede doktorun söylediklerini duymamak ve üzülmemek için odadan dışarı çıkıyor ve duygusal geri çekilme yapıyor. Bowen'a göre anksiyetesini izole etmeye çalışıyor.

Yol çalışması olduğu için bir günlük şantiyede kalmak durumunda kalan Nesrin, Güzin ve Mehmet şantiyede yemek yerler. Mehmet işçilerle şarki ve alkol kullanır. (15:20-15:30)

Nesrin ve Güzin annesinin durumu için üzülürken Mehmet şantiyedeki işçilerin eğlencesine katılarak annesinin kaybolma duygusunu izole etmek için işçilerle şarki söyleyerek duygusal geri çekilme yapıyor.

Aile Projeksiyon (İzdüşümü)

Nesrin; bu ne acımasızlık, diye Güzin'i suçlar. Güzin ise ben miyim acımasız olan bana neler yaptığını ne çabuk unuttun diye ablasına çocukken yaşadığı kötü anıları söyler. Nesrinde sende çok inatçıydın diyerek Güzin'i suçlar. Yine beni suçluyorsun bacak kadar çocuktum diye kendini savunur Güzin de. (12:00-12:10)

Bowen'a göre çok az düzeyde farklılaşabilmiş ebeveynler kendi olgunlaşmamış yapılarını kendi çocuklarına yansıtırlar. Cümlesin Güzin annesin kendisine yaptıklarını unutmuyarak beni nasıl suçluyorlarsa bende onları aynı şekilde suçluyorum diyerek annesinin zamanında yaptığı acımasızlığı şu anda da kendisinin yapmasını normalleştiriyor.

Nesrin mutfak dolaplarını silerken Faruk gelerek arkasından sarılır ve nesrin babam annemi birikip gitmiş sende beni birikip gidecekmişsin diye sorar. Faruk'ta seni bırakmayacağım diye cevap verir. (01:30:12-01:40:10)

Farklılaşma

Murat sabah deniz kenarında bir bankta uyanır annesi arar ama telefona bakmaz ve sigara yakar ve içmeye başlar. (05:26-05:32)

Bowen'a göre Kısaca bireyin benliğini tanımlaması ve kendini özgürleştirme sürecidir farklılaşma cümlesinde murat evinden kaçarak dışarıda tek başına kalarak ailesinden uzaklaşmış oluyor ve benliğinde farklılaşma sürecine girmiştir oluyor.

Mehmet ablası ile kavga ederek arabın inerek ters yöne doğru gidiyor. (21:52-22:00)

Mehmet'in içindeki düşünsel ve duygusal sistemlerden ayrılması sonucunda aile kökeninden ve diğer bireylerden kendini ayırması ve bağımsızlaşma sürecidir. Bu sahnede Mehmet'in farklılaşma durumunu görmekteyiz.

Faruk ve Nesrin, Murat'ın yerini öğrendikten sonra onu almaya gidiyorlar. Mehmet'in evine geldiklerinde eve götürmek için Faruk bağarmaya başlıyor Murat'a oda ne evi ben eve gitmek istemiyorum diyerek karşılık veriyor. Faruk'ta dayın gibimi olacaksın diyor. Murat'ta evden hızlıca çıkıp gidiyor. (01:19:53-01:22:10)

Bowen: Bireyin heyecansal ve zihinsel süreçleri birbirinden ayırt etmesi, aynı zamanda ailenin heyecansal atmosferinden ayırt etmeyi başarabilmesidir. Cümlesinde murat babasının baskısına ve duygulara karşı zihinsel sürecini başarılı bir şekilde atlatıyor. ve evden ayrılarak yeniden özgürlüğünü eline almış oluyor. Bu sahnede farklılaşma ele alınmıştır.

SONUÇ ve ÖNERİLER

Aile toplumun en küçük yapı taşıdır ve iyi niyetler gözetilerek kurulmuştur. Fakat tüm yapılarda olduğu gibi aile yapısında da zaman zaman aksaklıklar ve problemler olabilir. Aileler bu problemleri düzeltmek amacıyla profesyonel desteğe ihtiyaç duyabilirler. Bu noktada aile danışmanlığı kuramları öne çıkmaktadır. Bu çalışmada aile sistemleri danışmanlığı kuramı Pandora'nın Kutusu filmi üzerinden analiz edilerek anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Kuramın temel kavramlarından üçgenler, kardeş sırası, nesiller arası aktarım, duygusal geri çekilme, aile projeksiyon (izdüşüm) ve benliğin farklılaşması üzerinden film incelenmiştir. Filmde toplumun büyük bir çoğunluğunda da görülen aile içi iletişim, sevgi ve bireylerin kök ailelerinden gelen sorunlu davranış kalıplarından bahsetmektedir.

Filme Bowen Aile Sistemleri Terapisi teknikleri açısından bakıldığında şu teknikler kullanılır: Süreç soruları, ilişki deneyleri, aile koçluğu, ben dili, kişiden kişiye ilişki ve duygusal tarafsızlıktır. Terapinin temel amacı ailenin benlik saygısını geliştirmek, fonksiyonel olmayan davranış kalıplarını değiştirmek, sen dili yerine ben dili kullanımını arttırmak ve aile içindeki üçgenleri bozarak iletişimi, sevgi eksikliğini ve ailedeki duygusal sistemi güçlendirmektir. Bu noktada filmde yer alan aile Nusret'in kaybolması sonrasında alzheimer tanısı alması ve bunun üzerine Nesrin'in tüm sorunları üstlenmesi, oğlu Murat'ın eve dönmemesi, Nesrin'in oğlundan haber alamaması üzerine terapiye başvurmuştur. Bu kapsamda ilk olarak Faruk ve Murat terapiye dahil edilip ailenin yaşam öyküsü dinlenip genogram oluşturulur. Bu sayede aile ilişkileri, aile içindeki roller hakkında bilgi edinilir.

Genogramdan sonra süreç soruları sorulur. Bu sorular ve cevapları:

Sizi buraya ne getirdi? *Annemin Alzheimer olduğunu öğrendim. Onun sorumlulukları ve Murat'ın eve dönmemesi, ondan haber alamamam derken her şey üst üste geldi ve bunalıma girdim. Bu zorlu süreçte eşimden de herhangi bir destek görmediğim için dayanamadım bu yüzden geldik.*

Ailedeki ilişki sistemi nasıldır? *Faruk-Nesrin arasında çatışmalı ve bağımlı ilişki vardır. Üçkardeş arasında çatışmalı ilişki vardır. Murat ile babası arasında yakın ilişki varken Nesrin ile arasında uzak ilişki vardır. Nesrin ve Nusret arasında yakın, Nusret ve Güzin arasında uzak ilişki vardır. Dayı ve Murat arasında da yakın bir ilişki vardır.*

Gündemdeki stres kaynakları nelerdir? *Murat'ın evden kaçması, Nusret'in kaybolması, Nusret'in Alzheimer tanısı, Nesrin'in bırakılma korkusu, Nusretin Alzheimer tanısına bağlı olarak kişisel ihtiyaçlarını yerine getirememesi, çocukların kendi arasında bir bütün olamaması ve buna bağlı olarak sürekli çatışma yaşamaları örnek verilebilir.*

Aile üyeleri ne kadar kendilerini farklılaştırmış? Farklılaşma düzeyi en yüksek olan Murat fakat diğer aile üyelerinin de kendini farklılaştırma düzeyleri çok fazladır çünkü hepsi annelerini bırakıp yeni bir hayat için farklı şehre gitmişlerdir.

Ailenin uyum düzeyi nedir? Ailede genel olarak bir uyum yoktur sadece Nusret'in Alzheimer olmasına bağlı olarak bir uyum ve aynı istikamette yürüme gerçekleştirilmiştir onun dışında herkes kendi hayatına bakmaktadır.

Çözmek istediğiniz sorun ne? Kök ailemdeki ve geniş ailemdeki iletişim ve sevgi eksikliği. Murat bizim sözüme önem vermiyor ve başına buyruk hareket ediyor. Evden çıktığında haber vermiyor. Telefonlarımıza cevap vermiyor. Bazen eve hiç gelmiyor.

Bu Danışmanlık süreci sonunda neyi elde etmek istersiniz? Kök ailem ve geniş ailemdeki iletişim ve sevgi eksikliğini gidermek. Mutlu bir hayat sürmek.

Terapide diğer bir teknik olan ilişki deneyleri tekniği kullanılırdı. Bu teknik bir nevi danışanlara danışman tarafından verilen davranışsal ödevlerdir. Bu teknikle aile sistemindeki fonksiyonel olmayan ilişki süreçleri yerine fonksiyonel olan ilişkilerin aileye kazandırılmasını sağlar. Sahne üzerinden değerlendirildiğinde tüm ailenin Mehmet'in evinde toplandığı ve Faruk'un oğlu Murat'a 'hadi eve gidiyoruz' dediğinde Murat'ın 'ne evi baba!' diye cevap verdikten sonra Faruk'un oğluna kızıp terslemek yerine oğlunun neden eve gelmek istemediğini, bunun altındaki temel sebebin ne olduğunu daha güzel bir üslupla sorması söylenebilir. Diğer bir sahnede ise Mehmet, Nesrin ve Güzin arabada giderlerken Güzin telefonda konuşurken arabayı sağa çekmesini istediğinde Nesrin münakaşaya girmeyip arabayı sağa çekmesini ve Güzin'in konuşmasını bitirmesini beklemesi söylenebilir. Bu sayede üçgen oluşumu engellenebilir.

Bir diğer terapi tekniği ise aile koçluğudur. Bowen bu tekniği farklılaşma düzeyi ve motivasyonu yüksek aile bireyleri için kullanır. Bu noktada Murat aile koçu olarak seçilebilir. Çünkü kendini farklılaştırma ve motivasyon düzeyi en yüksek olan kişidir. Temel olarak duygusal tepki kapasitesini artırma amaçlanır. Eksik yönleri fark ettirilip devamında kendini sorgulama imkânı tanınır. Üçgenler hakkında bilgilendirilir. Ailesindeki üçgenleri bozup tersine çevirmesi amaçlanır. Terapistin desteği ile kendi ailesine karşı gözlem yeteneği gelişir ve genel olarak kalıpları öğrenir. Böylece aile içerisindeki duygusal tepkileri kontrol etme ve bunlarla mücadele etmeye çalışır. Olası bir gerilim durumunda Murat'a ailedeki geleneksel rollerini değiştirmesi için yardım etmeye çalışılır ve nesiller boyunca tekrar eden ailenin duygusal süreçlerini görmesi sağlanır.

Terapide ben dili tekniği de kullanılır. Bowen'a göre ben durumları bireylerin duygusal tepki göstermeden ve karşısındaki bireyleri suçlamadan kendi kişisel düşünce ve inançlarını açıkça söylemesidir. Bu noktada sahne üzerinden değerlendirildiğinde Mehmet, Nesrin ve Güzin arabada giderlerken Güzin'in ablası Nesrin'e 'bana neler yaptığını ne çabuk unuttun' demesi üzerine Nesrin'in Güzin'i suçlamak yerine empati ile yaklaşip 'senin üzerine çok geliyorum, bu noktada senin yapabileceğin bir şey yoktu yanında olamadım' şeklinde söylenebilirdi. Bu şekilde sen dili ben diline dönüşmüş olurdu.

Terapide kullanılacak diğer bir teknik ise kişiden kişiye ilişki tekniğidir. Bu teknik danışmanın aile üyelerini gözlemlerken aile üyelerinin her biriyle ayrı ilişki kurmasını temel alır. Bu süreçte bireylerin her biri kendi duygularını açık ve net şekilde ifade ederler. Bu da bireylerin kendini farklılaştırma yolunda kendi benliklerine dönmesine katkı sağlar. Güzin'in annesiyle birebir şekilde geçmişte olanları konuşması. Murat'ın annesi ve babasıyla ayrı ayrı açık ve net şekilde konuşarak kendi hislerini söylemesi. Nesrin'in diğer aile bireyleriyle kendi duygularını açık şekilde ifade ederek konuşması örnek verilebilir.

Terapide duygusal tarafsızlık tekniği de kullanılır. Bowen'a göre danışman bireylerin üçgenine girmekten kaçınır ve taraf tutmaz. Aksine üçgenleri bozmaya çalışır ve tarafsızlığını korur. Üçgeni bozma bir bireyin iki ayrı kişi arasındaki duygusal bir meselenin içine çekilmesi durumunda bireyin

taraf tutmaması karşı saldırıya geçmemesi ben ne tür bir tepki sergilemesi durumudur. Nesrin tera-
pide “Annemin temel ihtiyaçlarına ben yardım ediyorum. Yemek yediriyorum, üstünü giydiriyorum, tu-
valete götürüyorum, kardeşlerim bunları yapmıyor sizce de kardeşlerim çok sorumsuz değil mi?” diye
sorduğunda Danışman: “Sanırım bir yanlış anlaşılma var kardeşlerini sorumsuz olduğunu ben söyle-
miyorum siz söylüyorsunuz.” şeklinde bir açıklama yaparak kendisini üçgenin dışında tutmaya çalışır ve tarafsızlığını korur.

Bu kapsamda literatür incelendiğinde film analizi yöntemi ile kuram incelemelerinin çok az sa-
yıda olduğu göze çarpmaktadır. Yapılan bu çalışma alan uzmanları tarafından kullanılabilir ve bun-
dan sonra bu türde yapılacak olan çalışmalara ışık tutabilir.

KAYNAKÇA

- Amory, D. (2013). *An introduction to family therapy*. Publisher: Edgard Adriaens, Belgium
- ARAYICI, S. G., & SÜTCÜ, G. S. T. “Yol Ayrımı” Filmi’nin Bowen Aile Sistemleri Teorisi’nin Temel Kavramları Açısından Değerlendirilmesi. *AYNA Klinik Psikoloji Dergisi*, 10(3), 612-635.
- Bowen, H. R. (1978). *Social responsibilities of the businessman*. Harper & Row. (Original work published 1953)
- Campbell, W. K., & Foster, C. A. (2002). Narcissism and commitment in romantic relationships: An investment model analysis. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28(4), 484-495.
- Gladding, S. T. (2017). *Aile terapisi tarihi, kuram ve uygulamaları*. Türk Pdr Derneği Yayınları: Ankara
- Hall, C. M. (1981). *The Bowen family theory and its uses (1. Basım)*. Jason Aronson.
- Hanımoğlu, E. ve Akbaş, T. (2018). Üniversite öğrencilerinde aile fonksiyonları, benliğin ayrımlaşması, algılanan stres, kaygı ve depresyon arasındaki ilişkinin incelenmesi, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 27, Sayı 2, 55-69.
- Hanımoğlu, E. (2019). *Kuram ve uygulamaları ile aile danışmanlığı (Ed. T. Akbaş ve N. Özabacı)*. Pegem yayınları: Ankara.
- Kerr, M. (1981). *Cancer and the family emotional system*. In Goldberg, J(Ed).
- Kerr, M., & Bowen, M. (1988). *Family Evaluation: An Approach based on Bowen Theoery*. New york: Norton
- Kesici, Ş.; Mert, A.; Bayrakçı E.; Kiper, C.;(2017), *Vaka Örnekleriyle Birlikte Aile Danışma Kuramları ve Teknikleri*, (4. Basım), Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd.Şti., Ankara
- Kocayörük, E.; Küçükkaragöz H., (2021), *Aile Danışmanlığı*, Eğiten Kitap Yayıncılık Org.Tic. Ltd.Şti., Ankara
- Nazlı, S. (2017). *Aile danışmanlığı uygulamaları*. Anı Yayıncılık: Ankara
- Nichols, M. P. & Davis, S. D. (2016). *Family therapy: Concepts and methods*. Upper Saddle River, NJ: Perason
- Özabacı, N. ve Erkan, Z. (2017). *Aile danışmanlığı: Kuram ve uygulamalara genel bir bakış*. Pegem Akademi: Ankara.
- Peleg, O. ve Grandi, C. (2018). Differentiation of sel and trait anxiety: A cross cultural perspective. *International Journal Of Psychology*, 1-12.
- Polat, K. ve İlhan, T. (2018). Evli bireylerde çift uyumu ve bazı psikolojik belirtilerin benliliğin farklılaşması açısından incelenmesi. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*.
- Sharf, R. S. (2004). *Theories of psychotherapy and counseling: Concepts and cases*. Thomson/Brooks/Cole.

