

ISSN: 2149–5866



Çeşm-i Cihan

Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi
E-Journal of History, Culture and Art Studies

Bartın ve Yöresi Tarih-Kültür Araştırmaları
Uygulama ve Araştırma Merkezi (BAYTAM)

2025

12/2

KIŞ/WINTER



Bartın Üniversitesi
Bartın ve Yöresi Tarih-Kültür Araştırmaları
Uygulama ve Araştırma Merkezi



Çeşm-i Cihan

Çeşm-i Cihan

Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi

ISSN: 2149-5866

Cilt: 12 Sayı: 2
KIŞ 2025

BARTIN



Çeşm-i Cihan:
Tarih Kültür ve Sanat
Araştırmaları
E-Dergisi, ISSN: 2149-5866
Cilt: 12, Sayı:2, Kış 2025



Bartın Üniversitesi
Bartın ve Yöresi
Tarih – Kültür Araştırmaları
Uygulama ve Araştırma Merkezi

Sahibi / Owner

Doç. Dr. Musa SALAN

Bartın ve Yöresi Tarih – Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi (BAYTAM) Müdürü

Editör / Editor

Doç. Dr. Musa SALAN

Editör Yardımcısı / Assistant of Editor

Dr. Öğretim Üyesi Tunay KARAKÖK
Dr. Öğretim Üyesi Abdül Halim VAROL

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Erkan HİRİK (Samsun Üniversitesi - TÜRKİYE)
Prof. Dr. İbrahim GÜMÜŞ (Zhejiang Yuexiu University - ÇİN HALK CUMHURİYETİ)
Doç. Dr. Galip ÇAĞ (Abant İzzet Baysal Üniversitesi - TÜRKİYE)
Doç. Dr. Can ŞEN (Bartın Üniversitesi - TÜRKİYE)
Doç. Dr. Samet ALIÇ (K. Sütçü İmam Üniversitesi - TÜRKİYE)
Doç. Dr. Erkan KARAGÖZ (International University of Sarajevo - BOSNA HERSEK)
Dr. Öğr. Üyesi Handan BİLİCİ (Bartın Üniversitesi - TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Yunus ASLAN (Bartın Üniversitesi - TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Ercan VERİM (Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi - TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Sinan PAKSOY (Ege Üniversitesi - TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Abdülkadir ERÇİN (Bartın Üniversitesi - TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Mine DİLEK (Bartın Üniversitesi - TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Özlem BATĞI AKMAN (Siirt Üniversitesi - TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Didem İŞLER (Bartın Üniversitesi - TÜRKİYE)

Bilim Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdülkadir Emeksiz (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Alsou KAMALİEVA (Bartın Üniversitesi)
Prof. Dr. Alyona Yuldaşkızı BALTABAYEVA (Ahmet Yesevi University, Kazakistan)
Prof. Dr. Gous Mashkoor Khan (Jawaharlal Nehru University, Hindistan)
Prof. Dr. İbrahim DİLEK (Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Metin EKİCİ (Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Muharrem KAYA (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Prof. Dr. Naciye YILDIZ (Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Nezir TEMUR (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Ruhi ERSOY (Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Sedat YAZICI (Bartın Üniversitesi)
Doç. Dr. Eşgane BABAYEVA (AMİA Nizamı Edebiyat Enstitüsü, Azerbaycan)
Doç. Dr. Naila ASKAR (Dicle Üniversitesi)
Doç. Dr. Şerife Seher EROL ÇALIŞKAN (Bartın Üniversitesi)
Doç. Dr. Xhemile ABDİU (Tiran University, Arnavutluk)
Doç. Dr. Ahmet ALTAY (Bartın Üniversitesi)

Doç. Dr. Sevda KAMAN (Bartın Üniversitesi)
Dr. Ferya ERSÖZ (Fransa)
Dr. Nejla KAYALI ORTA (University of Uppsala, Sweden)

Yabancı Dil (İngilizce) Editörü / Editor of English

Araş. Gör. Bahadır Berk ORAN

Dizgi / Typographic

Araş. Gör. Rabia Elif ÇEVİKER

Kapak Resmi / Cover Image

Bartın Üniversitesi İletişim Koordinatörlüğü Arşivi

İletişim Adresi / Correspondence Address

Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
74100 Merkez - BARTIN

Telefon / Phone

0378 501 10 00 /5618

e-mail

cesmicihandergi@bartin.edu.tr

Internet

<http://baytam.bartın.edu.tr/> <http://dergipark.gov.tr/cesmicihan>

© **Copyright:** BÜ Bartın ve Yöresi Tarih – Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi (BAYTAM). **Çeşm-i Cihan yılda iki sayı olarak yayınlanan uluslararası hakemli bir dergidir.** Dergide yer alan yazılarda ileri sürülen görüşler yazarlara aittir. Dergi yayın kurallarına <http://dergipark.gov.tr/cesmicihan> adresinden ulaşılabilir.

Dergimizin Tarandığı İndeksler



ÇEŞM-İ CİHAN

Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi

Cilt: 12 Sayı: 2

ISSN: 2149-5866

KİŞ 2025

İÇİNDEKİLER

Doç. Dr. Musa SALAN 1
Editörden

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

Muhammet KARATAŞ 2
Hüseyin Nihal Atsız'ın Ruh Adam Romanındaki Mekân Unsuru Üzerine Bir İnceleme Denemesi

Zeynep KEMALOĞLU 11
Osmanlı Döneminde Amasya'da Sikke Basımı ve Amasya Müzesi'ndeki Amasya Darplı Sultan I. Süleyman (Kanuni) Dönemi Sultanileri

Aysun DEMİREZ 27
Uygur Türklerinin Doğu Türkistan'dan Göçü

Durmuş GÜR - Cahit KARAKÖK 40
Bizans Dönemi'nde Kaşıklar ve Mezarlarla Bağlantısı

Hilmi US 55
Eskiçağ Anadolu Toplumlarında Dua ve Beddua ile Şekillenen İnanç Algısı

Fatma ERTÜRK ÖZDEMİR - Kuvvatbek HAMRAYEV 66
Necip Oğlan Destanı'ndaki İkilemeler Üzerine Bir İnceleme

DERLEME MAKALELER

Hadi BAHAR ANGİZ 88
Eskiçağ Anadolu Toplumlarında Dua ve Beddua ile Şekillenen İnanç Algısı

Mustafa Alperen TAŞ 103
Kırım Tatar Tarihi Araştırmalarında Bir Portre: Doç. Dr. Muhammet Şen



Çeşm-i Cihan:
Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E - Dergisi
ISSN: 2149-5866
Sayı: 12/2 (Aralık) 2025

EDİTÖRDEN

Merhaba değerli okur,

T.C. Bartın Üniversitesi Bartın ve Yöresi Tarih – Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezinin süreli yayını olan ÇEŞM-İ CİHAN Tarih – Kültür ve Sanat Araştırmaları E – Dergisi'nin Aralık 2025 sayısı ile karşınızdayız. Dergimiz MLA, EBSCO, Sobiad, SIS, ESJI gibi uluslararası indeksler tarafından taranmaktadır.

Dergimizin 12. cildinin 2. sayısında farklı disiplinlerden 6 araştırma makalesi, 2 derleme makale yer almaktadır. Farklı alanlardan kıymetli araştırmacıların ellerinden çıkan bu yazılarının alanlarına katkı sağlayacağını umuyoruz. Çalışmalarıyla dergimize katkıda bulunan değerli araştırmacılarımıza ve dergi hakemliğini kabul ederek dergimize yaptıkları katkı için de hakemlerimize şükranlarımızı sunuyoruz.

Yaz 2026'da yayımlanacak olan 26. sayıda görüşmek dileğiyle...

Doç. Dr. Musa SALAN
Editör



Çeşm-i Cihan

Çeşm-i Cihan:
Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E - Dergisi
ISSN: 2149-5866
Sayı: 12-2 (Aralık 2025), 2-10, TÜRKİYE
DOI: 10.30804/cesmicihan.1754699
Araştırma Makalesi

HÜSEYİN NİHAL ATSIZ'IN RUH ADAM ROMANINDAKİ MEKÂN UNSURU ÜZERİNE BİR İNCELEME DENEMESİ

Muhammet KARATAŞ*

Öz: Türk edebiyatında mekân unsuru üzerine birçok inceleme çalışması bulunmaktadır. Araştırmacılar, muhtelif edebî dönemler içerisinde kaleme alınan eserleri mekân açısından mercek altına almaktadır. Mekân, olay örgüsünün kurgulandığı yer olması, kahramanların hâletiruhiyesinin tasviri ve eserin duygusunun okuyucuya aktarılması bakımından yazarların sık başvurduğu bir unsurdur. Edebî metnin yapısal unsurlarından biri olan mekân, eserlerin yazıldığı dönemin anlayışının yanı sıra sosyal, kültürel, siyasî ve ekonomik mahiyetlerinin de okuyucuya aktarılmasında köprü görevi görmektedir. Türk edebiyatının yetiştirdiği ve özellikle roman türünde de başarılı eserleriyle adından sıkça söz ettiren önemli şahsiyetlerden birisi de Hüseyin Nihal Atsız'dır. Bu bağlamda kaleme alınan çalışmada, Hüseyin Nihal Atsız'ın edebî kişiliği ve *Ruh Adam* eserindeki mekân unsuruna odaklanılmaktadır. Alışlagelmişin dışında bir yapıya sahip olan *Ruh Adam* romanı, sembolizm akımının başarılı örneklerinden biri olmakla birlikte Türk edebiyatında postmodern örnekler barındıran romanlar arasında yer almaktadır. Çalışmada yazarın *Ruh Adam* romanı mekân unsuru bağlamında ele alınırken eserdeki karakterlerin kişilikleri ve zaman olgusu gibi mekânlara mahiyet kazandıran diğer yapısal hususlara da ayrıca değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk edebiyatı, Roman, Mekân, Hüseyin Nihal Atsız, Ruh Adam.

A STUDY ATTEMPT ON THE ELEMENT OF SPACE IN HÜSEYİN NİHAL ATSIZ'S NOVEL RUH ADAM

Abstract: There are numerous studies in Turkish literature that examine the element of space. Researchers have analyzed literary works from various periods in terms of how they represent and utilize space. As a narrative component frequently employed by authors, space functions not only as the setting in which the plot unfolds but also as a means of reflecting the characters' psychological states and conveying the emotional atmosphere of the work to the reader. As one of the structural elements of a literary text, space serves as a bridge that conveys the social, cultural, political, and economic characteristics of the period in which a work was written, alongside the prevailing intellectual paradigms. One of the prominent figures in Turkish literature, particularly known for his successful novels, is Hüseyin Nihal Atsız. This study focuses on Atsız's literary identity and the function of space in his novel *Ruh Adam*. Departing from conventional narrative structures, *Ruh Adam* is both a notable example of symbolism and a novel that incorporates postmodern elements within Turkish literature. While the study addresses the element of space in the novel, it also discusses other structural aspects that contribute to the significance of space, such as the personalities of the characters and the concept of time.

Keywords: Turkish literature, Novel, Space, Hüseyin Nihal Atsız, Ruh Adam.

Başvuru/Submitted: 31 Temmuz 2025

Kabul/Accepted: 15 Ekim 2025

Giriş

Türk edebiyatında roman türü Tanzimat dönemiyle birlikte edebiyata girmiş ve ilk örnekler de bu dönemde Namık Kemal, Ahmet Mithat Efendi ve Şemsettin Sami gibi yazarlar tarafından kaleme alınmıştır. Namık Kemal'in *İntibah* romanı, Türk edebiyatında ilk edebî mahiyetteki eserdir. Aşk, kıskançlık, ayrılık ve ihtiras gibi duygusal temaların temelinde inşa

* Uzm. Yard., Yunus Emre Enstitüsü, ORCID: 0009-0004-4224-2267, muhammetkaratasmail@gmail.com.

edilen *İntibah* romanı, şüphesiz Türk edebiyatında roman türü üzerine yapılan çalışmalar için önemli bir kaynaktır. *İntibah* eseri ile başlayan bu akım, tarihsel süreç içerisinde Batı tarzında roman türüne verilen önemle birlikte gelişerek devam eder.

Toplumlar ve edebiyatları incelendiğinde, bakış açısı ve niteliği bakımından sosyal, siyasal, ekonomik ve coğrafi şartlar belirleyici faktörler olmuştur. Edebî eserlerin temasını da bu faktörler belirlemiştir. Hiç şüphesiz roman türünde mekân unsuru da bu gelişmelerden etkilenmiştir. Nitekim Türk edebiyatında da hâl böyledir.

Türkçede “ikamet edilen yer, mahal, ev” anlamlarında karşılık bulan, sözlüksel anlamlarının yanı sıra özellikle edebî eserlerde felsefi bir karşılık da bulan mekânın, ontolojik ve epistemolojik anlamları da vardır (Tekin - Bozkurt, 2023). Roman türünde çeşitli işlevleri olan mekân unsuru, olay örgüsündeki bir dekor olarak tasvir edilir ve kahramanların yaşadığı yerle birlikte varlıklarının da fark edildiği alanlar olarak eserlerde sıkça kullanılır. Buna bağlı olarak, romandaki karakterlerin iç dünyasını; sosyal, kültürel, siyasî ve iktisadî durumlarını da okuyucuya aktarmada rol üstlenir. Romandaki olay örgüsünün başladığı, geliştiği ve nihayete ulaştığı zaman diliminde etkili olan mekân unsuru, olayın aksiyonunda ve zaman akışına bağlı olarak eserdeki kahramanlarla okuyucu arasındaki kuvvetli bir bağın vasıtasıdır (Narlı, 2002).

Romanın inşası sürecinde belirli bir düzenin oluşturulmasında ve eserin ortaya çıkarılmasında mekân unsuru mihenk taşlarından biridir. Kahramanların ve olay örgülerinin okuyucunun zihninde canlandırılmasında mutlak bir mekâna ihtiyaç vardır. Kahramanların başrolündeki olay örgüleri, mekân unsurunun da işleviyle eserin niteliğini sağlar (Karabulut-Kocaman Akpınar, 2022). Ayrıca romanlarda kullanılan mekânlar, eserdeki karakterlerin ruh halinin tahlili için önemli bir unsurdur. Harabe, köhneleşmiş, sıvası dökülmüş, damı çökmüş vb. özelliklerle bahsedilen mekân tasvirinde karakterin sağlıklı olmayan iç dünyası okuyucuya hissettirilirken karanlık, sisli, sessiz ve esrarengiz niteliklerle tezyin edilen mekânlarda ise bireyin gizemli tarafları okuyucuya aktarılır. Aynı zamanda ferah, bakımlı ve temiz özelliklerinin ön plana çıkarıldığı mekânlarla da karakterlerin iyimser ve enerjik ruh hâlleri belirtilmektedir. Kısaca mekân, romanın karakterlerinin bulunduğu ortamla olan ruhsal mânâdaki aykırılık veya benzerlik ilişkisi ile değerlendirilebilecek olan unsurdur (Yetiş, 2007).

Yazarların yaşadıkları dönem ve maruz kaldıkları sosyokültürel vakalar, eserlerinin tarzlarını belirleyen önemli faktörlerdir. Türk edebiyatında yaşadığı dönemi, düşünce dünyasını, ideolojisini ve sosyolojik meseleleri eserlerinde başarılı bir şekilde işleyen yazarlardan biri de Hüseyin Nihal Atsız'dır.

Hüseyin Nihal Atsız, 1905-1975 yılları arasında yaşamıştır. Hayatının ilk yıllarını ailevi sebeplerden dolayı yabancı etnik grupların yoğunlukta yaşadığı mahallelerde geçirmiştir. Bu dönemlerde yaşının küçük olmasına rağmen yabancı uyruklu yaşıtlarıyla kavgalar etmiş, onlarla yakın ilişki kurmamıştır. Millî kimlikle küçük yaşlarda tanışması sebebiyle hayatının geri kalanını da Türkçü-milliyetçi bir kimliğe bürünerek, milli meselelerin muhatabı olarak geçirmiştir. Türkçülük düşüncesinin geniş kitlelere ulaşmasında önemli bir rol oynamış, kaleme aldığı eserlerinde (şiir, roman, makale) Türkçülük fikrini yaymayı hedeflemiş ve Türk dünyasının ortak sesi şiarı ile hareket etmiştir (Mutlu, 2017). Mücadeleci, yılmaz bir idealist ve hırçın bir kalem olarak Türk edebiyatında önemli bir konuma sahip olan Atsız, fikir hayatı ve siyasî kimliğinin yanı sıra edebî kişiliği ile de dikkat çekmektedir. O, Türk edebiyatının seçkin yazarları arasında yer almaktadır. Şiir türünde başladığı edebî hayatına ilerleyen dönemlerde makale, hikâye ve roman türleriyle devam eder. Türk milliyetçisi karakteristik tarzını ve zaman zaman sertleşen üslubunu, edebî türlerinde de yoğun bir şekilde kullanmıştır (Aydın, 2020).

Ruh Adam Romanı

Hüseyin Nihal Atsız'ın roman türünde yayımladığı eserlerden en dikkat çekici olanı *Ruh Adam* eseridir. Türk edebiyatında alışagelmışin dışında bir yapıt olan *Ruh Adam*, tarihi bir roman gibi başlayıp yoğun bir sembolizme doğru evrilmektedir. Zamansal bir geçiş söz konusudur ve binlerce yıl önceki bir masaldan bir anda romanın yazıldığı döneme gelinir. Bu durum okuyucuda kısa bir şok etkisi yaratır. Kısa bir tarihi anlatıyla birlikte asker profilindeki Selim



Pusat'ın mesleğine ve mesleğinin menşei olarak gördüğü kralcılık sistemine olan ilgisini ve aynı zamanda da aşkıdan dolayı nefsi ile mücadelesini anlatır. Eserin ilk bölümündeki masalın baş karakteri olan Yüzbaşı Burkay da aynı mücadelenin içerisinde ve başından geçen olayların benzerini Selim Pusat da yaşamaktadır.

Türk edebiyatının ilk postmodern romanlarından biri olan ve 1972 yılında Ötüken Neşriyat tarafından yayımlanan *Ruh Adam* romanı, Atsız'ın çekirdek bir hikâyeden yola çıkarak kurguladığı ana metnin genel yapısını, yaşamının temel gayesini yalnızca askerlikte gören ve karmaşık bir aşk üçgeni içerisinde kalan bir subay olan Selim Pusat'ın yaşam öyküsü oluşturmaktadır. Eser, Selim Pusat'ın Cumhuriyet rejimini yetersiz bulması ve kralcılık sistemine olan yakınlığı sebebiyle orduda yaşadığı problemlerin ardından ihraç edilmesiyle başlar. Ardından eşi Ayşe Pusat'ın görev yaptığı okulda öğrencisi olan Güntülü'ye karşı duyduğu derin sevginin neticesinde karmaşık iç dünyasında yaşadığı gelgitler yaşayan Selim Pusat'ın, esrarengiz bir şekilde ortadan kaybolması ile son bulur. Birinci basımı 1972'de yapılan *Ruh Adam* romanının son baskısı ise Ötüken Neşriyat tarafından 2025 yılında yapılmıştır.

Kamlançu ülkesinde¹ geçen ve Uygur masalından esinlenen bu romanda, bahar mevsiminde Yüzbaşı Burkay'ın Açığma-Kün'e âşık olmasıyla başlayan olaylar, doğüstü unsurlar eşliğinde efsanevi bir biçimde aktarılır. Sevdiği kıza kavuşmak için eşini kurban veren Burkay'ın kıyamete kadar çektiği ıstırap önemli bir husustur. Yüzbaşı Burkay, eşinin ona ettiği bedduaları Tanrı'nın kabul etmesi sebebiyle kıyamete kadar ıstırap çeker. Sevdiği kıza kavuşmuş olması bu durumu değiştirmez ve sürekli bir bunalım hâlinindedir. Masalda öne çıkan nokta ruhun tekrar dünyaya dönüşü ve ıstırap çekip mutsuz olmaya devam etmesidir. Nitekim Selim Pusat da Yüzbaşı Burkay'ın dünyaya dönmüş ruhundan başkası değildir (Evis, 2012). Romanın asıl bölümünde ise Osmanlı Devleti'nin yıkılmasının ardından yüzbaşı olan Selim Pusat'ın Cumhuriyet rejimi ile birlikte yeni ordu düzenine karşı tutumu öne çıkar. Orduda yaşadığı problemler ve eşi Ayşe Pusat'ın öğrencisi olan Güntülü'ye karşı duyduğu sevgi, Selim Pusat'ın yaşadığı ruhsal sıkıntıların sebebidir. İdealist bir karakter olan Selim Pusat, ordudan ihraç edilir ve vatan hainliğiyle suçlanır. Bunun üzerine içine kapanan Pusat, dış dünya ile bağını kopararak eve kapanır. Onu bulunduğu bu karamsar ruh halinden kurtarmaya çalışan eşi Ayşe Pusat'ın çabaları da yeterli olmaz ve çok sevdiği mesleğini kaybetmesi ve Güntülü'ye duyduğu aşkın ıstırapı nedeniyle çıkmazlara sürüklenir. Selim Pusat, romanın sonunda esrarengiz bir şekilde ortadan kaybolur.

İki farklı olay örgüsü üzerinden kurgulanan *Ruh Adam* romanının ilk olay örgüsünü Uygur masalı, ikinci olay örgüsü ise eserin asıl bölümünü oluşturmaktadır. Çekirdek olay olarak adlandırılan Uygur masalı, romanın asıl bölümündeki olay örgüsünde baş karakter Selim Pusat'ın başından geçenleri ve ruh halini okuyucuya hissettirme amacıyla romanın ilk bölümünde kullanılır. Kurmacaya dayalı bir eser olan *Ruh Adam* romanı, kişi kadrosunda insanî vasıflarla donatılmış figürlerin fazlalığı dikkati çeker. Kalabalık bir şahıs kadrosuna sahip olan eserde olay örgüsündeki işlevleriyle öne çıkan belirli karakterler vardır. Temel karakter Selim Pusat ile birlikte eşi Ayşe Hanım, âşık olduğu Güntülü, yakın arkadaşı Yüzbaşı Şeref, Leyla Mutlak, Işık Kızlar, Yek ve diğer temsili tipler olarak belirtilir (Evis, 2012).

Ruh Adam romanının şahıs kadrosundaki karakterlerde Atsız'ın kendisinden ve ailesinden izler bulunmaktadır. Ahmet Bican Ercilasun'a göre Selim Pusat, Hüseyin Nihal Atsız'ın kendisine, Ayşe Pusat, eşi Bedriye Atsız'a, oğlu Tosun ise benzerliğinden ötürü Buğra Atsız'a karşılık gelmektedir (Tan, 2019). Ayrıca Atsız'ın eserde Yüzbaşı Şeref ve Selim Pusat ilişkilendirmesinde 1945 yılında Mustafa Kayabek ile birlikte 15'er ay hapse mahkûm edilmeleri hadisesinin etkili olduğu ileri sürülebilir (Özdemir, 2007).

Hüseyin Nihal Atsız'ın gerçeküstülük ve zamanların iç içe geçtiği olay kurgusunun en belirgin şekilde görüldüğü eseri olan *Ruh Adam* romanı, Hun dönemi, Uygur dönemi, şimdiki zaman ve gelecek zamanın iç içe geçtiği bir romandır. Eser, IX. yüzyılın sonu ile X. yüzyılın

¹ Romanın başındaki Uygur masalında tasvir edilen yer.



başlarındaki Uygur masalını şimdiki zamanda Ayşe Pusat'ın eşi Selim Pusat'a okumasıyla başlar. İlerleyen bölümlerde bunun bir masal olmadığı, Selim Pusat'ın geçmişte yaşadığı dönemleri anlattığı ortaya çıkacaktır (Özkan, 2021).

Ruh Adam Romanında Mekân Unsuru

Mekân algısı genel yargılara göre somut ve soyut olarak değerlendirilebilir. Mekân türlerini belirtirken açık, kapalı, geniş, dar, özel gibi adlandırmalar kullanılmaktadır. Bir ülkeyi, şehri, denizi veya parkı kapsayan mekânlar, diğer mekânları da içine alan yerler olarak “açık mekânlar”; bir ev, oda, hastane, okul gibi yerler ise “kapalı mekânlar” olarak düşünülür (Narlı, 2002). Ana hatlarıyla mekân tasnifi şöyle yapılmaktadır: somut mekânlar kapalı, iç, bilinen/görülen; soyut mekânlar ise açık, dış, bilinmeyen/görülmeyen olarak tasnif edilmektedir.

Ruh Adam eserinin ilk bölümü olarak değerlendireceğimiz Uygur masalında Yüzbaşı Burkay'ın başından geçenler anlatılır. Burkay evlidir. Bir bahar günü, çiçeklerin açtığı ve kuşların ötüşmeye başladığı çam ağaçlarının yanında bir yer tasvir edilmektedir (Karabulut-Kocaman Akpınar, 2022). Okuyucunun zihninde ferahlık uyandıran bu mekânda Yüzbaşı Burkay, parlak bakışlı, ay yüzlü bir kız görür ve âşık olur. Yazar bu hadise için bahar ve doğa imgeleriyle tasvir ettiği mekânda okuyucunun zihninde sahneyi canlandırır ve hissiyatını artırır. Âşık olduktan sonra yüreğine od düşen Burkay, Tapıncağa gidip Tanrı'ya yalvarır. Bu bölümde dikkat çeken bir diğer mekân ise Tapıncak'dır. Eserinde Türk kültüründen detayları işleyen Atsız, aşk ateşine düşen Yüzbaşı Burkay'ın çaresiz kalarak Tapıncağa gitmesi üzerinden, Türklerin kutsal mekânlara olan bağlılığını vurgular.

Hüseyin Nihal Atsız, romanının devamında birinci bölümde verdiği Uygur masalında yaşanan olayların tekrarı olarak bin yıl sonra yine benzer olayları yaşayan Selim Pusat karakteri üzerinden devam eder. Olay örgüsünde krallığı savunduğu için çok sevdiği mesleğinden olan ve idealist bir karakter olarak gördüğümüz Pusat, hâletiruhiyesi ve başından geçen hadiseler bakımından Atsız'ın kendisi olduğu düşünülmektedir. Hüseyin Nihal Atsız Turancılık davasından bir buçuk yıl hapis yatmış ve uzun süre buhranlı dönemler geçirmiştir. Nitekim romanda gördüğümüz mekânlar da Atsız'ın kendi hayatından esere uyarladığı yerlerdir. Ahmet Bican Ercilasun'a göre “Atsız'ın Maltepe Feyzullah Caddesi'ndeki 9 numaralı evi, Maltepe civarı, Erenköy Kız Lisesi ve Süleymaniye Kütüphanesi'nin bahçeye bakan camlı bölmesidir.”

Fakat Atsız mekânla ilgili ayrıntılara yer vermez. Şeref'in resminin duvarda mı, masada mı olduğunu neden sonra anlarız. Selim Pusat'ın evinin iki katlı olduğu da Erzurum'dan gelen telgraf dolayısıyla anlaşılır. Selim “aşağı kata” inerek kapıyı açar. Evin, okulun, iş yerinin, Çamlı Kuru'nun ayrıntıları romanda yoktur. Şahısların fizikî tasvirleri de son derece sınırlıdır. Romanda öne çıkan, olaylar ve şahısların ruhî tasvirleridir. Çamlı Kuru belki de Bağdat Caddesi ile Mimar Sinan Caddesi'nin kesiştiği köşede bulunan Maltepe Çamlık Çay Bahçesi'dir. Bugün de burada çamlar bulunmaktadır. Şeref'in mezarının bulunduğu mezarlık, Adatepe'deki mezarlık olabilir. Selim Pusat'ın bir defa gittiği meyhane de Yağmur Atsız'ın bahsettiği Eski Maltepe Çarşısı'ndaki meyhane midir acaba? Ayşe Pusat ailesi ve arkadaşlarının bir kır gezintisi için gittikleri Huzur Çayhanesinin yerini de bilmiyoruz. Romanda ayrıntılı tasvirler bulunmadığı için bu mekânlar hakkında şimdilik kesin şeyler söyleyemiyoruz. Ancak Selim Pusat'ın evden çıkınca dolaştığı yerlerin Maltepe Feyzullah Caddesi civarı olduğu kesindir (Ercilasun, 2018, 124).

Ruh Adam, mistik bir tasavvurla kurgulanan olay örgüsünün, kusursuz zaman uyumu ile okuyucunun ilgisini çeken bir eserdir. Atsız söz konusu eserinde mekân tasvirini olay, zaman ve şahıslarla yakından ilişkilendirerek okuyucuyu romanın içine çeker. Uygur masalı ile başlayan *Ruh Adam*'ın geneline bakıldığında baş karakter Selim Pusat'ın ve ruh hâlinin mekânlara olan uyumu, iç dünyasının eserde tasvir edilen mekânlarla ilişkisi dikkat çekmektedir. Atsız'ın diğer romanlarında da karşımıza çıkan mekân, Kamlançu ülkesidir. Deli Kurt romanında Gökçen Kız, Kamlançu ülkesindedir ve Uygur kökenlidir. *Ruh Adam* romanındaki Uygur masalı da Kamlançu

ülkesinde geçer. Kamlançu, Divan-ü Lûgat-it-Türk'te İki Öküz² İli ile Yafınç Deresi (Karatal) arasında bu isimle anılan bir yerdir. Herhalde, buraya da komşu Kamlançu adında bir kasaba vardır (Atalay, 2006).

Çevresel Mekân

Romanda olayların meydana geldiği mekânlar genel tasvirlerle söylenir. Çevresel mekân, derin bir muhtevaya sahip olmayan ve ayrıntılarla tasvirlenmeyen bir mekândır. Bu nedenle ayrıntının işlenmediği ve derinliğin olmadığı mekânlar çevresel mekân olarak tanımlanmaktadır. Eserin başındaki masalda yer alan Kamlançu ülkesi, bahar motifiyle ele alınan alan ve çam ağacının yanı, Tapıncak, Selim Pusat'ın eşi Ayşe Pusat'ın çalıştığı lise, Selim Pusat'ın çalıştığı Neşriyat Şubesi, hastalandığında gittiği hastane, alkol almak için gittiği dükkân, Güntülü'nün evi, Aydolu ve Nurkan'ın evlerinin caddesi, *Ruh Adam* romanındaki çevresel mekân olarak değerlendirilebilir (Karabulut-Kocaman Akpınar, 2022). Ayrıca Selim Pusat ve ailesinin evi ise bazen çevresel, bazen algısal mekân olarak işlev görmektedir. “Çevresel mekân ile algısal mekân arasındaki fark, fenomenolojik açıdan çevre ile dünya arasındaki farka benzer. Çevre; işlenmemiş, anılaştırılmamış, dönüştürülmemiş bir yerdir; üzerinden yalnızca geçilir, derinliğine görülmez ve kişi veya olayı etkilemez.” (Korkmaz, 2017, 402). Romandaki kahramanlar Yüzbaşı Burkay ve Selim Pusat, bahsi geçen bu mekânlarda sık sık bulunmalarına rağmen, Atsız kahramanların buldukları mekânlarla ilgili detaylara çok fazla yer vermemiştir.