Sivas Arkeoloji Müzesi'nde Bulunan II. Konstans (MS 641-668) Dönemi Sikkeleri

Constans II (641-668) Period Coins in Sivas Archaeological Museum

Sema Sözcü

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı
semasozcu08@gmail.com, ORCID ID: 0009-001-4161-5293

ÖZET

Bu çalışmada, Sivas Arkeoloji Müzesi envanterine kayıtlı Bizans İmparatoru II. Konstans Dönemi (641-668) sikkeleri incelenmiştir. Bizans İmparatorluğu'nun sikke tarihi Anastasius Dönemi (491-518) ile başlatılmaktadır. Anastasius Dönemi'nde (491-518), Geç Antik Roma İmparatorluğu sikke sisteminden farklı birim değerleri ve tasvir üslubuyla yeni bir sikke basım geleneği ortaya çıkmıştır. Anastasius'un bronz sikkelerde yaptığı sikke reformunda sikkelerin ön yüzlerinde; imparator veya imparator ve ailesinden birinin büstü, arka yüzde; sikkenin değerini gösteren birim işaretleri yer almaktadır. Altın, gümüş, bakır ve bronz malzemelerden basılan Bizans sikkelerinin zaman içerisinde birim ve değerlerinde değişimler olmuştur. II. Konstans Dönemi sikkelerinde, imparatorun ismi "Constantine" olarak geçmekte, imparator iktidarının ilk yıllarında kısa saç ve sakallı, sonraki yıllarda uzun saç ve sakallı olarak betimlenmektedir. Sikkelerinde tek başına ya da ortak imparator ilan ettiği oğlu IV. Konstantin ve aynı zamanda diğer oğulları Tiberius ve Herakleios ile birlikte de karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde Konstantinopolis, Thessalonika, Sicilya, Kartaca, Roma, Ravenna, Alexandria, Syrakusa ve Napoli darphanelerinde sikke basıldığı bilinmektedir. Çalışma kapsamında incelenen ve değerlendirilen II. Konstans sikkelerinin 13'ü altın, 1'i gümüş, 3'ü bronz, 1'i sahte (altın) olup Müze Müdürlüğüne satın alma ve müsadere yoluyla gelmiştir. 13 altın sikkeden, 11'inin bir define grubuna ait olduğu ve müsadere yoluyla Müze Müdürlüğüne geldiği tespit edilmiştir. Sikkelerden 17'sinin buluntu yeri bilinmemektedir. Müzedeki sikkelerin tamamının ön yüzünde imparator tasviri, arka yüzünde bronz sikkelerde birim değer işareti, altın sikkelerde basamak üzerinde potent haç, gümüş sikkede ise basamaklı kaide üzerinde globus ve üzerinde potent haç bulunmaktadır. Sikkelerin tamamı Konstantinopolis basımıdır. Çalışmanın amacı II. Konstans Dönemi sikkelerinin Anadolu'daki dolaşımında Sivas'ın yerini anlamaktır.

Anahtar Kelimeler: II. Konstans, Bizans, sikke, Sivas Arkeoloji Müzesi.

ABSTRACT

In this study, coins from the Byzantine Emperor Constans II period, which are registered in the Sivas Archaeological Museum's inventory, were analyzed. The history of coins in the Byzantine Empire begin with the period of Anastasius (491-518). On the coins of the Constans II period, the emperor's name was indicated as "Constantine" and the emperor was depicted with short hair and a beard in the initial years of his reign, whereas he was depicted with long hair and a beard in the later years. The emperor appears alone or with his son Constantine IV, whom he had declared co-emperor and sometimes with his other sons Tiberius and Heraclius on the coins. It is known that coins were cast during this period in the Constantinople, Thessaloniki, Sicily, Carthage, Rome, Ravenna, Alexandria, Syracuse and Naples mints. 13 of the Constans II period coins analyzed and evaluated within the scope of the study are gold, 1 is silver, 3 are bronze, 1 is fake (gold) and these have come to the museum's

office through procurement and confiscation. It was determined that 11 of the 13 gold coins belonged to a treasure group and came to the museum's office through confiscation. It is not known where 17 of the coins were found. All of the coins were cast in Constantinople. The aim of the study is to determine the significance of Sivas in the circulation of the coins from the Constans II period in Anatolia.

Keywords: Constans II, Byzantine, coin, Sivas Archaeological Museum.

GİRİŞ

Bu çalışmanın konusunu, Sivas Arkeoloji Müzesi envanterine kayıtlı Bizans İmparatoru II. Konstans'a ait (641-668) 18 sikke oluşturmaktadır. 18 sikkenin 13'ü altın, 1'i gümüş, 3'ü bronz, 1'i sahtedir (altın). 13 altın sikkeden, 11'inin bir define grubuna ait olduğu tespit edilmiştir. Sikkelerden 6'sı (Kat. No. 1-5 ve 7) satın alma, 12'si (Kat. No. 6-17) müsadere yoluyla müze müdürlüğüne gelmiştir. Envanter kayıtlarına göre sikkelerden 17'sinin buluntu yeri bilinmemekte (Kat. No. 2-17), 1'inin ise (Kat. No. 1) buluntu yeri Yahyalı Mevkii/ Gürçayır Kasabası/ Şarkışla/ Sivas yerleşimi olarak geçmektedir. Müzeye getirilen eserler Sivas ve çevresinden geldiği için buluntu yeri bilinmeyen sikkelerin de Sivas ve çevre köylerden müzeye geldiği düşünülmektedir. Altın sikkelerin 12'si solidus (Kat. No. 1- 2, 7-16), 1'i tremissis (Kat. No.17)'tir. Soliduslar P. Grierson kataloğunda (DOC 2/2, 1968: 403-405) yer alan 4 farklı tipi ve 6 farklı sınıfı içermektedir. Müze envanterinde yer alan II. Konstans Dönemi'ne ait 10 solidus ile 1 tremissisin, 20 sikkeden oluşan Fokas, Herakleios ve II. Konstans Dönemini içine alan bir define grubunun parçası olduğu tespit edilmiştir¹. Çalışma kapsamında altın sikkeler dönemin özgün ve orijinal örnekleri ile karşılaştırıldığında 1 altın sikkenin (Kat. No. 18) ikonografik olarak Konstantinopolis darplı solidusların 6. Tip (a) sınıfıyla benzerlik gösterdiği ancak ağırlığının, orijinal ağırlığın altında olduğu tespit edilmiştir². Söz konusu sikke 6. Tip (a) sınıfı solidusların modern taklididir. Sivas Müzesi'nde bulunan II. Konstans Dönemine ait 1 gümüş sikke, P. Grierson kataloğunda yer alan 1. tip hexagram örneğidir (Kat. No. 3) (DOC 2/2, 1968: 437-443). II. Konstans'ın müze koleksiyonunda bulunan bronz sikkeleri follis (Kat. No. 4-6) olup Bellinger-Grierson ve Hahn'ın standart kataloglarında yer alan 3 farklı tipi içermektedir (DOC 2/2, 1968: 437-442; Hahn, 1981: 235-254). Follis 4. Tip (Kat. No. 4), 5b. Tip (Kat. No. 5) ve 11. Tip (Kat. No. 6) olarak sınıflandırılan sikkelerden 4. Tip'in (Kat. No. 4) şube (ofis) harfi ve tarihi okunamamaktadır. İkonografileri oldukça çeşitli olup basım kaliteleri kötü durumdaki II. Konstans follislerinin birim değerleri küçülmekle birlikte yarım follisin basımı neredeyse olanaksız hâle gelmiş, daha düşük değerli madeni paralar ise fiilen ortadan kaybolmuştur (Grierson, 1999: 19). Sivas Arkeoloji Müzesi'nde bulunan, II. Konstans'ın 3 follisinde 3 farklı tip görülmekte ancak basım kalitesinin düşüklüğü göze çarpmaktadır. Müzedeki II. Konstans sikkelerinin tamamı Konstantinopolis basımı olduğundan çalışma kapsamında II. Konstans'ın Konstantinopolis darplı altın, gümüş ve bronz sikkelerinin tipleri tanıtılmıştır.

II. KONSTANS DÖNEMİ SİKKELERİ

Bizans sikkelerinin tarihi, araştırmacılar tarafından imparator Anastasius Döneminin (491-518) sikke reformu ile başlatılmakta, Bizans'ın son imparatoru XI. Konstantinos (1448-1453) döneminde basılan sikkeler de Bizans sikkesi olarak kabul edilmektedir (Tekin, 1999: 28). İmparator Anastasius, 498 yılında Geç Antik Roma İmparatorluğu sikke sisteminden farklı olan birim değerleri ve tasvir üslubuyla Bizans sikkelerinde yeni bir sikke basım geleneği ortaya koymuştur. Özellikle bronz sikkeler üzerinde köklü değişiklikler meydana gelmiş bu dönemden itibaren basılan bronz sikkelerin ön yüzlerinde, imparatorun veya imparator ailesinden birinin tasviri cepheden ya da profilden betimlenir-

¹ 11.06.2009 tarihinde Sivas Müze Müdürlüğü'ne müsadere yoluyla gelen söz konusu define tarafımda çalışılmakta olup yayın aşamasındadır.

² Orijinal solidus örneklerin ağırlığı yaklaşık 4.40-4.55 gr'dır. (DOC 2/2, 1968: 430-439; Demirel Gökalp, 2009a: 11; Harl, 2002: 10; Tekin, 1999: 37). Ancak Sivas Arkeoloji Müzesi'ndeki II. Konstans'ın sahte altın sikkesi 1.75 gr ağırlığındadır.

ken, arka yüzünde sikke birim işaretlerine yer verilmiştir (Karwiese, 1995: 36). İmparator Anastasius nummus yerine follisi tedavüle sokmuştur. 498–512 yılları arasında basılan ilk bronz sikke serisinde, follis 8.50 gram ağırlığında olup Roma poundunun 1/36'sı oranında darp edilmiştir. Bu seriye, ayrıca 20 nummi (yarım follis, 4.50 gr, 'K' değer işaretli) ve 10 nummi (dekanumnia, 2.25 gr, 'T' değer işaretli) birimleri de eklenmiş. 512 yılında gerçekleştirilen reformla birlikte follisin hem ağırlığı hem de çapı iki katına çıkarılarak 17.0 grama yükseltilmiş; buna ek olarak, 5 nummilik pentanumnia (2.50 gr, 'E' değer işaretli) birimi de tedavüle sokulmuştur (Harl, 2002: 9). I. Iustinianus Dönemi'nde (527-565) imparatorun tahttaki iktidar yılı sikkenin arka yüzüne darp edilerek, arka yüzde değer işaretinin yanına ANNO lejantı ve iktidar yılını belirten rakamlar eklenmiştir (Sear, 2006: 13). Bizans'ın erken dönem sikkelerinde, Roma sikke geleneğinde görülen profilden imparator büstleri kullanılmaya devam etmiş, profil büst tasvirleri özellikle altın sikkelerde 7. yüzyılın sonlarına kadar kullanılmıştır. Tam cepheden büst tasviri I. Iustinianus Dönemi 538-539 yıllarına ait sikkeler üzerine basılmış ve böylece cepheden büst Bizans sikke tasvirlerinde değişmez bir üslup haline gelmiştir (Sear, 2006: 13). Sikke tasvirlerinde zamanla yeni sikke tipleri ortaya çıkmıştır. II. Iustinianus (685-695, 705-711) ile birlikte Bizans sikke ikonografisine İsa tasvirleri girmiştir. Kutsal kişi tasvirlerinin bu dönemde ortaya çıkmasıyla birlikte bu tasvirler dinsel bir anlam taşımanın ötesinde imparatorlukta Hristiyan dinine ait kutsal bir figürün siyasi bir araç hâline gelmesi anlamına geliyordu (Ünal, 2012: 4). İkonoklazma Döneminde (726-842) sikke tasvirlerinde değişiklik olmuş ve imparator Theophilos (829-842) iktidarında Konstantinopolis basımı bakır sikkelerde değer işaretinin yerini dört sıra yazıt almıştır (Grierson, 1990: 7). Sonraki yüzyıllarda bu tasvir üslubu kullanılmaya devam etmiş, İsa tasvirinin yanında Meryem büstü de sikke tasvirlerinde kullanılmıştır. I. Ioannes Tzimiskes (969-976) döneminde anonim follis adı verilen yeni bir sikke grubu tedavüle sokulmuştur. Üzerinde imparator adı ve portresi bulunmayan, ön ve arka yüzlerinde İsa ve Meryem tasvirleri bulunan bu sikkeler I. Aleksios Komnenos'un (1081-1118) 1092 yılındaki parasal reformuna kadar devam etmiştir. Bu sikkeleri önceki yüzyıllarda basılan sikkelerden ayıran önemli bir husus sikkelerin herhangi bir imparator adına basılmamış olmalarıdır (Demirel Gökalp, 2009b: 219). Konstantinopolis'in 1204 yılında Latinler tarafından işgalinden sonra Nikai, Eperios, Thessalonika ve Trabzon İmparatorluğu kurulmuştur. 1261 yılında Konstantinopolis tekrar Bizans hâkimiyetine geçmiştir. 1261 sonrası sikkelerde farklı tipler görülmekle birlikte birim değerlerinde de değişimler meydana gelmiştir (Ünal, 2012: 12). Başlıca altın, gümüş ve bakır malzemeden basılan Bizans sikkelerine, ekonomik kriz sebebiyle 11. yüzyıla birlikte ayarı düşük altın "elektron" ve gümüş "billon" sikkeler de eklenmiştir (Tekin, 1999: 37). Anastasius Döneminde Konstantinopolis, Thessalonika, Nikomedia ve Antiokheia darphaneleri mevcuttu. Bizans topraklarının genişlemesiyle birlikte I. Iustinianus Dönemi'nde (527-565) Kyzikos, Aleksandreia ve Kherson darphaneleri faaliyet göstermiştir. Ayrıca Balkanlar, İtalya, Kuzey Afrika ve İspanya'da hâkimiyet kurulmasıyla birlikte Roma, Ravenna, Kartaca ve Karthagena darphaneleri de imparatorluk için faaliyette bulunmuştur. Faaliyet gösteren bu darphanelerde bakır sikke basılmaktaydı (Sear, 2006: 13). I. Iustinianus Dönemi'nde (527-565) Bizans eyaletlerinde en az 14 darphane faaliyette olmuştur (Ünal, 2004: 44). İmparatorlukta 7. yüzyılda yaşanan toprak kayıpları, darphane sayısının azalmasına neden olmuştur. Önce Antiokheia darphanesi sonrasında Nikomedia, Kyzikos ve Thessalonika darphanelerinin faaliyetleri sona ermiştir. 620 yıllarında Vizigotların Karthagena'yı, 646'da Arapların Aleksandreia'yı ele geçirmesi nedeniyle 7. yüzyılda imparatorluk topraklarında Konstantinopolis, Kartaca, Syrakusa, Roma ve Ravenna darphaneleri faaliyetlerine devam etmiştir (Tekin, 1999: 41). Ancak 7. yüzyılın sonunda Arap istilasını nedeniyle Kartaca darphanesi kapatılmıştır (Sear, 2006: 19). I. Basileios Dönemi'nde (867-886) 878'de Syrakusa Araplar tarafından alınca bu darphane de kapanmıştır (Tekin, 1999: 41). Thessalonika darphanesi, 11. yüzyılın sonlarında yeniden faaliyete geçmiş ve yaklaşık üç yüzyıl boyunca, 14. yüzyılın sonuna dek sikke üretimini sürdürmüştür. Komnenoslar ve Angeloslar döneminde Konstantinopolis ile Thessalonika darphane-

leri, imparatorluğun en önemli iki darphanesi olmuştur. Konstantinopolis'in 1204'teki Latin istilasından sonra Bizans sikkeleri önce Nikaia (İznik) ve sonrasında Magnesia'da (Manisa) darp edilmiştir. Palaiologoslar Dönemi'nde (1261-1453) az miktarda sikke basan emisyon hacmi küçük bazı darphaneler faaliyet göstermiştir. Ancak Bizans'ın sikke üretimi esas olarak büyük ölçüde Konstantinopolis'te yapılmıştır (Tekin, 1999: 41).

İmparator II. Konstans, Herakleios Konstantinos'un oğlu olup gerçek adı Flavios Herakleios'tu ancak Konstantinos adıyla taç giydi ve sikkeler üzerinde adı "Constantine" olarak kullanıldı (Gregory, 2024: 189)³. Tahta çıkmadan önce vaftiz edilen imparatorun ismi daha sonra halk tarafından II. Konstans olarak benimsendi. Olgun yaşlarında çok uzun ve sık sakalından dolayı II. Konstans'a sonraları "Pogonatos" (– Sakallı) lakabı verilmiştir (Ostrogorsky, 2011: 106). İmparator II. Konstans'ın oğlu IV. Konstantinos da Pogonatos olarak anılmaktaydı. Ancak II. Konstans ve IV. Konstantinos Pogonatos dönemlerinde basılmış sikkelerin sınıflandırılmasında Pogonatos/ sakallı lakabının hangi imparatora ait olduğuna dair farklı görüşler de bulunmaktadır (Ünal, 2012: 15). II. Konstans, iktidarının ilk yıllarında ilerleyen Arap akınlarıyla mücadele etmiş, ordunun başına geçince de Arap tehlikesini yok etmeye çalışarak saldırgan bir politika izlemiştir (Gregory, 2024: 189). Bizans topraklarından Mısır 641'de, Kartaca ve Kuzey Afrika 646'da İslam ordularının eline geçmiştir (Akçay, 2019: 142). 647'de Suriye Valisi Muaviye Anadolu'ya saldırılarda bulunmuş, Hristiyanlara karşı hoşgörülü davranarak Bizanslı idareci ve ustalardan gemi yapımı tekniklerini öğrenmiştir (Gregory, 2024: 190). Yapacağı askeri seferler için güçlü bir donanma oluşturmaya çalışan Muaviye'nin Anadolu içlerine akınları devam etmiş, 647'de Araplar Kapadokya'ya girmiş, Kaesarea Mazaca şehrini yağmalamış, 648'de ise Phrygia'ya gitmeyi başarmışlardır (Akçay, 2019: 142). Muaviye'nin 649'da Kıbrıs'ı, 654'te Rodos'u ve Kos'u ele geçirmesi Bizans'ın Anadolu'daki güney kıyılarında tehlike yaratmıştır (Gregory, 2024: 190). 655'te Anadolu'nun güneyinde Finike'de Bizans ve Muaviye ordusu karşı karşıya gelmiş ve savaş Arapların zaferi ile sonuçlanmıştır. Arapların Anadolu'ya akınları sistemli bir şekilde devam etmiştir. Bu dönemde İslam dünyasında yaşanan iç karışıklıktan faydalanan II. Konstans askeri gücünü artırmış ve Balkanlar da Slavlara düzenlediği seferde başarılı olmuştur (Tekin, 1999: 39). İmparatorluğu döneminde doğuda ve batıda mücadeleler veren II. Konstans Avrupa'daki devlet arazisinin önemli noktalarını ziyaret etmek istemiş, Batı Roma imparatorluğunun çöküşünden sonra Roma'yı ziyaret eden ilk imparator olmuştur. Ayrıca Konstantinopolis'ten ayrılarak başkenti doğudan batıya taşıma kararı almıştır (Ostrogorsky, 2011: 113-114). II. Konstans başkent Konstantinopolis'ten ayrılarak Thessalonika, Atina, Napoli, Roma ve Sicilya'ya gitmiş ve Syrakusa'ya yerleşmiştir (Ünal, 2018: 466). Syrakusa'da uygulanan ağır vergiler ve yapılan zulümler nedeniyle halk tarafından tepki gören II. Konstans 15 Eylül 668'de bir suikast sonucunda öldürülmüştür (Ostrogorsky, 2011: 114).

II. Konstans Dönemi'nde Konstantinopolis, Alexandria, Kartaca, Syrakusa, Napoli, Roma ve Ravenna'da sikke darp edildiği bilinmektedir (DOC 2/2, 1968: 406). Batıda faaliyet gösteren Napoli, Roma ve Ravenna darphanelerinde sikke basımı oldukça düşüktür. Syrakusa darphanesinde ise 640-650 yılları arasında görülen sikke basımının artışı, imparatorun ilk yirmi yılı boyunca Syrakusa'da büyük miktarda sikke darp edildiğini göstermektedir (Demirel Gökalp, 2025: 240).

II. Konstans Döneminde basılan sikkeler, büyükbabası Herakleios dönemine (610-641) ait sikkeler ile ikonografik olarak benzerlik gösterir. Herakleios'un oğulları Herakleios Konstantine ve Heraklonas ile tasvir edildiği sikkelerinin benzeri, II. Konstans'ın iktidarında basılan ve imparatorun oğulları IV. Konstantinos, Herakleios ve Tiberius'un beraber tasvir edildiği sikkelerde görülmektedir (Ünal, 2018: 466). II. Konstans'ın ortak imparator ilan ettiği üç oğlunun da sikke üzerinde yer alması sikke ikonografisine getirdiği bir yenilik olup, ortak imparatorların tasviri nedeniyle, sikke arka yüzünde ardılları ile tasvir edilen imparator imgesi kaldırılmıştır (Demirel Gökalp, 2025: 243). İmparator II. Konstans ba-

³ II. Konstans'ın sikkeler üzerinde tam adı "CONSTANTINVS"i gösteren lejantı, sadece imparatorun altın ve gümüş sikkelerinde ve Batı darphanelerinde basılan bazı bakır sikkelerinde görülmektedir (Demirel Gökalp, 2025: 240).

sılan ilk sikkelerinde genç, sonraki sikkelerinde ise yaşlı tasvir edilmiştir (Ünal, 2012: 15). İmparatorun gerçek tasvirinin yapılmasından ziyade tahttaki imparatorun sakallı tasvir edilmesindeki önemli unsur, yaşlı ile genç ardıl imparatorun ayırt edilmesini sağlamaktır. İmparatorun gençliği yuvarlatılmış yüz şekli ile yansıtılırken, geç dönem büst tasvirlerinde yüzdeki yuvarlatılma azaltılarak, sakal eklenecek yaşa vurgu yapılmıştır (Demirel Gökalp, 2007: 109). II. Konstans'ın altın ve gümüş sikkelerine bakıldığında kesin bir tarihleme yapılamaz. Başlıca tarihleme ölçüsü altın sikkeler üzerinde yer alan imparatorun tek büstle yapılan tasviridir ancak bu tarihleme de kesin değildir (Kurum, 1974: 80).

II. Konstans'ın altın sikkelerini P. Grierson, iktidarının üç ana evresine; imparatorun tek başına iktidar olduğu 641-654 yılları arasına; II. Konstans'ın oğlu IV. Konstantinos'u iktidarına ortak ettiği 654-659 yılları arasına ve oğulları IV. Konstantinos, Herakleios ve Tiberius'u iktidarına ortak ettiği 659-668 yılları arasına tarihlendirmektedir. II. Konstans'ın altın sikkeleri yedi farklı tipe ayrılmaktadır (DOC 2/2, 1968: 403). **1. Tip:** 641-647 yılları arasına aittir. Sikkeler üzerinde yer alan imparator sakalsız, tek başına tasvir edilmiştir. **2. Tip:** 647-651 yılları arasına tarihlendirilmektedir. Sikkeler üzerinde imparator büstü tek ve kısa sakallı olarak tasvir edilmiştir. **3. Tip:** 651- 654 yılları arasına tarihlendirilmektedir. Tek figür vardır ve imparator oldukça uzun sakallı olarak tasvir edilmiştir. **4. Tip:** 654-659 yılları arasına aittir. Sikkeler üzerinde imparator ve imparatorun tek bir halefi tasvir edilmiştir. **5. Tip:** 659-661 yılları arasına aittir. Bu sikkeler üzerinde iki büst ve ayakta tam boy iki figür tasviri vardır. Figürler ellerinde haçlı globus tutar vaziyettedir. **6. Tip:** 661-663 yılları arasına aittir. Bu tip sikkeler üzerinde görülen tasvirler, 5. tip solidus'ların benzeridir ancak bu tipin sikkelerinde figürler haçlı globus yerine potent haç tutmaktadır. **7. Tip:** 663-668 yılları arasına aittir. Bu tip sikkeler üzerinde bir büst ve üç figür ayakta verilmiştir. Konstantinopolis basımı soliduslarının arka yüzünde klasikleşmiş, basamak üzerinde haç tasviri yer almaktadır (Kurum, 1974: 80).

Sivas Arkeoloji Müzesi'nde bulunan II. Konstans dönemine ait 12 solidustan; 4 solidus 1. Tip (a) sınıfına (Kat. No. 7-10), 1 solidus 1. Tip (b) sınıfına (Kat. No. 11), 1 solidus 1. Tip (c) sınıfına (Kat. No. 12), 1 solidus 2. Tip (a) sınıfına (Kat. No. 13), 1 solidus 2. Tip (c) sınıfına (Kat. No. 14), 2 solidus 3. Tip'e (Kat. No. 15-16) ve 2 solidus 4. Tip (a) sınıfına (Kat. No. 1-2) aittir. I. Theodosius (347-395) döneminde tedavüle giren solidusun üçte bir değerinde ve 1.25 gr ağırlığında olan Bizans İmparatorluğu'nun erken döneminde basımı gerçekleştirilen altın sikke birimi tremissis, 9. yüzyılın ikinci yarısına dek kullanılmış ve sonrasında kullanımdan kaldırılmıştır (Demirel Gökalp, 2009a: 12). Müzede II. Konstans'ın tek tremissisi bulunmakta (Kat. No. 17) olup tremissisin ön yüzünde imparatorun büstü sağa profilden tasvir edilmiştir, başı diademli ve taçlı, zırhlı ve paludamentumludur, arka yüzünde potent haç bulunmaktadır.

Bizans imparatorluğunda gümüş sikkelerin, altın ve bakır malzemeden basılmış sikkelere oranla daha az basıldığı bilinmektedir. "Hexagram" olarak bilinen 6.84 gr ağırlığındaki bu gümüş sikkelerin ismi ağırlığının altı grammata⁴ ya da scripulo olmasından kaynaklanmakla birlikte bu sikkeler IV. Konstantinos'un (668-685) hükümrانlık döneminin sonunda hızlı bir düşüş yaşamış ve daha sonra solidus kalıplarına basılan bir merasim sikkesi haline gelmiştir (Morrisson, 2023: 69).

P. Grierson kataloğunda yer alan hexagramlar 5 tipe ayrılmaktadır (DOC 2/2, 1968: 437-442). **1. Tip:** ilk serisi 641-647, ikinci serisi 647-648 yılları arasına tarihlendirilmektedir. Sakalsız, cepheden tasvir edilen imparator, taçlıdır ve khlamys giyimlidir. Sağ elinde haçlı globus tutmaktadır. Arka yüzde; üç basamaklı kaide üzerinde globus ve globusun üzerinde yükselen potent haç görülmektedir. **2. Tip:** 647-651 yılları arasına tarihlendirilmektedir. 1. Tip hexagramda olduğu gibi benzer tasvir vardır ancak imparator kısa sakallı betimlenmiştir. **3. Tip:** 651-654 (?) yılları arasına tarihlendirilmektedir. 1. ve 2. Tip sikke ile benzerdir ancak bu tipte imparator uzun sakallı betimlenmiştir. (a) ve (b) sınıflarda basılan bu tipte (a) sınıfında lejantta harf yoktur, (b) sınıfında lejantta "S" harfi bulun-

⁴ Gramma; 1.296 gram değerinin ifade eden Hellen terimi olan gramma, aynı zamanda 1.1137 gram Roma ağırlık birimidir (Ünal, 2012: 127).

maktadır. **4. Tip:** 654-659 yılları arasına tarihlendirilmektedir. Bu tipte ön yüzde solda II. Konstans'ın tasviri, cepheden ve uzun sakallı; sağda oğlu IV. Konstantinos, cepheden, sakalsız ve daha ufak boydadır. Her iki figür taçlı ve khlamys giyimlidir. Başlarının arasında haç tasviri bulunmaktadır. Bu tipin (a), (b) ve (c) sınıfları vardır. **5. Tip:** 659-668 yılları arasına tarihlendirilmektedir. Ön yüz tasviri 4. Tiple benzerdir. Arka yüz tasviri diğer 4 tiple benzer olup ortada bulunan potent haç tasviri ile birlikte solda Herakleios, sağda daha küçük boyda Tiberius her ikisi de sakalsız, taçlı ve khlamys giyimlidir. Bu tipin (a) ve (b) sınıfı vardır. Sivas Arkeoloji Müzesi'nde bulunan II. Konstans'ın hexagramı 1. tipte olup ön yüzünde imparatorun cepheden büstü, taçlı, khlamys giyimlidir, imparator sağ elinde haçlı globus tutmaktadır. Arka yüzde; üç basamaklı kaide üzerinde globus ve globusun üzerinde yükselen potent haç tasviri bulunmaktadır⁵. Hexagramlarda klasikleşmiş arka yüz tasviri haline gelen, basamaklar üzerinde potent haç ve çevresindeki lejant, hexagramın basımından tedavülünden kaldırılana kadar devam etmiştir (Sear, 2006: 15). Sivas Müzesi'ndeki hexagram örneği, klasikleşmiş tasvir tipini yansıtmaktadır.

II. Konstans'ın bronz sikkeleri günlük alışverişlerde her sınıftan insan tarafından kullanılmıştır (Demirel Gökalp, 2025: 242). Bizans ordusundaki askerlere de 10. yüzyıla kadar maaşları sikke olarak verilmiş, askeri ödemeler içinde önemli bir yer tutan asker maaşları altın veya gümüş olarak alındığında, altın ve gümüşü bozdurmaya ve günlük harcamalar için bakır sikkeye ihtiyaç duyulmuştur (Lightfoot, 2003: 27). Dolayısıyla bakır sikke sürekli dolaşımda tutulmuştur. II. Konstans'ın follisleri çoğu zaman daha önceki follislerin, yarım follislerin ve dekanummiaların üzerine tekrar basılmıştır (Harl, 2002: 9). II. Konstans'ın pentanummia örneği yoktur. Çok sayıda ancak düzensiz bir üretimle basılan bronz sikkeler (Ünal, 2004: 72) düşük ağırlıkları, düzgün olmayan görünüşleri, çoğu zaman kalıbın dışında kalması nedeniyle okunamayan tarih ve ofis (şube) işaretleri gibi nedenlerle Bizans sikke serisi içinde kötü bir grup olarak tanımlanmaktadır (Demirel Gökalp, 2025: 241).

II. Konstans Döneminin ilk sikkeleri genellikle daha önceki sikkelerin üzerine basılmamış olup oldukça özenli bir tasarım sergilemektedir (Goodwin, 2012: 18-19). II. Konstans sikke ikonografisine yenilikler getirmiştir. Bizans'ın erken dönem sikkelerinde yaptığı en önemli yenilik, follisin ön yüz tasvir tipidir. Bu, imparatorun khlamys giymiş ve uzun bir haç tutan, ayakta cepheden figüründen oluşur ve üzerinde ENTYTO NIKΑ (bununla [Kristogram] kazan) yazısı bulunur. Bu tür, ilk kez başkent Konstantinopolis'te basılan 1. yıl follislerinde görülür; aynı sikkelerin arka yüzünde ise ANA ve NEOÇ yazısı arasında bir M harfi bulunur; temelde Heraklonas'ın sikkeleriyle aynı tiptedir. Bu ön yüz tasarımı ve yazıtı, bazı kesintilerle birlikte imparatorun hükümrانlığının 16. yılına kadar kullanılmıştır. Aynı şekilde, arka yüzdeki yazıt da farklı üslup ve değer işaretine göre değişen biçimlerde bu dönemde kullanılmıştır (DOC 2/2, 1968: 406). II. Konstans'ın Konstantinopolis darphanesinde basılan bronz sikkelerinde ilk kez değer işaretinin olmadığı görülmektedir. Üzerinde değer işareti olmadan basılan bronz sikkeler II. Konstans dönemi yeniliklerindendir (Demirel Gökalp, 2025: 242).

Bronz sikkelerin ön yüzünde InPER CONST lejantı da yer almış, fakat bu sikkeler çoğunlukla ilk olarak imparator Herakleios tarafından Kartaca'da darp edilen ENTYTO NIKΑ lejantı ile basılmıştır. Sikkelerin arka yüzünde yer alan ANA, NEO yazısı ise ANNO lejantının karşılığıdır (Ünal, 2004: 72). II. Konstans'ın ilk hükümdarlık yılında basılan ve arka yüzünde NEOS (ana-neos[is] – yenileme) lejantının yer aldığı sikkeler siyasi bir amaç taşımaktadır. Öyle ki II. Konstans bu tip sikkelerinde açıkça Hristiyan bir savaşçı olarak tanıtılmakta ve I. Konstantin'in Milvian Köprüsü Muharebesi (312) öncesindeki vizyonuna gönderme yapmaktadır (Demirel Gökalp, 2025: 243).

II. Konstans'ın Konstantinopolis follisleri Bellinger-Grierson sınıflamasına göre 11 tipe ayrılmaktadır (DOC 2/2, 1968: 420-511)⁶. **1. Tip:** 641-644 yılları arasına tarihlendirilmektedir. Ön yüzde; ENTYTO

⁵ Sivas Arkeoloji Müzesi'nde sadece 1 hexagram bulunmaktadır.