Algısal Mekân

Kapalı-Dar Mekânlar

Yapısal olarak küçük olan, belirli sınırlarla tasnif edilen mekânlar kapalı-dar mekân olarak eserde karşımıza çıkar. Fiziki olarak sınırlı ve dar alanlar olmasına rağmen, eserde kahramanlar için derin anlamlar ifade eden mekânlar olarak tasvir edilir. Bu tür mekânlar, sıkıntı çekilen, ruhsal bunalımların işlendiği ve psikolojik sorunların yaşandığı, karakterlere acı ve üzüntü hissettiren (Şahin, 2007) yerler olarak romanlarda kahramanların bulunduğu mekânlardır. Nitekim *Ruh Adam* romanı için de durum böyledir.

Atsız romanında Selim Pusat'ın yaşadığı evi ve evin içerisinde sürekli vakit geçirdiği odayı kapalı ve dar bir alan olarak işlemiştir. Sık sık alkol tüketen ve hayatla bağlantısını koparmış olan kahramanını, okuyucuya çoğunlukla bu odada adımlar atarken ve düşüncelerle boğuşurken aktarır. Onun düşünsel ve ruhsal bozukluğunu vurgular.

Eserde Selim Pusat'ın eşi olarak okurun karşısına çıkan bir diğer karakter olan Ayşe Pusat, kocasına yönelik kralcılık suçlamaları ve aldığı cezalar neticesinde üç yıl önce el çektirildiği görevine ve öğretmenlik mesleğine geri döner. Bu bölümde yer alan Ayşe Pusat'ın iş yeri olan Kız Lisesi de kapalı-dar mekânlardandır. Lisenin müdiresi ve bazı öğretmenler, Ayşe Pusat'a huzursuzluk vermektedir. “İnsanlar kendi durumlarına uygun bir mısradan, bir beyitten zevk alıyorlar, hüzünleniyorlar, keder duyuyorlardı. Ayşe kendi gönlünü yokladı. Bu gönül ahu zar ile doluydu” (Atsız, 2015, s.30). Ayşe Pusat'ın gönlü rahat değildir. Çünkü o yıllar öncesinden hem öğrencisi hem de öğretmeni olduğu bu okulda tedirginlik hissetmezdi. Onun bu ruh hâline sebep olan, daha önce başına gelen olayların etkisiyle müdire ve bazı öğretmenlerin Ayşe Pusat'ı tehlikeli bulması ve öğrencileri kendi fikirlerine göre etkilemeye çalıştığını düşünmeleridir. Bu sebeple Ayşe Pusat'ın görev yaptığı kız lisesi onun mutsuz olmasına, ruhsal bunalım yaşamasına ve derin üzüntüler duymasına sebep olan kapalı-dar mekân olarak okura aktarılır.

Romanda yer alan bir diğer kapalı-dar mekân ise Selim Pusat'ın vatan hainliği suçundan yargılandığı mahkeme salonu ve günlerce sorgusuz ve sualsiz tutulduğu odadır. Haksız suçlamalarla mahkûm edilen ve mesleği elinden alınan Selim Pusat, askerliği bir meslekten ziyade bir inanç ve ruh meselesi olarak görür. Eserde Harp Tarihi Vazifeleri esnasında Gazi Osman Paşa için “*Türk Harp tarihinin son simasıdır*” sözleri, Selim Pusat'ın dersin öğretmeni albay ile tartışmasına sebep olur ve bu tartışma neticesinde de Selim Pusat hakkındaki isnat

² Ceyhun ve Fırat gibi olan her ırmağa verilen isimdir. Eski zamanlarda Türk ülkelerinde bulunan birçok sular, dereler "öküz" adıyla anılır (Atalay, 2006).

edilen suçlamalar başlar. Dersteki bu şiddetli tartışma, Harp Akademisi Kumandanı general tarafından öğrenilir. Bu olayların devamında Yüzbaşı Selim Pusat, sorgulanmadan günlerce bir odada tutuklu kalır. Tutuklu kaldığı odada günlerce voltalar atar. Askerlik şerefine hiçe sayılması ve rütbe kendisinden küçüklerin kendisine selam vermemesi, onun için askerlik töresi ve terbiyesinin azaldığı düşüncesini doğurur ve büyük bir hayal kırıklığı yaşatır. Odanın içerisinde sürekli adımlayan Selim Pusat, canını yakan meselelerin arasında eşi Ayşe Pusat ve oğlu Tosun için de derin bir özleyiş duyar. Tüm bu düşünceler Selim Pusat'ı derin bir çaresizliğe sürükler.

Pusat gazeteyi yatağına fırlatarak küçük odasında gezinmeye başladı. Birçok erkek gibi o da gezindiği zaman daha iyi düşünebiliyordu. Fakat bir müddet sonra acıyla farkına vardı ki bütün gezinmesine rağmen artık bir şey düşünemiyor, muhakeme yapmak kabiliyetinden mahrum bulunuyordu. Bu umulmadık darbe kendisini sersemletmiş beynini uyuşturmuştu” (Atsız, 2015, s.40).

Duygusal karmaşanın ve psikolojik bunalımın mekânı olan burada çaresiz ve aciz kalan Selim Pusat, demir parmaklıkları bu odada tamamen aşağılandığını hisseder. Diğer insanlar için hayatın bir parçası olarak görülebilecek bu hapisane, Selim Pusat için aşağılanmanın ve duygu dünyasında yaşanan buhranların kaynağıdır. Nitekim kahramanın bu duygu durumunun okuyucuya hissettirilmesinde de önemli bir unsurdur. Hapsedildiği odanın ardından her şey Divan-ı Harb'te anlaşılacaktır. Dolayısıyla hem mahkeme salonu hem de hapsedildiği oda, Selim Pusat'ın iç dünyasındaki acı ve üzüntüyü okuyucuya hissettirmede Atsız'ın tasvir ettiği kapalı-dar mekânlardır.

Divan-ı Harb'te duruşmalar başlarken Selim Pusat, elleri iftihar olarak gördüğü kelepçelerle bağlı bir şekilde mahkeme salonuna gelir. Mahkeme salonu da romandaki kapalı-dar mekânlar arasında yer alır. Bu mekân, bunaltıcı ve gurur incitici bir ortam olarak tasvir edilmiştir. Yüzbaşı Selim Pusat, kralcılıkla suçlanmakta ve hakkında isnat edilen uydurma ve akıl almaz iddianame ile, kralcılığı geri getirmek için cemiyet kurmakla suçlanarak vatan haini olarak görülür. Bütün bu olaylar, Selim Pusat'ın ruhunu sıkan ve bunalımına sebep olan mahkeme salonunu romanda kapalı-dar mekân olarak ön plana çıkarır.

Eserde kahraman için işlenen kapalı-dar mekânlardan birisi de ailesi ile yaşadığı evdir. Hapsedildiği odadan sonra geldiği bu ev, onun için adeta yeni bir hapis odasıdır. Dış dünyadan ve insanlardan tamamen soyutlanmış olan Selim Pusat, bozuk ruh hâliyle evinde yaşamını sürdürmektedir. Onun için ruhunu sıkan ve onurunu inciten anılarla dolu bir yerdir. “Hiçbir şeyden şikâyet etmiyor, fakat hiçbir şeyi de beğenmiyordu. Hayattan zevk almak hassasını kaybetmişti. Hiçbir yere çıkmıyor, hiçbir eğlenceye gitmiyor, kimseyi aramıyor, kendisini ziyaret edenlerin yüzüne bakmıyordu” (Atsız, 2015, s. 62). Selim Pusat için karamsarlığın mekânı olan ev, eşi Ayşe Pusat için de kapalı-dar mekân olarak okuyucuda iz bırakır. Kocasının içinde bulunduğu bunalımdan dolayı o da bu evde huzursuzdur (Uysal, 2015). Selim Pusat, dış dünya ile bağlantısını tamamen kopararak içine kapanmıştır. Bu durum da Ayşe Pusat'ı bunalıma sürüklemektedir. “bu içine kapanıklılığı Ayşe'yi bedbaht ediyor; yüreğine hayatta yalnız kalmış olanların melali doluyordu” (Atsız, 2015, s. 122).

Mekân unsuru içerisinde işlenen çeşitli nesnelere de olay örgüsü ve kahramanın yaşamı hakkında okuyucuya mesajlar verir. Özel anlamların yüklendiği eşyalar ve simgeleştirilen nesnelere, kahramanın iç dünyasını yansıtmak için önemli bir obje olarak kullanılabilir. Hüseyin Nihal Atsız'ın *Ruh Adam* romanında ön plana çıkardığı, Selim Pusat'ın arkadaşı Şeref'in resmi, bu duruma en güzel örneklerden biridir. Duvarda asılı olan Şeref'in resmine her baktığında yüreğinde derin bir acı hisseden Selim Pusat, yaşadığı zorluklar ve fenalıklardan ötürü intihar eden arkadaşı gibi kendisi de intihar etmeyi düşünür.

Ayşe ile Tosun olmasa ben de aynı şeyi yapar mıydım? Ona ne şüphe? Belki Şeref insanlardan benim öğrendiğim kadar öğrenmemişti. Acaba şimdi yaşasaydı avunur muydum yoksa onu gördükçe hayatın acısını daha mı çok duyardım? Bunlar Selim'in çaresiz kaldığı zamanki düşünceleriydi” (Atsız, 2015, s. 159).



Selim Pusat'ın bu düşüncelerine sebep olan Şeref'in resmi de evin kapalı-dar bir mekân olarak anlamını güçlendiren unsurlardandır.

Ruh Adam romanında göze çarpan ve en önemli kapalı-dar mekân olarak Çamlı Kuru ön plana çıkmaktadır. Burası ıssız bir mekân olup nadiren insan bulunur. Romanın temel olay örgüsü de bu mekânda başlamaktadır. Selim Pusat, bu mekânda kötü haberler alır, Leyla Mutlak ve Yek karakterleri ile de burada karşılaşır. İçine kapanık ve bunalımlı ruh hâline sahip olan Selim Pusat, Çamlı Kuru'ya özellikle rüzgârlı, bulutlu ve yağmurlu günlerde gelmektedir. Bu davranışı da onun ruh hâlinin en net göstergelerinden birisidir. Çamlı Kuru, Selim Pusat'ın vicdanıyla hesaplaştığı ve ıstırapla dolduğu mekân olarak öne çıkar.

Eserdeki bir diğer kapalı-dar mekân, Selim Pusat'ın yakın dostu Yüzbaşı Şeref'in mezarıdır. Yaşadıklarını kendisine yediremeyen Yüzbaşı Şeref, yaşamanın artık bir anlamı olmadığını düşünür ve “*Tiyatro bitti, beklemeye lüzum görmüyorum*” notunu bırakarak intihar eder. Selim Pusat, zaman zaman arkadaşı Yüzbaşı Şeref'in mezarını ziyaret eder ve her seferinde arkadaşının acısını yeniden hisseder. Kitabın tüm bölümlerinde ölü olarak anılan Yüzbaşı Şeref, olay örgüsünde daima en belirgin karakterlerden biridir (Evis, 2012).

Selim Pusat, arkadaşı Tahsin'in vesilesiyle Tarihi Evrak Komisyonu'nda işe başlar. Selim burada da sıkıntılı günlerini sürdürür. Komisyonda tasvip etmediği kişiler ve konuşmalar, onun ruhunu daraltıyor; Selim, insanlardan uzaklaşıp içine kapanarak bulunduğu huzurunu kaybediyordu. “*Selim bu göreve başladığından beri ilk defa iç sıkıntısı duydu; Sebebini düşündü. Osman Fişer'di. Tasavvuf, Budizm falan diyerek huzurunu kaçırmış, bu lüzumsuz saçmalarla vaktini almıştı*” (Atsız, 2015, s. 129). Nitekim Selim Pusat'ın rahatsız olduğu, yeni çıkmazlara ve cevapsız soruların girdabına sürüklendiği Tarihi Evrak Komisyonu da *Ruh Adam* romanının kapalı-dar mekânları arasında yer alır.

Kapalı-dar mekânlara bir diğer örnek, Leyla Mutlak'ın evidir. Selim Pusat, Güntülü ile Leyla arasındaki aşk ilişkisi arasında gidip gelmektedir. Kraliyet soyundan olan Leyla Mutlak, Selim Pusat'ın bu kimliğe sahip olmasından dolayı kendisine olan aşkından uzaklaşmasını ve Güntülü'ye olan aşkının artmasını engellemek için Selim Pusat'ın kendisini sevmesinde bir engel olmadığını söyler. “*Leylâ gözlerini Pusat'a dikerek birkaç saniye baktı. Sonra kendisini dayanılmaz derecede güzelleştiren gülümseyişle: -Müsaade ediyorum. Beni sevebilirsiniz! dedi*” (Atsız, 2015, 203). İdealist bir karaktere sahip olan ve acizliği asla kabul etmeyen Selim Pusat, burada Leyla Mutlak'a karşı aciz duruma düşer. Hâletiruhiyesindeki gelgitler nedeniyle zaman zaman rahatladığı bir yer olsa da birinin ona yardım etmesinden doğan rahatsızlık, Selim Pusat'ı Leyla Mutlak'ın evinde de karamsarlığa sürükler.

Romanda mekâna yüklenen anlamlar kahramanların yaşantılarıyla anlam kazanır (Uysal, 2015). Selim Pusat'ın sık sık gittiği meyhaneye fiziksel olarak kötü durumda olsa da ruh dünyasında rahatlamasına ve kendini hafif hissetmesine yardımcı olur. Ancak meyhaneye gittiği bir gün, eski arkadaşı Kemal Yılmaz'la karşılaşan Selim Pusat, arkadaşının sözleriyle büyük bir darbe alır. O gün meyhanede kendisini kötü hisseden Selim için mekân artık daralır ve sıkıcı hâle gelir.

Ruh Adam eserinde kapalı-dar niteliğindeki son mekân, Selim Pusat'ın Tanrı huzurunda mahkemeye çıktığı yerdir. Her ne kadar fiziksel olarak büyük ve geniş bir mekân olarak tasvir edilse de Selim Pusat için burası ıstırap dolu bir alandır.

Kendisi için adalet isteyen yüz milyarlarca, trilyonlarca sayımı kabil olmayan çokluktaki insanlar; sadece şu anda yaşayanlar değil de geçmiş zamanda yaşamış ve gelecek zamanda yaşayacak olanlar, adalet diyerek onun cezalandırılmasını istiyor; bu korkunç kalabalığa karşı bir tek kadın, anası, merhamet isteyerek verilecek cezanın bağışlanmasını diliyor, yalvaran sesinde bir ananın büyük üzüntüsü titriyordu.” (Atsız, 2015, s.268).

Selim Pusat, bu mahkemede hayatı boyunca yan yana olmak istediği tarihi şahsiyetlerle birlikte bulunmasına rağmen, aşkı, iradesi ve kutsal gördüğü askerlik mesleği nedeniyle tarihi şahsiyetler tarafından suçlu görülür. Selim Pusat için mahkemenin yapıldığı bu mekân, yalnızlık ve vefasızlık duygularıyla doludur. “*Sonsuz alanda vefasızlığın kalbi çarpıyordu. “Selim Pusat en*



yakından en uzağa kadar herkesin yüzündeki öldürücü merak çizgilerini seçebiliyordu... Herkesin menfuru olduğumu anladım. Dünyada ve ruhlar âleminde beni savunacak kimsenin bulunacağını ummuyorum” (Atsız, 2015, s.261).

Açık Geniş Mekânlar

Romanlarda mekân unsurunun açıklık ve genişlik özellikleri, olay örgüsünde yer alan kahramanların karakteristik özellikleriyle doğrudan ilişkilidir. Bu durumda *Ruh Adam* romanı incelendiğinde açık ve geniş motiftaki mekân çok azdır. Bunun temel nedeni, romandaki başkarakter Selim Pusat'ın bunalımlı ruh hâli ve psikolojik çöküntüsünü yansıtmasıdır. Selim Pusat'ın bu özelliği nedeniyle, romanda karşılaştığımız mekânlar ağırlıklı olarak kapalı-dar niteliktedir (Uysal, 2015).

Eserde kapalı-dar özellikleriyle sunulan Çamlı Koru mekânı, Selim Pusat'ın yasak aşkının başladığı bölümde açık ve geniş mekânsal bir nitelik kazanır. Selim'in Çamlı Koru'da hoş bir seda olarak duyduğu ses ruhunda yeni bir dirilmeye sebep olur. “*Serin rüzgâr, şefkatli bir ana gibi onu sarıyor, alnındaki harareti alıyor, yüzünü okşayarak herkesin anlayamayacağı bir dille teselliler sunuyordu. Pusat bu avutmalarla oyalanırken uzaklardan mı, rüzgârdan mı, içinden mi geldiği belli olmayan seslenmeleri dinliyor, dinledikçe mest oluyordu*” (Atsız, 2015, s.74).

Kapalı-dar mekânların aksine, kahramanların kendilerini daha iyi hissettiği ve ferahlık bulduğu yerler açık-geniş mekânlar olarak öne çıkar. *Ruh Adam* romanında açık-geniş mekânlara örnek olarak değerlendirilebilecek diğer mekânlar ise Huzur Çayhanesi, Nurkan'ın evinin önü ve Leyla Mutlak'ın evidir. Selim Pusat'ın Nurkan'ın evinin önündeki duygusal durumu ve bahtiyarlığı, bu mekânın açık-geniş nitelik taşıdığını ortaya koymaktadır.

Nurkan'ın evinin önünden geçiyordu. Nereden tanıdığını kestirecek durumda değildi; Kendisine nerede olduğunu tanıtan şey duyduğu piyanonun sesiydi. Nurkan piyanoda üstün bir ustalıklarla Eski arkadaşlar marşını çalıyordu. Selim o kızın işleyici güzelliğini hatırladı. Tuşlara vurdukça Selim'i kendisinden uzaklaştırıyor, geçmiş zamanlara, ümitlerle dolu olduğu günlere götürüyordu” (Atsız, 2015, s.162).

Leyla Mutlak'ın evinde, başlarda gönül rahatlığı yaşayan Selim Pusat için burası açık ve geniş bir mekân olarak görülür. “*Şimdi salon pırıl pırıl ışıklar içindeydi... Pusat'taki sinir gerginliği yatışmıştı. Burada insanı gönül rahatlığına kavuşturan bir hava vardı. Belki de Leyla'nın asil ve şahane yüzü ile kibar tavırları bu havayı yaratıyordu*” (Atsız, 2015, s.201). İlerleyen bölümlerde ruhunu sıkı ve huzursuz hissettiren Leyla Mutlak'ın evi, Selim Pusat için, ilk tanıştığı dönemde kendisini iyi hissettiği ve dinginliğe kavuştuğu bir yer olarak açık-geniş mekân niteliği taşır.

Sonuç

Hüseyin Nihal Atsız'ın *Ruh Adam* romanı, Türk edebiyatında yazılmış romanlar arasında önemli bir yere sahiptir. İçerik ve kurgu bakımından çağdaşı romanlardan farklı bir yapıya sahip olan eser hem İslamiyet öncesi dönemi hem de yeni Türk edebiyatı dönemini içinde barındırır. Kısmen Peyami Safa ve Ahmet Hamdi Tanpınar'ın romanlarının kurgu yapısı ile benzerlik gösterse de *Ruh Adam* eseri, içerik, işleniş tarzı ve karakter kadrosundaki özellikler bakımından adı geçen yazarların romanlarından ayrılır. Romanda hayal ile gerçek arasında da bir bütünlük bulunur. Selim Pusat'ın mahkeme sahnesinde karşısında beş kişi vardır ve onlarla dövüşmek zorundadır. Fakat bu kişiler bir anda tek bir kişiye dönüşür. Okuyucu bu bölümde hangi durumun hayal hangi durumun gerçek olduğunu ayırt edemez. Zira romanda geçen bazı olağandışı olaylara Selim Pusat'ın eşi Ayşe Pusat da şahit olmaktadır.

Türk edebiyatının önemli yazarlarından biri olan Hüseyin Nihal Atsız, eserlerinde mekân unsurunu genellikle dar bir çerçevede ve detaylandırmadan kullanmıştır. Onun için mekân, kahramanlarının iç dünyasını okuyucuya aktarmada kullandığı kapalı-dar alanlardır. Nitekim *Ruh Adam*'da da mekânlar büyük ölçüde kapalı-dar alanlardır ve olay örgüsü ile birlikte kahramanların psikolojik durumlarını yansıtır. Atsız, eserlerinde güçlü bir metafor oluşturmak için mekân unsurunu etkin bir şekilde kullanır. *Ruh Adam*'da mekân unsuru olarak sunulan yerler sade ve az detaylıdır ancak anlam açısından derin bir yapı taşır. Atsız'ın kalemî bu

karakteristiği tüm eserlerinde sürdürmektedir. Ayrıca *Ruh Adam*'da mekânlar arasında bir bütünlük vardır. Örneğin, Yüzbaşı Burckay Açığıma-Kün'ü ilk bir ağacın altında görür; Selim Pusat ve Güntülü'nün konuştuğu bölümde de mekân olarak bir ağacın altı görülür. Selim Pusat, Leyla Mutlak ile ilk kez Çamlı Kuru'da karşılaşır.

Uygur masalı ile başlayan *Ruh Adam*, asıl olay örgüsü ile masal arasındaki bağlantı sayesinde kendine özgü bir üsluba bürünmüş ve farklılık kazanmıştır. Eser, Türk edebiyatının fantastik roman türündeki en önemli kazanımlarından biridir. Selim Pusat, başından geçen olaylar, hâletiruhiyesi ve yaşantısıyla okuyucuyu eserin içine çeker. Atsız, aşkı, tarihî öğeleri ve iç hesaplamaları eserinde derinlemesine işler; mekân unsurunu ise olay örgüsü ve karakterlerin ruh hâlleri ile bağlantılı şekilde kurgulayarak okuyucunun hayal gücünü zorlar ve derin bir etki bırakır.

Kaynaklar

- Atsız, Hüseyin Nihal. *Ruh Adam* (61 b.). İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015.
- Aydın, Hande. Hüseyin Nihal Atsız'ın Romanlarının (Bozkurtlar, Deli Kurt, Ruh Adam) Kavram Dünyası. Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi, 2020.
- Ercilasun, Ahmet Bican. *Atsız Türkçülüğün Mistik Önderi*. Ankara: Panama Yayıncılık, 2018.
- Evis, Ahmet. "Hüseyin Nihal Atsız'ın Ruh Adam Romanında Yer Alan Tip ve Karakterlerin İncelenmesi". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 32 (Aralık 2012), 235-261.
- Karabulut, Mustafa - Kocaman Akpınar, Betül. "Roman Tekniği Bakımından Hüseyin Nihal Atsız'ın Ruh Adam Romanı". *USBAD Uluslararası Sosyal Bilimler Akademisi Dergisi* 8 (Nisan 2022), 273-297.
- Korkmaz, Ramazan. *Romanda Mekânın Poetiği ve Çözümlemeler*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2017.
- Mutlu, Serhat. "Garip Ruh Adam: Hüseyin Nihal Atsız Yolların Sonu'nda Tarihi Mekanlar Üzerine Bir İnceleme". *Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (Mayıs 2017), 157-179.
- Narlı, Mehmet. "Romanda Zaman ve Mekân Kavramı". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/5 (Mayıs 2002), 91-160.
- Özdemir, Cihan. *Atsız Bey, Hüseyin Nihal Atsız'ın Hayatı, Fikirleri ve Romanları Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007.
- Özkan, Özgehan. "Atsız'ın Romanlarında Zaman Kurgusu ve Bütünlük Anlayışı". *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 16/31 (Haziran 2021), 67-98.
- Tan, Banu Damla. *Hüseyin Nihal Atsız Romanlarında Şahıs Kadrosu*. Yüksek Lisans Tezi. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2019.
- Tekin, Nihat - Bozkurt, Kenan. "Mekân, İnsan ve Edebiyat". *Batman Akademi Dergisi*, 7/2 (Aralık 2023), 238-259.
- Uysal, Alev. *Hüseyin Nihal Atsız'ın Romanlarında İzleksel Yapı*. Yüksek Lisans Tezi. Ardahan Üniversitesi, 2017.
- Yetiş, Kâzım. "Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun Romanlarında Türk Tarihinin Yorumu". *Erdem* 17(4), (Aralık 2007), 1-6.
- Yörükoğlu, Atalay. *Gençlik Çağı Ruh Sağlığı ve Ruhsal Sorunlar Divanü Lügati't-Türk*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2006.



Çeşm-i Cihan

Çeşm-i Cihan:

Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E - Dergisi

ISSN: 2149-5866

Sayı: 12-2 (Aralık 2025), 11-26, TÜRKİYE

DOI: 10.30804/cesmicihan.1767862

Araştırma Makalesi

OSMANLI DÖNEMİNDE AMASYA'DA SİKKE BASIMI VE AMASYA MÜZESİ'NDEKİ AMASYA DARPLI SULTAN I. SÜLEYMAN (KANUNİ) DÖNEMİ SULTANİLERİ

Zeynep KEMALOĞLU*

Öz: Sikkeler malzemesi, üzerindeki yazı, süsleme unsurları ile basıldığı dönem hakkında kesin bilgiler sunan çok kıymetli parçalardır. Dayanıklılığından dolayı yüzyıllar öncesinde yaşamış uygarlıklarla ilgili bilgileri olduğu gibi günümüze taşıyan, geçmişle günümüz arasında köprü görevi gören sikkeler, tarihin güvenilir kaynaklarının başında gelmektedir. Devletin bağımsızlığı, iktisadi durumu, hâkimiyet alanları, sanat anlayışları, dilleri, dini inanışları ve kültürel özellikleri hakkında pek çok bilgiye ulaşmak sikkeler sayesinde mümkün olmaktadır. Osmanlı, 623 yıl hüküm sürmüş büyük bir imparatorluktur. Bünyesinde farklı kültürleri barındırmış, dini ve kültürel öğeleri harmanlayarak kendi öz sanatını oluşturmuştur. Mimariden el sanatlarına pek çok alanda olduğu gibi bastırılan farklı tipte sikkelerle de ayrı bir tarz geliştirmişlerdir. Amasya, Osmanlı Devleti'nin şehzade sancakları arasında yerini almış, Osmanlı darphanesinin de bulunduğu önemli merkezlerdendir. Amasya darphanesinde pek çok Osmanlı sultanı farklı madenlerden değişik türde sikkeler kestirmiştir. Bunlardan biri de Sultan I. Süleyman'dır. Çalışmamızın konusunu Amasya Müzesi'nde bulunan Sultan I. Süleyman Dönemi'ne ait Amasya darplı altın sikkeler oluşturmaktadır. Çalışma kapsamına Amasya Müzesi envanterine kayıtlı Amasya darplı tüm sikkeler dâhil edilmiştir. Bu sikkeler on üç adettir. Sikkelerin transkripi yapılarak, malzemesi, ölçüsü ve süsleme özellikleri detaylıca tanıtılıp değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Amasya Müzesi, I. Süleyman, Sikke, Sultani, Numismatik.

COIN MINTING IN AMASYA DURING THE OTTOMAN PERIOD AND SULTANIES FROM THE REIGN OF SULTAN SULEİMAN I (KANUNİ) MINTED IN AMASYA IN THE AMASYA MUSEUM

Abstract: Coins are invaluable pieces that offer definitive information about the period in which they were minted, thanks to their material, inscriptions, and decorative elements. Due to their durability, coins carry information about civilizations that existed centuries ago to the present day, acting as a bridge between the past and the present, and are among the most reliable sources of history. Coins provide a wealth of information about a state's independence, economic status, areas of dominance, artistic understanding, languages, religious beliefs, and cultural characteristics. The Ottoman Empire was a vast empire that reigned for 623 years. It encompassed diverse cultures and developed its own distinctive art by blending religious and cultural elements. From architecture to handicrafts, they developed a distinct style through the different types of coins they minted. Amasya held its place among the Ottoman Empire's princely sanjaks and was an important center where the Ottoman mint was located. Many Ottoman sultans had various types of coins minted from different metals at the Amasya mint, one of whom was Sultan Suleiman I. The subject of our study is the Amasya-minted gold coins from the reign of Sultan Suleiman I, held in the Amasya Museum. The study includes all Amasya-minted coins registered in the Amasya Museum inventory. Thirteen of these coins will be transcribed, and their materials, sizes, and decorative features will be described and evaluated in detail.

Keywords: Amasya Museum, SüleymanI, Coin, Sultani, Numismatics.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, ORCID: 0000-0002-2615-7837, zeynepkemaloglu@hotmail.com.

Giriş

Sikke, insanların ihtiyaçlarını karşılama istekleri neticesinde ortaya çıkmış, üzerinde onu bastıran devletin ya da hükümdarın tuğra, yazı ya da simgesinin bulunduğu madeni parçalardır (Tekin, 2009, 37/179). Sikke, tarih boyunca gerek tedavüldeki coğrafyanın büyüklüğü gerekse fiziki varlığıyla ekonomik ilişkileri belirleyen en önemli unsur olmuştur. Ancak zaman içerisinde iktisadi özelliğinin yanı sıra darp edildiği dönemin olaylarını da kayıt altına alan, siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel tarihin gözlenebileceği tarihi belge durumuna gelmiştir. Hükümdarlığın sembolü olarak bastırılan sikkeler, siyasi güç ile halk arasında bağlantı kurması açısından da büyük bir öneme sahiptir.

Sikkeler eski çağlardan beri bağımsız devlet olmanın ana unsurlarından olmuştur. Özellikle İslam coğrafyalarında hükümdarların fethettikleri topraklarda hutbe okutup, kendi adını taşıyan sikke bastırmaları hükümdarlık alameti olarak görülmüştür. Hâkim gücün yansıması olan sikkeler üzerindeki yazı, motif ve simgelerle onu kestiren hükümdarın kimliği, devletin ekonomisi, nerede basıldığı ve nerelere yayıldığı, dini, dili, sanat anlayışı ve kültürel özellikleri hakkında net bilgiler veren önemli kaynaklar arasında yerini almıştır.

Bağımsızlığın temel unsuru olan sikke bastırma geleneği 623 yıl hüküm sürmüş Osmanlı Devleti'nde de devam etmiştir. Osmanlı sultanları hem Anadolu'ya hem de Anadolu dışına başarılı fetihler gerçekleştirerek sınırlarını genişletmiştir. Yaşanan siyasi başarılarla paralel olarak ekonomik zenginlik de ileri seviyelere ulaşmış, bu durum sikke basımını doğrudan etkilemiştir. Fethettikleri coğrafyalarda gerek var olan darphaneleri kullanarak gerekse yeni darphaneler açarak kendi adlarına farklı türde sikke bastırmışlardır (Kemaloğlu, 2023, 516). Osmanlı İmparatorluğu'nun farklı dönemlerinde basılan altın, gümüş ve bakır sikkeler, Amasya darphanesinde de darp edilmiş ve dolaşıma sokulmuştur. Bu sikkeler dönemin hükümdarlarının isimleri, saltanat tarihleri ve bazı dönemsel sembolleri ile süslenmiştir. Üzerinde yer alan detaylarla hükümdarların politikalarını ve Osmanlı İmparatorluğu'nun ticari ilişkilerini anlayabilmek mümkün hale gelmiştir.

Amasya, Osmanlı İmparatorluğu'nun şehzade sancakları arasında yer alan önemli bir kenttir. Amasya'da Osmanlıya ait mimariden el sanatlarına çok sayıda eser günümüze ulaşmıştır. Eserler arasında sikkeler oldukça dikkat çekmekte ve bu değerli parçalar Amasya Müzesi'nde muhafaza edilmektedir. Koruma altında tutulan sikkelerin birçoğu teşhir alanının yetersizliğinden dolayı depoda tutulmaktadır. Amasya Müzesi'ndeki altın sikkelerle ilgili yapılan çalışmalarda I. Süleyman Dönemi'ne ait Amasya darplı sikkelerden bazı örneklerle genel çalışmalar içinde bahsedilmiştir (Kemaloğlu, 2023; Kemaloğlu, 2024; Kemaloğlu, 2024; Kemaloğlu, 2025). Çalışmamız müzedeki Sultan I. Süleyman'a (Kanuni) ait Amasya darplı altın sikkeleri kapsamaktadır. Sultan I. Süleyman, Osmanlı sultanları içinde sikkelerin farklılığı, materyali ve darphanelerin fazlalığı açısından oldukça önemlidir. Araştırmada Amasya Müzesi'nin seçilmesi Osmanlı sikkeleri yönünden zengin olması, müzede Sultan I. Süleyman'a ait kaç adet Amasya darplı altın sikke olduğunun tespiti, sultanın Amasya'da darp edilmiş sikkelerinden tipolojik olarak hangilerinin Müze envanterinde olduğunun belirlenmesi sebebiyledir. Sikkelerin üzerinde yer alan kompozisyonların bilimsel yöntemlerle birlikte sistematik şekilde etraflıca incelenmesi, kayda alınarak belgelenmesi ve bu küçük madeni parçaların kendi içerisinde bütün özellikleriyle değerlendirilmesi, kaynak haline getirilmesi önem arz etmektedir. Küçük olmakla beraber darphane çalışanları tarafındanilmekilmek işlenip sanat eseri haline getirilen ve kendi çapında döneminin hizmetkârı olan bu sikkelerin ele alınması, döneminin ticaret ve ekonomi alanındaki etkilerini değerlendirmeye ölçüt olarak kullanılabilmesi için müracaat edilebilecek çalışma olabilmesi araştırmamızın önemini arttırmaktadır.

Müzelerde, gerek arkeolojik çalışmalar gerek satın alma gerekse hediye ve müsadere usulü ile müze koleksiyonuna kazandırılmış çok fazla sikke yer almaktadır. Müzelerin fiziki imkânsızlıklarından hem tarihi hem kültürel açıdan kıymetli bu eserlerin çok az bir kısmı

sergileniyorken pek çoğu depolarda saklanmaktadır. Müzeler, güvenlik ve sanat eserlerini koruma adına çalışma yapılması konusunda titiz davranmaktadır. Bu nedenle sikkelerin bilim insanları aracılığıyla tutuldukları yerlerden gün yüzüne çıkartılıp akademi dünyasına kazandırılması büyük önem taşımaktadır. Osmanlı sultanlarının farklı coğrafyalarda darp ettirdikleri sikkelerin tamamının tespit edilmesine imkân olmadığından, yapılacak her yeni çalışma neticesinde birçok yeni çeşidin ortaya çıkarılacağı muhakkaktır. Yapacağımız çalışma ile gün ışığına çıkarılacak tek bir sikkenin dahi tarihi olayları aydınlatmaya yardımcı olması nümismatik bilimi başta olmak üzere pek çok alana büyük fayda sağlayacaktır.

1. Osmanlı Dönemi'nde Amasya'da Sikke Darbı

Amasya ve çevresi Orta Karadeniz'in en eski yerleşim merkezlerinden biri olmakla beraber, şehrin tarihinin MÖ yaklaşık 3500 yıl kadar öncesine gittiği bilinmektedir (Aydoğan, 1996, 2). Tarihte Amasya'ya sırasıyla Hititler, Frigler, Kimmerler, Lidyalılar, Medler, Persler, Makedonya Krallığı, Pontus İmparatorluğu, Roma İmparatorluğu, Bizans İmparatorluğu, Danişmentliler, Selçuklular, İlhanlılar, Eretnalılar, Osmanlılar hâkim olmuşlardır (Çıtır vd., 1991, 1-2). Böylesine köklü bir geçmişe sahip şehirde hükümdarlar, bağımsızlıklarını ilan etmek için kendi adlarına farklı madenlerden sikke bastırmışlardır. Amasya'da Pontus Krallığı'ndan başlayarak Roma, Anadolu Selçuklu, İlhanlılar, Eretnalılar, Timuriler ve Osmanlılar Amasia, Gümüş, Gümüşbazâr ve Amasya isimleriyle para darp ettirmişlerdir (Akçaşar, 2011, 302-312).

Osmanlı Devleti, diğer İslam ülkeleri gibi fethedip ele geçirdiği coğrafyalarda mevcut olan darphaneleri kullanmıştır. Ülkenin sınırları genişledikçe, yer altı kaynaklarına yakın yerlerde, yerleşim alanlarında, ekonomik ve idari hareketliliğin olduğu ve önem arz eden şehirlerde mevcut darphanelerin dışında yeni darphanelerin kurulmasını sağlamıştır (Sahillioğlu, 2011, 216). Bu merkezlerden biri de Amasya'dır. Amasya, Gümüşhacıköy ve etrafında yer alan maden yatakları sebebi ile Osmanlı'nın darphanesinin bulunduğu önemli merkezler arasında olmuştur (Dönmez, 2018, 1/624).

"Amasya Tarihi" adlı eserin müellifi Abdîzâde Hüseyin Hüsâmeddîn Efendi, Gümüş kasabasında Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde darbhâne kurularak sikke darp edildiğinden bahsetmektedir (Yasar, 2022, 1/191). Amasya gümüş ve altın madeni açısından oldukça zengin bir rezerve sahip olmuş, bilhassa Gümüşhacıköy, Anadolu'daki önemli altın ve gümüş maden yatakları arasında yerini almıştır (Tızlak, 1999, 3/318; Bayartan, 2008, 149). Altın ve gümüş madenin çıkarılıyor olması burada yapılan darp faaliyetlerinde etkili olmuştur. Amasya'da darp faaliyetlerinin yapıldığı bir bina ya da yapı günümüzde mevcut olmasa da burada padişahın önemli saydığı yerler arasında yer alan bir darphanenin bulunduğu ve faal olduğu dönemde yıllık gelirinin elli bin akçe olduğu bilinmektedir (Öcal, 2015, 93). 2010 Harşena Kalesi Kızlar Sarayı kazı çalışmalarında 6663 adet pul sikke definesi ortaya çıkarılmıştır. Yine 2018 yılı çalışmalarında Harşena Kalesi Yıldırım Han Cami alanında Sultan I. Selim'e ait Amasya'da darp edilmiş gümüş bir sikke ele geçirilmiştir. Bu bilgiler Amasya darphanesinin burada olabileceği fikrini akla getirmektedir (Dönmez, 2018, 1/625). Abdîzâde Hüseyin Hüsâmeddîn Efendi, 925/1519 senesinde Amasya darphanesinin tevdîd edilerek altın, akçe darp edildiğinden ve 1003/1595 tarihinde yayınlanan yüce fermanla Amasya'da sikke darp edildiği ve bu darphanenin 925 senesinden beri işletilmekte olduğundan söz etmektedir (Yasar, 2022, 3/500-518). Gümüş Kasabası'nda 806/1403 tarihinde Sultan Çelebi Mehmed Hân tarafından Amasyalı Kutlu Beyzâde Halîl Bey, gümüş madeni emîni olarak görevlendirilmiştir (Yasar, 2022, 1/191). Çelebi Mehmed, devletin karışıklık yaşamaya başladığı dönemde sikke darbına çok önem vermiştir. Fetret devrinde bastırılmış olduğu farklı tarihlerdeki sikkeler onun kudretini gösteren birer vesika olmuştur. Bu durum göz önüne alındığında Gümüşhacıköy'de de bir darphanenin varlığı uzak bir ihtimal olarak görülmektedir (Öcal, 2015, 93).

Osmanlı'da sikkeler üzerine basım yerinin yazılması usulü "Fâsılayı Saltanat" adı verilen Fetret Devri'nde başlamış sonrasında da bu uygulamaya devam edilmiştir (Hasan Ferid 2008: 93). Yıldırım'ın oğulları zamanında Amasya, Bursa, Edirne, Serez ve Ayasuluk'ta para basılmış

olması bu bölgelerde de darphane faaliyetlerinin bulunduğunu göstermektedir (Sahillioğlu, 2011, 216). Amasya, darphane yeri itibarıyla özellikle nakışlı mangırlar bakımından ikinci derecede nadir darphane merkezleri arasında yerini almıştır (Ölçer, 1975, 21). Amasya darphanesi Bursa ve Edirne'den sonra ilk Osmanlı sikkelerinin darphane edildiği darphanelerden biri olmuştur. Amasya sikkeleri Timur'un Anadolu'yu işgali sırasında darphane edilmeye başlanmıştır. 1403 (806) tarihinden itibaren de her sultan devrinde Amasya'da akçe darbına devam edilmiştir (Damalı, 2011, 4/1169). Fetret Devri'nde şehzadelerin darphane ettirdiği sikkelerin bazılarında basım yerleri gösterilmiş olsa da bu durum I. Mehmed (Çelebi) döneminde gelenek haline getirilmiştir (Pere, 1968, 79). Osmanlı egemenliği süresince Amasya'da I. Mehmed (Çelebi), II. Murad, II. Mehmed (Fatih), II. Bayezid, I. Selim (Yavuz), I. Süleyman (Kanuni), II. Selim ve III. Murad dönemlerinde gümüş akçeler kestirilmiştir. Ayrıca Fetret Devri'nden itibaren Amasya'da gümüş akçe ve bakır mangırlar darphane ediliyorken, Sultan I. Selim (Yavuz) döneminde ilk defa altın sultani basılmaya başlanmıştır (Damalı, 2010, 1/352). Amasya darphanesinde sultani basımına I. Süleyman (Kanuni), II. Selim, III. Murad dönemlerinde de devam edilmiş ve III. Mehmed Dönemi ile Amasya'da son sultanlar basılmıştır (Aykut, 2002, 10/825-835).

Çelebi Mehmed, Ankara Savaşı'ndan sonra Timur Han'ın izniyle daha önceleri valilik yaptığı Amasya'yı ele geçirerek kendi adına sikke darphane etmeye başlamıştır. İlk Amasya darphane Osmanlı akçeleri bu dönemde basılmıştır (Damalı, 2010, 1/187). Çelebi Mehmed'in 808/1405 tarihinde Amasya'da bastırıldığı akçe, Osmanlı meskûkâtında "Sultân" unvanının kullanıldığı ilk sikkedir. Bu sikke iki tipte basılmıştır. Birinci tipin ön yüzünde Kelime-i Tevhid, basım yeri ve tarihi mevcuttur. Arka yüzünde ilk satırda Çelebi Mehmed'in "Sultânü'l-a'zam" unvanı, ikinci satırda sultanın kendisinin ve babasının adları, babasına ait "Hân" unvanı, son satırda da "Hallede mülkehû (Allah saltanatını ebedi kılsın)" ibaresi yazmaktadır. İkinci çeşidin ön yüzü ilk tipteki sikkelerle aynı olmakla birlikte tam ortada bir dikdörtgen içinde "Hasbiya'llâh (Allah bana kâfidir, yeter) dua cümlesine Osmanlı para tarihinde ilk kez karşılaşılmaktadır. Sultanın 810/1407 tarihli akçesi yine Amasya'da kestirilmiştir. Sikkenin ön yüzünde Kelime-i Tevhid olup, dört tarafında halifelerin isimleri yazılıdır. Arka yüzünde "es-Sultânü'l-a'zam" unvanı, kendi ve babasının adları, "Hallede mülkehû (Allah saltanatını ebedi kılsın)" ibaresi ile darphane yeri ve tarihi bulunmaktadır. Sultan Mehmed'in 816/1413 ve 822/1419 tarihlerini taşıyan Amasya darphane akçelerinin yanında Amasya kesimli ve üzerinde darphane tarihi bulunmayan akçeleri de mevcuttur (Aykut, 2002, 10/825). Çelebi Mehmed'in 816/1413 tarihli Amasya darphane akçelerinin ön yüzünde "Sultân Mehmed bin Sultân Bâyezid Hân (Sultan Bâyezid Han oğlu Sultan Mehmed)", arka yüzünde "Duribe Amasya 816 hallede mülkehû zâde ömrühü (Amasya'da basıldı 1413 zaferi şerefli olsun Allah ömrünü artırsın)"; 822/1419 tarihli akçelerin ön yüzünde "Mehmed bin Bâyezid Hân azze nasruhû (Bayezid Han oğlu Mehmed zaferi şerefli olsun)", arka yüzünde ise "Hallede mülkehû duribe Amasya 822 (Allah saltanatını ebedi kılsın Amasya'da basıldı 1419)" yazmaktadır (Artuk - Artuk, 1974, 2/462).

II. Murad'ın Amasya darphane akçeleri 825/1422 ve 834/1431 tarihini taşımaktadır. 825 tarihli Amasya akçelerinin ön yüzünde tuğra şeklinde yazılmış kendinin ve babasının isimleri ve darphane tarihi, arka yüzünde "Hallede mülkehû duribe Amasya (Allah saltanatını ebedi kılsın Amasya'da basıldı)" yazmaktadır. 834 tarihli akçelerinin ön yüzünde "Murâd bin Mehmed Hân 834 (Mehmed Han oğlu Murad 1431)", arka yüzde "Hallede mülkehû duribe Amasya (Allah saltanatını ebedi kılsın Amasya'da basıldı)" ibareleri yer almaktadır (Aykut, 2002, 10/826).

II. Mehmed'in (Fatih) Amasya darphane akçeleri ve mangırları bulunmaktadır. Sultan, 848/1444, 855/1451, 865/1460-61, 875/1470-71 ve 886/1481 tarihlerinde Amasya'da akçeler bastırmıştır. İlk akçeleri 848 tarihlidir. Bu akçelerin ön yüzünde "Mehmed bin Murâd Hân azze nasruhû (Murad Han oğlu Mehmed zaferi şerefli olsun), arka yüzünde "Hallede mülkehû duribe Amasya 848 (Allah saltanatını ebedi kılsın Amasya'da basıldı 1444)" yazmaktadır. 855, 865 ve 875 tarihli akçelerin ön yüzlerinde "Mehmed bin Murâd Hân azze nasruhû (Murad Han oğlu Mehmed zaferi şerefli olsun)", ifadesi ve darphane tarihleri, arka yüzlerinde ise "Hallede mülkehû duribe Amasya (Allah saltanatını ebedi kılsın Amasya'da basıldı)" ibaresi yer almaktadır. Fatih Sultan Mehmed'in Amasya darphane, 885 tarihli akçelerinin ön yüzlerinde "Mehmed bin Murâd Hân

(Murad Han oğlu Mehmed)" arka yüzlerinde ise "azze nasruhû duribe Amasya sene 885 (zaferi şerefli olsun Amasya'da basıldı 1451)" yazmaktadır (Damalı, 2010, 1/279-280). Sultanın 848/1444, 850/ 1446, 855/1451, 859/1455 tarihli bakır mangırları bulunmaktadır. Bu mangırlar üç tipte darp edilmiştir. Birinci tip mangırların ön ve arka yüzünde yazı yer almaktadır. İkinci tip mangırların ön yüzünde yazı olup, arka yüzünde bitkisel, geometrik ya da hayvan motifleri bulunmaktadır. Üçüncü tip mangırların ise ön yüzlerinde yazı, arka yüzlerinde yazı ile birlikte hayvan motifi görülmektedir (Kabaklarlı, 1998, 146-151).

II. Bayezid'in akçeleri tek tipte basılmıştır. Akçelerin üzerinde tahta geçtiği seneyi gösteren 886/1481 tarihi yazılıdır. Sikkelerin ön yüzünde "Sultân Bâyezid bin Mehmed Hân (Mehmed Han oğlu Sultan Bayezid)", arka yüzünde "Azze nasruhû duribe Amasya sene 886 (zaferi şerefli olsun Amasya'da basıldı sene 1481)" yazısı bulunmaktadır (Artuk - Artuk, 1974, 2/489). Sultanın Amasya'da darp edilmiş nakışlı mangırları da mevcuttur. Mangırların ön yüzünde üsluplaştırılmış hayvan motifi, arka yüzünde "azze nasruhû duribe Amasya (zaferi şerefli olsun Amasya'da basıldı)" yazmaktadır (Ölçer, 1975, 165).

I. Selim'in Amasya darplı sultanileri, akçeleri ve mangırları bulunmaktadır. Sultanileri sultanın cülus tarihi olan 918/1512 tarihlidir. Sikkelerin ön yüzünde "Azze nasruhû es-Sultân Selîm Şâh bin Bâyezid Hân duribe Amasya 918 (zaferi şerefli olsun Bayezid Han oğlu Sultan Selim Şah Amasya'da basıldı 1512)", arka yüzünde "Dâribü'n-nadri sâhibü'l-izzî ve'n-nasri fi'l -berri ve'l-bahri (Altın kestiren karada ve denizde zafer ve izzet sahibi olan)" yazmaktadır. Sultanın akçeleri 918 tarihli olup iki tip olarak basılmıştır. Birinci tip akçelerinin ön yüzünde "Sultân Selîm Şâh bin Bâyezid Hân (Bayezid Han oğlu Sultan Selim Şah)", arka yüzünde "Azze nasruhû duribe Amasya sene 918 (zaferi şerefli olsun Amasya'da basıldı sene 1512)" yazmaktadır. İkinci tip akçelerinin ön yüzünde ise "Sultân Şâh Selîm bin Bâyezid Hân (Bayezid Han oğlu Sultan Şah Selim)", arka yüzünde "Azze nasruhû duribe Amasya sene 918 (zaferi şerefli olsun Amasya'da basıldı sene 1512)" ibaresi yer almaktadır. Amasya darplı mangırı ise 921/1515 tarihini taşımaktadır (Ölçer, 1989, 84-104; Damalı, 2010, 1/502-505).

I. Süleyman (Kanuni) Amasya'da altın ve gümüş sikkeler darp ettirmiştir. Bu sikkeler üzerinde iki tarih yer almaktadır. Bunlardan biri sultanın cülus tarihi olan 926/1520'dir. Diğeri ise 927/1521 tarihli Amasya darplı sikkelerdir. Sultanilerin ön yüzünde "Sultân Süleymân bin Selîm Hân azze nasruhû duribe fi Amasya sene 926 (Selim Han oğlu Sultan Süleyman zaferi şerefli olsun Amasya'da basıldı sene 1520)" ve "Sultân Süleymân Şâh bin Selîm Hân azze nasruhû duribe fi Amasya sene 926 (Selim Han oğlu Sultan Süleyman Şah zaferi şerefli olsun Amasya'da basıldı sene 1520)"; arka yüzlerinde "Dâribü'n-nadri sâhibü'l-izzî ve'n-nasri fi'l -berri ve'l-bahri (Altın kestiren karada ve denizde zafer ve izzet sahibi olan)" ibaresi okunmaktadır. Akçelerin ön yüzlerinde "Sultân Süleymân Şâh bin Selîm Hân (Selim Han oğlu Sultan Süleyman Şah)", "Sultân Süleymân bin Selîm Hân (Selim Han oğlu Sultan Süleyman)" yazmaktadır. Sikkelerin arka yüzleri aynı olup "Azze nasruhû duribe Amasya sene 926 (zaferi şerefli olsun Amasya'da basıldı sene 1520)" yazısı yer almaktadır (Artuk, 1972, 11-12; Aykut, 2002, 10/834).

II. Selim Amasya'da, tahta geçtiği seneyi bildiren 974/1566 tarihinde sultani ve akçe darp ettirmiştir (*Darphane Müzesi Osmanlı Madeni Paraları Kataloğu*, 1985, 30). Sultanilerin ön yüzünde "Azze nasruhû (zaferi şerefli olsun)" dua ibaresi ile kendisinin "Sultân" ve "Şâh", babası I. Süleyman'ın "Sultân" ve "Hân", nadiren de olsa "Şâh" unvanlarıyla karşılaşılmaktadır. Arka yüzünde "Dâribü'n-nadri sâhibü'l-izzî ve'n-nasri fi'l-berri ve'l-bahri (Altın kestiren karada ve denizde zafer ve izzet sahibi olan)" yazmaktadır (Aykut, 2002, 10/834-827). Akçelerinde kendisinin "Sultân", bazen ilaveten "Şâh", babasının "Hân" ve "Şâh" unvanları ile arka yüzünde "Azze nasruhû duribe Amasya sene 974 (zaferi şerefli olsun Amasya'da basıldı sene 1566)" ifadelerine rastlanmaktadır (Damalı, 2011, 3/815).

III. Murad Amasya'da 982/1574 tarihinde sultani ve akçe darp ettirmiştir. Sultanilerin ön yüzlerinde kendisinin "Sultân", "Hân" bazen "Şâh" unvanları ile babası II. Selim'in "Sultân", "Hân", "Şâh" unvanlarına ek olarak "Azze nasruhû duribe Amasya sene 982 (zaferi şerefli olsun Amasya'da basıldı sene 1574)" ifadelerine yer verilmiştir (Aykut, 2002, 10/835). Sikkelerin hepsinin arka yüzünde "Dâribü'n-nadri sâhibü'l-izzî ve'n-nasri fi'l-berri ve'l-bahri (Altın kestiren

karada ve denizde zafer ve izzet sahibi olan)” yazmaktadır. Sultanın Amasya darplı akçelerinin ön yüzlerinde “Sultân Şâh Murâd bin Şâh Selîm (Şah Selim oğlu Sultan Şah Murad)” ve “Sultân Murâd bin Selîm Hân (Selim Han oğlu Sultan Murad)”; arka yüzlerinde ise “Azze nasruhû duribe Amasya sene 982 (zaferi şereflî olsun Amasya’da basıldı sene 1574)” yazmaktadır (Damalı, 2011, 3/935).

III. Mehmed’in Amasya darplı sultanileri ve akçeleri 1003/1595 tarihlidir. Altın sultanilerin ön yüzünde “Sultân Mehmed bin Murâd Hân azze nasruhû duribe fi Amasya sene 1003 (Murad Han oğlu Sultan Mehmed zaferi şereflî olsun Amasya’da basıldı sene 1595)”, arka yüzünde ise “Dâribü’n-nadri sâhibü’l-izzî ve’n-nasri fi’l-berri ve’l-bahri (Altın kestiren karada ve denizde zafer ve izzet sahibi olan)” ibarelerine yer verilmiştir. Sultanın akçelerinin ön yüzünde “Sultân Mehmed bin Murâd Hân (Murad Han oğlu Sultan Mehmed)” ve “Mehmed Sultân bin Murâd Hân (Murad Han oğlu Mehmed Sultan)” ifadeleri ile arka yüzünde “Azze nasruhû duribe Amasya sene 1003 (zaferi şereflî olsun Amasya’da basıldı sene 1595)” yazmaktadır (Damalı, 2011, 4/1170).

Amasya’da darp edilmiş bu sikkeler, Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik ve idari yapısını yansıtan önemli tarihi belge niteliğinde olup, Osmanlı döneminin para tarihi içerisinde önemli yer tutmaktadır.

2. Sultan I. Süleyman Dönemi’nde Sultani (Altın Sikke) Darbı

Osmanlı’da sikke basımı darphane adı verilen yerlerde yapılmaktaydı. Darphane, Arapça “dâr, hâne” Türkçe “ev” kelimesine karşılık gelip, darp ederek para basma uygulaması manasına gelmektedir. Darphaneye “Dârüddarp” ve “Dârüssikke” de denilmekteydi. Osmanlılarda “dârüddarp” adı da verilmiş ancak darphâne adı daha yaygın kullanılmıştır (Sahillioğlu, 1993, 8/501).

Osmanlı İmparatorluğunun en geniş sınırlara ulaştığı dönem I. Süleyman (Kanuni) (H 926-974/M 1520-1566) Dönemi’dir. I. Süleyman, kırk altı yılını tahtta geçirerek Osmanlı tarihinde en uzun süre tahtta kalan hükümdar adıyla anılmıştır. Hâkimiyeti süresince hem doğuya hem de batıya pek çok sefer yaparak ülkenin sınırlarını oldukça genişletmiştir. Kanuni ile birlikte imparatorluğun sınırları batıda Viyana’ya, doğuda İran, kuzeyde Kafkasya, güneyde Kuzey Afrika ve Basra Körfezi’ne kadar uzanmıştır (Tekin, 2005, 267). Beraberinde gelen siyasi zaferlere paralel olarak ekonomisi de ileri seviyelere çıkmış ve bu gelişme direkt olarak sikke basımına yansımıştır. Birçok yeni merkezde darp merkezleri açılarak Sultaniler (altın), akçe ve dirhemler (gümüş) ile mangırlar (bakır) basılmıştır (Ünalın Özdemir, 2019, 619) Bu darphanelerden biri de Amasya’da kurulandır.

Sultan I. Süleyman (Kanuni) zamanında el çekiciyle dövme tekniğiyle sikke basımı gerçekleştirilmiştir. Potalarda sıvı hale getirilen madenler kalıplara dökülerek ince çubuklara dönüştürülürdü. Yassılaştırılıp istenilen kalınlığına getirilen plakalar kareler halinde kesilirdi. Plakaların köşeleri yuvarlatılarak pullar elde edilirdi. Bu pullar kürsü adı verilen sikke kalıbının arasına konular, alt bölümdeki sikkenin üzerine geçirilmek istenen kompozisyonun olduğu çeliğin üst tarafına çekiç ile vurularak darp işlemi sonlandırılırdı (Sahillioğlu, 1993, 8/504).

Kanuni Sultan Süleyman, Osmanlı sultanları arasında darp ettirdiği paraların tipolojik farklılığı ile öne çıkmaktadır. Bunlar; üzerinde yer alan yazıların çeşitliliği, harflerin kullanım şekilleri ve yerleri ile harfler arasında kullanılan süsleme unsurlarıdır. Ayrıca kullanılan madenler ve darphane sayısının fazlalığı ile de oldukça önemlidir. Bilhassa otuz iki adet darphanede bastırılmış altın sikkelerle Osmanlı tarihinin en zengin dönemi olmuştur.

Anadolu’da Amid (Diyarbakır) ve Kostantiniyye (İstanbul); Anadolu dışında Bağdad (Irak), Dımışk- Haleb (Suriye), Mısır ve Sidrekapsi (Yunanistan) darphaneleri farklı tipteki sultanilerin darp edildiği merkezler olarak öne çıkmaktadır. Bunun yanında Maraş, Aden, Modava, Tacura ve Cerbe, darphanelerinde Osmanlı tarihi boyunca yalnızca I. Süleyman zamanında altın sultaniler kesilmiştir (Damalı, 2010, 1/475). Bu dönemde basılan bir adet sultani altmış akçeye denk gelmekteydi. Darp edilen sultanilerin çapı 18 ile 22 milimetre arasında olup, ağırlıkları ise

genellikle 3.50 gramdır. Ancak az da olsa ağırlıkları 3.55 g ile 3.60 g arasında değişen sikkeler de bulunmaktadır (Ünalın Özdemir, 2019, 620).

Kanuni Dönemi'ne ait sultanilerin ön yüzlerinde dokuz farklı tipte unvanın kullanıldığı bilinmektedir. Bunlar: “Sultan Süleyman bin Selim han, Sultan Süleyman şah bin sultan Selim han, Sultan Süleyman şah bin Selim Şah han, Sultan Süleyman şah bin Selim han, Sultan Süleyman şah bin sultan Selim, Sultan Süleyman şah bin sultan Selim şah, Sultan Süleyman şah bin Selim şah, Sultan Süleyman bin Selim şah han, Sultan Süleyman şah bin sultan Selim şah han” ibareleridir. Bunların yanında ön yüzde dua cümlesi, darp tarihi ile birlikte basılma ifadesi bulunmaktadır (Youssoof, 2018, 111). Arka yüzlerinde “Daribü'n- nadri sahibü'l-izzi ve'n-nasri fi'l-berri ve'l-bahri (altın kestiren karada ve denizde zafer ve izzet sahibi olan) övgü cümlesi yer almakla birlikte “Sultanü'l- berreyni ve'l- bahreyni (iki karanın ve iki denizin sahibi), “Hallada'llahu mülkehu ve sultanehu (Allah mülkünü ve sultanlığını daim kılsın), “Sahibü'n-nadri ve'n-nasri fi'l-berri ve'l-bahri (altının sahibi ve Allahın yardımıyla karada ve denizde hakim olan) gibi çeşitli tipte yazılar da kullanılmaktadır (Damalı, 2010, 1/477).



3. Katalog

Araştırmamızın konusunu Amasya Müzesi'ndeki Sultan I. Süleyman'a (Kanuni) ait Amasya darplı altın sikkeler oluşturmaktadır. Sultanın müze envanterine kayıtlı toplam on üç adet Amasya darplı altın sikkesi bulunmaktadır. Katalogda on üç adet örneğin transkripsiyonları yapılarak, fotoğraflarla detaylı şekilde tanıtılmıştır.¹

Katalog No: 01	Yazı: Sülüs	
Müze Envanter No:73-21-9	Birim: Sultani	
Darp Yeri: Amasya	Ağırlık: 3,515 g	Çap: 19 mm
Darp Tarihi: H 926 (M 1520)	Cidar: 1 mm	
	<p>سلطان سليمان بن سليم خان عز نصره ضرب في اما سيه سنه ٩٢٦ “Sultân Süleymân bin Selîm Hân azze nasruhû duribe fî Amasya sene 926” “Selim Han oğlu Sultan Süleyman zaferi şerefli olsun Amasya'da basıldı sene 1520”</p>	
Şekil 1: Ön Yüz		
	<p>ضارب النصر صاحب العز والنصر في البر والبحر “Dâribü'n-nadri sâhibü'l-izzi ve'n-nasri fi'l-berri ve'l-bahri” “Altın kestiren karada ve denizde zafer ve izzet sahibi olan”</p>	
Şekil 2: Arka Yüz		

Katalog No: 02	Yazı: Sülüs
Müze Envanter No: 72-9-21	Birim: Sultani





¹ Fotoğraflar ve Şekiller yazara aittir.