⁶ Ayrıca Bates (1971) tarafından "D" sınıfı olarak adlandırılan tipte basılmış II. Konstans follisleri bulunmaktadır. Koleksiyonlarda çok tartışılan ve Bates tarafından II. Konstans'ın 3. hükümdarlık yılına tarihlendirilen sikkeler "D" grubu

NIKA lejantı ve II. Konstans'ın tasviri ayakta, sakalsız, khlamys giyimli ve haçlı taçlıdır. Sağ elinde uzun haç tutan imparatorun sol elinde haçlı globus bulunmaktadır. Arka yüzde; değer işareti **m**, solda A/N/A, sağda N/E/O/S, yukarıda haç ya da yıldız motifi, aşağıda solda ofis harfi (A, B, Γ, Δ ve Ε), sonra sağda yıl rakamı yer almaktadır. **2. Tip:** 642-644 yılları arasına tarihlendirilmektedir. Ön yüz tasviri 1. Tip ile aynıdır. Arka yüzde; değer işareti 1. Tiple aynı, ancak solda 0/φ/A, yukarıda ANA, sağda N/Ε/O/Υ, kesimde solda tarih ve sonra sağda ofis harfi (A, B, Δ ve Ε) yer almaktadır. **3. Tip:** 643-644 yılları arasına tarihlendirilmektedir. Ön yüz tasviri 1. ve 2. Tip ile aynıdır. Ancak II. Konstans sağ elinde kristogramlı asa tutmaktadır. Arka yüzde; değer işareti 1. ve 2. Tiple aynı, ancak yukarıda ANA, solda +/III/+, sağda N/Ε/O/Υ, aşağıda ofis harfi (A, B, Δ ve Ε), yer almaktadır. **Tip 3a:** 643-644 yılları arasına tarihlendirilmektedir. Ön yüzde InPER CONST lejantı ve imparatorun tasviri cepheden, sakalsız, khlamys giyimli ve haçlı taçlıdır, sağ elinde haçlı globus tutar. Arka yüzde; değer işareti **M**, solda A/N/A, yukarıda haç, sağda II/I ya da I/II, aşağıda ofis harfi (A, B, Γ, Δ ve Ε), kesimde ΝΕΟΥ yer almaktadır. Sikkeler üzerinde görülen ön yüz tasvir çeşitlilikleri ile arka yüzde aynı değer işaretinin farklı varyasyonu, bununla birlikte değer işareti üzerinde görülen farklı işaretler tiplerin alt türlere ayrılmasında rol oynamaktadır. **4. Tip:** 644-648 yılları arasına tarihlendirilmektedir. Ön yüz tasviri Tip 1, 2 ve 3 ile aynıdır. Ancak II. Konstans sağ elinde uzun haç tutmaktadır. İmparator genellikle sakalsız olmakla beraber bazı örneklerde hafif sakallı olarak görülmektedir. Arka yüzde; değer işareti 1. 2. ve 3 Tiple aynı, solda A/N/O, sağda N/Ε/O/Υ, yukarıda haç, yıldız ya da K, kesimde tarih ve ofis harfi (A, B, Γ, Δ ve Ε) yer almaktadır. **5. Tip:** 651-656 yılları arasına tarihlendirilmektedir. Ön yüz tasviri 1. Tiple benzerdir ancak 5. Tip'te II. Konstans sakallı olarak tasvir edilmiştir. Arka yüzde; değer işareti 3a Tiple aynıdır. Solda A/N/A, sağda N/Ε/O/Υ, yukarıda haç ya da yıldız, aşağıda ofis harfi (A, B, Γ, Δ ve Ε), kesimde tarih yer almaktadır. **5a Tip:** İmparatorun 11. saltanat yılına tarihlendirilmektedir. Arka yüzde; birim işareti üzerinde haç, kesimde IA vardır. **5b Tip:** İmparatorun 12. ve sonraki saltanat yılına tarihlendirilmektedir. Arka yüzde; birim işareti üzerinde yıldız, kesimde tarih vardır. **6. Tip:** 655-657 yılları arasına tarihlendirilmektedir. Ön yüz tasviri; 5. Tiple aynıdır ancak yazı yoktur. Arka yüzde; değer işareti 3a. ve 5. Tiple aynıdır. Yukarıda yıldız, solda K/W/N, sağda C/T/A/N, ofis harfi (A, B, Γ, Δ ve Ε), kesimde tarih yer almaktadır. **7. Tip:** 655-658 yılları arasına tarihlendirilmektedir. Ön yüz tasviri; 6. Tiple aynıdır. Arka yüzde; değer işareti 3a. ve 5. Tiple aynıdır. Solda A/N/N/O, yukarıda **K**, sağda yıl rakamı, aşağıda ofis harfi (A, B, Γ, Δ ve Ε), kesimde **CON** yer almaktadır. **8. Tip:** 655-658 yılları arasına tarihlendirilmektedir. Ön yüz tasviri; yazı yoktur, II. Konstans cepheden, uzun sakallı, zırhlı, haçlı taçlı, sağ elinde uzun haç tutar, sol eli belindedir, sağda IV. Konstantinos, sakalsızdır, khlamys giyimli ve haçlı taçlı, sağ elinde haçlı globus tutmaktadır. Arka yüz tasviri; 7. Tiple benzerdir ancak imparatorun 15, 16 ve 17. saltanat yılına tarihlendirilmektedir. Ofis harfi B, Γ, Δ ve Ε'dir. **9. Tip:** 659-664 yılları arasına tarihlendirilmektedir. Ön yüz tasviri; yazı yoktur, II. Konstans cepheden ve ayakta, uzun sakallı, zırhlı ve miğferli, sağ elinde uzun haç vardır, sol eli belindedir, solda saltanat yılı sağda **M**, yukarıda haç, aşağıda Ofis harfi (A, B, Γ, Δ ve Ε) bulunmaktadır. Arka yüzde; Herakleios, IV. Konstantinos ve Tiberius cepheden ayakta, her biri khlamys ve haçlı taç giyimli, sağ ellerinde haçlı globus tutmaktadırlar. **10. Tip:** 655-666 yılları arasına tarihlendirilmektedir. Ön yüz tasviri; 8. Tiple benzerdir ancak sağa X/X/Ε eklenmiştir. Ön yüz tasviri; yazı yoktur, Konstans cepheden, uzun sakallı, zırhlı, haçlı taçlı, sağ elinde uzun haç tutar, sol eli belindedir, sağda IV. Konstantinos, sakalsızdır, khlamys giyimli ve haçlı taçlı, sağ elinde haçlı globus tutmaktadır. Arka yüz; 9. Tiple aynıdır, ancak değer işareti M eklenmiş ve kesimde CON bulunmaktadır. Ofis işaretleri ise B, Γ ve Δ'dır. **11. Tip:** 656-668 (?) yılları arasına tarihlendirilmektedir. Ön yüz tasviri; 9. Tiple benzer olup ancak II. Konstans cepheden, uzun sakallı ve miğferlidir, sol boşlukta K bulunmaktadır. Arka yüzde; değer işareti M, yukarıda IV. Konstantinos, solda Herakleios ve sağda Tiberius büstleri, her biri khlamys giyimli ve haçlı taçlıdır, sağ ellerinde haçlı globus tutarlar, aşağıda ofis harfi (A, B, Γ, Δ ve

olarak sınıflandırılmış, bu sikkeler Bellinger-Grierson sınıflamasına göre ise Tip 3a olarak kabul edilmiştir (Demirel Gökalp, 2025: 239). Sivas Arkeoloji Müzesinde bu tipin örneği bulunmamaktadır.

c) bulunmaktadır. II. Konstans'ın bu son dönem sikkesinde imparatorun yüz detaylarında ayrıntıya yer verilmiş, detaylı tasvirlerin yapıldığı bu sikke tipinde imparator portresinin, belki de Bizans sikke-leri içinde en realist sikke tasviri olarak yorumlanmasını sağlamıştır (Demirel Gökalp, 2025: 243).

Sivas Müzesi'nde yer alan II Konstans'ın follisleri Grierson'un sınıflandırmasının 4. Tip (Kat. No. 4), 5b. Tip (Kat. No. 5) ve 11. Tipini (Kat. No. 6) içermektedir. Ancak genellikle tedavülden kalkmış, piyasadan toplanmış sikkeler üzerine darp edilip düzensiz kesildiği için kaba, yıpranmış ve aşınmış durumda olan sikkeler, tarihler ve yazıları okunaksız olsa da tanımlanabilmekte ve tasarım açısın-dan da olağanüstü çeşitlilik göstermektedir. (Demirel Gökalp, 2025: 238).

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

II. Konstans Dönemi'ne ait sikkelerin çok sayıda ele geçtiği bilinmektedir (Ünal, 2004: 72). Sivas Arkeoloji Müzesi eser envanter defterinde ise II. Konstans'a ait 18 sikke bulunmaktadır. Sikkelerden 13'ü altın, 1'i gümüş, 3'ü bronz, 1'i sahtedir (altın). Müze Müdürlüğüne satın alma ve müsadere yo-luyla gelen sikkelerin tanımlanmasında P. Grierson kataloğu esas alınmıştır (DOC, 2/2, 1968: 403-511). P. Grierson kataloğuna göre müzedeki II. Konstans'ın altın sikkeleri 4 farklı tip ve 6 farklı sınıfı, gümüş sikkesi hexagram tek tipi, follisleri ise 3 farklı tipi içermektedir. Müzedeki II. Konstans'ın 12 solidusunun ağırlıkları 4,30-4,50 gr arasında değişmekte olup ortalama ağırlıkları 4,39 gr'dır. 1 soli-dusu ise Konstantinopolis darplı 6. Tip (a) sınıfının modern taklididir. Tek örnekle temsil edilen tre-missisi standart ağırlıkta olup 1.45 gr, hexagramı ise 6.60 gr'dır. Follislerin ağırlıklarına bakıldığında; 3.17, 4.10 ve 4.25 gr'dır. II. Konstans'ın bastırdığı ve ağırlığı 3.5 ile 5.0 gr arasında değişen follislerin değeri I. Iustinianus'un bastırdığı dekanummia ile dahi karşılaştırılmaz hale gelmiştir (Grierson, 1999: 19; Ünal, 2012: 10). II. Konstans'ın follislerinin ağırlıklarındaki farklılıklar sikkelerin ikinci kez darp edilmiş olmalarıyla ilişkilendirilmekte, ayrıca II. Konstans'ın 641-645 yılları arasına ait 1.-4.tipleri arasında görülen üç farklı tasvir tipi, daha sonra 648-651 ve 661-662 yılları arasında sikke üretiminde görülen boşluklar, 666-668 yılları arasında darp edilen son sikkelerin tarihsiz olması he-nüz II. Konstans sikkeleri arasında muhtemel yeni türlerin ortaya çıkabileceğine işaret etmektedir (Demirel Gökalp, 2025: 253). Bizans sikke ikonografisine çeşitli örnekler sunan II. Konstans'ın farklı tiplerde basılan ve yeni tiplerin de ortaya çıkabileceği öngörülen follisleri önem teşkil etmektedir.

II. Konstans döneminde faaliyet gösteren darphanelerde follis, yarım follis ve dekanummia adı verilen bronz sikke birimlerinin basıldığı ancak, pentanummianın basılmadığı bilinmektedir. Sivas Arkeoloji Müzesi'nde II. Konstans'ın yarım follis ve alt birimlerin örneği bulunmamaktadır. Bu ara birimlerin olmayışı satın alma gücünün düştüğünün ve ekonomik anlamda ticaretin neredeyse hiç yapılmadığının önemli göstergelerinden sayılabilir (Akçay, 2019: 146). II. Konstans'ın Konstantinopo-lis darplı sikkelerinin tarihleri, sikke metalinin dışında kalması ya da özensizce darp edilmesi nede-niyle okunamama sıkıntısı yaşanmaktadır. Dolayısıyla sikkelerdeki tipler her zaman aynı tarihler-deki follislere uyum göstermemektedir, bu nedenle II. Konstans sikkelerini tarihleriyle değil kısa ve düzensiz aralıklarla darp edilen tiplere göre tanımlamak daha kolay bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır (Demirel Gökalp, 2025: 253). 7. yüzyılın sonu itibarıyla bakır madeninin yetersiz kaldığı bir dönemde artan sayıda sikke basımı ihtiyacından dolayı⁷ follis önceki ağırlık düzeyine gerilemiş-tir. II. Konstans'ın sikkelerinin basımı esnasında görülen telaş, hızlı enflasyona şahitlik etmektedir ki; üst üste baskılar, kalite işaretleri ve eski zamanlara ait sikkelerin dörde kesilmesi sonucunda olu-şan boşluklar da sikkelerde göze çarpmaktadır (Morrisson, 2023: 72).

Genellikle tedavülden kalkmış, piyasadan toplanmış sikkeler üzerine darp edilip düzensiz kesil-diği için kaba, yıpranmış ve aşınmış durumdaki II. Konstans sikkeleri, özellikle büyük levhalar üze-

⁷ Genel olarak askeri acil durumlarda, asker maaşı ödemeleri için kısa sürede büyük miktarlarda bronz sikke basılması yönündeki idari zorunluluk, kalıpların aceleyle ya da özensiz kesilmesine ve bunun sonucu olarak lejantlarda geriye dönük (ters) harflerle yazılmış bozuk yazıtların görünmesine ve ön yüzdeki imparator figürlerinin kötü işlenmesine neden olmuştur (Trombley, 2012: 66)

rine darp edilip sonrasında özensiz kesildiği için de alışılmışın dışında üçgen, dörtgen veya sekizgen biçimler göstermektedir (Demirel Gökalp, 2025: 253).

Sivas Arkeoloji Müzesi'ndeki II. Konstans'ın follis örneklerinde kalitesiz baskılar görülmekte ancak sikkeler biçim olarak alışılmışın dışında örnekler sergilememektedir. II. Konstans'ın bronz sikke tiplerindeki kısa süreli ve düzensiz değişiklikler, imparatorun sikkeler üzerinde görülen köklü değişiklikleri karşısında darphane gravür ustasının kararsız kalması şeklinde de yorumlanabilir (Phillips, 2012: 41).

Bizans Dönemi sikkeleri üzerindeki yazılar imparator Anastasius Dönemi'nden (491-518), Herakleios Dönemi'nin (610-641) sonuna denk Latince'dir. 7. yüzyılda ise özellikle II. Konstans'tan itibaren Eski Yunanca harfleri ile Latince harfler birlikte kullanılmıştır. II. Konstans'ın bakır sikkeleri üzerinde **EN TYTO NIKAI** (= bununla [Kristogram] kazan) şeklindeki Yunanca yazı kullanılması, hem Latince'nin hem de Yunancanın Bizans sikkeleri üzerinde birlikte kullanıldığını göstermektedir (Tekin, 1999: 34). Sivas Arkeoloji Müzesi II. Konstans sikke örneklerinde Yunanca ve Latince yazıtın birlikte kullanıldığını göstermektedir.

Çalışma kapsamında müze envanterinde bulunan II. Konstans Dönemi sikkeleri Türkiye'de yayınlı müze ve arkeolojik kazılarda ele geçen örnekler ile sayısal olarak karşılaştırıldığında; yayınlı 18 müze örneğinde II. Konstans sikkelerinin sadece Eskişehir ve Yalvaç Müzelerinde daha fazla temsil edildiği görülmektedir (Demirel Gökalp, 2025: 254). Bu müzelerde sikke sayısının fazla olması araştırmacının etütlük eser depolarında çalışması ile açıklanmıştır (Demirel Gökalp, 2025: 254). Ayrıca II. Konstans'ın bronz sikkelerinin genel olarak kaba ve özensiz olması, kondisyonlarının düşük olması nedeniyle uzmanlar tarafından ihmal edildiği görüşü de yadsınamaz bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır (Goodwin, 2012: 18). Türkiye'de gerçekleştirilen kazılardan yayınlı 32 arkeolojik alanın II. Konstans sikke dağılımına bakıldığında; müze buluntularında görülmeyen ancak arkeolojik kazılarda gözden kaçmayan yarım follis ve dekanumnia sikkelere rastlanmaktadır (Demirel Gökalp, 2025: 254). II. Konstans'ın iktidarını da içine alan, 7. yüzyılın ortasından başlayıp 9. yüzyılın ortasına kadar devam eden Bizans Karanlık Çağı'nda başkent Konstantinopolis dışında, Bizans İmparatorluğu'nun sınırları içerisinde sikke ile alışverişin olmadığı düşünülmektedir. Ancak 7. yüzyılın sonlarından 9. yüzyıla kadar bronz Bizans sikkeleri, Konstantinopolis dışında genellikle çok nadirdir. Bu dönemde nüfus azalması, şehirlerin yıkılması ve ticaretin bozulması nedeniyle para ekonomisi büyük ölçüde doğal ekonomiye yerini bırakmış ve bronz sikke basımı da oldukça azalmıştır (Foss, 1976: 60). Sardis ya da herhangi bir kazı ve sit alanlarında muhtemelen o dönemde çok az miktarda sikke darp edilmesi nedeniyle bu tür sikkelere hiç rastlanmamıştır (Lightfoot, 2003: 23). Karanlık Çağ'da Anadolu genelinde görülen sikke buluntularının sayısal azlığı bu durumu kanıtlar niteliktedir. Bizans İmparatorluğu'nda 7. yüzyılda doğudaki Arap akınları, Balkanlarda Slavlarla yapılan mücadeleler imparatorluğun ekonomik ve siyasi durumunu etkilemiştir. Arap istilaları Anadolu'daki sikke dolaşımını büyük ölçüde etkilemiştir. Nitekim imparatorluğun içerisinde bulunduğu ekonomik ve siyasi nedenlerden dolayı sadece başkent Konstantinopolis darphanesinin faaliyetleri devam etmiştir (Demirel Gökalp, 2007: 407). Bununla birlikte Konstantinopolis ve Selanik dışındaki tüm büyük Doğu darphanelerinin faaliyetlerinin sona ermesi Kartaca'yı İmparatorluğun ikinci darphanesi konumuna getirmiştir. Syrakusa ve Kartaca'da darp edilen bronz sikkeler çok sayıda olup bu darphanelerde basılan sikkelerin tasarım kaliteleri yüksek ve genellikle özenli darplardır (Demirel Gökalp, 2025: 240).