Darp Yeri: Amasya		Ağırlık: 3,495 g	Çap: 20 mm
Darp Tarihi: H 926 (M 1520)		Cidar: 1 mm	
		<p>سلطان سليمان بن سليم خان عز نصره ضرب في اما سيه سنه ٩٢٦ “Sultân Süleymân bin Selîm Hân azze nasruhû duribe fî Amasya sene 926” “Selim Han oğlu Sultan Süleyman zaferi şerefli olsun Amasya’da basıldı sene 1520”</p>	
Şekil 3: Ön Yüz			
		<p>ضارب النضر صاحب العز والنصر في البر والبحر “Dâribü'n-nadri sâhibü'l-izzî ve'n-nasri fî'l-berri ve'l-bahri” “Altın kestiren karada ve denizde zafer ve izzet sahibi olan”</p>	
Şekil 4: Arka Yüz			
Katalog No: 03		Yazı: Sülüs	
Müze Envanter No: 73-21-25		Birim: Sultani	
Darp Yeri: Amasya		Ağırlık: 3,519 g	Çap: 20 mm
Darp Tarihi: H 926 (M 1520)		Cidar: 1 mm	
		<p>سلطان سليمان بن سليم خان عز نصره ضرب في اما سيه سنه ٩٢٦ “Sultân Süleymân bin Selîm Hân azze nasruhû duribe fî Amasya sene 926” “Selim Han oğlu Sultan Süleyman zaferi şerefli olsun Amasya’da basıldı sene 1520”</p>	
Şekil 5: Ön Yüz			
		<p>ضارب النضر صاحب العز والنصر في البر والبحر “Dâribü'n-nadri sâhibü'l-izzî ve'n-nasri fî'l-berri ve'l-bahri” “Altın kestiren karada ve denizde zafer ve izzet sahibi olan”</p>	
Şekil 6: Arka Yüz			
Katalog No: 04		Yazı: Sülüs	
Müze Envanter No: 73-21-19		Birim: Sultani	
Darp Yeri: Amasya		Ağırlık: 3,510 g	Çap: 19 mm
Darp Tarihi: H 926 (M 1520)		Cidar: 1 mm	

	<p>سلطان سليمان بن سليم خان عز نصره ضرب في اما سيه سنه ٩٢٦ “Sultân Süleymân bin Selîm Hân azze nasruhû duribe fî Amasya sene 926” “Selim Han oğlu Sultan Süleyman zaferi şerefli olsun Amasya’da basıldı sene 1520”</p>
<p>Şekil 7: Ön Yüz</p>	
	<p>ضارب النضر صاحب العز والنصر في البر والبحر “Dâribü'n-nadri sâhibü'l-izzî ve'n-nasri fî'l -berri ve'l-bahri” “Altın kestiren karada ve denizde zafer ve izzet sahibi olan”</p>
<p>Şekil 8: Arka Yüz</p>	

<p>Katalog No: 05</p>	<p>Yazı: Sülüs</p>	
<p>Müze Envanter No: 73-21-10</p>	<p>Birim: Sultani</p>	
<p>Darp Yeri: Amasya</p>	<p>Ağırlık: 3,519 g</p>	<p>Çap: 20 mm</p>
<p>Darp Tarihi: H 926 (M 1520)</p>	<p>Cidar: 1 mm</p>	
	<p>سلطان سليمان بن سليم خان عز نصره ضرب في اما سيه سنه ٩٢٦ “Sultân Süleymân bin Selîm Hân azze nasruhû duribe fî Amasya sene 926” “Selim Han oğlu Sultan Süleyman zaferi şerefli olsun Amasya’da basıldı sene 1520”</p>	
<p>Şekil 9: Ön Yüz</p>		
	<p>ضارب النضر صاحب العز والنصر في البر والبحر “Dâribü'n-nadri sâhibü'l-izzî ve'n-nasri fî'l -berri ve'l-bahri” “Altın kestiren karada ve denizde zafer ve izzet sahibi olan”</p>	
<p>Şekil 10: Arka Yüz</p>		

<p>Katalog No: 06</p>	<p>Yazı: Sülüs</p>	
<p>Müze Envanter No: 73-21-16</p>	<p>Birim: Sultani</p>	
<p>Darp Yeri: Amasya</p>	<p>Ağırlık: 3,489 g</p>	<p>Çap: 20 mm</p>
<p>Darp Tarihi: H 926 (M 1520)</p>	<p>Cidar: 1 mm</p>	

	<p>سلطان سليمان بن سليم خان عز نصره ضرب في اما سيه سنه ٩٢٦ “Sultân Süleymân bin Selîm Hân azze nasruhû duribe fî Amasya sene 926” “Selim Han oğlu Sultan Süleyman zaferi şerefli olsun Amasya’da basıldı sene 1520”</p>
<p>Şekil 11: Ön Yüz</p>	
	<p>ضارب النصر صاحب العز والنصر في البر والبحر “Dâribü'n-nadri sâhibü'l-izzî ve'n-nasri fî'l-berri ve'l-bahri” “Altın kestiren karada ve denizde zafer ve izzet sahibi olan”</p>
<p>Şekil 12: Arka Yüz</p>	
<p>Katalog No: 07</p>	<p>Yazı: Sülüs</p>
<p>Müze Envanter No: 73-21-18</p>	<p>Birim: Sultani</p>
<p>Darp Yeri: Amasya</p>	<p>Ağırlık: 3,480 g Çap: 20 mm</p>
<p>Darp Tarihi: H 926 (M 1520)</p>	<p>Cidar: 1 mm</p>
	<p>سلطان سليمان بن سليم خان عز نصره ضرب في اما سيه سنه ٩٢٦ “Sultân Süleymân bin Selîm Hân azze nasruhû duribe fî Amasya sene 926” “Selim Han oğlu Sultan Süleyman zaferi şerefli olsun Amasya’da basıldı sene 1520”</p>
<p>Şekil 13: Ön Yüz</p>	
	<p>ضارب النصر صاحب العز والنصر في البر والبحر “Dâribü'n-nadri sâhibü'l-izzî ve'n-nasri fî'l-berri ve'l-bahri” “Altın kestiren karada ve denizde zafer ve izzet sahibi olan”</p>
<p>Şekil 14: Arka Yüz</p>	
<p>Katalog No: 08</p>	<p>Yazı: Sülüs</p>
<p>Müze Envanter No: 73-21-14</p>	<p>Birim: Sultani</p>
<p>Darp Yeri: Amasya</p>	<p>Ağırlık: 3,474 g Çap: 20 mm</p>
<p>Darp Tarihi: H 926 (M 1520)</p>	<p>Cidar: 1 mm</p>

	<p>سلطان سليمان بن سليم خان عز نصره ضرب في اما سيه سنه ٩٢٦ “Sultân Süleymân bin Selîm Hân azze nasruhû duribe fî Amasya sene 926” “Selim Han oğlu Sultan Süleyman zaferi şerefli olsun Amasya’da basıldı sene 1520”</p>
<p>Şekil 15: Ön Yüz</p>	
	<p>ضارب النضر صاحب العز والنصر في البر والبحر “Dâribü'n-nadri sâhibü'l-izzî ve'n-nasri fî'l-berri ve'l-bahri” “Altın kestiren karada ve denizde zafer ve izzet sahibi olan”</p>
<p>Şekil 16: Arka Yüz</p>	



<p>Katalog No: 09</p>	<p>Yazı: Sülüs</p>	
<p>Müze Envanter No: 73-21-12</p>	<p>Birim: Sultani</p>	
<p>Darp Yeri: Amasya</p>	<p>Ağırlık: 3,505 g</p>	<p>Çap: 20 mm</p>
<p>Darp Tarihi: H 926 (M 1520)</p>	<p>Cidar: 1 mm</p>	
	<p>سلطان سليمان بن سليم خان عز نصره ضرب في اما سيه سنه ٩٢٦ “Sultân Süleymân bin Selîm Hân azze nasruhû duribe fî Amasya sene 926” “Selim Han oğlu Sultan Süleyman zaferi şerefli olsun Amasya’da basıldı sene 1520”</p>	
<p>Şekil 17: Ön Yüz</p>		
	<p>ضارب النضر صاحب العز والنصر في البر والبحر “Dâribü'n-nadri sâhibü'l-izzî ve'n-nasri fî'l-berri ve'l-bahri” “Altın kestiren karada ve denizde zafer ve izzet sahibi olan”</p>	
<p>Şekil 18: Arka Yüz</p>		

<p>Katalog No: 10</p>	<p>Yazı: Sülüs</p>	
<p>Müze Envanter No: 73-21-17</p>	<p>Birim: Sultani</p>	
<p>Darp Yeri: Amasya</p>	<p>Ağırlık: 3,493 g</p>	<p>Çap: 19 mm</p>
<p>Darp Tarihi: H 926 (M 1520)</p>	<p>Cidar: 1 mm</p>	

	<p>سلطان سليمان بن سليم خان عز نصره ضرب في اما سيه سنه ٩٢٦ “Sultân Süleymân bin Selîm Hân azze nasruhû duribe fî Amasya sene 926” “Selim Han oğlu Sultan Süleyman zaferi şerefli olsun Amasya’da basıldı sene 1520”</p>
<p>Şekil 19: Ön Yüz</p>	
	<p>ضارب النصر صاحب العز والنصر في البر والبحر “Dâribü'n-nadri sâhibü'l-izzi ve'n-nasri fî'l-berri ve'l-bahri” “Altın kestiren karada ve denizde zafer ve izzet sahibi olan”</p>
<p>Şekil 20: Arka Yüz</p>	

<p>Katalog No: 11</p>	<p>Yazı: Sülüs</p>	
<p>Müze Envanter No: 73-21-21</p>	<p>Birim: Sultani</p>	
<p>Darp Yeri: Amasya</p>	<p>Ağırlık: 3,499 g</p>	<p>Çap: 20 mm</p>
<p>Darp Tarihi: H 926 (M 1520)</p>	<p>Cidar: 1 mm</p>	
	<p>سلطان سليمان بن سليم خان عز نصره ضرب في اما سيه سنه ٩٢٦ “Sultân Süleymân bin Selîm Hân azze nasruhû duribe fî Amasya sene 926” “Selim Han oğlu Sultan Süleyman zaferi şerefli olsun Amasya’da basıldı sene 1520”</p>	
<p>Şekil 21: Ön Yüz</p>		
	<p>ضارب النصر صاحب العز والنصر في البر والبحر “Dâribü'n-nadri sâhibü'l-izzi ve'n-nasri fî'l-berri ve'l-bahri” “Altın kestiren karada ve denizde zafer ve izzet sahibi olan”</p>	
<p>Şekil 22: Arka Yüz</p>		

<p>Katalog No: 12</p>	<p>Yazı: Sülüs</p>	
<p>Müze Envanter No: 73-21-4</p>	<p>Birim: Sultani</p>	
<p>Darp Yeri: Amasya</p>	<p>Ağırlık: 3,516 g</p>	<p>Çap: 19 mm</p>
<p>Darp Tarihi: H 926 (M 1520)</p>	<p>Cidar: 1 mm</p>	

	<p>سلطان سليمان بن سليم خان عز نصره ضرب في اما سيه سنه ٩٢٦ “Sultân Süleymân bin Selîm Hân azze nasruhû duribe fî Amasya sene 926” “Selim Han oğlu Sultan Süleyman zaferi şerefli olsun Amasya’da basıldı sene 1520”</p>
<p>Şekil 23: Ön Yüz</p>	
	<p>ضارب النضر صاحب العز والنصر في البر والبحر “Dâribü'n-nadri sâhibü'l-izzî ve'n-nasri fi'l -berri ve'l-bahri” “Altın kestiren karada ve denizde zafer ve izzet sahibi olan”</p>
<p>Şekil 24: Arka Yüz</p>	
<p>Katalog No: 13</p>	<p>Yazı: Sülüs</p>
<p>Müze Envanter No: 73-21-15</p>	<p>Birim: Sultani</p>
<p>Darp Yeri: Amasya</p>	<p>Ağırlık: 3,496 g</p>
<p>Darp Tarihi: H 926 (M 1520)</p>	<p>Çap: 19 mm</p>
	<p>سلطان سليمان بن سليم خان عز نصره ضرب في اما سيه سنه ٩٢٦ “Sultân Süleymân bin Selîm Hân azze nasruhû duribe fî Amasya sene 926” “Selim Han oğlu Sultan Süleyman zaferi şerefli olsun Amasya’da basıldı sene 1520”</p>
<p>Şekil 25: Ön Yüz</p>	
	<p>ضارب النضر صاحب العز والنصر في البر والبحر “Dâribü'n-nadri sâhibü'l-izzî ve'n-nasri fi'l -berri ve'l-bahri” “Altın kestiren karada ve denizde zafer ve izzet sahibi olan”</p>
<p>Şekil 26: Arka Yüz</p>	

Değerlendirme ve Sonuç

Çalışmamızda Amasya Müzesi'ndeki Sultan I. Süleyman dönemine ait Amasya darphanesinde darp edilmiş on üç adet örnek katalogda detaylı şekilde incelenmiştir. Bu

sikkeler müze envanterine satın alma yoluyla gelmiştir. Sikkelerin ağırlıkları ortalama 3,50 gram, çapları 20 ve cidarları (kenar kalınlığı) 1 milimetredir.

Sultan I. Süleyman'ın Amasya'da darp edilmiş sultanileri iki farklı tarih taşımaktadır. Bunlardan biri cülus tarihi olan 926/1520, diğeri ise 927/1521 tarihleridir. Ancak Amasya Müzesi sikke koleksiyonu örnekleri üzerinde darp tarihi olarak sadece Sultan Süleyman'ın cülus tarihi H 926 (M. 1520) yer almaktadır. 927/1521 tarihli Amasya darplı sikkeleri müze envanterinde mevcut değildir.

Katalogda yer alan sikkelerin hepsinde sülüs hatlı yazı karakteri kullanılmıştır. Sikkelerde ana süsleme unsuru yazıdır. Sikke üzerine işlenmiş diğer süsleme öğeleri yazının çevresinde şekillenmiştir. Sülüs yazı harflerinin kıvraklığı, yumuşaklığı ve eğrisel hatlarından dolayı sikkelerin küçük ve dar yüzeylerine estetik bir görünüm kazandırmıştır. Sikkelerin tümünde ön yüz dört satır halinde tasarlanmıştır. Unvanlar, dua, basım ifadesi, basım yeri ve basım tarihi olacak şekilde yüzeye yerleştirilmiştir. I. Süleyman'ın Amasya darplı altın sikkeleri üzerindeki yazı kuşağında “Sultân Süleymân bin Selîm Hân azze nasruhû duribe fî Amasya” ve “Sultân Süleymân Şâh bin Selîm Hân azze nasruhû duribe fî Amasya” olmak üzere iki farklı yazı türü uygulanmıştır. Ancak müzedeki örneklerde yalnızca “Sultân Süleymân bin Selîm Hân azze nasruhû duribe fî Amasya” yazısının kullanıldığı sikkeler bulunmaktadır. Katalogdaki tüm sultanilerde Kanuni için “Sultan” unvanı kullanılıyorken babası Selim için sadece “Han” unvanı tercih edilmiştir. Sikkelerin arka yüzü ise üç satır olacak şekilde düzenlenmiştir. Bu kısımda sultana ait “Daribü'n- nadri sahibü'l-izzi ve'n-nasri fi'l -berri ve'l-bahri (altın kestiren karada ve denizde zafer ve izzet sahibi olan)” sultanı öven cümle yer almaktadır. İncelenen örneklerin kaligrafik özelliklerinin aynı olduğu görülmektedir. Ön yüzde yer alan “fi” harfi, örneklerin tümünde uzatılarak satır çizgisi şeklinde oluşturulmuş ve “sene” ibaresinin üzerine yerleştirilmiştir. Satır aralarına serpiştirilen tirfil motifleri ile de sultanilerin görünümleri zenginleştirilmiştir.

Sikkelerin süsleme öğelerini geometrik unsurlar meydana getirmektedir. Süslemeleri inci dizileri ve düz silmelerin beraberliğinden oluşan bordürler meydana getirmektedir. Silmeler ve bordürlerin bazıları gerek darptaki kaymadan gerekse zamanla meydana gelen tahribattan dolayı görülememektedir. Klasik Devir Yunan sikkelerinden itibaren bordür uygulaması görülmektedir. Bordürler yazı ya da figürlü kompozisyonu sınırlandırma açısından oldukça önemlidir. Başlangıçta çok sık kullanılmamasına rağmen estetik kaygıyla sonraki dönemlerde pek çok devlet tarafından farklı tarzda bordürler uygulanmıştır (Yılmaz, 2019, 400). İnci dizisi ve silme birlikteliği ile oluşturulmuş bordür şekli Osmanlı sikkelerinde en çok tercih edilen ve en önemli geometrik süsleme unsuru olmuştur. İnci dizileri gerek büyük gerek küçük farklı boyutlarda sikkelere nakşedilmiştir. İslamiyet'ten önce Sasani sikkelerinde olmak üzere birçok alanda süsleme öğesi olarak kullanılmıştır. İslam Sanatında ise Samarra stukolarından itibaren devamlı uygulanan bir motif olmuştur (Bayram, 2021, 214).

Tablo 1.Sikkelerde Görülen Kompozisyon Detayları

			
Şekil 1. Ön Yüz Yazı Kuşağı	Şekil 2. Arka Yüz Yazı Kuşağı	Şekil 3. Düz ve İnci Dizisi Bordür	Şekil 4. Tirfil Motifi

Sonuç olarak sikkeler, üzerine işlenen yazı ve kompozisyon unsurları ile basıldığı zamanın iktisadi, dini, sosyal ve kültürel durumunu gözler önüne seren döneminin en önemli temsilcisi durumundadır. Sikkeler aracılığıyla geçmişte yaşamış medeniyetlerin, o çağın özelliklerinin

bilinmesi, gelecek nesillere aktarılması, çözülememiş ya da karanlıkta kalmış bilgilerin aydınlanması sikkelerle olanaklı hale gelmektedir. Bundan dolayı beylikten imparatorluğa doğru uzanan, 623 yıl hüküm sürmüş Osmanlıda sultanların hâkim olduğu coğrafyalarda adlarına bastırıldıkları sikkeler nümismatik bilimi için büyük önem taşımaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu Kanuni Sultan Süleyman Dönemi'nde en geniş sınırlarına ulaşmıştır. Sultan Selim'in ölümüyle yerine tahta geçen oğlu I. Süleyman'ın 1520'den 1566'ya kadar süren saltanatı imparatorluğun en görkemli devresi olmuştur. Sultan Süleyman, fetihlerle sınırlarını genişlettikçe gücünün sembolü olarak pek çok farlı merkezde sikke kestirmiştir. Bu yerlerden biri de Amasya'dır. Amasya, sadece Osmanlı İmparatorluğu için değil ev sahipliği yaptığı pek çok medeniyet için sikke bastırılmış çok önemli bir kent olma özelliği taşımaktadır. Çalışmamızda Amasya Müzesi'nde bulunan Sultan I. Süleyman (Kanuni) dönemine ait Amasya darphanesinde darp edilmiş 13 adet örnek katalogda detaylı şekilde incelenmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun altın çağı olarak bilinen Kanuni Sultan Süleyman Dönemi'nde darp ettirilen sikkeler de iktisadi hayatın üst düzeyde olduğunun göstergesi olmuştur. Başlangıçta estetik bir amaç gütmeyip ihtiyaç odaklı darp ettirilen sikkelerin Kanuni zamanında maden zenginliği, kompozisyonu, üzerinde yer alan yazı içeriklerinin çeşitliliği ile Osmanlı nümismatiğinde özel bir yeri olmuştur. Bu bağlamda Amasya Müzesi'nde yer alan Amasya darplı Sultan Süleyman (Kanuni) Dönemi sultanî örnekleri de zengin ve ihtişamlı dönemin küçük ancak dikkate değer bir kısmını sunmaktadır. Çalışmamızla birlikte tarihi belge niteliği taşıyan Sultan I. Süleyman Dönemi'nde Amasya'da darp edilmiş altın paraları Amasya Müzesi ölçeğinde incelemek ve bunları tüm özellikleriyle değerlendirebilmek mümkün hale gelmektedir. Amasya Müzesi'ndeki I. Süleyman'ın sultanilerinin basım yeri ve tarihi, madeni, yazısı, ölçüsü, ağırlığı ve süsleme unsurları ile detaylı şekilde ele alınıp tasnif edilmesi, fotoğraflanması, küçük ancak önemli detayların gözden kaçırılmaması adına çiziminin yapılıp tanıtılması hem kendi içinde hem de aynı darp merkezinde darp edilmiş diğer sultanilerle karşılaştırılarak değerlendirilmesi ve belgelendirilmesi sanat ve kültür tarihi açısından yarar sağlayacaktır.

Kaynakça

- Akçaşar, Bilhan. "Haritalarla Türkiye'de Darphaneler". *Anadolu'da Paranın Tarihi*. ed. Bülent Arı. 298-322. Ankara: Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Yayınları, 2011.
- Artuk, İbrahim. *Kanuni Sultan Süleyman Adına Basılan Sikkeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1972.
- Artuk, İbrahim - Artuk, Cevriye. *Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki İslami Sikkeler Kataloğu*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974.
- Aydoğan, İsmail. *XX. Yüzyıl Amasya Tarihi ve İnanç Coğrafyası*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Aykut, Şevki Nezih. "Osmanlı Sikkeleri". *Türkler Ansiklopedisi*. 10/823-842. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Bayartan, Mehmet. "XIX. Yüzyılda Osmanlı Madenlerinin Coğrafi Dağılışı". *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 10/1 (01 Aralık 2008), 137-155.
- Bayram, Emel. *Bilecik Müzesi'ndeki Osmanlı Dönemi Sikkeleri*. Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Çıtır, Ahmet vd. *Amasya*. Tokat: Ofset 2000, 1991.
- Damalı, Atom. *Osmanlı Sikkeleri Tarihi*. 1 Cilt. İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı Yayınları, 2010.
- Damalı, Atom. *Osmanlı Sikkeleri Tarihi*. 3 Cilt. İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı Yayınları, 2011.
- Damalı, Atom. *Osmanlı Sikkeleri Tarihi*. 4 Cilt. İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı Yayınları, 2011.
- Darphane Müzesi Osmanlı Madeni Paraları Kataloğu*. İstanbul: T.C. Başbakanlık Hazine ve Dış Ticaret Müsteşarlığı Darphane ve Damga Matbaası Genel Müdürlüğü Yayınları, 1985.

Dönmez, Emel Emine. “Amasya Harşena Kalesi ve Kızlar Sarayı Kazılarında Ele Geçen Altın Memluk Sikkeleri Üzerine Düşünceler”. 1/623-638. Ankara, 2018.

Kabaklarlı, Necdet. *Mangır (1299-1808): Osmanlı İmparatorluğu Bakır Paraları*. İstanbul: Uşaklılar Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, 1998.

Kemaloğlu, Zeynep. *Amasya Müzesi'nde Bulunan Osmanlı Dönemi Sikkeleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Kemaloğlu, Zeynep. “Amasya Müzesi'nde Bulunan Sultan I. Süleyman (Kanuni) Dönemi'ne (1520-1566) Ait Bir Grup Altın Sikke”. *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/15 (29 Haziran 2024), 34-57.

Kemaloğlu, Zeynep. “Amasya Müzesi'ndeki Osmanlı Dönemi Altın Sikke Örnekleri”. *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (15 Haziran 2025), 1-37. <https://doi.org/10.62297/idrak.1549750>

Kemaloğlu, Zeynep. “Amasya Müzesi'ndeki Osmanlı Dönemi Sikkelerinden Örnekler”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 22 (30 Haziran 2024), 328-374. <https://doi.org/10.18498/amailad.1435337>

Öcal, Yaşar. “Osmanlı Devleti'nde Anadolu Darphaneleri: Amasya Darphanesi Örneği”. *III. Uluslar arası Geçmişten Günümüze Merzifon ve Amasya Yöresi Sempozyumu (08-10 Ekim 2015) Bildiri Kitabı*. ed. Asım Çoban vd. 87-99. Ankara: Edge Akademi Yayıncılık, 2015.

Ölçer, Cüneyt. *Nakışlı Osmanlı Mangırları*. İstanbul: Yenilik Basımevi, 1975.

Ölçer, Cüneyt. *Sultan Yavuz Selim Şah Bin Bayazıt Han Dönemi Osmanlı Sikkeleri*. İstanbul: Yenilik Basımevi, 1989.

Pere, Nuri. *Osmanlılarda Madeni Paralar (Yapı ve Kredi Bankası Osmanlı Madeni Paraları Koleksiyonu)*. İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık, 1968.

Sahillioğlu, Halil. “Darphâne”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/501-505. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Sahillioğlu, Halil. “Darphane”. *Anadolu'da Paranın Tarihi*. ed. Bülent Arı. 214-221. Ankara: Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Yayınları, 2011.

Tekin, Oğuz. “Devletler, Hükümdarlar ve Sikkeleri”. *Altının İktidarı İktidarın Altınları (Yapı Kredi Koleksiyonu)*. ed. Oğuz Tekin. 167-278. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Tekin, Oğuz. “Sikke”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/179-184. İstanbul: TDV Yayınları, 2009. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sikke>

Tızlak, Fahrettin. “Osmanlı Devleti'nde Madencilik”. *Osmanlı Ansiklopedisi*. 3/312-321. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.

Ünalın Özdemir, Sibel. “Silifke Müzesi'ndeki Kanuni Sultan Süleyman Dönemi Sikkeleri”. *Sanat Tarihi Dergisi* 28/2 (2019), 617-629.

Yasar, Abdîzâde Hüseyin Hüsâmeddîn. *Amasya Tarihi*. ed. Songül Keçeci Kurt vd. 12 Cilt. Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2022.

Yılmaz, Aliye. *İznik Müzesi'nde Bulunan Osmanlı Dönemi Sikkeleri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Youssof, Dina Ashraf Fawzy Ahmed. *Anadolu Medeniyetleri Müzesindeki Kanuni Süleyman Dönemi Sikkeleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.



Çeşm-i Cihan

Çeşm-i Cihan:
Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E - Dergisi
ISSN: 2149-5866
Sayı: 12-2 (Aralık 2025), 27-39, TÜRKİYE
DOI: 10.30804/cesmicihan.1819483
Araştırma Makalesi

UYGUR TÜRKLERİNİN DOĞU TÜRKİSTAN'DAN GÖÇÜ

Aysun DEMİREZ*

Öz: Dünya tarihinde politik, ekonomik, dini, sosyal sebepler; tabiat olayları, salgın hastalıklar ve can korkuyla büyük göçler yaşanmış ve yaşanmaktadır. Göçler hem ülkelerin tarihinde hem de insanların yaşamlarında büyük değişikliklere yol açar. Edebiyata da tesir eder. Nitekim Uygur Türklerinin ilk destanlarından biri de Göç Destanı'dır. 19.yüzyılın ikinci yarısından sonra Türkistan coğrafyasında Çin, Çarlık Rusyası, sonrasında SSCB, Türk milletinin kaderini etkilemiş, geniş bir coğrafyada Türk topluluklarının yer değişikliklerine sebep olmuştur. Doğu Türkistan'ın 1884'te tamamen Mançu Çin tarafından işgal edilmesiyle Uygur Türklerinin bir bölümü hayatlarını sürdürebilmek için Sovyetler Birliği'ne göç eder. Bir bölümü de İli Vadisi'ne sürülür. Uygurların göçleri Milliyetçi Çin ve Çin Komünist Hükümeti dönemlerinde de devam eder. 1930'lu yıllarda Stalin döneminde Doğu Türkistan'a ters yönlü göçler de görülür. Bir kısmı da Doğu Türkistan sınırları içinde göç etmek zorunda kalır. Uygurlar günümüzde birçok ülkede diasporadılar. Diaspora oldukları ülkelerde de ana vatanlarında yaşadıkları zulmü dünyaya duyurmak üzere hak arayışlarını sürdüren faaliyetler yürütmektedirler. Türkiye, Uygurlar için ortak tarih, kültür, din vb. sebeplerle göç dalgasında en çok tercih edilen ülkelerden biridir. Türkiye'de bulunan Uygurlar hem göçe bağlı sorunlarla baş etmeye hem de geçmişin acıları üzerine yeni bir yaşam kurmaya çalışmaktadırlar. Bu çalışmada Uygurların Doğu Türkistan'dan göçleri tarihsel sırayla verilmeye çalışılmış; Uygur Türklerinin Türkiye'deki diaspora faaliyetleri, diaspora yaşamları, tutumları sorunları irdelenmiş; elde edilen tespitler paylaşılmıştır. Anahtar Kelimeler: Uygur Türkleri, Doğu Türkistan, göç, diaspora, diasporada yaşam.

THE MIGRATION OF UYGHUR TURKS FROM EAST TURKESTAN

Abstract: Throughout world history, large-scale migrations have occurred and continue to occur due to political, economic, religious, and social reasons, as well as natural events, epidemics, and fear for their lives. Migration leads to significant changes in both the history of countries and the lives of people. It also affects literature. Indeed, one of the earliest epics of the Uyghur Turks is the Epic of Migration. From the second half of the 19th century onward, the influence of China, Tsarist Russia, and later the USSR in the Turkestan region influenced the fate of the Turkic people, causing displacement of Turkic communities across a vast area. After East Turkestan was completely occupied by Manchu China in 1884, some of the Uyghur Turks migrated to the Soviet Union to survive. A part of it is also exiled to the Ili Valley. Uyghur migrations continued during the periods of Nationalist China and the Chinese Communist Government. During the Stalin era in the 1930s, there were also reverse migrations to East Turkestan. Some of them were forced to migrate within the borders of East Turkestan. Today, Uyghurs are diaspora in many countries. In their diaspora countries, they continue to pursue rights and engage in activities to inform the world about the oppression endured in their homeland. Turkey is one of the most preferred countries for Uyghurs in this wave of migration due to shared history, culture, and religion. Uyghurs in Turkey are trying to cope with migration-related problems and build a new life based on the suffering of the past. This study attempts to present the migration of Uyghurs from East Turkestan in chronological order; The diaspora activities of Uyghur Turks in Turkey, their diaspora lives, attitudes and problems were examined; and the findings are shared. Keywords: Uyghur Turks, East Turkestan, migration, diaspora, life in the diaspora.

Başvuru/Submitted: 7 Kasım 2025

Kabul/Accepted: 25 Kasım 2025

* Prof. Dr., HBV Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, aysun.demirez@hbv.edu.tr.

GİRİŞ

Göç, hem ülkelerin tarihinde hem de insanların yaşamlarında büyük değişikliklere yol açar. Türkülere, destanlara konu olur. Nitekim Uygur Türklerinin ilk destanlarından birinin adı da Göç Destanı'dır.

Çin ve İran kaynaklarında da geçen destanda, Uygur devletinin 840 yılında Kırgızlar tarafından yıkılışı, Uygurların Ötüken ormanından Tarım havzasına göçü anlatılır. Bu dönemde on beş Uygur boyu, batıdaki Karluk Türklerine sığınır; Tokuz Oğuz boyları Tanrı dağlarının güneyine, Karaşar ve Turfan şehirleri ve civarına, yerleşir. Kansu bölgesine yerleşenler Sarı Uygur adıyla anılır. Bir kısmı Çin'in güneyinde bir kısmı da Moğol kabileleri arasında yer bulur (Ögel, 1971).

Turfan civarına yerleşen Uygurlar, Turfan (Koço) Uygur Devletini; Kansu civarına yerleşen Uygurlar, Kansu Uygur Devleti'ni kurarlar. Uzun süre Kitanlarla birlikte yaşayan Uygurlar, Karahıtay Devleti'nin kuruluşunda da etkili olurlar. Karahıtay Devleti'nin yıkılmasıyla Kitan boyları Uygurlar arasında erir. 13. yüzyılda Uygur Devleti'nin kuruluşu sırasındaki iç karışıklıklar sebebiyle Uygurlar, Aral sahillerine göç ederler. Bir kısmı da Maverünnehir'e yerleşmiş Oğuz grubuyla karışarak İran'a geçer. Cengiz Han döneminde Moğol hâkimiyetine giren Uygurlar, Moğol Devleti'nin bölünmesiyle İlhanlı, Çağatay, Altın Orda ve Yuan Hanedanlığı devletlerinin yönetimlerinde yer almışlardır. Çağatay Hanlığı'nın Türkleşmesinden sonra Moğollarla beraber Deşt-i Kıpçak sahasında Altın Orda Hanlığı'nın kurulmasında etkili olurlar. T'ang hanedanı döneminde Çin'e göç edip 13. yüzyıla kadar burada kalırlar. Yuan Hanedanlığı döneminde Koryo Krallığı'nın Moğollara bağlanmasıyla bir kısım Uygur, Kore'ye de göç eder (Çelik, 2024, 128-129).