D. Whalin, 650'lerde Yakındoğu ve Ermenistan ordularının Küçük Asya'da yeniden kurulması sırasında imparatorluk tarafından orduya nakit ödeme yapılmadığı, bu sebeple bronz sikkelerin Konstantinopolis ve yakın çevresi dışında dolaşıma girmediği üzerinde durmaktadır. Ancak yayınlı kazı ve müze sikkeleri, imparatorluğun kentlere yönelik yatırımları, askerlere tahsis edilen araziler, Arap fetihlerinin ardından darp edilen sikkelerinin Suriye ve Mezopotamya bölgesinde dolaşımı, sikke ithalatının durmadığını fakat ithalatın önceki dönemlere nazaran aynı boyutta devam etmediğini göstermektedir (Demirel Gökalp, 2025: 255).

Buna ilaveten yerel olarak yetkilendirilmiş bir para birimi olmanın ötesinde imparatorluk sikkesi olarak da işlevlendirilen follislerin üretimi 629/630 yıllarından itibaren, imparatorluğun doğusundaki Konstantinopolis'te merkezileştirilmişti. Bakır sikkelerin dolaşımı, Erken Bizans Dönemi mali sisteminin ayrılmaz bir parçasıydı. İmparatorluk hazinesi, kamu vergilerinden temin edilemeyen devlet harcamaları için gereken altın sikkeleri, sarraflar aracılığıyla açık piyasada bakır sikkelerle satın alıyordu. Öte yandan, bu bakır sikkelere, günlük alışverişler için halk arasında da büyük bir talep vardı. İslam fetihlerinden önceki dönemde, Suriye ve Kuzey Mezopotamya'daki dolaşımını tamamlayan yeni bakır sikkeler yalnızca Konstantinopolis'ten geliyordu (Heidemann, 1998: 97). Öyle ki Konstantinopolis'te sikke ithalatı durmamıştı.

II. Konstans Dönemi'ne ait Anadolu'da bulunan altın sikke defineleri de değerlendirme kapsamında ele alınmıştır. Bizans İmparatorluğu'nda, bakır sikkelerin dolaşımı, altın sikkelerin dolaşımıyla yakından ilişkilidir. Farklı amaçlarla biriktirilen altın sikkeler, ticari bir ödeme aracı olarak da biriktirilmelerinin yanında Bizans topraklarında görevli saray yetkilileri tarafından kamu ödemeleri için ayrılmış da olabilir (Ünal, 2023: 553). Anadolu'da bulunan defineler genel olarak imparatorluğun yaşadığı yenilgilerin ardından askeri ve siyasi problemlerine rağmen, Anadolu'ya para sevkiyatı yapıyor olduğunu da göstermektedir (Demirel Gökalt, 2009c: 89).

Sivas Arkeoloji Müzesi'ndeki II. Konstans'ın 3 follisi 644-648, 654-655 ve 666-668 yılları arasına tarihlendirilmektedir. Sivas şehrinde, 7. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak Müslüman Arap akınları yoğunluk kazanmış; bu süreçte Sivas-Kayseri hattının doğusunda ve güneyinde yer alan birçok askerî mevki ve yerleşim Müslümanlar tarafından ele geçirilmiştir (Eskikurt, 2014: 52). Muaviye'nin sevk ettiği Emevi-İslam kuvvetleri, 663 yılından itibaren Anadolu'da fetihlere başlamış ve bu mücadeleler sırasında Sivas da Emevi ordularının akınlarına uğrayarak zarar görmüştür (Gökbel, 2004: 72). Sivas şehrine yapılan akınlar sikkelerin sayısal azlığında kendini göstermiş olabilir.

KATALOG

Konstantinopolis

Solidus

4. Tip (a)

Öy.: ∂NCONSTANTIN

Solda II. Konstans'ın büstü, cepheden tasvir edilmiş, uzun sakallı; sağda oğlu IV. Konstantinos'un büstü, cepheden, sakalsız, daha kısa boyda verilmiş. Her ikisi de haçlı taçlı ve khlamys giyimli. Başlarının arasında haç var.

Ay.: VICTORI AVÇY

Üç basamaklı kaide üzerinde potent haç tasviri yer almaktadır. Kesimde: **CONOB**

MS. 654-659

1- AV 4.30 gr., 20 mm., ky. 6, Off.: Γ

Ref.: DOC 2/2, s.427, no.25c.

Env. no.: 2004/14

Müzeye Geliş Şekli: Satın Alma

Buluntu Yeri ve Müzeye Geliş Tarihi: Yahyalı Mevkii/ Gürçayır Kasabası/ Şarkışla/Sivas, 20.10.2004

2-AV 4.40 gr., 20 mm., ky. 6, Off.: Ε

Ref.: DOC 2/2, s.427, no.25e.

Env. no.: 82/72

Müzeye Geliş Şekli: Satın Alma.

Buluntu Yeri ve Müzeye Geliş Tarihi: Bilinmiyor- 18.06.1982.



Hexagram

Tip 1

Öy.: ∂NCONSTAN TINÇISPAPV

II. Konstans'ın cepheden büstü, haçlı taçlı ve khlamys giyimli, imparator sağ elinde haçlı globus tutuyor.

Ay.: ∂EUSA∂ IUTAROMANIS

Üç basamaklı kaide üzerinde globus tasviri ve globus üzerinde potent haç tasviri yer almaktadır.

MS. 641-647

3-AR 6.60 gr., 23 mm., ky. 6

Ref.: DOC 2/2, s. 437, no.48.I

Env. no.: 78/1

Müzeye Geliş Şekli: Müsadere

Buluntu Yeri ve Müzeye Geliş Tarihi: Bilinmiyor- 28.03.1978



40 Nummi

Tip 4

Öy.: Yazı okunamıyor.

II. Konstans ayakta cepheden, sakallı, haçlı taçlı ve khlamys giyimli. İmparator sağ elinde uzun haç, sol elinde haçlı globus tutuyor.

Ay.: m, solda A/N/O, yukarıda yıldız, sağda N/E/O/., aşağıda Off. harfi ve yıl rakamı.

M.S. 644-648

4-AE 20 mm., 4.25 gr., ky. 6, Off.: ?, tarih: ?

Env. no.: 83/94

Müzeye Geliş Şekli: Satın Alma.

Buluntu Yeri ve Müzeye Geliş Tarihi: Bilinmiyor- 09.06.1983



Tip 5b

Öy.: ENTYTO NIKΑ,

II. Konstans ayakta, sakallı, haçlı taç ve khlamys giyimli. İmparator sağ elinde uzun haç, sol elinde haçlı globus tutuyor.

Ay : M , solda A/N/A, sağda N/Ε/O/Υ, yukarıda haç ya da yıldız, aşağıda Off. harfi; kesimde tarih.

MS. 654-655

5-AE 21 mm., 3.17 gr., ky. 7, Off.: Δ, tarih XIII

Ref.: DOC 2.2, s.451, no.72c

Env. no.: 2019/39

Müzeye Geliş Şekli: Satın Alma

Buluntu Yeri ve Müzeye Geliş Tarihi: Bilinmiyor- 08.01.2019



Tip 11

Öy. : Yazı yok.

II. Konstans'ın büstü cepheden, uzun sakallı ve bıyıklı, haçlı taç ve miğferli, imparator sağ elinde haçlı globus tutuyor.

Ay. : M, üstünde IV. Konstantinos'un, solda Herakleios'un, sağda Tiberius'un büstü, her bir figür khlamys giyimli olup ellerinde haçlı globus tutuyor.

MS. 666-668

6-AE 23 mm., 4.10 gr., ky. 6

Ref.: DOC 2/2, s. 459, no.88b

Env. no.: 2003/6

Müzeye Geliş Şekli: Müsadere

Buluntu Yeri ve Müzeye Geliş Tarihi: Bilinmiyor- 23.12.2003



DEFİNE GRUBUNA AİT SİKKELER

Konstantinopolis

Solidus

Tip 1 (a)

Öy.: ∂NCONSTAN-TINCHSPPAV

II. Konstans'ın cepheden büstü, imparator üzerinde dört noktalı bezeme olan tablionlu khlamys giyimli. Haçlı taçlı ve sağ elinde haçlı globus tutuyor.

Ay.: VICTORIA AVÇY

Üç basamaklı kaide üzerinde potent haç tasviri bulunmaktadır. Kesimde: **CONOB.**

MS. 641-646

7-4.45 gr., AV 20 mm., ky. 6, Off.: B

Ref.: DOC 2/2, s.420, no:1b

Env. no.: 2015/15

Müzeye Geliş Şekli: Müsadere

Buluntu Yeri ve Müzeye Geliş Tarihi: Bilinmiyor- 11.06.2009.



8- AV 4.50 gr., 20 mm., ky. 6, Off.: Z

Ref.: DOC 2/2, s.421, no:1g.2

Env. no.: 2015/23

Müzeye Geliş Şekli: Müsadere

Buluntu Yeri ve Müzeye Geliş Tarihi: Bilinmiyor- 11.06.2009.



9- AV 4.50 gr., 19 mm., ky. 6, Off.: θ

Ref.: DOC 2/2, s.421, no:li

Env. no.: 2015/22

Müzeye Geliş Şekli: Müsadere

Buluntu Yeri ve Müzeye Geliş Tarihi: Bilinmiyor- 11.06.2009.



10-AV 4.40 gr., 19/20 mm., ky. 6, Off.: I

Ref.: DOC 2/2, s.421, no:Ij.I

Env. no.: 2015/20

Müzeye Geliş Şekli: Müsadere

Buluntu Yeri ve Müzeye Geliş Tarihi: Bilinmiyor- 11.06.2009.



Tip 1 (b)

Öy.: Aynı

Ay.: Aynı, fakat Kesimde: **CONOBC**

MS. 641-646

11-AV 4.45 gr., 21 mm., ky. 6, Off.: H

Ref.: DOC 2/2, s.421, no:2e

Env. no.: 2015/14

Müzeye Geliş Şekli: Müsadere

Buluntu Yeri ve Müzeye Geliş Tarihi: Bilinmiyor- 11.06.2009.

**Tip 1 (c)**

Öy.: Aynı

Ay.: Aynı, fakat Kesimde: **CONOBS**

MS. 641-646

12-AV 4.35 gr., 19 mm., ky. 6, Off.: A

Ref.: MIB, no.7a

Env. no.: 2015/30

Müzeye Geliş Şekli: Müsadere

Buluntu Yeri ve Müzeye Geliş Tarihi: Bilinmiyor- 11.06.2009.

**Tip 2 (a)**

Öy.: Aynı fakat II. Konstans kısa sakallı.

Ay.: VICTORIA AVÇY

Üç basamak üzerinde potent haç. Sağ boşlukta S. Kesimde: **CONOB.**

MS. 647-648

13-AV 4.40 gr., 20 mm., ky. 6, Off.: S

Ref.: DOC 2/2, s.423, no.11b

Env. no.: 2015/19

Müzeye Geliş Şekli: Müsadere

Buluntu Yeri ve Müzeye Geliş Tarihi: Bilinmiyor- 11.06.2009.

**Tip 2 (c)**

Öy.: Aynı.

Ay.: Aynı. Fakat, sağ boşlukta Z.

MS. 648-649

14-AV 4.35 gr., 20 mm., ky. 6, Off.: Z

Ref.: DOC 2/2, s.423, no.13c

Env. no.: 2015/29

Müzeye Geliş Şekli: Müsadere

Buluntu Yeri ve Müzeye Geliş Tarihi: Bilinmiyor- 11.06.2009.



Tip 3

Öy.: ∂CONStAN-τINϣSPPAV

II. Konstans'ın cepheden büstü, uzun sakallı ve bıyıklı. Khlamys giyimli ve haçlı taçlı. Sağ elinde haçlı globus tutuyor.

Ay.: VICTORIA AVϣϥ

Üç basamak üzerinde potent haç var. Sağ boşlukta sekiz kollu yıldız motifi. Kesimde: **CONOB**.

MS. 651-654

15-AV 4.30 gr., 20/21 mm., ky. 6, Off.: A

Ref.: DOC 2/2, s.426, no.22a

Env. no.: 2015/27

Müzeye Geliş Şekli: Müsadere

Buluntu Yeri ve Müzeye Geliş Tarihi: Bilinmiyor- 11.06.2009.



16-AV 4.30 gr., 20 mm., ky. 6, Off.: S

Ref.: DOC 2/2, s.426, no.22d

Env. no.: 2015/25

Müzeye Geliş Şekli: Müsadere

Buluntu Yeri ve Müzeye Geliş Tarihi: Bilinmiyor- 11.06.2009.



Tremissis

Öy.: ∂CONStAN-TINϣS PPAV

II. Konstans'ın büstü sağa profilden, imparator zırlı ve paludamentumlu olup başında diademli taç bulunmaktadır.

Ay.: VICTORI AVϣϣS.

Potent haç Kesimde: **CONOB**

MS. 641-668

17-AV 1.45 gr., 18/19 mm., ky. 6

Ref.: DOC 2/2, s.436, no.45.3

Env. no.: 2015/32

Müzeye Geliş Şekli: Müsadere

Buluntu Yeri ve Müzeye Geliş Tarihi: Bilinmiyor- 11.06.2009.



SAHTE

Konstantinopolis

Solidus

6. Tip (a) Sınıfı

Öy.: DNCONSTANTINϣS C CONSTANTIN

Solda II. Konstans'ın büstü, imparator cepheden, uzun sakallı, haç süslü ve arkasında tüy sorguçlu taçlı, khlamys giyimli; sağda IV. Konstantinos'un büstü, cepheden, sakalsız, daha kısa boyda, taçlı ve khlamys giyimli. Başlarının arasında haç bulunmaktadır.

Ay.: VICTORI AVϣϥ

Herakleios solda ve daha ufak tasvir edilen Tiberius sağdadır, her ikisi de khlamys giyimli olup başlarında haç süslü taç bulunmaktadır. Üç basamak üzerinde yükselen potent haç tasviri Herakleios ve Tiberius'un arasındadır. Kesimde: **CONOB**

MS. 661-663

18-AV 1.75 gr., 18 mm., ky. 6, Off.: B

Ref.: DOC 2/2, s.431, no.30b.

Env. no.: 2017/24

Müzeye Geliş Şekli: Satın Alma

Buluntu Yeri ve Müzeye Geliş Tarihi: Bilinmiyor- 11.04.2017.



KAYNAKÇA

- Akçay, T. (2019). Heraclius ve II. Constans Sikkeleri Işığında Olba'nın Terkedilişi Hakkında Düşünceler. P Annalis – H.A. Kızılarıslanoğlu – A. Oral (Ed.) Studies in honour of Eugenia Equini Schneider (s. 139-156) içinde. Ege Yayınları.
- Bates E. Georgy (1971). Constans II or Heroclanos? An Analysis of the Constantinopolitan Folles of Constans II. Museum Notes Amerikan Numismatic Society. 17, 141-161.
- Bellinger Alfred, R. ve Grierson P. (Ed.) (1968). Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection, Volume Two Part 2 Phocas to Theodosius III 602-717, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington, D.C.
- Eskikurt, A. (2014). 7. ve 12. Yüzyıllar Arasında Anadolu'yu Kateden Bazı Askerî Seferler ve Güzergâhları. Tarih Okulu Dergisi (TOD). 7/20, 33-79.
- Foss C. (1976). Byzantine and Turkish Sardis. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, and London, England.
- Goodwin, T. (2012). The Early Folles of Constans II. Numismatic Circular 120/1, 18-20.
- Gökalp Demirel, Z. (2007). Yalvaç ve Isparta Arkeoloji Müzelerinde Bulunan Bizans Sikkeleri. [Doktora tezi]. Eskişehir Anadolu Üniversitesi.
- Gökalp Demirel, Z (2009a). Yalvaç Müzesi Bizans Sikkeleri. Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Gökalp Demirel, Z. (2009b). Malatya Arkeoloji Müzesi'nde Bulunan Bizans Anonim Follisleri. Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 9/1, 217-250.
- Gökalp Demirel, Z. (2009c). Battalgazi (Melitene) Definesi: VII. Mikhail Dukas'ın Histamenonları. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi. 26/2, 81-96.
- Gökalp Demirel, Z. (2025). II. Konstans'ın (MS 641/668) Konstantinopolis Darplı Follisleri: Eskişehir Eti Arkeoloji Müzesi Örnekleri. OLBA XXXIII, 237-265.
- Gökbek, A. (2004). İnanç Tarihi Açısından Sivas. Kitapevi Yayınları.
- Gregory T. E. (2024). Bizans Tarihi. (Çev. Esra Ermert). (9. Baskı). Yapı Kredi Yayınları.
- Grierson, P. (1990). Byzantine Coinage in its International Setting. Cambridge.
- Grierson, P. (1999). Byzantine Coinage. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.
- Hahn, W. (1981). Moneta Imperii Byzantini, 3: Von Heraclius bis Leo III., Alleinregierung (610-720), Vienna.
- Harl Kenneth, W. (2002). Kazılarda Bulunan Sikkelerin Tanımlanması için Rehber Bizans (M.S. 498-1282). Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Heidemann, S. (1998). The Merger of two Currency Zones in the Early Islam. The Byzantine and Sasanian Impact on the Circulation in Former Byzantine Syria and Northern Mesopotamia. IRAN Journal of the British Institute of Persian Studies. 36: 95-112.
- Karwiese, S. (1995). Antik Numizmatik Giriş (1. Baskı). Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Kurum, M. (1974). Cüçük Definesi'nin (Constans II- Constantinus III) Solidusları. Türk Arkeoloji Dergisi. XX/2, 79-90.
- Lightfoot, C. (2003). Amorium'daki Sikkeler Buluntuları: Anadolu'da Bizans Para Ekonomisi İçin Yeni Kayıtlar. Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi. 73, 23-28.
- Morrisson, C. (2023). Para, Sikkeler ve Ekonomi. P. Stephenson (Ed.) Bizans Dünyası (Çev. T. Alkoç), (s.69-83) içinde. Alfa.