Politik, ekonomik, dinî, sosyal sebepler, tabiat olayları, salgın hastalıklar ve can korkusundan çıkılır yola. Böylece göç edenler, muhacir olanlar, hayatlarının bir bölümünü ya da tamamını vatan belledikleri yerden başka bir yerde geçirir; göçmen olur.

Uluslararası Göç Örgütü (IOM)'in 2020 yayımladığı Dünya Göç Raporunda yer alan bilgilere göre 2019 yılında 272 milyona ulaşan dünya genelindeki göçmen sayısı, dünya nüfusunun %3,5'ini oluştururken (IOM, 2020, 3) zorunlu göçlerin sayısı da her geçen gün artar (Soysal, 2023, 244).

Doğu Türkistan coğrafyasındaki Uygur Türkleri 19. Yüzyılın ikinci yarısına kadar anayurtlarından ibadet, eğitim, gezi ve ticaret gibi sebeplerle ayrılışlar da geri döndüklerinde yaşamlarını sürdürebilirlerken sözü edilen dönemden sonra değişen yönetimlerle hayatları alt üst olur ve değişik zamanlarda anavatanlarından göç etmeye mecbur kalırlar.

1. DOĞU TÜRKİSTAN'DAN GÖÇ

Türkistan coğrafyasında Çin, Çarlık Rusyası, sonrasında SSCB, Türk milletinin kaderine tesir ederek geniş bir coğrafyada yer değişikliklerine sebep olurlar.

1.1. MANÇU İMPARATORLUĞU DÖNEMİNDE GÖÇ

Yakup Han, Doğu Türkistan'da 1865'te bir devlet kurar ancak bu devlet uzun ömürlü olmaz. Doğu Türkistan, 1876'da başlayan ikinci Mançu Çin saldırıları neticesinde, 18 Kasım 1884'te, Çin tarafından tamamen işgal edilir. Bölgede büyük-küçük 400'e yakın ayaklanma yaşansa da ayaklanmalar kanlı biçimde bastırılır. Bu olaylar sırasında bir milyondan fazla Uygur katledildiği zikredilir. Uygur Türkleri, 1882'de Rusya ve Mançu İmparatorluğu'nun sınırları çizilirken hayatlarını sürdürebilmek için Türkistan'da yer değiştirmek, göç etmek zorunda kalırlar. 500 binden fazla Uygur da öldürülme korkusuyla Sovyetler Birliği'ne göç eder. Bu ilk, büyük göç esnasında Kaşgarlılar (Keşkerlikler) Doğu Türkistan'ın güneyinden Özbekistan, Tacikistan, Kırgızistan içlerine kadar; Tarançılar, Doğu Türkistan'ın kuzeyinden Kazakistan ve Kırgızistan'a geçerler. 200 civarında bir grup da İli Vadisi'ne sürülür ve Orta Asya'yı kontrolle

görevli Çin askerlerine hizmet (sulama, tarım vb.) işlerinde kullanılır.¹((Caferoğlu1965, 17)'den (Ataman, 2006, 45)).

Çokan Velihanov, 19. yüzyılın 60'lı yıllarında Doğu Türkistan'dan Fergana vadisine 50.000 ailenin yerleştiğini, Özbek âlim Haydarbek Bababekov ise 1868 yılında Andican'da 70.000 Kaşgarlının yaşadığını ifade eder. Sovyetler Birliği araştırmacıları da Kaşgarlıların Taşkent, Hokant, Karategin, Harezmi, Semerkand, Buhara gibi bölgelere de ulaştığını, 1926 yılında sadece Özbekistan'da 40.115 Uygur'un yaşadığını belirtirler. 1937 yıllarında Özbekistan'da Uygur nüfusu 60.000 olarak zikredilirken 1979 yılında 29.000; 2000 yılında da 20.000 olarak kaydedilir (Emet, 2018, 19-23).

Saipendinova'ya göre Uygurların Kırgızistan'a ilk göç dalgası 1920'li yıllarda başlar. Kaşgar'dan yola çıkan Uygurlar, Kırgızistan'ın Oş şehrinde Kaşgar-Kıştak adlı bir köy kurarlar (Saipendinova, 2019, 65).

1.2. MİLLİYETÇİ ÇİN DÖNEMİNDE GÖÇ

1931 yılında Kumul'da bulunan Türklerin Çinliler tarafından zorla yurtlarından çıkarılmaları, bölgeye Çinlilerin yerleştirilmesi isyanlara yol açar.1931 yılında başlayan isyanlar, 1933 yılında Doğu Türkistan'ın her yerine yayılır. Doğu Türkistan İslam Cumhuriyeti (12 Kasım 1933) kuruluncaya kadar devam eder (Buğra, 1954, 32)'den (Kılıç, 2021, 39).

1930'lardan sonraki bu karışık dönemde büyük göç kfilesinden bir grup Uygur, Pakistan, Hindistan gibi ülkelere yerleşir. Bu göç grubu tarih, dil, din ve benzer gelenek göreneklere sahip Türkiye'ye geçmek arzusuyla II. Dünya Savaşı'ndan sonra çeşitli zamanlarda Hindistan ve Türk Büyükelçiliğine müracaat eder. Bir süre sonra Türk Hükümeti önce Kazakları iskânlı göçmen olarak kabul edeceğini kendilerine bildirir.

1.3. ÇİN KOMÜNİST HÜKÜMETİ DÖNEMİNDE GÖÇ

Büyük göç dalgalarından biri de Çin Komünist Partisinin 1949 sonrası Doğu Türkistan'ı işgal etmesiyle başlar. 1950 yılında büyük bir göç kfilesi yola çıkar. Bu grupta Kazak kfilesinin başında Hüseyin Teyci, Delihan Canaltay, Alibek Hakim, Sultan Teyci; Uygur kfilesinin başında İsa Yusuf Alptekin ve Mehmet Emin Buğra bulunur. Kafile, Tibet üzerinden hem Çin askerleriyle hem de Tibet askerleriyle çarpışarak Hindistan sınırından Keşmir'e ulaşır. Kafilenin üyeleri hep birlikte, Pakistan'daki Kazakların yardımı ve yol göstermeleriyle, Türkiye'ye geçmek için müracaatta bulunurlar.13 Mart 1952'den sonra Türkiye'ye gelmek üzere kabul alırlar; 1952-1954 tarihleri arasında Türkiye'ye gelen göçmenler Manisa Salihli, Kayseri Develi, Niğde Altayköy, Nevşehir, Aksaray, Konya İsmil'e yerleştirilir. Türkiye'ye gelmek üzere 18.000 ile 50.000 arasında rakamlar zikredilse de gelebilenler sadece 1850 kişidir (Emet, 2018, 24-25). Türk ve Müslüman kimliğiyle, bağımsız yaşama arzusuyla yola çıkan birçok Kazak ve Uygur Türkü yolda yaşamını kaybeder. Bu göç 1958 yılına kadar devam eder (Karaman, 2016; Özkan, 2014, 5)'den (Buğra, 2023, 14).

1949'da yönetimin değişmesiyle birlikte Uygurlardan bir bölümü de kaçak ve resmi yollardan Kırgızistan'a göç eder. II. Dünya Savaşı'ndan sonra SSCB'de nüfus azalır ve tarım zayıflar. Merkezi Hükümet daha fazla işçiye ihtiyaç duyar. 1952'de Çin'le yapılan mutabakat sonucu Uygur Türkleri Çin'de bulunan Sovyet Konsolosluğu üzerinden pasaportlarıyla göç ederek Kırgızistan'a ulaşır.1954'te başlayan göç dalgası 1956'ya kadar devam eder. Çin ile SSCB arasındaki sınır 1963'te tamamen kapanır.

1980'li yıllarda Çin Halk Cumhuriyeti'ndeki iktidar değişikliğinden sonra da birçok Uygur göç etmeyi tercih eder; bu göç dalgası da 1990'lara kadar sürer. Muhammed Abdulmecid'e göre 1980 ve 2009 yılları sonrasında göç eden Uygurlar, dini değerlerine ve kimliklerine daha bağlıdır (Abdulmecid, 2022).

¹ Uygurlar sulama ve tarım işlerine baktıkları için Kalmuklar tarafından ziraatçı anlamına gelen "Tarançi" adıyla anılırlar ((Caferoğlu, 1965, 17)'den (Ataman, 2006, 45)).

5 Temmuz 2009'da Ürümqi'de meydana gelen katliamdan sonra yönetimin artan baskılarına dayanamayan Uygurlardan bir bölümü 2014-2015 yılları arasında kaçak yollarla anavatanları Doğu Türkistan'dan Malezya ve Tayland üzerinden Türkiye'ye göç eder. Bu göç hareketiyle 7500 civarında Uygur, Türkiye'ye ulaşır. Göç esnasında yaşlı, çocuk olan Uygurlar, zor koşullarla mücadele etmek mecburiyetinde kalır.

Dünya basını 2017 yılında Çin'deki toplama kamplarının varlığından haberdar olur. Doğu Türkistan'da milyonlarca insan kamplara alınır. Bu durum sonucunda Uygur nüfusu içerisindeki aydın kesim giderek azalmaya başlar. 2009-2017 yılları arasında Doğu Türkistan'dan yasal veya yasal olmayan yollarla birçok Uygur Türkü göç eder.

2019 yılında Kırgızistan'daki Uygur nüfusu 58.168 olarak tespit edilir (Saipendinova, 2019, 56). Uygur Türklerinin bir kısmı da göç için Afganistan'ı tercih eder.

Doğu Türkistan'dan 19.yüzyılın ikinci yarısından sonra başlayan göçün tarihçesi çeşitli araştırmalar tarafından bilimsel olarak ele alındığından yukarıdaki verilen açıklamaların bu çalışma için yeterli olacağı düşünülmüştür.

1.4. DOĞU TÜRKİSTAN'A TERS YÖNLÜ GÖÇ

Doğu Türkistan'dan SSCB'ne göç eden Uygurlardan bir kısmı 1930'lu yıllarda Stalin döneminde Pan-Türkist, ayrılıkçı suçlamalarıyla öldürülür; binlercesi de Çin'e geri döndürülür. Bölgede yaşayan Uygurlar ölüm cezasından kurtulabilmek amacıyla kimliklerini Kırgız, Kazak, Özbek olarak değiştirmek mecburiyetinde kalmışlardır ((Asankanov, 2014)'ten (Saipendinova, 2019, 67).

1.5. DOĞU TÜRKİSTAN SINIRLARI İÇİNDE GÖÇ

Doğu Türkistan'ın daha sınırları çizilmeden şair ve yazarlardan bir bölümü Doğu Türkistan içine ya da dışına göç etmiştir. Uygur şairlerinden Mehmet Ali Tevfik'in çalıştığı okul, Artuş ilçesinde 1885 yılında açılan ilk çağdaş okullardan biridir fakat Mançu-Çin hâkimiyeti tarafından kapatılır. 1914 yılında aynı ilçede Hüseyiniye adlı okul açılır. Okul müdürü Tursun Efendi, başöğretmeni ise Türkiye'den Ali Kemal İlkul'dur. Sözü edilen öğretmen yetiştirme okulu halk tarafından da desteklenmiştir. Çin Hükümeti tarafından, çağdaş öğretim yapan bu okul da kapatılır; emeği geçenler cezalandırılır. Ali Kemal İlkul sınır dışı edilir. Mehmet Ali Tevfik de bu olayların ardından 1920 yılında Doğu Türkistan'ın kuzeyindeki Çevçek şehrine göç eder (Kaşgarlı, 2004, 216). Uygur yazar ve şairlerin birçoğunun biyografisi incelendiğinde aileleriyle birlikte çeşitli tarihlerde zorunlu göçler yaşadıkları görülmektedir.

Doğu Türkistan'da yaşanan zorunlu göçlerden bir kısmı edebi eserlerde de konu edilmiştir. Tanrıdağlı'nın belirttiğine göre Mao ve dördü çete 1966-76 yılları arasında, Kültür Devrimi yıllarında, üniversite sınavını kaldırır. Liseyi bitiren öğrenciler sınava gitmek yerine "tekrar terbiye almak" üzere köylere gönderilir. Bu öğrenciler iki grupta sınıflandırılır: 1. Şehirde köye gidenler. 2. Köyden gelip köye gidenler. O dönemde köyde iki senesini geçiren bir öğrenci köy halkı veya yöneticileri tarafından oylamayla merkezden gelen şehir iş kadrosuna girebilme imkânına kavuşur. İş kadrosu az olduğu için öğrencilerden 5-7 sene hatta ömür boyu köyde kalanlar olur. Köy hayatının zorlukları, açlık, kıtlık ve köy hayatının yasakları gençler için zorlu dönemler olur. Muhammet Emin Sabir'in *Beygiçiler Hakkında Kıssa* (Yarışçılar hakkında Kıssa) adlı romanı köylerinde lise olmadığı için şehre giden, mezun olduktan sonra köylerine dönen gençlerle ilgilidir. Gençler köylerinden ayrıldıktan sonra devlet özel mülklerine el koyar. Kimlik belgelerinde "zengin sınıfı" yazılı olanlar, "tekrar terbiye almak" üzere geldikleri köylerinden tekrar şehre dönme imkânını bulamazlar. *Beygiçiler Hakkında Kıssa* adlı romanda sistemle uyumlu olanların iş bulduğu ancak eski yazmalar derleyen, okuyan, yazan, aydın biri olan roman kahramanı Davut Ahun (Hoca)'un hapse atıldığı, oğlunusa sistem dışına itilerek fakirleştiği anlatılır (Tanrıdağlı, 1996, 232-238). "Tekrar terbiye almak" üzere köylere gönderilme uygulaması başka romanlarda da geçer. Samet Dugayli'nin *Gülâyım* (1990), Tohtı Ayup'un yazdığı *Tağrınnıñ Hükmü* (1993) adlı romanlarda da bu uygulamadan söz edilmiştir.

Uygur edebiyatının edebî şahsiyetleri Çin, Rus, Batı ve Türk yazar ve şairleri takip ederek önemli edebi eserler yazmışlardır. Toplumun aydın kesimi olan yazarların birçoğu da Çin, Rus yöneticiler tarafından yazdıkları eserler sebebiyle ölüm cezasına çarptırılmış ya da hapse atılmışlardır.

2. UYGUR TÜRKLERİNDE GÖÇE BAĞLI KİMLİK KAYBI

SSCB'ne göç eden Uygur Türkleri canlarını kurtarmak üzere gittikleri coğrafyalarda büyük sıkıntılarla karşılaşmışlardır. Uygurların bir kısmı 1930'lu yıllarda Stalin yönetiminin uyguladığı repressiya sebebiyle hayatını kaybeder. Bir kısmı da Çin yönetimine teslim edilir. Uygur Türklerinden bazıları da hayatta kalabilmek için kimliklerini Özbek, Kırgız ve Kazak olarak kaydettirmiştir (2019, 67).

Emet'in belirttiğine göre Kırgızistan'da 2009 tarihinde 48.000, Fergana vadisinde Oş ve Celalabad'da 15.000 Uygur Türkü nüfusu bulunur. Fergana vadisinde bulunan Uygurlar aynı din ve benzer geleneklere sahip olan Özbekler arasında erir. Bu erimede Sovyet Hükümeti'nin Orta Asya'da Türkçe konuşan bütün halkı Özbek adı altında kaydetmesi de etkili olmuştur. Kaşgarlıların Tarançıları kendi milletlerinden saymamaları ancak Özbek olarak tanımlanmayı kabul etmeleri de kimlik kaybının sebepleri arasındadır. Ayrıca Stalin'in baskıcı döneminde Uygurların Pan-Türkist ve ayrılıkçı olarak suçlanmaları da Uygurların kendilerini Özbek olarak tanımlamalarına yol açan etkenlerdendir (Emet, 2018, 19-23).

3. UYGUR TÜRKLERİNİN DIŞPORA FAALİYETLERİ

Diaspora, anavatanlarından başka bir ülkeye göç ederek din, dil, kültürlerini koruyan topluluklar için kullanılan bir kavramdır. Uygur Türkleri Doğu Türkistan'dan tarihin farklı dönemlerinde başka ülkelere göç etmek mecburiyetinde kalmış bir Türk topluluğudur. Anavatanlarının dışında buldukları ülkelerde de diasporadırlar.

Işık Kuşçu Bonnenfant, Uygur diaspora nüfusunun 500-600 bin civarında olduğunu, bu oranın toplam Uygur nüfusunun %5-6'sına tekabül ettiğini belirtir (Petersen, 2006; Gladney, 2009; Shichor, 2010)'dan (Kuşçu Bonnenfant, 2020, 110).

Uygur Türkleri göç etmek için öncelikle kültür ve din bakımından kendilerini yakın buldukları ülkeleri tercih etmiş; buldukları ülkelerde de geride kalanların yaşadıkları haksızlıklara dikkatleri çekmeye çalışmışlardır.

Türkiye'de ilk hareket İsa Yusuf Alptekin ve Mehmet Emin Buğra'nın öncülüğünde başlar. Türkiye'ye ulaşan Mehmet Emin Buğra ve İsa Yusuf Alptekin, Uygur kimliğini ve kültürünü muhafaza etmek amacıyla çok sayıda kitap yazar ve dergicilik faaliyetleri yürütürler. Buğra ve Alptekin'in *Türkistan, Doğu Türkistan, Türkistan'ın Sesi* adlı dergilerin basılıp yayımlanmasında büyük gayretleri vardır. Kazak Türkleriyle birlikte *Doğu Türkistan Göçmenler Derneği* (1960), *Doğu Türkistan Vakfı* (1978) gibi dernekler etrafında toplanarak diaspora olan Uygurları kurumsal bir çatı altında toplamaya çalışırlar. Buğra ve Alptekin, yazmış oldukları yazılarda anavatanlarının tarihini anlatıp Doğu Türkistan'ın asıl sahiplerinin Uygur Türkleri olduğunu vurgulamışlardır. İsa Yusuf Alptekin, yaptığı ziyaretlerde ve katılmış olduğu konferanslarda uluslararası örgütlere; başka milletlere Uygur Türklerinin durumunu ve yaşadıklarını duyurmaya çalışmıştır.

Mehmet Emin Buğra (1965) ve İsa Yusuf Alptekin (1995)'in vefatlarından sonra *Doğu Türkistan Kültür ve Dayanışma Derneği* (1989) ve *Doğu Türkistan Öğrenci Birliği* (1994) diaspora Uygurların sesini duyurmaya çalışır. Başka ülkelerde diaspora olan Uygur toplulukları da çeşitli ülkelerde kurultaylar tertip ederek yaşadıklarını anlatarak dünya kamuoyunun dikkatini Doğu Türkistan'a çekme gayretindedirler. 1990'lardan sonra diaspora Uygurların faaliyetleri daha çok Avrupa ülkeleri üzerinden yürütülmeye başlanır. Uygurlar daha sonraki dönemlerde göç faaliyetleri için ABD, Hollanda, Belçika, Norveç, İsveç gibi ülkeleri tercih etmişlerdir.

Uygur diasporası söylemlerinde insan hakları arayışlarını dillendirmiştir. 1990'lardan sonra Çin Hükümeti de dünya pazarlarına açılım politikası sebebiyle daha esnek hareket

ettiğinden Uygurlar insan haklarıyla ilgili hak ihlallerini daha fazla duyurma imkânı bulmuşlardır.

Ataman'a göre bu topluluk Doğu Türkistan Davası konusunda ortak bir tutum sergilemekte, Doğu Türkistan'ın bir gün bağımsızlığına kavuşacağı inancı etrafında hareket etmektedirler (2006, 200).

2000'li yıllardan sonra Dünya Uygur Kurultayı aracılığıyla farklı ülkelerde çok sayıda Uygur Derneği kurulmuştur. İstanbul'da 2005 yılında kurulan *Doğu Türkistan Maarif ve Dayanışma Derneği* ve 2012 yılında *Satuk Buğra Han Bilim ve Eğitim Vakfı* çabalarıyla eğitim alanında faaliyetler düzenlenir. Kuşçu Bonnenfant'ın belirttiğine göre 1998'de Washington'da kurulan *Uygur Amerikan Derneği (Uyghur American Association)* Uygur kültürünün korunması ve gelişmesine katkıda bulunmak ve kendi gelecekleriyle ilgili barışçıl ve demokratik yolların kullanılmasını desteklemek amacıyla ortaya çıkmıştır. Bu derneğin web sitesinde yer alan *Uygur İnsan Hakları Projesi (Uyghur Human Rights Project)* Sincan'da yaşanan hak ihlalleriyle ilgili raporlar hazırlamaktadır (2020, 114).

Victoria Bernal'e göre "internet, diaspora üyelerinin tarih, kültür, demokrasi ve kimlik gibi konularda anlatılar oluşturup, tartıştığı ulus ötesi bir mekandır" ((Bernal, 2006, 162)'den (Kuşçu Bonnenfant, 2020, 114)). Nitekim diasporadaki Uygurlar da internet aracılığıyla kendi aralarında iletişimi sağlayıp tarih, kültür ve dil bakımından materyallerini oluşturup Uygurların insan hakları arayışlarını geniş kitlelere duyurmaya çalışmaktadırlar.

Uygur Türkleri, Türkiye'ye göçlerinin ilk yıllarında çıkardıkları dergilerde kamuoyunda farkındalık oluşturmayı amaçladıkları için Türkçeyi tercih etmişlerdir. 2009 yılından sonra kültürel ve edebi konuların yer aldığı Uygurca dergiler de çıkarmaya başlarlar.

Türkiye'de Uygur diasporasının çıkardığı çocuk dergileri de vardır. *Dört Kulak* bu dergilerden biridir. *Dört Kulak* dergisi 2017 yılında Türkiye ve başka ülkelerdeki Uygur çocuklarının kültürel kimlik ve vatanseverlik duygularıyla yetişmelerini sağlamak amacıyla yayımlanır (Abdulmecid, 2022, 1).

Türkiye ve başka ülkelerdeki STK'lar Doğu Türkistanlı göçmenlerin seslerini medya ve sosyal medya aracılığıyla duyurmaya çalışmışlardır. Bu çabalar sonucunda ABD, Kanada, Hollanda ve Litvanya parlamentosu gibi Batı ülkeleri Çin'in Doğu Türkistan üzerine uyguladığı politikaları soykırım olarak tanımıştır (Euronews, 2015)'den (Kılıç, 2021, 9).

4. UYGUR TÜRKLERİNİN GÖÇE BAĞLI SORUNLARI

19.yüzyıl sonlarından itibaren çeşitli aralıklarla anavatanlarından göç eden Uygurlar, 1950-1962 yılları arasında daha çok Orta Asya'ya yayılırlar. Günümüzde Afganistan, Özbekistan, Kore, Kazakistan, Pakistan, Nepal, Myanmar, Malezya'da da Uygurlar mevcuttur.

Türkiye, Uygurlar için ortak tarih, kültür, din vb. sebeplerle göç dalgasında en çok tercih edilen ülkelerdendir.

Başak Çevik, *Uygur Türklerinin Doğu Türkistan'dan Türkiye'ye Göç Etmelerinin Sebepleri ve Yaşadıkları Sorunlar (İstanbul Alan Çalışması)* (2022) adlı çalışmasında Uygur Türklerinin Türkiye'ye göç etmelerinin sebeplerini ve göçten sonra yaşadıkları sosyal, ekonomik ve siyasi sorunları irdeler. Çevik'e göre Doğu Türkistan'dan Türkiye'ye göç eden Uygur Türkleri, diaspora odaklı ve sosyopolitik bağları kuvvetli bir gruptur (2022, 110-114).

Göçler hem göç edenlerin hem göç edilen toplumların yaşamlarında ekonomik, sosyolojik ve kültürel bakımdan değişikliklere sebep olur.

Türkiye'deki Uygurlar dil, ev, işsizlik, mesleki denklik problemi; ekonomik sorunların yanı sıra bir takım toplumsal sorunlar da yaşamaktadırlar.

4.1. Uygur Kimliğini Muhafaza Etme Çabası

Uygurlar, Mançu Çin (1863-1911), Milliyetçi Çin (1944-1949) ve Komünist Çin dönemlerinde Çento, Wei-wuer gibi adlarla yaşamlarına devam etmişlerdir. Taşkent'te toplanan bir kurultayda Doğu Türkistan'ın çoğunluğunu oluşturan Uygurların "Uygur" adıyla anılmaları kararlaştırılır (Ataman, 2006, 42). Uygur adı 1921'de alınan bu karardan sonra 1934'te Doğu

Türkistan Hükümeti tarafından da umumi ad olarak kabul edilir; 1955'te Xinjiang-Uygur Muhtar bölgesinin kurulmasıyla resmîyet kazanır (Öztürk, 2010, 1).

Qing Hanedanlığı (1644-1912) Doğu Türkistan topraklarında Çin hâkimiyetini göstermek ve meşrulaştırmak için bölgeye Xinjiang (Yeni sınır; yeni bölge; yeni toprak) adını vermiştir. Diaspora Uygur Türkleri, bu adın Uygur tarihinin, siyasi ve kültürel kimliklerinin yok sayılması anlamına geldiğini vurgulayarak Xinjiang adının aşağılayıcı olduğunu belirtmektedirler. Çin medyasında ve akademide bu adın kullanımının yeni bir bölgeyi işaret ettiği görüşü ve bölge için bu adın kullanımının Uygur Türklerinin tarihi ve kültürel bağlarını zayıflatacağı düşüncesiyle Xinjiang adı yerine Doğu Türkistan adının kullanılması gerektiğini savunmaktadırlar (Eruygur, 2025, 122).

4.2.Geçmişin Acıları Üzerinde Yeni Bir Yaşama Başlama Gayreti

Uygurlar ve Doğu Türkistan'da yaşayan diğer topluluklar, 1949'dan sonra Çinileştirme girişimleriyle baskı görmüşlerdir. Ataman'ın İsa Yusuf Alptekin'in ifadelerine dayanarak verdiği bilgiye göre (Alptekin, 193) bu dönemde "Türk kızları Çinlilerle evlenmeye zorlanır. Bütün okullarda yalnız Çin tarihi okutulur ve Türkistan Türklerinin Çin soyundan geldiği telkin edilir. Türkistan lehçesindeki Arapça, Farsça, Rusça kelimeler yerine Çince kelimelerin kullanılması istenir. Devlet teşkilatında ve resmi yazışmalarda Çin terimleri kullanılır. Tarihe ait Türk ve İslam eserleri imha edilip, eski medeniyetlerin izleri silinmeye çalışılır. Türk mahalleleri dağıtılarak Türklerin Çinli ailelerle oturmaları zorunlu kılınır". Doğu Türkistanlıların "Türk ve Türkistan kelimelerini kullanmaları, yabancı ülkelerden gelen kitap, gazete vb. okumaları, radyo dinlemeleri, izinsiz seyahat etmeleri, evlerinde milliyetçileri saklamaları, evlerine misafir almaları, hizmetçi almaları, hükümet sınırlarını açıklamaları, kıymetli eşya saklamaları, ipekli, yünlü giymeleri de istenmeyen durumlardır. Ancak "Mao'ya " Diri Allah" biçiminde hitap etmek, domuz beslemek, yabancılara hayatlarından memnun görünmek, Çince terimler kullanmak, Çinlilere "ağabey, millet" biçiminde hitap etmek, yönetimin söylemlerini kayıtsız, şartsız kabul etmek, iki odadan birini Çin kolonicilerine tahsis etmek, toprakları yılda beş kez sulamak, 3 kez gübrelemek, on defa otlarını toplamak ve az topraktan çok mahsul kaldırmak, üç mil uzaklıktaki yerlere yürüyerek gitmek, bir elbiseyi dokuz yıl giymek" yönetimin beklentisidir (Ataman, 2006, 54-55).

Yukarıda sözü edilen onur kırıcı uygulamaları tarihsel hafızalarında taşıyan Uygur Türkleri, gittikleri ülkelerde anavatanlarından uzakta, kimliklerini, gelenek ve göreneklerini yaşatmaya çalışmaktadırlar. Geçmişin acı anılarıyla yaşamlarını sürdürmekte, ülkelere dönme, uzakta kaldıkları dost ve akrabalarıyla görüşme umudu taşımaktadırlar.

4.2.1. Diasporada Uyum Sağlama

Remzi Ataman (2006) tez çalışmasında Uygur Türklerinin göçten sonra Kayseri ilindeki yaşamlarını incelemiş ve Uygur Türklerinin büyük oranda entegrasyonu sağladıklarını belirtmiştir. Araştırmacıya göre Uygurların devlet tarafından inşa edilen özel bir mahalleye yerleştirilmeleri ve burada kapalı bir topluluk olarak yaşam sürdürmeleri uyum süreçlerinin gecikmesine sebep olmuştur (2006, 200). İstanbul Zeytinburnu'nda yaşamlarını sürdüren Uygurların da konut yerleşim yerleri birbirine yakındır. Uygurlar dil, yemek kültürü ve fiziksel görünümüyle buldukları yerlerde Türkiye Türklerinden kolayca ayrılmaktadırlar (Çevik, 2022, 110-114).

Göç sebebiyle dil, coğrafya, ekonomik ve kültürel değişim yaşayan Uygur göçmenlerin psikolojik durumlarını inceleyen bilimsel çalışmalar da yapılmıştır: *Uygur Türklerinin Dini Başa Çıkma, Sıla Hasreti, Öz Değer ve Travma Sonrası Stres Düzeyleri Arasındaki İlişki* (2024) başlıklı çalışmada İstanbul ve Kayseri'de ikamet eden 18 yaş üstü, ortalama yaş seviyesi 31,78 olan 177 kadın, 125 erkek, toplam 302 Uygur göçmen üzerinde çeşitli ölçeklere göre bilimsel analiz yapılmış, kişilerin travma, taciz, darp, işkence, kötü muamele vb. durumlarda dini başa çıkma etkinliklerine sıklıkla başvurdukları tespit edilmiş; uğradıkları kötü durumları da işledikleri günahlar sebebiyle verilen bir ceza olarak değerlendirdikleri ifade edilmiştir. Ülkeleri ve

aileleriyle iletişim kuramadıkları için sıla hasreti puanlarının ortalamasının üzerinde olduğu vurgulanmıştır. Sıla hasreti arttıkça koşullu özdeğer ve travma sonrası stresinin de arttığı belirtilmiştir (Dolgun, 2024, 87-90).

Şentür (2018) de Türkiye'nin ulusal basınında Uygur Türklerine ilişkin haber, yorum, yazı dizisi, röportaj vb. yazıları inceler ve 1980 sonrası Uygur Türklerinin kültürel, ekonomik, toplumsal ve düşünsel gelişmelerini aktarır.

4.2.2. Diasporada İş Sahibi Olma

Uygur Türklerinin Türkiye'ye ilk göçleri 1960-1990 yılları arasındadır. 1990-200 yılları arasında Uygurlar Türkiye'nin yanı sıra başka Avrupa ülkelerine de göç ederler. *Dönüşmekte Olan Siyasi Kimlikler: Türkiye'deki Doğu Türkistan Diasporası* (2010) adlı çalışmada Wilkoszewski'nin iddia ettiğine göre Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği (BMMYK) de Türkiye'ye göç eden Uygur ve Kazak göçmenlere yardımcı olmuştur. Wilkoszewski, İstanbul ve Kayseri'de diaspora Uygurlarla mülakatlar yapmıştır. Uygurların Türkiye'deki ilk yıllarında temel masraflarının devlet tarafından karşılandığını; küçük işletmeler açabilmeleri için sermaye sağlandığını, sağlık, eğitim hizmetleri ve Türkçe kursları verildiğini ifade etmiştir (Wilkoszewski, 2010, 264-265)'den (Kuşçu Bonnenfant, 2020, 111).

Doğu Türkistan'dan göç eden 1.grup, daha çok sanayide vasıfsız işçi olarak çalışır. Bir kısmı küçük sanayi işletmelerine yerleştirilir bir kısmı deri giysi imalatı yapar. Memuriyette olanlar ve ticaretle uğraşanlar %5'lik bölümdür. Çalışan kadın sayısı %2-3 civarındadır (Özkan, 2014, 7).

Uygur Türkleri diasporada işsizlik sebebiyle ekonomik sıkıntılar yaşamışlardır.

4.2.3. Diasporada dil öğrenimi

Göçle gelen Uygur Türklerinin bir kısmı İstanbul'da Zeytinburnu ve Sefaköy civarına yerleşmiş burada bir dilsel çevre oluşturmuşlardır. Uygur Türkçesinin ana vatanlarında yasaklı olması Uygurları buldukları çevrelerde kendi lehçelerini koruma ve yaşatma gayretine sevk etmiştir. Türkiye'de geçim kaynağı olarak iş ve ticarete Çinceyi kullanan Uygurlar, 2021 tarihli bir araştırmada "Türkiye'de Çince konuşan topluluk" olarak nitelendirilmiştir (URL-2)'den (Gülen, 2024, 23). Zeytinburnu ve Sefaköy ilçelerinde yaşayan Uygurlar evlerinde kendi lehçeleriyle konuşurken kamusal alanda Türkiye Türkçesi kullanmaktadırlar. Zeytinburnu ve Sefaköy çevresindeki tabelalarda, sokak reklamlarında, ürünler üzerindeki etiketlerde, yayınlar ve kitaplarda, çocuk kreşlerinde Çağdaş Uygur Türkçesini tercih etmektedirler. Bu bölgedeki çeşitli tabelaları, logo ve işaretlerini de sadece Uygurlar bilip kullanmaktadır. Ancak Bişkek'teki Uygur restoranları etnik kimliklerini Rusça veya Kırgız Türkçesiyle ifade etmektedir (Gülen, 2024, 23).

4.2.3.1. Diasporada Türkiye Türkçesi Öğrenimi

Suna Kılıç, İstanbul'da bulunan STK'ların Doğu Türkistan kökenli göçmenlerin uyumuna katkısını araştırmış; 7 STK yöneticisi ve bu STK'ların hizmetlerinden yararlanan 20 göçmenle mülakat yapmıştır. Uygur Türklerinin anlaşılabilirlik oranını yüksek buldukları için Türkiye Türkçesini öğrenme konusunda yeterince ilgili ve özenli olmadıklarını tespit eden Kılıç, STK'ların kurumsal açıdan yetersizlikleri, organizasyon ve teşkilatlanmadaki eksiklikleri, insan gücü ve maddi kaynak imkânsızlıkları gibi sebeplerle Doğu Türkistanlıların Türkiye Türkçesi öğrenmelerine yeterince destek vermediklerini ifade etmiştir (Kılıç, 2021, iv).

4.2.3.2. Diasporada Uygur Türkçesi Öğrenimi

Ülkelerine dönme ümitleri kalmayan Uygur Türkleri lehçelerini ve kültürlerini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardır. Çocuklarına kendi lehçelerini öğretmek maksadıyla

buldukları ülke ve şehirlerde ana dili okulları açmaktadırlar. Serdar Zağoglu konuyla ilgili geniş bir çalışma yayımlamıştır.²

4.2.4. Diaspora Uygurlar Üzerinde Çin Tehdidi Algısı

İstanbul'da yirmiye yakın Uygurlarla ilgili STK mevcuttur ancak bunların yedisi ön plandadır: Doğu Türkistan Göçmenler Cemiyeti, Doğu Türkistan Maarif ve Dayanışma Derneği, Doğu Türkistan Nuzuğum Kültür ve Aile Derneği, Doğu Türkistan Gençlik ve Kültür Derneği, Satuk Buğrahan İlim ve Medeniyet Vakfı (SİM Vakfı), İsa Yusuf Alptekin Vakfı ve Uygur Araştırmaları Derneği (Uygur Akademisi). Türkiye'deki Doğu Türkistan meselesi üzerinde çalışmalar yapan Doğu Türkistanlı STK'ları Çin Hükümeti terörizm faaliyetleri kapsamında görev yapan kurumlar olarak görmektedir (Kılıç, 2021, 6).

Pakistan, Afganistan, Hindistan ve Mısır üzerinden Türkiye'ye gelen ve İstanbul Zeytinburnu'nda yaşayan Uygurlar, yapılan araştırmalarda Çin Halk Cumhuriyeti tarafından sıkı takip ve tehdit hissettiklerini belirtmişlerdir (Çevik, 2022, 110-114).

24 Eylül 2025 tarihli Karar gazetesinde Feyza Nur Çalikoğlu'nun vermiş olduğu habere göre diaspora Uygur liderlerini itibarsızlaşmaya yönelik yapay zeka destekli deepfake içerikler kullanılarak sahte video, uydurma kitap ve çevirim içi saldırılarla insan hakları savunucuları hedef alınmaktadır. Yıllardır Pekin'in baskı politikalarını ifşa eden Uygur Hareketi İcra Direktörü Rushan Abbas da bu saldırıların hedefi olmuştur.³

4.2.5. Diasporada Kadın ve Çocuklar

İstanbul'da Zeytinburnu ve Sefaköy'de yaşayan Uygur kadınları, çeşitli vakıf ve derneklerin yardımıyla yaşamlarını sürdürmektedirler. En büyük korkuları asimilasyona uğrayarak kimliklerini kaybetmektir. *Doğu Türkistanlı Kadınlar Göç ve Sosyo-Kültürel Uyum: İstanbul Örneği* adlı çalışmada İstanbul'da yaşayan Uygur kadınların sorunları kısaca şöyledir: "Bazı Uygur hanımların peçe kullanmaları, çocuk yaşta evlilik yapmaları; resmi olmayan nikâhsız evlilikleri; çok eşli olmaları, çok çocuk sahibi olmaları" biçiminde özetlenebilir. Ayrıca göç edenlerin ailelerinden haber alamamaları, akrabalarının toplama kampına gönderilmesi, hapse atılması, orada kalan çocukların çocuk kamplarına gönderilmeleri, Türkiye'de yaşamalarına rağmen Çin tehdidiyle tekrar ülkelerine gönderilebileceklerine dair güvenlik endişesi yaşamaları ve yakınlarıyla aralarında para alışverişi yapamamaları psikolojik sıkıntılar yaşamalarına da sebep olmaktadır (Soysal, 2023).

Göçmen Kadınların Bütünleşme Sürecinde Cep Telefonu Kullanımı: Türkiye'de Yaşayan Uygur Kadınları Örneği adlı doktora çalışmasında dijital teknolojinin geliştiği bu dönemde resmi istatistiklere göre Türkiye'de yaşayan Uygur Türkü sayısının en az 50000 civarında olduğu belirtilir (Ertürk, 2018, 2)'den (Turan, 2025, 7).

Uygur diasporası iletişim teknolojilerini ve interneti iyi kullandıkları için Uygur davasını duyurma ve kimlik inşasında başarılı olmuşlardır. Ancak Çin'in 2017 yılından sonra baskılarını artırmasıyla ana vatanlarıyla iletişim kaybı yaşamışlardır. Ailelerinin güvenliğinden ve yaşamlarından haber alamayan Uygur diasporası, özellikle kadınlar, bu durumdan psikolojik olarak etkilenmişlerdir. Son yıllarda kullanılan akıllı telefonlar Uygur göçmen kadınların cep telefonu becerisini artırmıştır. Kendileri için cep telefonsuz bir hayat düşünemediklerini belirten göçmen Uygur kadınları, telefonu bankacılık, alışveriş gibi günlük işlerin yanı sıra diasporadaki Uygurlarla iletişim, medya ve girişimcilik faaliyetleri için de kullanmaktadırlar.

Aileleriyle iletişimleri ÇKP hükümetinin gözetim sistemleri sebebiyle kesilen Uygur kadınları, Çin'de Facebook, Whats App ve Instagram gibi uygulamaların yasak olması sebebiyle bir tek Wechat adlı uygulama sayesinde aileleri ile görüşebilmektedirler. Bir Uygur göçmen

² bk. Serdar Zağoglu, "Yurtdışında Uygurca Öğretimi: Sorunlar ve Çözüm Yolları", *Raqamlashtırish Davrida O'zbek Tilini Davlat Tili va Xorijiy Til Sifatida O'qitish Masalalari: Mahalliy va Xorijiy Tajriba* mavzusidaagi xalqaro ilmiy -amaliy konferensiya to'plami.

³ www.gazeteoku.com/gazeteler/karar-gazetesi-manşeti (Erişim tarihi: 24 Eylül 2025)).

kadını “Düşünüyorum da cep telefonum beni aileme bağlayan tek araçmış, eğer cep telefonum olmazsa ben Wechat kullanamam. Geçenlerde telefonumu değiştirdim ve ilk indirdiğim uygulama Wechat oldu.” (Turan, 2025, 101) biçiminde düşüncelerini ifade etmiştir. Uygur kadınlarının aileleriyle iletişimlerinin kopması, anayurttan maddi manevi desteklerin eksilmesine yol açmaktadır. Sosyal ağlarda diaspora diğer Uygurlarla bağ kurmak da kendilerini iyi hissettirmektedir. Uygur göçmen kadınlar whats up'ta Uygur anneleri, Uygur ikinci el eşya satış grubu gibi çeşitli gruplar altında birbirleriyle dayanışma oluşturabilmişlerdir (Turan, 2025, 120-124). Dijital pazarlama ve dil öğrenme alanında da telefonu kullanabilen göçmen Uygur kadınları için telefon vazgeçilmez bir ihtiyaç hâline gelmiştir.

Diaspora Uygur Türkleri düğün geleneklerini yine de uygulamaya çalışmakta, evliliklerde de öncelikle bir Uygur gencin yine Uygur bir gençle evlenmesini arzu etmektedirler. Uygur olmaması hâlinde de Kazak, Kırgız ya da Özbek bir genç evlilik için uygun bulunmaktadır (Soysal, 2023, 244).

Kayseri'de yaşayan Uygur Türklerinin %91.1'lik büyük bir kesiminin Doğu Türkistan'da yaşayan akrabaları bulunmaktadır ve onlar akrabalarının da Türkiye'ye gelmelerini arzu etmektedirler. Kayseri bulunan Uygurlar, göçten sonra çocuklarının yeterli düzeyde eğitim göremediğini düşünmektedirler. İşsizlik ve eğitim en önemli sorunları arasındadır (Ataman 2006, 195-196). Ferhat Karabulut, ilk, orta, lise öğrenimlerinden sonra yükseköğrenime giden öğrenci sayısının daha düşük olduğunu ifade etmiştir (2005, 24).

4.2.6. Diasporada pasaport ve vatandaşlık alma

Kılıç, İstanbul'un yurt içi ve yurt dışındaki Uygur Türklerinin merkezi olarak görüldüğünü; Uygurların 2010'dan sonra Türkiye'ye göçlerinin arttığını belirtir. Araştırmacı yaptığı bir röportaja dayanarak artan göçle beraber pasaport sıkıntısı da yaşandığını ifade eder. 1949-2009 tarihleri arasında yapılan göçlerden daha fazlası 2009-2019 yılları arasında yaşanır (L.C./31/E, 2021)'dan (Kılıç, 2021, 78).

Başak Çevik, iltica sisteminin geçici bir statüsü olan sığınmacı kavramının daimi ikamet gibi güvenli ve dayanıklı ikamet ve çalışma statüsü taşıması gerektiğine dikkati çeker. Türkiye'de Türk kökenli olan Uygurlara da Suriye'den göç eden bireylere sağlanan YUKK'nun 63. Maddesinde tanımlanan statünün verilmesini önerir (2022, 115).

4.2.7. Diaspora Uygurlar ve dinî yaşam

Uygurların İslamiyeti kabulünden sonra Doğu Türkistan'da İslami eserler ve İslamiyeti öğreten medreseler kurulur.⁴ Ancak 1949'dan sonra din tümüyle yasaklanır; aile içinde ve resmi olmayan yerlerde gizlice öğretilir (Buğra, 2023, 1). Buğra tarafından yapılan çalışmada son 20 yılda İstanbul'a göç eden ebeveynlerin 3-14 yaşları arasındaki çocuklarına nasıl dini eğitim verdikleri sorgulanır. Uygur ebeveynler, çocuklarının Allah, peygamber sevgisini, ahlak ve adap kurallarını ailede öğrenmelerini, ibadet alışkanlığı kazanmalarını, İslam tarihini öğrenmelerini arzulamaktadırlar. 30 ebeveynle yapılan görüşmede ebeveynlerden %77'si din eğitimi konusunda kendi semtlerine yakın yaygın eğitim kurumlarından yardım aldıklarını, %23'ü de kendi evlerinde dini eğitim verdiklerini belirtmişlerdir. Örgün eğitim sisteminde de din eğitimi verilmesinden genel olarak memnun olduklarını ifade etmişlerdir (Buğra, 2023, 55).

5. GÖÇ EDEMEYİP GERİDE KALANLAR (DOĞU TÜRKİSTAN'DA YAŞAM)

Çin Hükümeti, Sovyetler Birliği'nden ayrılarak bağımsız cumhuriyet kuran Türk cumhuriyetlerinden sonra Uygurlar üzerinde baskıları daha da artırmıştır.

⁴ İpek Yolu üzerinde ticaret merkezi üzerinde konumlanan Doğu Türkistan, Kaşgar'a gelip giden tüccarlar aracılığıyla İslamiyetle tanışmış, İslamiyeti benimsemiş ve kültürlerinin bir parçası hâline getirmişlerdir. Karahanlılar devletinin şehzadesi Satuk Tegin Müslüman olmuş, tahta geçtikten sonra İslamı devlet dini olarak ilan etmiştir ((Piding, 2007, 7)'den (Buğra, 2023, 1).

Sooye Baek'in hazırladığı "Uygur (Doğu Türkistan) Ayrılcılığı" adlı çalışmada 1990'lardan sonra Uygur ayrılcılığında kaynaklanan endişelerin basın ve resmi çevrelerin ilgisini çektiği, bu ilginin sebebinin de ABD'nin Orta Asya'daki varlığı olmadığı, Çin Hükümeti'nin Uygur ayrılcılığını küresel terör ile bağdaştırma çabalarının sonucu olduğu belirtilir. Ayrılcılığın tarihi temellerini irdeleyen Baek, 11 Eylül olaylarından sonra Uygur ayrılcılığının durumunu çözümlenmeye çalışır (2008, İV).

Çin Komünist yönetimi, sebepleri ne olursa olsun 11 Eylül Olayları'ndan sonra "bölücülük, terörizm ve gericilik" unsurlarına karşı baskıları artırır; Uygur Türkleri de baskıların hedefi olur. Yapılan baskılar, ABD ve Avrupa Birliği ülkelerinin dikkatlerini çeker; özellikle Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komisyonu ve başka insani kuruluşların Çin'e karşı tepkileri, hükümetin tavır değiştirmesine yol açmıştır.

Çin Hükümeti, 2008 Olimpiyat Oyunları'nda güvenliği bahane ederek ülke vatandaşlarına dini nikâh kısılması, cenazelerin kaldırılması, halk tarafından kutsal sayılan mekânların ziyaret edilmesi, halka açık yerlerde ibadet edilmesi gibi 23 çeşit dini faaliyeti yasa dışı ilan etmiştir (Emet, 2018, 10-11). Emet'in ifade ettiğine göre camilere devlet memurları, öğrenciler, Çin Komünist Partisi üyeleri ile memurlarının giremeyeceklerine dair yazılar asılır; camilere girip çıkanlar istihbarat elemanları tarafından takip edilir. Dini faaliyetlere katılan kamu çalışanları ve öğrenciler para ya da hapis cezası alır; çalışanlar işlerini kaybeder. Bu tarihten itibaren kadınların türban takmaları, erkeklerin sakal bırakması; Uygur Türklerinin hacca gitmeleri de yasaklanır (2018, 11).

1990'lı yıllardan sonra Uygur Türkleri üzerinde Uygurcanın kullanımıyla ilgili baskılar da artar; 2024 Mart ayından sonra Doğu Türkistan'ın bütün eğitim kurumlarında Uygur Türkçesinin kullanımı kısıtlanır; Çince zorunlu dil olarak uygulanır. Çin Halk Cumhuriyeti'nde Uygurların kendi dillerini okullarda, resmi kurumlarda konuşmaları suç sayılır.

Bilindiği üzere Çin'in yürüttüğü *Bir Kuşak Bir Yol* projesi Doğu Türkistan'dan geçmektedir. Bu projenin güzergâhı, bölgenin politik önemini artırmıştır.

Uygur Türklerine göre Bir Kuşak Bir Yol Projesi kapsamında Çin bölgeyi istikrarlı hâle getirmeye çalışmakta ve Uygur Türklerini yok etme ve asimile etme projesi işletmektedir (Çevik, 2022, 110-114).

Günümüzde Çin'in Doğu Türkistan'da yürütülen kalkınma projeleri vasıtasıyla bölgeye etnik kökeni Çin olan çalışanlar yerleştirmesi; Uygur halkının yaşadığı işsizlik problemi, Müslümanların dini ibadetlerini yapamaması, Uygurların üzerlerindeki gözetim uygulanması geride kalanların yaşamlarını daha da güçleştirmiştir.

SONUÇ

Ulusların yaşamında "göç göç davulları" çalındığında yayan yapıldak, beklenmedik zamanlarda, yaşlı genç bir yığın insan bilinmeze doğru yol alır. Ahırında ineği, koyunu; bahçesinde tavuğu, köpeği; ağaçlarında meyvesi, çiçeği... Bir gecede terk edilir; her bir adımı yıllar kadar uzun, sessiz bir yolculuk başlar. Tek bir ses yankılanır: Göç, göç, göç...

Göç kararı almak, yola çıkmak kadar göçten sonraki sosyal uyum, kaliteli bir yaşama kavuşuncaya kadarki süreç de önemlidir. Göç edenlerin duygusal durumları, yaşadıkları stres, iletişim yetersizliği, ekonomik güçlükler, sağlık ve barınma imkânı, kültürel uyum süreci, toplumsal kabul durumu çok önemlidir.

Günümüzde dünya üzerinde yaşanan doğal afetler, iklim değişiklikleri, savaşlar, ekonomik sıkıntılar göçlerin yaşanmasına sebep olmaktadır. Göçlerdeki artış yalnız Türkiye için değil, bütün ülkeler için ciddi bir mesele hâline gelmiştir.

Çin'de resmi olarak azınlık milletler arasında yer alan Uygur Türkleri etnik kökenleri ve dini inançları sebebiyle insani hakları ihlal edilerek ayrımcı bir yaklaşımla, asimile edilmektedirler. Modern topluma yakışmayan toplama kampları, asılsız suçlamalarla işkence gördükleri ve hapis cezalarına uğratıldıkları için vatanlarından göç etmek mecburiyetinde kalmaktadırlar.

Uygurların Türkiye'yi göç edilecek yer olarak seçmelerinde her iki Türk boyunun İslamiyeti benimsemesi, kan, soy ve tarihi bağlarının bulunması etkili olmuştur. Ayrıca ABD, Hollanda, Norveç, İsveç, Belçika ve başka ülkelerde diaspora faaliyetleri yürütmektedirler.

Bilindiği üzere Uygur Türklerinin 19. yüzyılın sonlarından itibaren Doğu Türkistan topraklarında yaşamlarını sürdürmeleri zorlaşmıştır. Çarlık Rusyası, Milliyetçi Çin, Çin Komünist Partisi Hükümeti, SSCB dönemlerinde Uygurlar, Doğu Türkistan içinde ve Doğu Türkistan dışına zorunlu göç etmişlerdir.

Diaspora Uygurlar buldukları yerlerde ekonomik, kültürel ve siyasi birtakım sorunlar yaşamaktadırlar. Uygurlar, gittikleri ülkelerde Uygur kimliğini muhafaza etmeye çalışmakta, geçmişin acı anılarıyla birlikte yeni bir yaşama başlama mücadelesi vermektedirler. Diasporada iş sahibi olmak, dil öğrenmek, kendi dillerini çocuklarına öğretmek, buldukları topluma uyum sağlamak, çeşitli biçimlerde Çin'in tehdit algısı ile mücadele etmek, diasporada kadın ve çocuklara sahip çıkabilmek ve gittikleri ülkelerde vatandaşlık ve pasaport alabilmek vb. sorunlarla uğraşmaktadırlar. Bu çalışmada diaspora Uygurların yaşadıkları süreç, Türkiye'deki Uygurlar üzerinden ortaya konulmuş ve incelenmiştir.

Uygur Türkleri, göçlere bağlı kimlik kaybı tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardır. Ancak kurmuş oldukları güçlü sosyopolitik bağlar, STK'lar, medya araçlarını, interneti ve telefonu iyi kullanabilme becerileri, İnsan Hakları Örgütlerinde hak arayışları, diaspora Uygurların sesini duyurmalarında ve Doğu Türkistan'daki hak ihlallerinin anlatılmasında etkili olmuştur.

Görülmektedir ki önümüzdeki süreçte *Bir Kuşak Bir Yol* Projesi'yle İpek Yolu güzergâhı hareketlenecek ve yapılan göçler, üretilen malların, kültürün, bilginin yer değiştirmesine sebep olacaktır. Bu bakımdan araştırmacıların şimdiden yol güzergâhındaki olası göçler ve sebepleri, bu göçlerin kalıcı ya da geçici, yasal ya da yasa dışı yollarla olması; göç edenlerin cinsiyeti, niteliği; göçlerin kitlesel ya da bireysel oluşu gibi konularda inceleme, değerlendirme ve analiz yapmaları zorunlu hâle gelmiştir.

Kısaltmalar

STK Sivil Toplum Kuruluşları

Kaynaklar

Aarif, Hina. *Dystopia in Contemporary Xinjiang: Human Rights Violations Against Uyghur Muslims by China*. Antalya Bilim University, Institute of Postgraduate Education, Master's Thesis, Antalya, 2023.

Abdulmecid, Muhammed. "Türkiye'deki Uygur Diasporasının Çıkarıldığı Dergilerin İncelenmesi: 'Dört Kulak' Çocuk Dergisi Örneği". *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, 2022/19 (2022), 1-17.

Alptekin, İsa Yusuf. *Doğu Türkistan Davası*. İstanbul: Seha Yayınları, 1993.

Ataman, Remzi. *Türkiye'de Yaşayan Doğu Türkistan Kökenli Uygur Türklerinin Sosyo-Kültürel Kimlikleri – Kayseri Örneği*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ABD, Sosyoloji Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006.

Aydoğan, Zeynep. *Uygur Türklerinde Modernleşme, Kimlik ve Ulus İnşası*. Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Uluslararası İlişkiler ABD, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Karabük, 2023.

Ayup, Tohti. *Taşınırın Hükmü*. Şinciang: Şinciang Halk Neşriyatı, 1993.

Baek, Soohye. *Uyghur (Eastern Turkistan) Secessionism in the People's Republic of China (Uygur (Doğu Türkistan) Ayrılıkçılığı)*. Bilkent University, Department of International Relations, Unpublished Master's Thesis, Ankara, 2008.

Buğra, Zuhaya. *İstanbul'a Göç Etmiş Uygurların Ailede Din Eğitimine İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi*. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri ABD, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2023.

Çelik, Gamze. *Uygur Göçleri (Başlangıcından 13. Yüzyılın Sonuna Kadar)*. Sinop Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Tarih ABD, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Çevik, Başak. *Uygur Türklerinin Doğu Türkistan'dan Türkiye'ye Göç Etmelerinin Sebepleri ve Yaşadıkları Sorunlar (İstanbul Alan Çalışması)*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Sosyal, Ekonomik ve Siyasal İlişkiler ABD, İzmir, 1922.

Dolgun, Seher. *Uygur Türklerinin Dini Başa Çıkma, Sıla Hasreti, Öz Değer ve Travma Sonrası Stres Düzeyleri Arasındaki İlişki*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Psikolojisi Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ, 2024.

Dugayli, Samet. *Gülayım*. Pekin: Milletler Neşriyatı, 1990.

Erkin, Emet. *21. Yüzyıl Uygur Dramı: Göç*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2018.

Gülen, Sanat. "Dilsel Çevre Açısından İstanbul'da Yaşayan Uygurlar: Zeytinburnu ve Sefaköy Örneği". *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, 2024/23 (2024), 9-25.

Karabulut, Ferhat. "Dil Ölümü Bağlamında Kayseri'de Yaşayan Uygur Toplumunu". *Bilig* 35 (Güz 2005), 17-47.

Kılıç, Suna. *Uygur Türklerinin Türkiye'deki Sosyal Uyumu Bağlamında Doğu Türkistanlı STK'lar: İstanbul Örneği*. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Sosyoloji ABD, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Kuşçu Bonnenfant, Işık. "Türkiye ve Dünyada Uygur Diasporası: Millî Kimlik Gelişimi ve Diaspora Bilincinin Oluşumu". *Türkiye Günlüğü* 143 (Yaz 2020), 110-119.

Maitikuerban, Piding. *Doğu Türkistan'da İslam Kurumları*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, t.y.

Ögel, Bahattin. *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971.

Özkan, Nevzat. "Kayseri'deki Uygur Türkleri Diasporası". *Diyalektoloji* 9 (Kış 2014), 1-12.

Öztürk, Rıdvan. *Yeni Uygur Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2010.

Saipedinova, Dilnaz. *Uluslararası Azınlık Hakları Bağlamında Uygur Türklerinin Durumu (Türkiye, Kırgızistan ve Doğu Türkistan Örneği)*. Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırşehir, 2019.

Soysal, Melike Merve. "Doğu Türkistanlı Kadınlar Göç ve Sosyo-Kültürel Uyum: İstanbul Örneği". İLEM. 11. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi – Mardin*, Bildiri Kitabı III, İstanbul, 2023.

Tanrıdağlı, Güلزade. *Çağdaş Uygur Romanı (20. Yüzyıl)*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Doktora Tezi, İstanbul, 1996.

Turan, Emine Feryal. *Göçmen Kadınların Bütünleşme Sürecinde Cep Telefonu Kullanımı: Türkiye'de Yaşayan Uygur Kadınları Örneği*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2025.

Wilkoszewski, Tomas. "Dönüşmekte Olan Siyasi Kimlikler: Türkiye'deki Doğu Türkistan Diasporası". B. P. Tomas Wilkoszewski (ed.). *Türkiye'ye Uluslararası Göç: Toplumsal Koşullar*, 251-280. İstanbul: Kitap Yayınları, 2010.

Zağoglu, Serdar. "Yurtdışında Uygurca Öğretimi: Sorunlar ve Çözüm Yolları". *Raqamlashtırish Davrida O'zbek Tilini Davlat Tili va Xorijiy Til Sifatida O'qıtish Masalaları: Mahalliy va Xorijiy Tajriba* Uluslararası Bilimsel-Uygulamalı Konferans Bildiri Kitabı, t.y.



Çeşm-i Cihan:
Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E - Dergisi
ISSN: 2149-5866
Sayı: 12 (Aralık 2025), 40-54, TÜRKİYE
DOI: 10.30804/cesmicihan.1822627
Araştırma Makalesi

BİZANS DÖNEMİ'NDE KAŞIKLAR VE MEZARLARLA BAĞLANTISI

Durmuş GÜR*
Cahit KARAKÖK*

Öz: Prehistorik çağlardan itibaren birçok eşya mezar hediyesi olarak ölen bireylerin yanında yerini almıştır. Çeşitli materyallerden oluşan bu mezar hediyelerinden biri ise kaşıktır. Bu çalışma, Bizans Dönemi arkeolojik verileri bağlamında, mezar hediyesi olan kaşıkların çok katmanlı anlamını incelemeyi amaçlamaktadır. Gündelik hayatta beslenme ile liturjik uygulamalarda merkezi bir işleve sahip olan kaşık, ölüm sonrasına yönelik ritüel bağlamda da kritik bir nesne olarak konumlanmaktadır. Mezar buluntularında kaşıkların konumlandırma analizi, bilinçli bir mekânsal seçimle bedensel bakım ve beslenme ihtiyacının ölüm sonrası hayata aktarımı fikrine işaret etmektedir. Yoğunluk ve statü unsuru olarak değerlendirilen bu nesnelerin, koruma ve yeniden doğuş temalarıyla olan güçlü bağıni ortaya koymaktadır. Sosyal açıdan, değerli madenlerden yapılmış, edebi veya ikonografik yazılarla süslenmiş kaşıklar, toplumsal statünün mezar içinde de sürdürülmesi işlevini üstlenmiştir. Ayrıca, kozmetik ve tedavi amaçlı kullanım izleri taşıyan bazı buluntular, kaşıkların sadece beslenme değil, aynı zamanda bedensel bütünlüğün korunması ve apotropaik uygulamalarla da ilişkili olduğunu düşündürür. Sonuçta Bizans mezarlarındaki kaşıklar; günlük pratiğin, dinsel inancın ve sosyal hiyerarşinin öte-dünyaya taşınmış somut bir göstergesi olarak, defin ritüellerinin ve ölüm sonrası ruh algısının anlaşılmasında vazgeçilmez bir materyal kanıt sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Apotropaik, Bizans, Gümüş, Kaşık, Mezar.

* Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, Safranbolu ŞYD. MYO. El Sanatları Bölümü, Bölüm Başkanı, ORCID: 0000-0002-9945-8825, durmusgur@gmail.com

* Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, ORCID: 0000-0001-9201-4810, cahitkarakok@gmail.com

THE CONNECTION BETWEEN SPOONS AND GRAVES IN THE BYZANTINE PERIOD

Abstract: Since the earliest prehistoric periods, a wide variety of material goods have been buried with the dead as grave offerings. It is evident that among these funerary objects, which have been crafted from a variety of materials, is the spoon. The present study has been conceived with the objective of investigating the multifaceted meanings attributed to spoons interred as grave offerings within the context of Byzantine Period archaeological data. The spoon occupies a pivotal role in both quotidian sustenance and liturgical practices, and it is also positioned as a critical artefact within the ritual context pertaining to the afterlife. An analysis of the positioning of spoons in funerary assemblages suggests a deliberate spatial choice, indicating the transference of the need for bodily care and nourishment into the subsequent life. These artefacts, regarded as indicators of both material density and social status, evince a potent connection to themes of preservation and rebirth. From a social perspective, spoons crafted from precious metals and embellished with literary or iconographic inscriptions served the function of perpetuating social standing within the tomb itself. Furthermore, the presence of spoons with traces of both cosmetic and medicinal use indicates that these implements were not solely associated with nutrition, but also with the maintenance of physical well-being and the performance of apotropaic practices. In conclusion, the analysis of spoons discovered in Byzantine burials has been shown to offer indispensable material evidence for comprehending funerary rites and perceptions of the soul in the afterlife. This is due to the fact that they represent a tangible projection of daily practice, religious belief, and social hierarchy into the oikoumene beyond.