- Ostrogorsky, G. (2011). Bizans Devlet Tarihi. (Çev. Fikret Işıltan) (7. Baskı). Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Phillips, M. (2012). The Import of Byzantine Coins to Syria Revisited. T. Goodwin (Ed.) Arab-Byzantine Coins and History: Papers of Presented at the 13th Century Syrian Numismatic Round Table held at Corpus (s. 39-72) içinde.
- Sear R. D. (2006). Byzantine Coins and Their Values, Second Edition Revised And Enlarged, London: Spink Books.
- Tekin, O. (1999). Yapı Kredi Koleksiyonu Bizans Sikkeleri (1. Baskı). Yapı Kredi Yayınları.
- Trombley, F. R. (2012). Some Greek and Bilingual Arab-Byzantine Bronze Coins of Damascus and Hims-Emesa: Some New Examples of Iconographhy and Palaeography, with References to Some Byzantine Issues of the Late 6th and 7th Centuries. B. Callegher – A. D'Ottone (Ed.) 3rd Simone Assemani Symposium on Islamic Coins, [Polymnia: Numismatica antica e medievale. Studi 3 (s. 58-76) içinde. Trieste.
- Ünal Canuyar, C. (2004). İzmir İli ve İlçeleri (Bergama, Efes, Ödemiş, Tire Müzeleri) Örnekleri ile I. Dönem Bizans Sikkeleri (5. Yüzyılın Sonu- 8. Yüzyılın Ortası) [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Ege Üniversitesi.
- Ünal, C. (2012). Manisa Müzesi Bizans Sikkeleri. Celal Bayar Üniversitesi Yayınları No. 3.
- Ünal, C. (2018). Kavaklı Definesi: II. Constans Dönemine Ait Altın Sikkeler. CEDRUS VI, 465-483.
- Ünal, C. (2023). Alaşehir Definesi Manisa Müzesinden Bir Grup Erken Bizans Dönemi Altın Sikke. H. Uçar, H. Üre, H. S. Ünalın Özdemir, M. Çeken (Ed.) Prof. Dr. Bozkurt Ersoy Armağanı (s. 553-571) içinde. Ege Üniversitesi Yayınları.

Zeyneb Bint Ali

Zaynab Bint Ali

Şeyda Yıldız

Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı
yildiz-seyda@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0003-0108-435X

ÖZET

Özet: Zeyneb bint. Ali, Hz. Muhammed'in (sav) torunu Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın en büyük kızıdır. Hayatına dair menkıbe türünde bilgiler çoktur. Doğumundan vefatına kadar değerlendirmeye çalıştığımız hayatında, bahsedildiği gibi pek çok menkıbe ile karşılaşmıştır. Bu menkıbeler akademik süzgeçlerden geçirilmiştir. Çalışmada ilk olarak tebliğde onun doğumundan vefatına kadar hayatı ele alınacaktır. Sonra Kerbela'da Hz. Hüseyin'den sonraki en önemli kişi olması hasebiyle buradaki rolüne bakılacaktır. Özellikle hayatında en önemli kilit noktası şüphesiz Kerbela hadisesindeki tavrıdır. Nitekim İslam tarihinde Kerbela'daki rolüyle ön plana çıkmıştır. Son olarak Onun şahsiyeti, babasına ve annesine benzer yönleri ve cömertliği bizlere örnek teşkil edecek nitelikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu çalışmamız ile her vakit Kerbelâ olayı ile anılmakta olan Zeyneb bint. Ali, İslam kadınının neler yapabileceğini ve kadın erkek demeden tüm Müslümanların haksızlık, zulüm, yanlışlık, istismar karşısında kaldıkça nasıl bir tavır almaları gerektiğine dikkat çekilmektedir. Sünni ve Şii literatüründe mensur ve manzum birçok eser telif edilmiştir. Hz. Zeynep'le ilgili müstakil çalışma henüz Türkiye'de yapılmamıştır. Batı dillerinde de ise onun İslam toplumunda kadının yeri bakımından temsil ettiği konumla bugünkü Şii kültüründeki yeri özellikle sosyal ve tarihsel açıdan incelenmiş tez, kitap ve makale türünden çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu çalışmadan sonra temennimiz Türkiye'de sadece tarih alanında değil, Zeyneb bint Ali'nin Kerbela'daki duruşundan dolayı aynı zamanda psikolojik ve sosyolojik açıdan da akademik çalışmalar yapılmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Tarih, İslam tarihi, biyografi, Ehl-i Beyt, Kerbela.

ABSTRACT

Zaynab bint Ali, the eldest daughter of Imam Ali and Fatimah, and the granddaughter of the Prophet Muhammad (peace be upon him), holds a significant place in Islamic history. Her life is surrounded by numerous hagiographical narratives. In this study, these accounts are examined through an academic lens. The first part of the research focuses on her biography from birth to death. Subsequently, special attention is given to her prominent role in the aftermath of Karbala, where she emerged as the most influential figure following Imam Husayn. Indeed, her stance during the Karbala incident is undoubtedly the most pivotal aspect of her life. Zaynab's active involvement in the events of Karbala marks her as a central figure in Islamic historical consciousness. The final part of the study aims to highlight her personal qualities, her resemblance to her parents, her generosity, and her exemplary moral character. This study underscores how Zaynab bint Ali, who is almost exclusively remembered in connection with the tragedy of Karbala, exemplifies what a Muslim woman can achieve in the face of oppression and injustice—setting a model not only for women, but for all Muslims. Although numerous prose and poetic works about her exist in both Sunni and Shi'i literature, there has not yet been a dedicated academic study on Zaynab bint Ali in Turkey. In contrast, many scholarly works—theses, books, and articles—have been published in Western languages, particularly examining her role in Islamic society through historical and sociocultural lenses. It is hoped that this research will pave the way for future academic work in Turkey, not only in the field of history, but also in psychology and sociology, inspired by Zaynab's powerful stance at Karbala.

Keywords: History, Islamic history, biography, Ahl al-Bayt, Karbala.

GİRİŞ

Zeyneb bint Ali, Hz. Muhammed'in torunudur. Babası Hz. Ali dönemindeki bütün olaylara şahit olmuş onun şehit edilmesine, ardından Kardeşi Hz. Hasan'ın zehirlenmesine tanıklık etmiştir. Kerbela'ya giderken de başlarına ne geleceklerini düşünmeden, tereddüt etmeyerek çocuklarıyla beraber Hz. Hüseyin'i yalnız bırakmamıştır. Onun hayatında en önemli kilit noktası şüphesiz Kerbela hadisesindeki tavrıdır. Kerbela'da Hz. Zeyneb'in kardeşi Hz. Hüseyin, iki çocuğu Avn ve Muhammed dahil 72 şehidin kesik başlarıyla birlikte, geride kalan esir edilen Ehli Beyt mensupları Kufe'ye gönderilmiştir. Kufe'de Hz. Zeyneb hakkındaki çalışmalarda yol gösterecek ve onun tarihteki önemini bizlere bildirecek özelliği fesahatidir. Bu noktada babasına benzeyen Zeyneb'in yaptığı konuşmalar tarihe geçmiş ve bizim çalışmamızda önemli bir kaynak oluşturmıştır. Kûfe'de valinin yanına götürülürken halka hitaben, ayrıca Ubeydullah b. Ziyad'ın huzurunda yaptığı konuşmalar ve ardından götürüldüğü Dımeşk'ta Yezid b. Muâviye ile arasında cereyan eden muhavere de söylediği sözler çalışmamızdaki rivayetlerin ana eksenini oluşturur. Bu çalışmada, Hz. Zeyneb'in hayatı, aile ilişkileri, Kerbela'daki rolü, siyasi ve sosyal tavrı ile İslam tarihinde bıraktığı kalıcı etki bütüncül bir bakışla ele alınacaktır.

Zeyneb bint Ali'nin Hayatı

Yaygın kabule göre doğumu tarihi hicri takvime göre Şaban ayının 5'inde (Ocak 627) Medine'dedir. İbn Esir ve İbn Hacer ise Hz. Peygamber hayatıyken doğduğunu söyler. Ama Peygamberimiz vefat edince kaç yaşında olduğu hakkında bilgi vermemişlerdir. (İbn Esir 1986) Ağabeyleri Hasan ve Hüseyin'in, bazı rivayetlere göre ise ölü doğan veya doğduktan hemen sonra ölen Muh-sin'in ardından dünyaya gelmiştir (Kehhale, 1994) Ancak 627 de doğduğuna dair rivayetler daha tutarlı kabul edilen görüş olmuştur. Bunu esas aldığımızda Hz. Zeyneb 'in Kerbela'da yaşı 53 tür.

Hz. Muhammed (sav), en büyük kızı Zeyneb'e olan sevgisinden dolayı ilk kız torununa Zeyneb ismini vermiştir. Bazı kaynaklarda ise onun doğumundan kısa süre önce vefat ettiği için teyzesi Zeyneb'in adını Hz. Peygamber tarafından kendisine verildiği belirtilir. (Öz, 1984) Teyzesi Zeyneb'in vefatının 8. Yılı'nın Sefer ayında (Haziran 629) olduğunun bilinmesi bu rivayeti zayıflatmaktadır.

Hz. Ali'nin diğer hanımlarından olup kendisiyle aynı adı taşıyan küçük kardeşinden ayırt edilmesi için Zeyneb el-Kübra diye anıldığı gibi ömrü boyunca birçok zorlukla karşılaştığı için "Ümmü'l Meseib" künyesiyle de anılmıştır. Eğitimiyle babası ilgilenmiştir. Onun kontrolü altında tahsilli akıllı ve basiretli bir genç kız olarak yetiştiğinden Kendisine "Akiletü Beni Hâşim" lakabı verilmiştir.

Annesi Fatıma bint Muhammed:

Hz. Peygamber'e huy ve yaratılış bakımından benzeyen ve Hz. Peygamberin soyunu devam ettiren kızı Hz. Fatıma (ra)'dır. Künyesi "babasının annesi, anam" manasına gelen "Ümmü ebîha" idi. Bu künyeyi almasının sebebi, Fatıma'yı anne sevgisiyle seven Resulullah'ın kendisine bu şekilde hitap etmesi olmalıdır. Lakabı "beyaz, parlak ve aydınlık yüzlü kadın" anlamında Zehrâ olmakla beraber "iffetli ve namuslu kadın" anlamındaki Betül lakabıyla anıldığı da görülmektedir. (Kandemir, 1995)

Hz. Peygamber'e çok düşkün olan Fatıma babasının vefatından dolayı çok sarsıldı. Babasının ölümünden beş buçuk ay sonra 3 Ramazan 11 (22Kasım 632) tarihinde vefat etti. (Kandemir,1989) Bunun üzerine kaynaklarda Zeynep'in evin sorumluluğunu üstlendiği, annesinin yerine artık kardeşleri Hasan ve Hüseyin ile ilgilendiği kaydedilmiş, (Cuait,1994) ancak Zeyneb'in yaşının 5 olduğunu düşündüğümüzde bunları yapması pek mümkün değildir.

Babası Hz. Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661)

Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'in oğlu, damadı ve Hulefâ-yi Râşidîn'in dördüncüsüdür. Hicretten yaklaşık yirmi iki yıl önce (m. 600) Mekke'de doğmuş, çocuk yaşta Hz. Peygamber'in yanında

büyümüş ve onun risâletine ilk iman edenler arasında yer almıştır. (Topaloğlu 1989) Bedir, Uhud, Hendek ve Hayber gibi birçok önemli gazvede Hz. Peygamber'in sancaktarlığını yapmış, cesareti ve kahramanlığıyla öne çıkmıştır (İbn Hişam, 1937). Halifelîği döneminde Cemel, Sıffin ve Nehrevan gibi siyasî ve askerî krizlerle karşılaşmış; bu çatışmaların ardından 40/661 yılında Haricîler 'den Abdurrahman b. Melcem tarafından Küfe'de sabah namazı sırasında şehit edilmiştir. (Taberi,1987)

Evliîî

Eşî Cafer b. Ebû Tâlib'in oğlu Abdullah'dır. Abdullah babasının Habeşistan'a hicret ettiîi dönemde dünyaya gelmiş cömertliîiyle meşhur bir sahibidir. (Özkan, 2013)

Abdulah b. Cafer hakkında İbn-i Hacer, El-İsabe'de Peygamberimizden şu sözleri nakletmektedir: "Abdullah yaratılış olarak bana çok benziyor. Allah'ım Cafer'e salih çocuklar ver ve Onun ticaretine hayır ver." Peygamberimiz bu sözleri üç kere tekrarladıktan sonra şöyle devam eder: "Bu dünya ve ahirette onların dostlarındanım." (Aktaş, 2013)

Çocukları

Hiz. Zeyneb'in ve Abdullah b. Cafer'in dördü erkek olmak üzere beş çocuîu; Ali, Avn, Muhammed, Abbas ve Ümmü Külsûm'dür. Avn ile Muhammed, Kerbelâ'da şehit olmuştur. (İbnü'l-Esîr, 1986)

Ümmü Külsûm'ü Muaviye oğlu Yezid ile evlendirmek istemiş, babası Abdullah bu konudaki kararı Hiz. Hüseyin'in vermesini istemiştir. Hiz. Hüseyin teklifi kabul etmedi ve Ümmü Külsûm'ü Kasım b. Muhammed b. Ca'fer ile evlendirdi. Ümmü Külsûm daha sonra Haccac ve Eban b. Osman ile evlenmiştir. (Uyar,2008)

Vefatı

Zeyneb'in vefat tarihi ve yeri konusunda da ihtilâf vardır. 14 Receb 62 (Cuait,1994) (29 Mart682) tarihinde veya 65 (Kehhale,1994) (684) yılında Kahire'de, Dımaşk'ta yahut Medine'de vefat ettiîine dair rivayetler mevcuttur. Onun 14 Receb' de vefat ettiîini kabul eden Şiîler her yılın bu gününde kendisini anmak üzere taziye meclisleri akdetmektedir.

Hiz. Zeyneb'e ait olduîu belirtilen kabirler hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Mezarının Kahire'de veya Dımaşk'ta olduîu iddia edilmiştir. Dımaşk'ın güneydoîusundaki Sitti Zeyneb Mahallesi'nde yer alan türbenin aslında küçük kardeşi Zeyneb'e ait olduîu belirtilir. Kahire'deki Kanâtıru's-Sibâ civarındaki mezarın ise Zeyneb bint Yahyâ'ya ait olduîu ileri sürülmektedir. Bazı kaynaklara göre, Hiz. Zeyneb'in kabri Medine'dedir. Ancak onun Medine'den bir daha ayrılıp ayrılmadıîı kesin olarak bilinmemektedir. Bu nedenle Medine dışındaki türbe rivayetleri tarihî açıdan ihtiyatla değerlendirilmelidir. Buna rağmen Kahire ve Dımaşk'taki makamlar halk arasında önemli ziyaretgâhlar hâline gelmiştir (Özkan,2013)

Kerbela'ya Giden Süreçte Hiz. Zeyneb

Hiz. Peygamberin vefatından sonra Müslümanların yüz yüze geldikleri ilk problem halifelik meselesidir. Hiz. Peygamber kendisinden sonra kimin halife olacağına dair herhangi bir kanaat belirtmediîi için devlet başkanının tespiti hususu Müslümanlara bırakılmıştır. Şura, istişare, Biat, Seçim gibi yöntemleri kullanmıştır.

Hiz. Zeyneb ve kardeşleri babası Hiz. Ali dönemdeki bütün bu olaylara şahit olmuş. Hiz. Ali şehit edildikten sonra Hiz. Hasan Muaviye ile uzlaşması zorunluluk haline gelmiş. Muaviye uzlaşma koşullarına uymamış ve Hiz. Ali'nin çocuklarına karşı yapılan haksızlıkları görmezden gelmiştir. Hiz. Hasan, Müslüman kanının dökülmesini istemeyerek hilafetten feragat etmiş ve Medine'ye yerleşmiştir. Hiz. Hasan rivayete göre Yezid b. Muaviye ile evlendirilmek vaadiyle kandırılan eşlerinden Ca'de bint Eş' as b. Kays tarafından zehirlendi ve 28 Safer 49 (7 Nisan 669) tarihinde vefat etti. (Avcı,1998)

Hicri 60 senesinde 19 senelik bir hilafetten sonra Muaviye Şam'da ölmüş ve veliaht olan oğlu Yezid'e biat edilmiştir. Hz. Hüseyin'in ise Yezid'e biat edildiği sırada, biat etmeye zorlanmamak için Medine'yi terk edip Mekke'ye gitmiştir. ve daha sonra kendisine Kûfelilerden halife olması için davet mektupları gönderilmeye başlanmıştır. (Sırma,2016) Bu mektuplar sayılamayacak kadar çoklukta ve birbirini takip ederek Hz. Hüseyin'i harekete geçmeye zorluyor; o da kendisini büyük bir sorumluluğun altına girmiş sayarak bu görevden kaçamayacağını biliyordu. Bir rivayete göre Hz. Hüseyin'e bu içerikte tam on iki bin mektup gönderilmiş Kûfe'ye gelmesi için.-(Köksal, 1979)

Hz. Hüseyin harekete geçmeden önce durumu bilmek ve kendisine verilen sözlerin mahiyetinden, ciddiyetinden emin olmak istemektedir. Hz. Hüseyin'in elçisi Müslim İbn-i Akıl, Kûfe'ye gizli bir şekilde göndermiştir. Kısa zamanda geliş duyulmuş ve sayıları 12 bin ile 15 bin arasında değişen Kûfeliler ona gelip Hz. Hüseyin için biat etmişlerdir. Etrafında bu kadar adamın toplandığını gören Müslim, hemen Hz. Hüseyin'e haber göndererek Kûfe'ye gelmesini istemiştir. Hz Hüseyin yola çıkmaya karar vermiştir. (Özkan,2013)

Kûfe'de olanlardan haberdar olan Yezid, Kûfe valisini azledip, yerine Ubeydullah b. Ziyad'ı göndermiştir. Ubeydullah Kûfe 'ye gelip terör estirince Hz. Hüseyin'e biat edenler Ubeydullah'ın safına geçti ve Ubeydullah bu şekilde yalnız kalan Müslim b. Akil'i öldürmüştür. (Sırma,2016)

Hz. Zeyneb'in Kerbelâ 'ya çocukları ile katılması

Kerbelâ Vakasında Eşi Abdullah, Medine'de kaldığı halde Zeyneb'in kocasını bırakıp iki oğluyla birlikte Hüseyin'in yanında nasıl yer alabildiği konusu tam olarak vuzuh kazanmamıştır. Bu hususta iki ihtimalden söz edilmiştir. İlkine göre Abdullah, Zeyneb'i bu tarihten önce boşamıştır. Tarihi tesbit edilememekle birlikte Abdullah'ın Zeyneb'i boşadıktan sonra onun küçük kardeşi Zeyneb es-Suğrâ ile evlendiği bilinmektedir. Bazı kaynaklarda kaydedilen ikinci ihtimale göre ise o tarihte Zeyneb'in henüz boşanmamış olduğu ve kocasının izniyle Hz. Hüseyin'in yanında yer aldığı zikredilmektedir. (Özkan,2013)

Kûfe'ye doğru yola çıkış

Kerbela'ya Kervan Kûfe 'ye doğru yol alırken, Kufe'den Medine'ye gitmekte olan bir şair, "Kufelilerin kalbi seninle, kılıçları Yezid'dedir." şeklinde bir beyit okur. Bu arada Hz. Hüseyin'le kardeşleri, Müslim'in şehit edildiğini, Kufelilerin sözlerinden döndüklerini öğrenir. Kimse bu gidişe itiraz etmemiştir. Hz. Zeyneb her ne olursa olsun kardeşlerini bırakmamaya karar vermiştir. (Aktaş,2013)

Hz. Hüseyin'in Kerbelâ 'ya inışıyle ilgili olarak tercih edilen olunan tarih 2 Muharrem 61 Perşembe / 2 Ekim 630 Salı'dır. (Kılıç, 2013)

Hz. Hüseyin'in mecburi iskâna tabi tutulduğu Kerbela mevkiine gelen Ömer b. Sa'd komutasındaki 4000 kişiyle birlikte Ubeydullah tarafından Hz. Hüseyin'i durdurmakla görevlendirilenlerin sayısı 5000'i buldu. Hz. Hüseyin, Ömer b. Sa'd'ın gönderdiği elçiye, "kendisini Kûfelilerin çağırdığını 18000 kişinin biat ettikten sonra biatlarını bozduğunu, dönüp gitmek istediğinde Hür b. Yezid'in engel olduğunu ve kendisini buraya kadar gelmek zorunda kaldığını anlattı ve izin verin dönüp gideyim" dedi. Ömer b. Sa'd hüseyin ile çarpışmak istemediği için bu cevaptan memnun kaldı ve durumu Ubeydullah b. Ziyad'a bildirdi. Ubydullah ise Yezid'e biati önermesini ve kabul etmemesi halinde su ile irtibatını kesmesini istedi. Bunun üzerine kafilenin su ile irtibatı kesildi.

Durumun vahametini anlayan Hz. Hüseyin yanındakilere dönerek dileyenler bu savaşa katılababilir ve bizi terk edebilir dedi. Rivayetlere göre Hz. Hüseyin'in bu sözleri üzerine yolda kafilaya katılanlar ayrıldılar. Mekke'den Hz. Hüseyin'le birlikte yola çıkanların oluşturduğu az bir grup kalmıştır. (Sırma, 2016)

Muharrem ayının dokuzu Perşembe günü Ömer b. Sâ'd aldığı emri Hüseyin'e bildirmiş ve görüşünü istemiştir. Hz. Hüseyin de o gecelik mühlet istedi ve her iki tarafın orduları kamplarına çekilmişlerdir.

Aşûre Gecesinde

Hız. Hüseyin kardeşlerini ve arkadaşlarını yanına topladı ve onlara bir konuşma yaparak gece karanlığından istifade ederek gitmelerini söylemiş, fakat onlar bu teklifi reddedip ve beraber kalmışlardır. Fakat Iraklılar onu kardeşleriyle yalnız bırakmış. Onu davet edip Kerbelâ çöllerine getirmiş, sonra da İbn Ziyad'ın askerleri olmuşlardır. Hız. Hüseyin'in yanında sadece 32 atlı ve 40 piyade askeri vardı. (Sırma, 2016)

Kerbela hadisesi öncesinde Hız. Hüseyin'in oğlu Ali rahatsızlanmış hz. Zeyneb ise başına beklemiştir. Geceleyin söylediği şu şiir:

"Yazıklar olsun bana! Keşke ölüm, hayatı benden alsaydı (da böyle bir gün görmeseydim)! Bugün sanki anam anam, babam Ali ve kardeşim Hasan öldü. (Bu olay adeta onların musibetlerini canlandırdı.) Ey ölenlerin halifesi ve yadigârı; ey kalanların sığınağı!" (Ebu Mihnef,2012) onun fesahat be belagatinde ne denli güzel olduğunu ortaya koymaktadır. Bu şiiri Ali duyduğunda bir musibetin geleceğini anlamıştır.

Ordunun komutanı Ömer b. Sâd Hız. Hüseyin'e doğru taarruza geçtiğinde Zeynep çadırın önünde kılıca yaslanmış bekliyorken şöyle söylemiştir.

"Ey kardeşim yaklaşan sesleri duymuyor musun?"

Hız. Hüseyin başını kaldırdı ve şöyle dedi:

Peygamberimi rüyamda gördüm, O dedi ki: "Bana doğru geliyorsun."

Zeynep elini yüzüne kapattı ve dedi ki: "Ah başıma gelenler vah bana..."

Hız. Hüseyin: "Üzülmene gerek yok. Niye ah vah ediyorsun, ey kız kardeşim. Sus, sen bunu sevginden dolayı yapıyorsun ama buna gerek yok. Ahu-fıgan etmene gerek yok."

"Keşke annem Fatıma, babam Ali, kardeşim Hasan öldüğünde hayat beni de benden koparsaydı."

Hız. Hüseyin ona baktı ve şöyle dedi: "Ey kardeşim, şeytan senin hilmini gidermesin, sen yine şefkatinden merhametinden sıyrılma. Sen yine metanetini koru." (Ebu Mihnef, 2012)

Sonra dedi ki: "Yemin ederim ki benim başıma bir iş gelirse sen metanetini kaybetme, ah vah etme. Benim arkamdan ağıt yakma." diye. Hatta onun içinde Zeynep'e yemin ettiriyor.

Daha sonra babam halam Zeyneb'i getirdi ve benim yanıma oturttu (Ebu Mihnef,2012)

Peygamber Torunlarının Şehit edilmesi

Hız. Hüseyin ve beraberindekilerin tamamına yakınının ölümüyle neticelenen Kerbela olayı Aşûrâ günü yani 10 Muharrem 61 /10 Ekim 680 tarihinde başlayıp ve aynı gün sona ermiştir. Hız. Hüseyin'in Sinan b. Enes veya Havli b. Yezid Tarafından önce öldürölüp sonra başı kesilene kadar devam eden çatışma, bundan sonra insanlık adına utanılacak manzaralara sahne olmuştur. Hız. Hüseyin ve taraftarlarından 72 kişi öldürölldükten sonra başları gövdelerinden ayrılarak vücutları soyuldu ve birtakım hakaretlere maruz bırakılmış. Ubeydullah'ın emriyle Ömer b. Sa'd'ın görevlendirdiği 10 kişi Hız. Hüseyin'in cansız bedenini atlarıyla çiğnetip, onu toza toprağa bulaştırmıştır. (Kılıç, 2013)

Ehli Beyt Mensuplarının Esir Edilip Kufe'ye Gönderilmesi

Hız. Zeyneb'in kardeşi Hız. Hüseyin, iki çocuğu Avn ve Muhammed dâhil 72 şehidin kesik başlarıyla birlikte, geride kalan esir edilen Ehli Beyt mensupları Kufe'ye gönderilmiştir. Muharrem ayının 12. günü Hız. Hüseyin'in kızları, kız kardeşleri ve küçük çocuklardan yanlarında bulunanlar ile hasta olan Ali b. Hüseyin de birlikte olmak üzere, hepsi develer üzerinde kapalı Hevdeçlere bindirilmiştir.

Kurre b. Kaysü't-Temimi der ki:

"Bu kadınların, geçerlerken Hüseyin'in oğullarının ve ev halkının cesaretlerine rastladıkları zaman, ellerini yüzlerine vurarak feryat ettiklerini gördüm. At üzerinde olduğum halde, önlerine doğru vardım. Ben hiçbir zaman bunlarda görmüş olduğum kadar güzel kadın manzarası görmüş

değilim! Vallahi, onların yüzleri, güneşten daha parlak ve güzeldi. Gördüğüm ve duyduğum şeylerden hiç unutamayacağım şey de Fatıma'nın kızı Zeyneb'in sözleridir:

Zeyneb, Kardeşi Hüseyin'in yanından geçerken:

"Ey Muhammed'im, Ey Muhammed'im! Sana göklerdeki melekler sana salât ü selam getiriyorlar!

Hüseyin ise, şu otsuz bozkır çölde, tozlara topraklara, kanlara bulanmış; âzâları kesilmiş, biçilmiş, kırılmış, dökülmüş yatıyor!

Ey Muhammed'im! Senin kızların esir edilmişler, Zürriyetin hep öldürülmüşler! Sabah yelleri onların üzerine tozlar topraklar savuruyor, saçıyor!" diyordu.

Vallahi, o, dost düşman herkesi ağlattı." (İbnü'l Esir, 1986)

Hız. Zeyneb'in Kûfe Halkına seslenişı

Hız. Zeyneb ve diğér Ehlibeyt mensupları Kûfe'ye girerlerken Kûfelilerin kadınları çığlıklar koparıyor ve ağlıyorlardı. Hız. Hüseyin'in hasta olan oğlu Ali:

"Herhalde bunlar bize, bizim başımıza gelenlere ağlıyorlardır? Bizi öldürenler kimler ola?" dedi. (Köksal,1979)

Hız. Zeynep, Kûfe halkının çığlıklarını susturup onlara şunları söyledi:

"Allah'a hamd ve babam Muhammed'e selam olsun O'nun pak ve mukaddes Ehli Beytine...

Ey Kûfe halkı, siz yalancılar... Siz hainler, siz bozguncular... Siz ey günahkârlar, dövünün artık... Asla dindirmesin Allah gözyaşlarınızı ve kalbiniz ebediyen acıyla sızlasın, kederle için için yansın. Biliyor musunuz kime benziyorsunuz? Elindeki ipini özene bezene saran, sonra da yeniden çözen ve enerjisini çarçur eden kadınlara benziyorsunuz. Doğruluktan, içtenlikten nasibi yokmuş o yalan yeminlerinizin, biliniz ki sizin başkasına verecek hiçbir şeyiniz yoktur; asılsız palavralarınızdan, sahte kuruntularınızdan, hilekârlığınızdan, dönecliğinizden, madrabazlığınızdan ve dalkavukluğunuzdan başka sermayeniz yoktur sizin. Biliniz ki siz bir kepezeler ve karaktersizlikler sürüsüsünüz. Adi ve düşmüş kölelerden ne farkınız var sanki? Husumet ve garazkârlık kanunuza işlemiş, lağım çukurlarında yetişen bitkiler ne kadar menfulse öylesine iğrençsiniz. Eski mezarlar üstündeki çürümüş sıvalara ne kadar benziyorsunuz.

Bakınız, Allah'ın asla razı olamayacağı çok pis bir işe bulaştınız. Öte dünya için çok az bir azık bıraktınız elinizde. Ağlayın artık kardeşime, ağlayın en pervasız feryatlarınızı salarak. Evet, çok ağlayınız, ama az gülünüz; çünkü Hüseyin'e karşı giriştiğiniz alçaklığın pis suyu ile sıırılsıklam oldunuz. Kanının lekeleri hala ellerinizde duruyor ve artık istesenez de silemezsiniz o lekeleri. Allah'ın son Rasulü'nün ocağını söndürmek, O'nun halefini ve Salihler içinde seçilmiş bir salihî katletmek davasından beraat etmeyi silin kafanızdan.

Siz, felaketler anında imdadınıza koşan bir insanı, en büyük dayanağınız olan bir insanı, hükümde ve amelde rehberiniz olan bir insanı şehit ettiniz, kudretinizin ulu burcunu şehit ettiniz. Unutmayınız ki iğrençlikte sınırsız ve kötülükte dinginsiz ve dünyada bir eşı daha bulunmayan bir suçun sorumluluğunu yüklediniz. Duruşma günü hazırladığınız o değersiz şeyler sizi maskara eder. Allah'ın gazabına uğrayasıcalar, perişan olasıcalar, kahrolasıcalar sizi... Emekleriniz hepten heder oldu işte ve her geçen gün, düne göre daha sefil düşüyorsunuz. O yüce emelleriniz tek tek sönüyor ve siz yalnızca bütün dünyanın nefretine heder olmuş değilsiniz. Siz aynı zamanda Allah'ın ebedi düşmanlığını da kazanmış bir topluluksunuz... Yazıklar olsun sizlere ey Kûfe halkı Muhammed'i en çok neresinden vurduğunuzu biliyor musunuz? Nasıl bir yemindir bu bozduğunuz ve kimin kanıdır bu akıttığınız? Allah'ın hangi ayetlerini çiğnediniz? Gerçekten, öylesine iğrenç, öylesine menfur bir şey ki bu yaptığınız; gökyüzü yere kapaklanabilir, yeryüzü yarık yarık yarılabılır ve dağlar kül olup dağılabılır.

Unutmayınız... Evet, unutmayınız ki sizin cezanız hem yeğın hem çetin olacak. Hesap Günü'nden önce bir an bile dönüp bakamayın bu tertibinize. Suçun işlenişı ile cezanın uygulanışı arasına bir sürelik bir zamanın girmesi, cezanın ertelenmesinden başka bir şey değildir. Her şeyin ölçüsünü Allah daha iyi bilir. Biliniz ki Allah sizi gözetlemektedir ve hep gözetlemektedir. (Aktaş,2013)

Kûfe halkı bu konuşmadan oldukça etkilenecektir. Öyle ki halka İbn-i Ziyad'a karşı çıkma cesaretini gösterenler bile olacaktır. İbn-i Ziyad'ın Hz. Hüseyin'den yalancı diye söz etmesi üzerine Abdullah bin Arif isimli bir ihtiyar ayağa kalkarak: "Yalancı sensin, baban ve seni bize egemen kılan Yezid'dir. Rasûlullah'ın evladını öldürüp de Müslümanların minberine oturup küstahça böyle sözler zıvalıyorsun. Halkı devamlı aldatacağını zannetme. Onlar yakında gerçekleri anlayacaklar ve seni rüsva edecekler" diye haykırdı. Bu konuşmasından sonra Abdullah tutuklanarak İbn-i Ziyad tarafından öldürülür.

Zeynep'in konuşmasını duyan bir Kûfeli der ki "Gerçekten ben Zeynep gibi konuşan kimse görmedim. Sanki babası Hz. Ali'nin dili Zeynep'in ağzındaydı..." Konuşması sırasında Kufelilerin ağlayışı daha da arttı ve vicdan azabı içlerini kemirmeye başladı. Gerçekten de büyük bir suç işlemişlerdi ve cezasını çekmeleri gerekiyordu. (Aktaş, 2013)

H. Zeyneb İbn Ziyad'ın Sarayında

Kafilenin içerisinde en yaşlısı Zeyneb idi. Hz. Hüseyin'in kesik başı, çocuklar, kız kardeşleri, onun hanımları vs. İbn Ziyad'ın huzuruna götürüldüğünde Zeyneb validemiz en perişan elbisesini giymişti.