Keywords: Apotropaic, Byzantium, Silver, Spoon, Grave.

Başvuru/Submitted: 12 Kasım 2025

Kabul/Accepted: 19 Kasım 2025

Giriş

Bizans'ta ölüm olgusu; sosyal, biyolojik, psikolojik ve fizyolojik olmak üzere çok boyutlu bir bakış açısıyla incelenmiştir. Özellikle sosyolojik düzlemde, hayatın ve yaşamın dönüşümü olarak tanımlanan ritüel ölüm yaklaşımı (Oestigaard, 2021, 306), konunun incelenmesine önemli bir perspektif katmıştır.

Tarihsel süreçte Doğu toplumlarında ölüm ve yaşam, birbirini mantıksal olarak takip eden bütüncül iki evre şeklinde algılanmıştır. Bu perspektif uyarınca ölüm, yaşamın olağan bir devamı olarak kabul görmüştür (Akyürek, 2021, 388). Nitekim ölüm, dünyasal varoluşun geçici evresinden, ebedi ve mutlak bir yaşama geçişi temsil eder (Akyürek, 2021, 389). Çoğu kültürde ölen bireyin çürümekte olan bedeni kötü ve kirli kabul edilirken (Oestigaard, 2021, 308), Bizans'ta bu durum kurtuluş olarak değerlendirilmiştir. Birey için bir kayıp veya acı deneyimi olmaktan ziyade, sevinçle karşılanması ve kutlanması gereken bir dönüşüm olarak addedilmiştir. Hatta Bizans teolojisinde ölüm, Yahudilerin Mısır'dan kurtuluşu ile paralellik kurularak, insan kurtuluşunun başlangıcı olarak yorumlanmıştır (Akyürek, 2021, 389).

Antik düşüncede beden, yalnızca günah potansiyelini barındıran bir unsur olmakla kalmaz, aynı zamanda ruhun ayrılmaz bir tamamlayıcısıdır. Bu ikili yapıdan birinin yokluğu, diğerinin varoluşunu sürdürmesini engeller (Akyürek, 2021, 389). Bu bağlamda, ölüm anında beden ile ruhun ayrışması, ölüm olgusunun kendisi gibi, insanın temel doğasına aykırı, ontolojik bir kopuş olarak değerlendirilmiştir (Akyürek, 2021, 389).

Doğu teolojisinde temel kabul şudur: Ölümle birbirinden ayrılan beden ve ruh, kıyamet (mahşer) gününde yeniden birleşerek özgün ve doğal hallerine kavuşacaktır. Bu inanç sistemi, ebedi yaşamın, ruhun bedenden bağımsız olarak değil bedeniyle birlikte cennete kabul edilmesi esasına dayandığını göstermektedir. Dolayısıyla Doğu Hristiyanlığında kremasyonun (yakmanın) yasaklanmış olması bu bağlamda anlam kazanır: Çünkü ruh, kıyamet anında İsa tarafından diriltildiğinde, ayrıldığı bedeniyle yeniden bütünleşmek zorundadır (Bilir, 2024, 39). Bu nedenle, mezara bireyin yanına konulan hediyeler, dünyevi ve ruhani yolculukta aynı işlevi görmeyi hedeflemektedir. Çünkü Bizans'ta mezarlar, ruhlardan ayrılmış bedenlerin tekrar dirilme beklentisiyle dinlendikleri uyku odaları veya geçici bekleme yerleri olarak tanımlanır (Fedwick, 1976, 160).

Bizans'ta ölümle ilgili ritüellerin çok tanrılı dinlerdeki uygulamalarla büyük benzerlik gösterdiği bilinmektedir (Akyürek, 2021, 393). Mezara konulan hediyeler de bu benzerlik kapsamındadır. Özellikle Roma'da mezara konulan hediyelerin neredeyse benzerlerinin Bizans mezarlarında görülmesi buna açık bir örnektir. İşte bu amaç çerçevesinde mezarlarda çeşitli hedefler doğrultusunda kaşıklara da yer verilmiştir.

Çok tanrılı dinlerdeki gömü uygulamalarında mezarların başında *kollyba* adı verilen özel bir sepet bulunurdu. Bu sepetteki buğday, yeniden filizlenip meyve verme potansiyeli taşıması nedeniyle sonsuz yaşamın döngüsünü simgelerken; bal ve kuru üzüm ise ebedi hayatın tatlılığına yapılan bir atıf olarak değerlendirilmiştir. Hristiyanlıkta ise ölüye sunulan adaklara genel olarak *enagismata* adı verilir. Bu sunular arasında süt, bal, su, şarap, kereviz, pelanos (et, bal ve sıvıdan oluşan bir karışım) ve *kollyba* (kuru ve taze meyveler) bulunur. Örneğin, Aizanoi kazılarında bulunan ince cidarlı bir kâsenin, ölüye *enagismata* sunulması amacıyla kullanıldığı ve muhtemelen bu kapsamda *kollyba* (kuru/taze meyveler) veya süt/şarap takdim edildiği düşünülmektedir (Alexiou, 2002, 96-98; Bilir, 2024, 50-51). Ancak mezarlarda her zaman kase yer almamaktadır. Bu durumda kâsenin yerine konulan kaşıkların aynı işlevi devam ettirdiği düşünülmektedir.

Ölümden sonraki üçüncü, dokuzuncu ve kırkıncı günlerde ve bir yıl sonra, susayan ruhun dönüp içmesi için mezara ve eve şarap ve su konulur (Alexiou, 2002, 98). Bu durum, mezardaki bireyin dünyevi hayatta olduğu gibi benzer alışkanlıklarını sürdürdüğü düşünülerek kaşık gibi gündelik nesnelerin ritüel bağlamlarda anlam kazandığını gösterir.

Bu olgu, V. Turner'ın ritüel kuramındaki geçiş evresi (*liminality*) kavramı ışığında açıklanabilir. Bu çerçevede, cesetler; artık ait oldukları önceki sınıflamada yer almayan, ancak henüz yeni bir tanımlama ile kategorize edilemeyen varlıklar olarak kabul edilir. Dahası, insan olma ve insanlığa dair mevcut kavramsallaştırmalar bağlamında, bu geçiş halini tanımlamada daha isabetli bir açıklama bulmak mümkün değildir (Turner, 1991, 96; Oestigaard, 2021, 308). Bu nedenle, mezarlardaki bireylerin dünyevi hayatlarındaki gereksinimlere ihtiyaç duyduğu ya da yakınları tarafından bu görüşe inanıldığı için mezar hediyelerine yer verildiği varsayılır.

Bizans arkeolojisinde mezar hediyelerinin incelenmesi büyük bir önem taşımaktadır. Bu bağlamda, ölen bireyin ahiret yolculuğuna hazırlık aşaması için mezara yerleştirilen eşyaların (yemekler, kandiller, değerli nesnelere vb.), birincil olarak dini veya ruhani bir amaca hizmet ettiğine inanılan materyaller olduğu düşünülmektedir (Alexiou, 2002, 96-98). Bu yaklaşımdaki temel amaç, merhumun öteki dünyadaki yaşamını kolaylaştırmak, onu beslemek veya aydınlatmaktır; *enagismata* ve *kollyba* sunuları bu kategorinin açıklığını sağlamaktadır.

Buna ek olarak, bu hediyeler aynı zamanda sosyal statü ve ekonomik gücün göstergesi olarak da yorumlanmaktadır. Bu ikincil görüşe göre, mezara konulan nesnelerin asıl işlevi toplumsal bir iletişim aracı görevi görmektir. Bu sebeple mezarlara değerli eşyaların yerleştirildiği, bu eşyaların ölen kişinin ve ailesinin dünyevi gücünü, sosyal konumunu ve zenginliğini yansıttığı varsayılır. Erken Bizans Dönemi'nde özellikle saf gümüşten yapılmış kaşıkların mezarlara bırakılması, bu statü göstergesi kapsamında değerlendirilebilir.

Mezar buluntusu olarak tespit edilen kaşıkların gündelik hayatta kullanılan ürünlerle benzer nitelikte olması (Gwiadza, 2022, 305), sosyal ve dini statünün mezar yolculuğunda da korunduğunu gösterir. Kaşıkların içinde herhangi bir şey konulduysa organik nitelikli oldukları düşüncesiyle günümüze ulaşmamıştır. Özellikle mezara konulan bir yiyecek sunusu, bir statü sembolü veya *apotropaik* (kötülüklerden koruyucu) eşya olarak dahil edilmiş olabilir. Kaşıklar da bu sembolizmi tamamlayan unsurlar olarak değerlendirilmelidir (Brownlee, 2021, 5, Tab. 1). Özellikle mezarlara konulan gümüş kaşıkların; bir tarak, bir demir çubuk, bir kemer tokası, iki bıçak, bir kehribar ve bir cam boncuk gibi muska niteliği taşıdığı belirtilmektedir (Geake, 1995, 125, 130).

1. Bizans Dönemi'nde Kaşığın Gelişimi

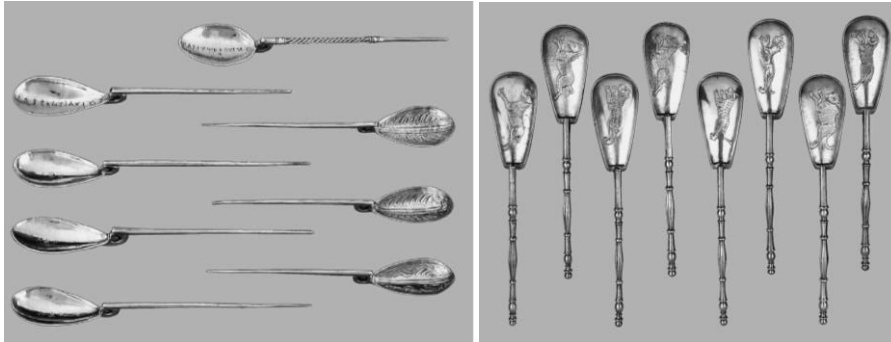
Bizans mezarlarından çıkan kaşıklar bazı araştırmacılar tarafından beslenme, muska, Hristiyanlık ve *liturji*yle (ayin-ibadet) ilişkilendirilmiştir (Read, 1921, 65-66; Mundell-Mango, 1995, 77-78; Taft, 1996, 212-213; Drauschke, 2006, 57-58; Spirgisa, vd., 2022, 257).

4.-6. yüzyıl arasında değerli madenlerden yapılmış ve özenle süslenmiş kaşıkların çok sayıda örneği bulunmaktadır. Bunlardan yuvarlak uçlu olanlara *kochliarion* ve uzun ve sivri uçlara sahip olanlara ise *ligula* adı verilir (Mundell-Mango, 1991, 1939). Ruhun beslenmesi aşamasında bir araç olarak nitelendirilen bu kaşıkların üzerinde *monogram*, yazı/yazıt, insan ve

hayvan figürleri ile semboller yer almaktadır. Bunlar dini amaçlar doğrultusunda kullanılabilirler gibi manastırlarda, evlerde ve gündelik hayatta da tercih edilmiştir (Read, 1921, 65-66, 129, 173, 175; Elbern, 1993, 734; Acara, 1998, 193; Fischer vd. 2014, 1-25).

Gümüşten veya bakır alaşımlarından yapılan ve bazen süslenen lüks kaşıklar, genellikle sahiplerinin ekonomik ve sosyal statüsünü gösteren özdeş nesnelere oluşan setler oluşturur ve hatta övünme aracı olarak bile kullanılmıştır. Kaşıkların faydalı ve sermaye değeri ile ilgili referanslar, Orta Bizans ve Geç Bizans Dönemi'nin yazılı kaynaklarında ve Doğu Akdeniz'deki Latin devletlerinde sıkça görülür. Batı Avrupa'da ise gümüş kaşıklar sosyal bir sembol ve yatırım aracı olarak görülür ve sıklıkla düğün hediyesi olarak değiştirilir veya vaftizlerde sunulmuştur. Manastırlarda, tıpkı hastanelerde ve diğer kamu yararına olan vakıflarda olduğu gibi kaşıkların yer aldığı bilinmektedir (Barmparitsa, 2021, 43).

Erken Bizans Dönemi'ne ait metal kaşıkların tipolojisi iyi belgelenmiştir, zira son yıllarda yapılan araştırmalar, kaşıkların da bir parçası olduğu lüks nesnelere oluşan önemli hazinelerin incelenmesine odaklanmıştır. Özellikle Bizans'ta 8. yüzyıl ile 15. yüzyıl ortasına tarihlendirilen kaşıkların tipolojik evrimi hakkındaki son araştırmalar bu konuya açıklık kazandırmıştır (Barmparitsa, 2021, 44). Erken Bizans Dönemi'nde hazineler, koleksiyonlar ve manastır eşyaları arasında birçok kaşık yer almaktadır. Hediye eşyası ve bağışların dışında özellikle Anadolu'da gerçekleştirilen kazı çalışmalarında Geç Antik Çağ-Erken Bizans Dönemi'ne ait kaşıkların tespit edildiği belirlenmiştir (Doğan, 2023: 136, Fig. 1-2). Ayrıca arkeolojik kazılarda bulunan gümüş kaşıkların 5.-7. yüzyıl arasında yoğunlukta olduğunu göstermiştir (Mundell-Mango, 1991, 1939; Geake, 1995, 125, 130, 220; Fischer vd. 2014, 1-25; Gwiadza, 2022, 305; Gittos, 2025, 1326-1327) (Şekil 1).



Şekil 1 Londra British Museum, Mildenhall Hazinesi, Gümüş Kaşıklar (4. Yüzyıl) (sol) ve Birinci Kıbrıs Hazinesi, Gümüş Kaşıklar (600'ler) (sağ) (Parani, 2010, 142, fig. 1-2)

Orta Bizans Dönemi'nden itibaren değerli madenlerden yapılmış kaşıkların sayısı giderek azalmıştır. Buna neden olarak daha sonra üretilen kaşıkların önceki dönemlere kıyasla daha az sıklıkta metalden yapılmış olabileceği düşüncesidir. Muhtemelen ağırlıklı olarak organik malzemelerden yani ahşap veya kemikten yapılmışlardır. Bu nedenle kazılar sırasında kaşıkların bulunması zorlaşarak araştırmaları karmaşılaştırmıştır (Parani, 2010, 140, 144; Barmparitsa, 2021, 44). Arkeolojik çalışmalarda tespit edilen 11. yüzyıla ait ahşap kaşıkların (İstanbul Theodosius Limanı kazıları) metal uygulamaları taklit eden ve özellikle orta ve alt sosyal tabakalar arasında yaygın olan kaşıkların materyalinden kaynaklı olarak günümüze sınırlı sayıda ulaşmasına açıklık kazandırır (Barmparitsa, 2021, 44). Araştırmalar, kaşık kullanımının sadece servis edilen sosları veya sulu yemekleri yemek için kullanılmadığını aynı zamanda bireysel yiyecek porsiyonlarının ortadaki kaptan diğer kaplara/tabaklara aktarmak ya da yemekleri ekmek arasına koymak amacıyla da kullanıldığını göstermiştir. Bu durumun Orta Bizans Dönemi'nde nispeten kaşık kullanımını sınırlandırdığını gösterir (Vroom, 2003, 317; Vionis vd., 2010, 453).

Preslav kraliyet hazinesinden bilinen, oval şekilli kepecelere ve karmaşık dekoratif sapa sahip iki gümüş kaşık öne çıkmaktadır. Preslav buluntuları (10. yüzyıl), 7. ve 10. yüzyıllar

arasında gerçekleştiği anlaşılan kaşık tipolojisinde bir değişime işaret etmektedir (Parani, 2010, 151; Barmparitsa, 2021, 44). Preslav kraliyet hazinesindeki gümüş kaşıklarda yıldız uygulanmış olması (Aladzhov, 2022, 22), çağdaş uygulamalardan farklı bir tasarım olarak karşımıza çıkar (Şekil 2).



Şekil 2 Preslav Kraliyet Hazinesi, Kaşıklar (10. Yüzyıl) (Aladzhov, 2022, 22)

6. ve 7. yüzyıllarda yaygın olan uzun, sığ, neredeyse armut şeklindeki kepçeler, Roma döneminde zaten bilinen, daha derin ve dar, yaprak benzeri formlarla aşamalı olarak yer değiştirmiştir (Barmparitsa, 2021, 44). Özellikle 6. yüzyılın ikinci yarısı ile 7. yüzyılın başına tarihlendirilen Kıbrıs'taki Kerynia Hazinesi'nde tespit edilen benzer özellikte ve yoğun süsleme kompozisyonuna sahip gümüş kaşıkların bu form özelliklerinin (Dalton, 1900, 159-174). 11. yüzyıla kadar değişim yaşadığı belirlenmiştir. Bu süreçte, kepçe ile sapı birleştiren disk giderek küçülmüş ve 11. yüzyıldan itibaren nihayet ortadan kalkmıştır (Barmparitsa, 2021, 44).

Orta Bizans Dönemi'nde ortalama bir sivil hanede yeme usullerinin oldukça basitleştiğini ve insanların büyük olasılıkla her zaman olmasa da sık sık büyük bir servis tabağından parmaklarıyla yemeklerini yediklerini belirten bilim insanları bu döneme ait madeni kaşıkların Erken Bizans Dönemi verilerine kıyasla az olmasını açıklamaktadır (Parani, 2010: 140). Orta Bizans Dönemi'ne ait günümüze ulaşmış kaşık örnekleri sınırlı sayıdadır. Bunlara, Preslav Hazinesi'nin bir parçasını oluşturan ve 10. yüzyıla ait iki gümüş kaşık örnek olarak verilebilir. Her iki kaşık da biri ördek başı (?) ile, diğeri ise bir topuz ile sonlanan düz saplara, masif bir kadranla bağlanmış oval kepçelere sahiptir (Parani, 2010, 151). İstanbul'da Theodosius Limanı (Yenikapı) kazılardan elde edilen 11. yüzyıla ait ahşap kaşık buluntuları, madeni kaşıkların taklit edilerek oluşturulduğunu özellikle de orta ve alt sosyal tabakalar arasında yaygın olarak tercih edildiğini göstermiştir (Karamani-Pekin, 2007, 227, fig. 22; Parani, 2010, 151; Barmparitsa, 2021, 44). Ayrıca Orta Bizans Dönemi'ni kapsayan bu gözlemin esas olarak imparatorluğun taşra bölgelerindeki orta ve alt sınıflar için geçerli olduğu ve bunun İstanbul'daki zenginlerle imparatorluk sarayının uygulamalarından bağımsız değerlendirilmesi gerektiği unutulmamalıdır (Parani, 2010: 140).

Bizans'ta, yaprak şeklinde uzun kepçeli kaşıklar hiçbir zaman yok olmamıştır. Pratik şekilleri nedeniyle kesintisiz olarak kullanılmışlardır. Geç Bizans Dönemi'ne tarihlenen, biri Rodos'tan kurşun diğeri ise Yassı Ada batığından bakır alaşımından yapılmış iki adet yaprak şeklinde kaşık bulunmaktadır. Günümüzde Münih'te sergilenen bir gümüş kaşık muhtemelen 11. veya 12. yüzyıla ait (Barmparitsa, 2021, 44), Sussex, Pevensey Kalesi'nde tespit edilen gümüş kaşık ise 1200'lere tarihlendirilmektedir (Tonnochy, 1932, 106-107).

2001 yılında gerçekleştirilen sergide Yunanistan'ın Mistra sarayının mutfaklarında Geç Bizans Dönemi'ne ait bir sofranın rekonstrüksiyonunda sergilenen kaşıklar önemli bilgiler edinilmesini sağlamıştır (Parani, 2010, 139). 14. yüzyıla tarihlenen, bir ajur sapına ve kuş figürü bulunan delikli bir sapa sahip Selanik'teki St. Nikolaos Orphanos Kilisesi'nden çıkarılan bir bronz kaşık mevcuttur. Ancak bunun *liturjik* mi yoksa evsel mi olduğu konusundaki kesin işlevi belirsizdir. Oldukça kısa uzunluğu (11,5 cm) göz önüne alındığında, küçük çocukları beslemek için tasarlanmış olabileceği düşünülmektedir. Yaprak şeklindeki kaşıklar Avrupa genelinde de eşit derecede yaygındır (Parani, 2010, 151; Barmparitsa, 2021, 44).

2.Kaşığın Bizans Mezar Kültüründeki Yeri ve Fonksiyonu Malzeme ve Süsleme Özellikleri

İncelenen kaşıkların çok geniş bir coğrafyada bulunmuş olması, hepsinin tek bir merkezde üretildiği düşüncesini geçersiz kılmaktadır. Aksine, kaşıkların belli üretim merkezlerinde imal edilerek imparatorluk topraklarına ve farklı coğrafyalara dağıtıldığı düşünülmektedir. Özellikle İstanbul, Antakya veya İskenderiye'deki atölyelerde üretilen kaşıkların çok geniş bir coğrafyaya ithal edildiği görülmektedir (Dalton, 1900, 174). Anadolu merkezli üretimlerin yanı sıra, çok geniş coğrafyada da kaşık üretimi yapıldığı belirlenmiştir; İngiltere'de tespit edilen örnekler buna delil teşkil etmektedir (Geake, 1995, 220, 276).

Bizans mezarlarında bulunan eşyaların miktarından ziyade işlevinin daha büyük bir öneme sahip olduğu düşünülmektedir (Gwiadza, 2022, 306). Tarihsel dönemlerden itibaren mezarlarda gömü eşyaları arasında kaşıklar yer almıştır. Bunlar genellikle sofraya ziyafetleri, muska, beslenme, mezar hediyesi, kozmetik ve tıbbi bakım, hatta *liturji* gibi çeşitli anlamlara sahiptir.

Ahşap, altın, demir, bronz, cam, gümüş, kil, kemik ve kurşundan yapılmış olan kaşıkların evlerde gıda tüketiminde ve ibadet amacıyla kullanıldığı bilinir (Mundell-Mango, 1991, 1939; Barmparitsa, 2021, 43-44). Erken Bizans Dönemi'nde demir, bronz, kurşun, gümüş ve altın uygulamalar çoğunlukta; Orta Bizans ve Geç Bizans dönemlerinde madeni uygulamaların kopyası niteliğinde ahşap ve kemik kaşıkların yoğunlaştığı bilinmektedir (Karamani-Pekin, 2007, 227, fig. 22; Barmparitsa, 2021, 44).

Erken Bizans Dönemi'nden itibaren madeni kaşıkları taklit eden ahşap kaşıkların varlığı kanıtlanmıştır. Mısır, Thebes (Teb) bölgesinde ele geçirilen ahşap kaşık (580-640) ve çeşitli bölgelerden tespit edilen daha pek çok örnek bu duruma örnektir (<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/474940> 12.11.2025, 02:14). Erken Bizans Dönemi'ne ait kaşıkların çoğunda bitkisel, geometrik, figürlü ve sembolik süslemelerle yazılara yer verilmiştir (Dalton, 1900, 158; Read, 1921, 65-66, 129, 173, 175; Elbern, 1993, 734; Fischer vd. 2014, 1-25). Kaşıkların bireysel kullanımları son derece önemlidir. Bizans'ta bazı özel şahısların kendi isimlerini ya da *monogram*larını sofralık eşyalarına yazdırdıkları bilinmektedir. Bu eşyalar, sahipleri öldüğünde ya ailede kalır ya da dini kurumlara bağışlanır. Manastır ya da kiliseye devredildiği düşünüldüğünde, kaşıkların üzerindeki isimlerin olduğu gibi korunduğu varsayılır.

Batı'da, kendilerine bağlı hastaneleri olan kiliselerin, özellikle piskoposlardan gelen tavsiyelerle fakir yabancıları ve hacıları ağırladıkları bilinir. Ravenna'daki bir kilisenin tabakları arasında, bu hayırsever amaç için kullanılan kaşıkların bulunduğu kaydedilmiştir. Benzer bir geleneğin muhtemelen Doğu Kilisesi'nde de mevcut olduğu düşünülmektedir (Dalton, 1900, 172). Bu nedenle, kiliselerde üzerinde farklı isimler yer alan kaşıkların bağış yoluyla bu kurumlara kazandırıldığı düşünülmektedir.

Kaşıklarda isimlerin dışında yer alan metinlerden bazıları kutsal kişilere aittir. Bu isimler arasında çoğunlukla 12 Havari'nin adı ya da edebi metinlerden alıntılanan ifadeler yer verilmiştir (Pitarakis, 2015, 73; Mundell-Mango, 2007, 135). Üzerinde Yunanca ve Latince edebi metinlerin yer aldığı pek çok özenli gümüş örneğinin bulunması, kaşığın bir statü ve zarafet sembolü olma potansiyeline sahip olduğunu düşündürmektedir (Parani, 2010, 141).

Yoğun hazine buluntuları arasında tespit edilen kaşıklardaki süsleme özellikleri, Bizans kaşıkları hakkında detaylı bilgi edinmemize yardımcı olmaktadır. Kıbrıs Kerynia Hazinesi'ndeki (6. yüzyılın ikinci yarısı - 7. yüzyılın başı) 36 kaşıktan sekizi, sapların yivleri ve kepçelerin arkasındaki oymalı palmye yaprağı deseni dışında hiçbir yazı veya süslemeye sahip değildir. Bu desen, küçük farklılıklarla birlikte hepsinde ortaktır. Ayrıca bazı kaşıkların sapının yanında yazılarla ağızlarında hayvan figürleri yer almaktadır. Hazine'deki 11 kaşığın kepçesinde kabartma tekniğiyle; grifon, leopar-panter, aslan, at, geyik, koç, boğa, kaplan, ayı, yaban domuzu ve tavşan figürleri bulunmaktadır (Dalton, 1900, 169-171).



Şekil 3 Kıbrıs Kerynia Hazinesi'ndeki Hayvan Tasvirli Gümüş Kaşıklar (Dalton, 1900, 169-170)

Kaşıkların üzerinde karşılaşılan en yoğun uygulamalar ise dini sembollerdir. Bizans Dönemi'ne ait kaşıkların üzerinde Hristiyanlıkla ilgili semboller ise çoğunlukla haçlardan oluşur (Fischer vd. 2014, 8). Seküler gümüş sofrata takımlarından olan kaşıkların üzerindeki Hristiyan sembollerinin ve yazıtlarının varlığı, belki de İsa'nın kutsamasını evin üzerine çağırıldığı şeklinde algılanmıştır (Parani, 2010, 144). Bu ifadeler ileriki dönemlerde tespit edilecek arkeolojik verilerle kesinlik kazanacaktır (Şekil 3-4).



Şekil 4 Ichtratzheim (Bas-Rhin), Mezarda Bireyin Üzerinde Tespit Edilen Gümüş Kaşık (6.-7. yüzyıl) (Fischer vd. 2014, 6, fig. 2)

Erken Bizans Dönemi'nden itibaren bazı kaşıkların süsleme programında görülen hayvan tasarımlarının (Geake, 1995, 220; Papanikola-Bakirtzi, 2002, 338; Parani, 2010, 144; Dilek, 2017, 107; Yıldırım-Ateş, 2022, 103-119) Geç Bizans Dönemi'nde de uygulandığı belirlenmiştir. Selanik'teki St. Nikolaos Orphanos Kilisesi'nden (14. yüzyıl) çıkarılan bronz kaşığın sapındaki kuş figürü buna örnektir (Parani, 2010, 151; Barmparitsa, 2021, 44).

Sofra ve Beslenme Kültürü

Kaşık buluntularının yanında günümüze ulaşan bazı tasvirlerde beslenme kültürü hakkında bilgi sahibi olmak mümkündür. Kartaca'daki 4. yüzyıla ait bir mozaik takvimde, temmuz ayı, genç bir kadının kılığıyla tasvir edilmiştir. Burada ayakta duran sembolik kadın tasvirinin kasedeki meyveleri bir kaşıkla (olabilecek) tükettiği görülür. Bu durum kaşık tasvirine dair en erken uygulama olarak kabul edilmektedir (Parani, 2010, 140).

Sıvı gıdaların tüketiminde özellikle de savunmasız gruplar (bebekler, hastalar, yaşlılar) tarafından gıdaların tüketilmesinde kaşıkların rolü büyüktür. Bizans Dönemi'nde de benzer amaçlar doğrultusunda kaşıklar kullanılmıştır. Bizans'ta yemeğin kaşıkla tüketilmesi kadar parmaklarla yenilmesi de yaygındır. Bizans Dönemi'nde kaşık kullanımı, aşamalı olarak bir ihtiyaca cevap vermenin yanı sıra incelik ve zenginlik gösterisi olarak kabul edilir. Kaşıklar bir dereceye kadar kişinin sosyal konumunu yansıtan maddi ve somut nesnelere olarak ifade edilir. Ancak, metalden yapılan kaşıklar, pratik kullanımlarına ek olarak, yatırım aracı ve sosyal statü sembolü olarak da görülmüştür (Parani, 2010, 141-144; Barmparitsa, 2021, 43). Lemnos'taki Frank Kalesi Chlemoutsis'den çift başlı kartal motifli bir bakır alaşımı kaşık, Batı Mani'deki Aziz Petros Kilisesi'nden iki kaşık bunlara örnektir (Barmparitsa, 2021, 43).

Kaşıkların çoğu beden üzerinde, eller yanında (beldeki halkalara bağlı şekilde) ya da ağız ve baş hizasında bilinçli olarak boyuna yerleştirilmiştir. Bütün bu uygulamalar kaşıkların buldukları yerlere göre hangi amaçla mezarlara yerleştirildiğini gösterir. İngiltere'deki arkeolojik çalışmalarda tespit edilen Bizans Dönemi ait bazı kaşık buluntularında asma halkaları bulunmaktadır (Geake, 1995, 220). Aynı zamanda çalışma kutuları, kaşıklar ve makaslar gibi bele takılan daha fazla eşyanın mezarlarda bulunduğu bilinir (Geake, 1995, 276).

İngiltere'de tespit edilen demir kaşıkların tümü bir asma zincirinin (*chatelaine*) üzerinde veya kalça hizasında bulunmuştur; Burwell Ca 83'teki hem demir hem de bronz kaşıklar asma zincirinin üzerinde yer alması bunların bel hizasındaki halkalara takılı olduklarını gösterir. Ayrıca King Harry Lane Ht 21'deki kaşık, asma zincirinden uzakta olmasına rağmen, bedenin orta kısmının yanında bulunmuş olması Burwell Ca 83'tekilerle aynı amaca hizmet ettiğini gösterir (Geake, 1995, 220).

Bedenin aşağısına yakın şekilde konumlandırılmış kaşıklar da tespit edilmiştir. Bunlar çoğunlukla ölen bireyin üzerine yerleştirilmiştir. Ichtratzheim'deki (Bas-Rhin) kazı çalışmalarında tespit edilen mezarda, bireyin üzerinde yer alan gümüş kaşık buna örnektir (6.-7. yüzyıl) (Fischer vd. 2014, 1-25).