İbn Ziyad içeri girdiğinde Hz. Zeyneb ayağa kalkmıyor. İbn Ziyad "Bu kadın kim" diye üç defa aynı soruyu soruyor. Zeyneb onunla konuşmadı, bazıları ima ile Zeyneb b. Fatıma olduğunu söylediler. (İbnü'l Esir,1986)

Zeyneb'in annesi Fatıma'ya nispet edilme sebepleri, annesi Hz. Fatıma'nın babasından daha faziletli olması veya Hz. Ali'nin tek kızı Fatıma'dan olan değil, onu ayırt etmek için böyle bir şey söylemiş olabilir.

İbn Ziyad: "Sizi öldüren sizi perişan eden sözünüzü yalanlayan Allah'a hamdolsun." Dedi.

Bunun üzerine Zeyneb validemiz:

"Bizi Hz. Muhammed'le şereflendiren, bizi Onunla temizlendiren (tathir ayeti) senin dediğin gibi değil de bizi temizleyen, bizi son derece temiz hale getiren, Allah'a hamdolsun. Fasık ve fasit insanlar rezil olurlar. Sizler yalancı ve fasığın ta kendilerisiniz. "

Bunun üzerine İbn Ziyad dedi ki: "Allah'ın senin Ehl-i Beyt'ine yaptıkları hakkında ne düşünüyorsun. (Başınıza gelenler hakkında)

H. Zeyneb: "Demek ki kaderlerinde ölüm varmış. Allah seni ve onları bir araya getirecek O'nun huzurunda hesaba çekileceksiniz" dedi.

İbn Ziyad kızdı. Amr b. Haris ise şöyle söyledi: "Allah emire afiyet versin bu kadın seni incitmedi niye bu kadar kızyorsun" diyerek İbn Ziyad'ın gözüne girmeye çalıştı.

İbn Ziyad:" Senin bu isyan kokan sözlerinden, Ehli Beyti'nden kalan bu isyankâr ruhundan Allah beni korusun. (Kehhale, 1994) Gerçekten Allah senin asi kardeşini diğer asilerle birlikte öldürerek kalbimi rahatlattı" dedi.

Zeyneb validemiz ağladı ve şöyle dedi:

"Sen benim yetişmiş yiğitlerimi öldürdün! Ehli Beytimi yok ettin! Ailemin en şerefliilerini, büyüklerimi yükselen dallarımı, kestin biçtin. Soyumu, kökümü koparttın kuruttun. Eğer senin bunlardan derdin iyileşebiliyor, için rahatlayabiliyorsa, iyileş ve rahatla bakalım" dedi.

İbn Ziyad: Bununki bir cesaret ve kahramanlaşmadır. Gerçek! Senin baban bir şairdi ve kahramandı" dedi.

H. Zeyneb: "kadınlar için cesaret ve kahramanlaşma olmaz. Bu benim yüreğimin ah ve acısıdır ki dilime dökülüyor. (Ebu Mihnef,2012)

H. Zeyneb'in Ali b. Hüseyin'i Koruması

İbn Ziyad Hz. Zeyneb'i sözle küçültmenin mümkün olmayacağını görünce, orada bulunanların dikkatini dağıtmak için Zeyneb 'den yüzünü çevirdi. Esirleri tek tek dikkatle süzerken gözü Ali b. Hüseyin'e takıldı ve sordu:

“Adın ne?” Çocuk cevap verdi:

“Hüseyin’in oğlu Ali!” İbn Ziyad yine sordu:

“Allah, Hüseyin’in oğlu Ali’yi öldürmedi mi?” Çocuk cevap verdi:

“Adı Ali olan bir kardeşim daha vardı; İnsanlar onu öldürdüler!”

İbn Ziyad şöyle dedi: “Onu Allah öldürdü!” daha sonra susmuş olan çocuğa bağırdı: “Neden konuşmuyorsun?”

Çocuk şu ayetleri okudu:

“Allah (ölenin) ölümü zamanında ruhunu alır!”(Zümer,42) “Allah’ın izni olmadıkça hiç kimseye ölmek yoktur.” (Al-i İmran,145)

Bunun üzerine sinirlenen İbn Ziyad: “Andolsun Allah’a sende onlardansın” dedi. ve yanındaki birine “Bakın bakayım, rüştüne erdiyse öldürelim diye emretti”

Sanki kurban edilecek kuzunun yaşının dolup dolmadığına bağlı. Çocuğu muayene eden adam “ermiş!” deyince öldürün emri çıktı. (Sırma,2016)

Bunu duyan Zeynep onu bağrına bastı ve İbn Ziyad’a :

“Ey İbn Ziyad bizden bunca insanı öldürmen yeter sana, el çek bizden artık! Kanımıza doymadın mı bizde geriye bir kimseyi bıraktın mı?

Daha sonra Ali b. Hüseyin’e sarıldı ve İbn Ziyad’a hitaben şöyle dedi.

“Eğer Allah’a inanıyor isen, Allah hakkına senden istiyorum; onu öldürmek istiyorsan beni de onunla birlikte öldürmelisin!”

Sonra Ali b. Hüseyin İbn Ziyad’a hitaben şöyle seslendi:

“Eğer seninle bu kadınlar arasında bir akrabalık bağı varsa, beni öldürdükten sonra onlara İslami davranışla davranacak takvalı birisini onlarla birlikte gönder!”

Bunun üzerine çocuğu öldürmekten vazgeçtiler. Daha sonra İbn Ziyad İmam Hüseyin’in başına taktı ve Kûfe sokaklarında dolaşmaları emrini verdi. (Ebu Mihnef,2012)

Kûfe ’den Medine’ye Dönüş

Yezid, Numan b. Beşir e esir edilenleri Medine’ye götürme görevi vermiştir. Numan bin Beşir yolda dikkat ederek esir gibi götürmemiştir.

Hiz. Ali’nin kızı Fatıma, kız kardeşi Zeyneb’e şöyle söylemiştir:

“Bu adam bize gerçekten iyilik yaptı. Ne dersin ona herhangi bir hediye vererek karşılık verelim mi?” Zeyneb ona:

“Allah’a yemin ederim süs eşyalarımızdan başka verecek hiçbir şeyimiz yoktur” diyerek karşılık verdi.

Her ikisi iki bilezik çıkartıp ona gönderdiler ve özür beyan ettiler, fakat bu adam hepsini geri çevirerek şöyle söyledi:

“Ben bunu dünya için yapmış olsaydım sizin bu gönderdikleriniz gerçekten beni memnun ederdi. Fakat Allah’a yemin ederim ben bu yaptıklarımı sadece Allah için ve sizlerin Resulullah (sav)’a olan yakınlığınız dolay yapmışımdır.” (İbnü’l-Esir,1986)

Hiz. Hüseyin’in kesik başı da bu kafileyle gönderilmiş, annesinin yanına defnedilmiştir.

Abdullah b. Cafer iki oğlunun Hüseyin ile öldürüldüğünü haberini alınca kölelerinden birisi ve bazı kimseler taziyesine gittiler. Kölesi: “İşte bu bizim başımıza Hüseyin’in yüzünden geldi.” deyince Abdullah ayakkabısıyla onu dürterek şöyle dedi:

“Ey kokuşmuşun oğlu! Sen bunu Hüseyin’e mi söylüyorsun? Allah’a yemin ederim, bende onu görmüş olsaydım onunla öldürülünceye kadar ondan ayrılmamayı arzu ederdim. Ant olsun kardeşim ve amcamın oğlunun onu destekleyerek ve onunla sabrederek öldürülmüş olmaları başıma gelen bu musibeti hafifletici ve kederimi azaltıcı bir durumdur.” Daha sonra şöyle devam etti:

“Benim iki elim Hüseyin’e karşı yapılmaması gerekeni yapamadıysa da benim çocuklarım gerekeni yapmışlardır” demiştir. (İbnü’l- Esir,1986)

Zeyneb'in Şahsiyeti ve Kişiliği

Babası Hz. Ali dönemindeki bütün olaylara şahit olan Zeynep, onun şehadetine, ardından Kardeşi Hz. Hasan'ın zehirlenmesine tanıklık etmiştir. Kerbelâ'ya giderken de başlarına ne geleceklerini düşünmeden, hiç tereddüt etmeyerek çocuklarıyla beraber kardeşi Hz. Hüseyin'i yalnız bırakmamıştır.

İbn Ziyad'ın Karşısında cesaret ve fesih konuşması ile meşhur olmuştur. Hatta İbn Ziyad konuşmasının sonunda bunu söylemiş ve babası Hz. Ali'ye benzetmiştir.

Fesahat ve belagatte babasına benzetilen Zeyneb'in Kûfe'de valinin yanına götürülürken halka hitaben, ayrıca Ubeydullah b. Ziyad'ın huzurunda yaptığı konuşmalar ve ardından götürüldüğü Dı-mışk'ta Yezid b. Muâviye ile arasında cereyan eden muhavere de söylediği sözler meşhurdur. (Özkan,2013)

İlmi Kişiliği

Akıllı hilim sahibi meselelerin özüne vakıf âlime bir kadın idi. Hz. Peygamber'in hadislerini rivayet eden ravilerdendir. (Cuait,1994) Hz. Peygamber'den direk rivayet alması olması yaşı sebebiyle sıkıntılıdır. Çünkü ravide aranan şartlardan biri de temyiz çağına erişmesidir. Peygamber efendimiz vefat ettiğinde Zeyneb'in yaşı en fazla 5 olabilir.

O çok ilim bilgisiyle insanlara ilim nakletti. Hadis ilminde Zeyneb çok sayıda hadis rivayet etmiştir. Başlıca rivayetlerini Annesi Fatıma ve Esma bint. Ümeys'ten hadis almıştır.

Tabiinden, fukahadan, ulemadan çok sayıda insan Zeyneb'den hadis almışlardır. Bu seçkin insanlardan da Muhammed b. Amr ve Ata b. Sâid gibiler ondan hadis almış rivayet etmişlerdir.

Kadınlardan da ondan hadis alıp rivayet edenler vardır. Onlardan birisi de kardeşinin kızı Fatıma bint. Hüseyin b. Ali'dir. Ki Fatıma tabiin dönemi kadınlarının fıkhi ve ilmi öncülerindendir.

Onun rivayetlerinden bir tanesini de İbn Asakir, Ata b. Said senediyle nakletmiştir. Bu rivayet:

“Sadakalar(zekât) Muhammed aliesi içinde helal değildir.” Çünkü kavmin idarecisi onlardandır.”

Şöyle bir sözü de vardır: “Kim Allah'ta şifa isteyecek mahluk olmak isterse, Allah'a hamd etsin. Allah'ın şu sözünü duymuyor mu insan: “Allah kendisine hamd edenin sesini duyar” O'nun sana ne kadar yakın olduğunu düşün ve Allah'tan haya et.” (Cuait,1994)

Sabrı

Hz.Zeyneb ve kardeşleri daha doğdukları andan itibaren açlık, yoksulluk ve çeşitli zorluklarla karşı karşıya gelmişlerdir. Birçok çocuksu isteklerine perde çektiği ve çoklukla aç kaldığı söylenebilir.

Çeşitli rivayetlerde Peygamber kızının evinde süre gelen yoksulluğu, açlığı bir lokma ekmekle tutulan oruçları bildirmektedir. Fakat Zeyneb, kardeşleri ve bütün Müslümanlar için asıl acı duyurucu etkenler açlık ve susuzluk olmamıştır. Bunların hepsinden daha acı gelen olay Henüz 5 yaşını tamamlamamışken dedesi Hz. Peygamber'in ebediyete irtihaline tanık olmuş, bununla da ardından altı ay geçmeden Hz. Fatıma vefat edecek çocukları annesiz babaları onun gibi bir eşten yoksun kalmıştır.

Zeyneb'in Genç kızlığı Hz. Peygamber'in vefatının ardından başlayan kargaşanın çeşitli yansımalarla etkilediği bir toplum içinde geçer. Annesinin babasının vefatı kardeşlerinin katliama uğratılışı bunlardan belki daha da acı gelen

Kerbelâ sonrası esir olarak Kufe ve Şam'a götürülen Zeyneb bint Ali'nin sergilediği tutum, sabrın pasif bir tahammül değil, bilinçli bir duruş ve direnç biçimi olduğunu göstermektedir; özellikle Emevî sarayında yaptığı konuşmalar, bu sabrın arkasındaki irade ve şuuru açık biçimde ortaya koyar.

SONUÇ

Bu çalışmamızda, Konumu İslam tarihi ve insanlık açısından oldukça önemli biri Zeyneb bint Ali'nin İslam tarihindeki yeri ve önemi, özellikle Kerbelâ hadisesi bağlamında incelenmiştir. Çalışmada öncelikle Hz. Zeyneb'in doğumundan vefatına kadar hayatı ele alınmış, aile ilişkileri ve karakter özellikleri üzerinde durulmuştur. Zeyneb bint Ali, sadece Kerbelâ sonrası üstlendiği sorumluluk-

larla değil, aynı zamanda hitabeti, ilmî birikimi ve adalet arayışıyla da İslam toplumlarında kadınların konumuna örnek teşkil etmektedir. İslam kadını neler yapabileceğini ve kadın erkek denmeden tüm Müslümanların haksızlık, zulüm, yanlışlık, istismar karşısında kaldıkça nasıl bir tavır almaları gerektiğini öğretmiştir. Sonuç olarak, bu çalışma Zeyneb bint Ali'nin şahsiyetinin hem tarihî hem de sosyal açıdan çok yönlü bir bakışla değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymakta; ileride yapılacak akademik çalışmalar için psikolojik ve sosyolojik incelemeler için de bir zemin hazırlamaktadır.

KAYNAKLAR

- Aktaş, Cihan, *Hız. Zeyneb*, İstanbul 2013.
- Apak, Adem, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi II*, İstanbul 2011.
- Avcı, Casim, "Hilafet", *DİA*, XVII, İstanbul 1998.
- Cuait, Ahmed Halid, *Nisa'ul Ehli beyt*, Beyrut 1994.
- Demircan, Adnan, *Hız. Ali Dönrmî ve Ehli Beyt*, İstanbul 2014.
- Ebu Mihnef, Lut b. Yahya el-Ezdî el-Gamidi(ö. H. 157), "*Kerbelâ Vakıası*", çev. Nuri Dönmez, İstanbul 2012.
- Efendi, Mehmet Zihni(ö.1912) *Meşahirun-Nisa*, İstanbul 1294.
- Ez-Zirikli, Hayreddin, *el-Âlam*, Beyrut 1992
- Fığlalı, Ethem Rûhi, "*Abdullah b. Cafer DİA*", İstanbul, 1988.
- Fığlalı, Ethem Rûhi, "*Ali*", *DİA*, II, İstanbul 1989.
- Fığlalı, Ethem Rûhi, "*Hüseyin*", *DİA*, XVIII, İstanbul 1997.
- Fığlalı, Ethem Rûhi, "*Hasan*", *DİA*, XVI, İstanbul 1997
- İbn Asakir, Ali b. Hasan (ö. 571/175), "*Tarihü Medineti Dimaşk*", thk.Ali Şiri , Beyrut 1996.
- İbnü'l- Esir, Ali b. Muhammed, (630/1233) *el-Kâmil fi't-Tarih*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul 1986.
- İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ vd. Kahire, Mektebetü Mısr, 1355/1937
- İbn Kesir, El "*Bideya Ven-Nihaye*", *Büyük İslam tarihi*, çev. Mehmet Keskin, İstanbul 1995.
- Kandemir, M. Yaşar, "*Fatıma*", *DİA*, XII, İstanbul 1995
- Kandemir, M. Yaşar, "*Esma bint. Ümeys*", *DİA*, XI
- Kehhale, Ömer Rıza, "*Alâmu'n_Nisa*", c. I, Beyrut 1994.
- Kılıç, Ünal, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezid*, İstanbul 2013.
- Köksal, Mustafa Âsım, "*Hız. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*", Ankara 1979.
- Önkâl, Ahmet, "*Cafer b. Abdullah*", *DİA*, VI, , İstanbul 1992
- Özkan, Halit, "*Zeyneb Bint.Ali*", *DİA*, XXXXIIIIV, İstanbul 2013.
- Öz, Mustafa "*Ehli Beyt*", *DİA*, X, İstanbul 1994.
- Sırma, İhsan Süreyya, *Müslümanların tarihi*, c. 3, İstanbul 2016.
- Şeriati, Ali, Âdem'in Varisi Hüseyin-Şehadet, İstanbul 2010.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammet b. Cerir, *Tarih-i Taberi tercümesi*, konya, 1987
- Uyar, Gülgün, *Ehl-i Beyt İslam Tarihinde Ali-Fatıma Evladı*, İstanbul 2008.
- Üzüm, İlyas, "*Muhassin*", *DİA*, XXXI, İstanbul, 2005
- Varol, M. Bahaüddin, *Hilafet mücadelesinde Ehli Beyt Nesli*, Konya 2004.
- Varol, M. Bahaüddin, *Ehli Beyt Kavramsal Boyut*, Konya 2004.