Muska/Büyü

Bizans Dönemi'nde iblislere karşı korunmak amacıyla yapılmış veya mühürlenmiş çok sayıda eşyanın varlığı bilinmektedir. Bizanslıların, ev içi kullanımdan devlet kullanımına kadar uzanan tüm eşyalarda görülen sembolik uygulamaların, gündelik hayatlarında karşılaştıkları şeytani güçlere karşı koruyucu olduğuna inandıkları düşünülür (François, 2011, 252-253). Günlük kullanım kapları üzerinde uygulanan en yaygın sembolün haç olduğu ve bu sembolün *apotropaik* etkisi olduğuna inanılmaktadır (François, 2011, 253). Mezarlıklara yerleştirilen, özellikle muska niteliğindeki kaşıklarla birlikte, bir tarak, bir demir çubuk, bir kemer tokası, iki bıçak, bir kehribar ve bir cam boncuk gibi eşyaların da benzer amaçla uygulandığı bilinir (Geake, 1995, 125, 130).

Ichtratzheim'deki (Bas-Rhin) (6.-7. yüzyıl) (Fischer vd. 2014, 1-25), Desborough Nh'den gelen sığ kepçeli bir gümüş kaşık (6.-7. yüzyıl) ve Sutton Hoo'daki gümüş çift kaşık (6.-7. yüzyıl) (Geake, 1995, 220) gibi buluntuların muska niteliğinde tasarlandığı düşünülmektedir. Ayrıca, Swallowcliffe Down'daki kaşığın, çeşitli buluntuların ve muskaların bulunduğu bir kutunun içinde tespit edilmiş olması, benzer bir amaca hizmet ettiğini düşündürmektedir (Geake, 1995, 220).

Kolye ucu şeklinde düzenlenmiş kaşıkların sadece *Ökaristi* (Ekmek ve Şarap Ayini) ile ilişkilendirilmesi doğru değildir. Zira kaşıkların mezarlarda muska amacıyla kullanıldığı kesin olarak bilinmektedir (Geake, 1995, 125, 130). Özellikle 5. ve 7. yüzyıllar arasında, kolye ucu şeklinde düzenlenmiş muskalardan bazılarının üzerinde "iyi sindirim" yazdığı bilinmektedir (Vikan, 1991, 83). Kaşık formunun da doğrudan beslenme ile ilişkili olduğu düşünüldüğünde, bu bakış açısı kısmen doğrudur ve Geç Bizans Dönemi'nde ve sonrasında da varlığını sürdürmüştür.

Bizans Dönemi'nde mezarlarda görülen kaşık şeklindeki muska uygulamalarının sonraki dönemlerde de devam ettiği ve çeşitli kültürleri etkilediği düşünülür. Örneğin, Denizli-İlbadi (Eski) Mezarlığı'nda 14.-15. yüzyıla tarihlendirilen 2. Mezar'dan çıkarılan, üzerine çivilerin

saplandığı ahşap bir figürin ile kalemle yazılmış Arapça duaların yer aldığı ahşap kaşıkların, büyü amacıyla kullanıldığı düşünülmektedir (Pektaş ve Baysal, 2011, 276).

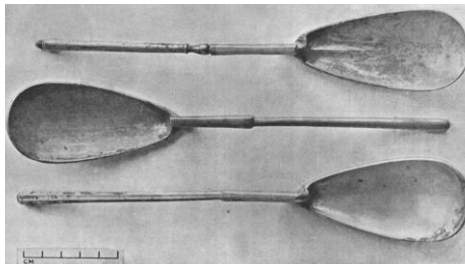
Kozmetik ve Tıp

Mezarlardan tespit edilen bazı kaşıkların kozmetik ve tıpta kullanıldığı bilinmektedir. Özellikle beraberinde tespit edilen şişeler ve cımbızların, mevcut kaşıkların beslenme ve *liturji* dışında kullanıldıkları hakkında fikir sunmaktadır. Filistin, Netiv Ha-Lamed He, Mağara'da (5.-7. yüzyıl), bronz şişe ve bronz kaşık (Clark, 2023, 457) ve Filistin, Pella, Doğu Mezarlık, Mezar 7'deki (6.-7. yüzyıl), demir cımbız ile bir arada bulunan demir kaşık (Clark, 2023, 472) kozmetik amaçlı yapılmış kaşıklara örnektir. Mezar buluntularının yanında bazı kiliselerin resim programlarında Doktor Azizlere ait tasvirlerinde tıp aletleriyle birlikte kaşıkların da resmedilmiş olması, kaşıkların azizlerin mesleğiyle ilişkilendirildiğini ve tıp aleti olduklarını gösterir. Karpatos, Menetes Köyü'ndeki Aziz Mamas Kilisesi'nde (1312-1313), Nikomedialı Doktor Aziz Panteleemon'un sağ elinde ve onun yanında, pembe bir *kiton* (gömlek) ve açık mavi bir pelerin giymiş olan başka bir azizin tasvir edildiği resimde (*bu figürün Kosmas, Damian ya da Hermolaus olabileceği önerilir*) bir kaşık yer aldığı düşünülmektedir (Katsioti ve Mastrochristos, 2023, 186).

Liturji

Bizans Dönemi'nde *liturjide* kullanılmış çok sayıda kaşık bulunmaktadır. *Liturjik* kaşıkların *paraliturjik* (ayın dışı dinsel) törenler için de kullanılmış olması mümkündür. Örneğin, *agape* yemeği, ölülerin şerefine verilen cenaze yemeği veya mezarlarda rastlanan çok sayıda kaşık bu kullanımı desteklemektedir. İşlevsel olarak ise, kilisede kutsal şarabın kalitesinin düşük olduğu durumlarda şarap ve suyun bir kaşık aracılığıyla karıştırıldığı bilinir. Ayın başlangıcından hemen önce gerektiğinde şaraba sıcak su eklenerek bu *liturjik* kaşıklarla karıştırıldığı bilinir (Yıldırım-Ateş, 2021, 275-277; Yıldırım-Ateş, 2022, 103-119).

4. yüzyıldan itibaren Bizans mezarlarında yer alan kaşıklar (Read, 1921, 65), Akdeniz coğrafyasında, özellikle de Alpler'in kuzeyi ile Kuzey İtalya'da, Avrupa'da, Rusya, Yunanistan, Kıbrıs, Batı Anadolu, Ortadoğu ve Balkanlar'daki mezarlarla hazine buluntularında kaşıkların yoğun olması dikkat çeker (Read, 1921, 65-66; Mundell-Mango, 1995, 77-78; Taft, 1996, 212-213; Drauschke, 2006, 57-58; Spirgisa, vd., 2022, 257). İstanbul Arkeoloji Müzeleri'nde yer alan *liturjik* kaşıklar çoğunlukla 4.-5. yüzyıl ile 6.-7. yüzyıl arasına tarihlendirilmektedir (Yıldırım-Ateş, 2021: 86-106). Kaşık kapsamında en yoğun hazine buluntusu 36 kaşıkla Kıbrıs'ın Kerynia bölgesinden tespit edilmiştir (Dalton, 1900, 158) (Şekil 5). Kuzey ve Güney Avrupa'da özellikle 6.-7. yüzyıl mezarlarında gümüş kaşıkların yaygın olduğu görülür (Gittos, 2025, 1326-1327). Bizans dini hayatında *Ökaristi*'de kaşık ayrı bir öneme sahiptir (Acara, 1998: 191-193). *Kochliarion* ve *ligula* olarak adlandırılan kaşıkların *Ökaristi*'de kutsal ekmek parçalarını şarabın içine batırıp ıslatarak ayine katılanlara vermeye yarayan bir araçtır (Mundell-Mango, 1991, 1939; Dilek, 2017, 107). *Liturjik* sunuların dışında gerektiğinde şarabın karıştırılmasında kullanılan kaşık ile tütsü kaşıklarının da *liturjik* kaşıklar kapsamında değerlendirilmesi gerekir (Yıldırım-Ateş, 2021, 276).



Şekil 5 Kıbrıs'ın Kerynia Hazinesi, Kaşıklar (Dalton, 1900, 170)

Ortodoks kiliselerinde 10. yüzyıldan itibaren *Ökaristi*'de kullanılan kaşıkların (Read, 1921, 111, 115, fig. 69), 11. yüzyıldan itibaren yaygın bir kullanıma sahip olduğu (Yıldırım-Ateş, 2021, 38-39), altın, gümüş ve değerli malzemelerden yapıldığı, çok geniş bir coğrafyada kullanıma sahip olduğu bilinmektedir. Özellikle gümüşten yapılmış olan kaşıkların seküler ve dini hayatta etkisi olduğu kadar toplumun üst kesimlerine hitap ettiği bilinir. Bundan dolayı da zenginlik ve güç göstergesi olarak kabul edilmiştir (Mundell-Mango, 1995, 78). Rusya'da mezarlarda 11.-13. yüzyıla tarihlendirilen kaşık şeklinde çok sayıda kolye ucu tespit edilmiştir. Bunlar da *Ökaristi* ile ilişkilendirilmiş ve *liturji* sırasında kullanılan kaşıkların minyatür uygulamaları olarak değerlendirilmiştir (Spirgisa, vd., 2022, 257-279).

Liturjik kaşıkların süslemeleri genellikle yuvarlak veya oval formlu hazne içinde, sapında ya da sap ile haznenin birleştiği diskli bölümde veya bu bölümün üzerinde yer almaktadır. Özellikle 6.-7. yüzyıllarda üretilen kaşıkların, büyük boyutlarının yanı sıra ağır süslemelerinden dolayı oldukça kullanışsız olduğu bilinmektedir. Spiral yivli ya da çentiklerle işlenen kaşık saplarının detaylandırılması, bir dereceye kadar kullanıcıya daha güvenli bir tutuş sağlama amacı taşımıştır. Bu kaşıklarda, geometrik, bitkisel ve haç motiflerinin yanı sıra Kıbrıs ve Lapseki örneklerinde görüldüğü gibi hayvan figürleri de kullanılmıştır. Ayrıca, özellikle Erken Bizans döneminde kaşıklar üzerindeki yazıtların oldukça yaygın olduğu tespit edilmiştir. Yazıtların sahipleri için mi yoksa azizlere mi atfedildiği konusu hâlâ tartışılmaktadır (Yıldırım-Ateş, 2022, 103-119).

3. Anlam ve Sembol

Bizans mezarlarından çıkan kaşıklar bazı araştırmacılar tarafından beslenme, muska, Hristiyanlık ve *liturji*yle ilişkilendirilmiştir (Read, 1921, 65-66; Taft, 1996, 212-213; Spirgisa, vd., 2022, 257). Ruhun beslenmesi aşamasında bir araç olarak nitelendirilen bu kaşıkların üzerindeki *monogram*, yazı/yazıt, insan ve hayvan figürleri ile sembollerin bulunduğu belirlenmiştir. Bu kaşıklar dini amaçlar doğrultusunda kullanılabilirdikleri gibi manastırlarda, evlerde ve gündelik hayatta da tercih edilmiştir (Read, 1921, 65-66, 129, 173, 175; Elbern, 1993, 734; Acara, 1998, 193; Fischer vd. 2014, 1-25). Üst sınıf resmi yemekleri bağlamında, bu pahalı gümüş sofra kaşıklarının ve özellikle de büyük, ağır örneklerin sadece birer yeme aracı olarak algılanması son derece yanlıştır. Kaşıkların yapıldığı değerli metal, büyük boyutları ve ağırlıkları, ikonografik repertuarından alınmış ve aristokrat bir yaşam tarzına gönderme yapan sembolik tasvirler, zengin hayvan tasvirleri, *monogramlar* ve genellikle ayrıntılı süslemeler, tüm bunlar ev sahibinin zenginliğini ve sosyal hedeflerini sergilemek için tasarlanmıştır (Parani, 2010, 144; Dilek, 2017, 107). Bu açıdan mevcut örneklerin hepsinin günlük kullanım amacıyla tercih edildiğini düşünmek son derece hata olacaktır.

Bizans'ta bazı kaşıkların özellikle hacı kaşığı olarak tanımlanması ve üzerinde de balık tasvirlerinin bulunması son derece ilginçtir (Musin, 2020, 87, 98, fig. 3: 18). Gündelik ve dini hayatta ruhun beslenmesi kadar ölüm sonrası yaşamda da beden bakımında rol oynayan kaşıklar, Bizans mezarlarında karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı da mezarlara ölü hediyesi olarak kaşıklar yerleştirilmiştir. Burada ifade edilen beslenmenin bedeni beslenmeden farklı olduğu düşünülür. Çünkü Luka'da çok mal biriktirmenin ölüm sonrasında kimseye faydasının olmadığından bahsedilmektedir (Yeni Ahit, Luka 12: 19-20). Bu da fiziki beslenmenin ruhani beslenmeden daha önemsiz olduğunu gösterir.

Bizans'ta ölen bireyleri ardından, dualar edilmiş ve bağışta bulunulmuştur. Gömü işlemleri sürecinde cenaze ritüelleri hazırlanarak mezarlara yerleştirilen bireylerde ruhun göç sürecine yardımcı olunmuştur (Gür vd., 2021, 34). Bu aşamada mezarlara da bazı ölü hediyeleri yerleştirilmiş ya da ölen kişiler için ekmelekle yapılan hayırseverlik, ruhun huzura kavuşturulması için verilmiş gayretler olarak değerlendirilmiştir (Marinis, 2015, 71-73). Burada sunulan ekmelekle gibi mezara konulan kaşıklar da beden ve ruhun beslenmesini sembolize eder. Ayrıca Post-Bizans'ta da bazı tasvirlerde Başmeleklerin ellerindeki kaşıklarla Tevrat Peygamberlerinin ağzına kaşıkla şarap (?) sunması, kaşığın beslenme kadar ruhun beslenmesine işaret eder (Mimiroğlu, vd., 2021, 89).

Kaşıklar Bizans'ta besleyen el yani yön kadar öte dünyada yeniden büyüme gibi anlamlara sahip olabilir. Lampsakos Hazinesi'nde yer alan sekiz kaşığın her birinin üzerinde edebi metinler yer almaktadır. Özellikle bunlardan birinin kaşığın yemek yerken sağ elle tutulması yönündeki görüşler (Mundell-Mango, 2007, 134-135), mezarlarda bireylerin yanındaki kaşıkların bulunduğu yönlere açıklık kazandırır.

Toplumsal kimlik açısından değerlendirildiğinde ağırlığına göre sosyal zenginlik göstergesi kabul edilen değerli madenlerden yapılmış olan kaşıkların yanında 6.-7. yüzyıla tarihlenen 12 çorba kaşığı takımı üzerinde dekoratif yazılar 12 havarinin ismini içermektedir. Klasik zevkin yansıması olan aynı döneme ait başka örneklerde ise Vergilius'un mısraları ya da Yedi Bilge'nin sözlerinin yer alması (Pitarakis, 2015, 73; Mundell-Mango, 2007, 135), dini ve sosyal zenginliğin belirgin sembolüdür.

Yazıtlı kaşık örnekleri söz konusu olduğunda, gümüş sofr kaşıklarının üzerinde görünen bilmecelelerin veya Yedi Bilge'nin sözlerinin, misafirlerin bilgi ve zekalarını sergileyebilecekleri sohbetleri eğlendirmek ve kıskırtmak amacıyla tasarlandığı, aynı zamanda ev sahibinin imajını güç ve zenginliğin yanı sıra kültür ve incelik sahibi bir birey olarak geliştirdiği savunulmuştur. Bizans'ın seçkin Hristiyanları da bazı Geç Antik örneklerde Hristiyan sembollerinin ve Havarilerin ve İncil Yazarları'nın isimlerinin görülmesiyle anlaşıldığı üzere, sosyal ve finansal statülerini sergilemek için gümüş sofr kaşıkları kullanmayı tercih etmiş gibi görünmektedir. Bunun uygulandığı dönemde sosyal halkın yoksulluk seviyesine rağmen yerleşik sosyal adaba uygun olarak tasarlanması da son derece ilginçtir (Parani, 2010, 144). Açıkçası Sofra kültürü bir sınıf göstergesidir. Bununla ilişkili olarak da kimliğin mezar içinde sürdürülmesi son derece doğru bir ilişkilendirme olacaktır. Bazı mezarlardan çıkan gümüş kaşıkların doğrudan dini bir bağlantısının bulunmadığı ifade edilmektedir. Sutton Hoo'da gemi içine yerleştirilmiş mezarda bulunan gümüş kaşıkların üzerindeki yazılarda hataların yer alması, mezarı yapan Anglo-Saxon ailenin okuma yazma bilmediği (bu yazım hatasını fark etmediği) şeklinde yorumlanmıştır. Gömü tekniği ve bölgenin kültürel özelliklerini değerlendiren araştırmacılar buradaki bireyin Hristiyan olmadığını, kaşıkların ise sadece maddi açıdan değerli bulunduğu düşüncesiyle burada kullanıldığını belirtmiştir (Biddle vd., 1977, 254-255). Buradaki kaşıkların *apotropaik* veya prestij açısından da mezara yerleştirilmiş olabileceği düşünülebilir.

Bizans'ta ekmek, bir tür kaşık görevi de üstlenmekteydi. Günümüze ulaşan duvar resimlerinde, özellikle Son Akşam Yemeği tasvirlerinden bazılarında sofrada kaşık bulunmaması, ancak buna karşın ekmeğin bolca kullanılması, yemeklerin ekmekle ve doğrudan elle yenildiğinin bir göstergesidir (Rice, 1967, 170; Vroom, 2007, 204). Bu uygulamanın sadece gündelik hayatta değil, *liturjide* de devam ettiği bilinmektedir. Örneğin, Patrik Mikhael II'ye (1143-1146) göre bazı piskoposların *Komünyon*'da (İsa'nın çarmıha gerilmeden önce, havarileri ile birlikte yediği Son Akşam Yemeği'ni anmak amacıyla düzenlenen ayin) elle ikramda bulunduğunu belirtmesi bu geleneğe işaret eder (Taft, 1996, 238). Bu bağlamda, kaplardan alınan yiyecekler, o yiyeceğin alındığı ekmeklerle birlikte tüketilmiştir.

Bizans'taki sofr kültüründe son derece önemli bir yere sahip bu kaşıklar, Orta Bizans Dönemi ile lüks bir nesne olarak kabul edilmiştir (Parani, 2010, 140; Dilek, 2017, 106). Özellikle 12. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bazı Çinli yazarların metinlerinde, Bizanslıların altın ve gümüş gibi değerli madenlerden yapılmış kaşık ve kapları yemek yemek için kullandıklarını belirtmesi, kaşıkların sosyal açıdan bir statü göstergesi olduğunu kanıtlamaktadır (Zhiqiang, 2007, 260).

Bizans Dönemi'nde gümüş sofr takımlarını karşılayamayanlar için ahşaptan ya da çeşitli malzemelerden yapılmış kaşıkların varlığı bilinmekle birlikte, bunların arkeolojik kayıtlarda iyi belgelenmediği belirtilmektedir. Örneğin, Rodos'tan kurşun bir kaşık ile Sardis'teki Erken Bizans Dönemi dükkanlarından küçük bir grup bakır alaşımlı ve bir kemik kaşık, farklı malzeme kullanımını açıkça göstermektedir (Parani, 2010, 144; Dilek, 2017, 107). Sapları kemik ve bronzdan yapılmış *kochliarion* kaşıkları da Korinth, Delos ve Sardis'te yapılan arkeolojik çalışmalarda bulunmuştur (Dilek, 2017, 107).

Günümüze kadar yapılan arkeolojik çalışmalarda ve metin incelemelerinde özellikle de manastır ve kiliselerde tespit edilen kaşıkların sadece *liturji* ile ilişkili olmadığı, aynı zamanda günlük kullanım eşyası, hediye, bağış ve hazine buluntusu olduğu unutulmamalıdır (Mundell-Mango, 1991, 1939). Geç Antik Çağ ve Erken Bizans Dönemi'nde seküler (dünyevi) değerli madenlerden yapılmış sofraya eşyaları ve kaşıkların kiliselere bağışlandığı bilinmektedir (Taft, 1996, 213-214). Bunun yanı sıra, arkeolojik çalışmalarla tespit edilen hazinelerde de kaşıklar bulunmuştur. Mildenhall Hazinesi (4. yüzyıl) (Parani, 2010, 142, fig. 1), Thetford Hazinesi (5. yüzyıl) (Swift, 2024, 428-430), Birinci Kıbrıs Hazinesi (600) (Parani, 2010, 142, fig. 2), Kıbrıs Kerynia Hazinesi (6. yüzyılın ikinci yarısı - 7. yüzyılın başı) (Dalton, 1900, 169-171) ve Preslav Kraliyet Hazinesi'nde (10. yüzyıl) (Parani, 2010, 151; Barmparitsa, 2021, 44) yer alan kaşıklar buna örneklerdir.

Bizans Dönemi'ne ait bazı mezarlardan, kaşıklarla birlikte kullanıldığı belirlenen şişeler ve cımbızlar tespit edilmiştir. Filistin, Netiv Ha-Lamed He, Mağara (5.-7. yüzyıl) buluntusunda yer alan bronz şişe ve bronz kaşık-kozmetik amaçlı (Clark, 2023, 457) ile Filistin, Pella, Doğu Mezarlık, Mezar 7 (6.-7. yüzyıl) buluntusundaki demir cımbız ve demir kaşık (Clark, 2023, 472) buna örneklerdir. Bu tür uygulamalar, kaşıkların Bizans Dönemi'nde kozmetik ve tedavi amaçlı kullanıldığını da göstermektedir. Bu noktada önemli olan, mezarlardaki kaşıkların hangi amaçla oraya yerleştirildiğidir. Özellikle Filistin, Askelon, Al-Nabi Hussein, Alan B, Mezar I (4. yüzyıl), demir kaşık-? (Clark, 2023, 66), Ürdün, Esbus (Tell Hesban), Mezarlık F, Mezar F.6. (Geç Roma-Erken Bizans), demir kaşık-? (Clark, 2023, 190), Filistin, Luzit, Mağara I, (5.-8. yüzyıl), bronz kaşık (Clark, 2023, 418), Filistin, Gazze, Qarara, Arcadia, Mezar G.49.2, (4.-9. yüzyıl), iki adet ahşap kaşık parçası, terazi/ağırlık parçaları (Clark, 2023, 492) ve Filistin, Silet edh-Dhahr (Clark, 2023, 543-544) gibi buluntular bu soruları daha da derinleştirmiştir. Mezarlara bu kaşıkların dışında çoğunlukla çok sayıda değerli eşya ve paraların da yerleştirildiği görülmüştür.

Sonuç

Kaşık, binlerce yıldır tıp, kozmetik, takı, *liturji* ve beslenmede kullanılmış bir alettir. Ahşap, kemik, cam ve değerli madenlerden yapılmış örnekleri mevcuttur. Bizans'ta hem gündelik hem ritüel bir nesne olmasının yanında mezar eşyası olarak kullanılması dikkatlerden kaçmamıştır. Mezar bağlamı, nesneyi bağ kuran, kimlik sürdüren, ölüm sonrası hayatı somutlaştıran bir sembol haline getirir. Bizans arkeolojik verileri ve ilgili literatür incelemeleri neticesinde, mezar hediyesi olarak bireylerle birlikte gömülen kaşıkların, basit bir gündelik eşyanın ötesinde, ölüm sonrası inanç sistemi, toplumsal hiyerarşi ve ritüel pratiklerin öte dünyaya taşınmış somut bir göstergesi olduğu sonucuna varılmıştır. Bu buluntular, Bizans toplumunun ölüm algısının ve defin ritüellerinin karmaşık yapısını aydınlatmaktadır.

Bu çalışma, Bizans Dönemi mezar buluntularında tespit edilen kaşıkları, basit bir gündelik araç olmaktan çıkarıp, çok katmanlı bir kültürel, dini ve sosyal materyal kanıtı olarak mercek altına almıştır. Yapılan analiz, Bizans toplumunun ölüm ve öte-dünya algısının, bu küçük ancak anlam yüklü nesne üzerinden somutlandığını ortaya koymaktadır. Kaşıkların mezar bağlamındaki varlığı, günlük yaşam pratiği, Hristiyan teolojisi ve toplumsal hiyerarşinin ölüler dünyasına yansıtılma biçimini anlamak için hayati bir önem taşımaktadır.

Bizans teolojisinde ölümün, ruhun kurtuluşu ve bedenın kıyamet günü dirilişi için bir bekleme evresi olarak görülmesi, mezar hediyelerinin temel işlevini açıklar. Kaşıklar, bu bağlamda, bedensel ve ruhani beslenme ihtiyacının geçiş evresine aktarılmasının bilinçli bir aracıdır. Mezarlara konulan kaşıklar, çok tanrılı dinlerdeki sunularla kurduğu paralellik sayesinde, ölen bireyin dünyevi alışkanlıklarının (yemek/içmek) ve hayati gereksinimlerinin ölüm sonrasında da sürdüğüne yönelik yaygın bir inanca işaret eder. Özellikle *liturjide* kullanılan *kochliarion* veya *ligula* ile olan işlevsel ve biçimsel benzerlik, kaşığın dinsel yaşamdaki ruhun beslenmesi rolünü mezar ritüellerine taşıdığını göstermiştir.

Bizans Dönemi'nde kaşıklar, maddi değerleri ve üzerlerindeki süslemeler aracılığıyla, ölen bireyin sosyal kimliğinin ve zenginliğinin mezar içinde sürdürülmesi işlevini üstlenmiştir. Değerli madenlerden (özellikle gümüş) imal edilmiş, *monogramlar*, havari isimleri, edebi yazıtlar

veya zengin bitkisel ve hayvan figürleriyle dekore edilmiş kaşıklar, sahibinin hem ekonomik gücünü hem de kültürel inceliğini sergilemiştir. Sofra kültürünün bir sınıf göstergesi olarak kabul edildiği Bizans'ta, lüks kaşıkların mezar içinde yer alması, toplumsal hiyerarşinin ölümle sona ermediğini, aksine öte-dünya toplumsal düzenine aktarıldığını kanıtlamaktadır. Sutton Hoo'daki gümüş kaşıklar gibi bazı istisnai örnekler, bu nesnelerin kimi zaman sırf maddi değeri nedeniyle Hristiyan olmayan toplumlarca bile mezara konulabildiğini ancak Bizans bağlamında dini ve sosyal statü göstergelerinin her zaman iç içe geçtiğini gösterir.

Kaşıkların fonksiyonel yelpazesi, beslenmenin ötesine geçmektedir. Arkeolojik bulgularda, kaşıkların kozmetik ve tıbbi uygulamalarla ilişkilendirilmesi (cımbız ve şişelerle birlikte bulunması), bedenin sadece beslenmesine değil, aynı zamanda bütünlüğünün korunmasına ve bakımına yönelik bir nesne olduğunu düşündürür. Dahası, tarak, tılsım ve boncuk gibi diğer *apotropaik* eşyalarla birlikte bir kutu içinde veya doğrudan beden üzerinde konumlandırılması, kaşığın aynı zamanda muska veya büyü amacıyla kullanıldığını ve bireyi kötü ruhlardan koruma misyonunu üstlendiğini gösterir. Bu durum, kaşığın koruyucu (besleyen el/yön) ve yeniden doğuş temalarıyla güçlü bir sembolik bağ kurduğunu kanıtlar. Kaşıkların sosyal bir statü göstergesi olduğunun kanıtı olarak ele alınması son derece doğru olacaktır. Bu örnekler mezarlardaki kaşıkların sadece *liturji* ya da yemek aracı değil aynı zamanda bedensel bakım aracı olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak Bizans mezarlarındaki kaşıklar, yalnızca basit bir arkeolojik buluntu değil, defin ritüellerinin karmaşık yapısını ve Bizans'ın ölüm sonrası yaşam hakkındaki çok boyutlu ruh algısını aydınlatan temel bir anahtardır. Kaşık; günlük pratik ile dinsel inancın, lüks ile ruhaniyetin iç içe geçtiği bir geçiş dönemi aracı olarak, makro düzeydeki inançları mikro düzeydeki bir materyal üzerinden görünür kılmaktadır. Gelecekteki araştırmalar, özellikle organik kaşıkların mezar bağlamındaki ritüel rollerine odaklanarak ve farklı sosyal katmanların ölü gömme pratikleri arasındaki nüansları derinleştirerek, bu alandaki bilgimizi daha da zenginleştirecektir.

Kaynakça

Acara, Meryem. "Bizans Ortodoks Kilisesinde Liturji ve Liturjik Eserler". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 151, (1998), 183-201.

Akyürek, Engin. "Bizans Toplumunda Ölüm Kültürü ve Mezar İkonografisine Yansıması", *Danse Macabre, Ölüm ve Ölüm Uygulamaları*, Edit. Elif Başak Aksoy ve Ali Metin Büyükkarakaya, İstanbul: Ege Yayınları, 2021, 387-416.

Alexiou, Margaret. *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2002.

Aladzhov, Andrey. "The Earrings from the Preslav Treasure", *National Archaeological Museum Catalogues*, Vol. XXIV. National Archaeological Institute with Museum at the Bulgarian Academy of Sciences, 2022.

Barmparitsa, Eleni. "Three Copper Alloy Spoons from the Peloponnese (14th-16th Centuries)", *Athens University Review of Archaeology*, 4, (2021), 43-53.

Biddle, Martin - Binns, Alan - Cameron, J. M. Metcalf, D. M. Page, R. I. Sparrow, Charles ve Warren, F. L. "Sutton Hoo Published: A Review", *Anglo-Saxon England*, 6, (1977), 249-265.

Bilir, Güzin. "Geç Antik Çağ'da Paganizmden Hristiyanlığa Ölüm Algısı", *PROPONTICA*, 2, 3, (2024), 35-54.

Brownlee, Emma. "Grave Goods in Early Medieval Europe: Regional Variability and Decline", *Internet Archaeology*, 56, (2021), 1-92. <https://doi.org/10.11141/ia.56.11>

Clark, Laure Marue. *Burials of the Byzantine Near East (Fourth-Seventh Centuries)*. Thesis of Doctor of Philosophy. Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies School of Classics, Ancient History and Archaeology College of Arts and Law University of Birmingham, 2023.

Dalton, Ormonde M. "A Byzantine Silver Treasure from the district of Kerynia, Cyprus, Now Preserved in the British Museum". *Archaeologia, or Miscellaneous Tracts Relating to Antiquity*. Vol. LVII, (1900), 159-174.

Doğan, Taylan. "Bronze Spoons and Spatulae in the Kahramanmaraş Museum", *OANNES-Uluslararası Eskiçağ Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 5, 1, (2023), 115-136.

Drauschke, Jörg. "Byzantine and 'Oriental' Imports in the Merovingian Empire from the Second Half of the Fifth to the Beginning of the Eighth Century". *Reading Medieval Studies*, XXXII, (2006), 53-73.

Dilek, Ayşegül Melis. *Bizans İmparatorluğu'nda Yemek ve Mutfak Kültürü*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. T.C. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, 2017.

Elbern, Viktor. "Liturgisches Gerate". *Reallexikon zur Byzantinische Kunst*, Bd. V, 1993, 721-741.

Fedwick, Paul. "Death and Dying in Byzantine Liturgical Tradition", *Eastern Christian Review*, 8, (1976), 152-161.

Fischer, Svante - Graf, Martin Hannes - Fossurier, Carole - Châtelet, Madeleine, ve Soulat, Jean. "An Inscribed Silver Spoon from Ichtratzheim (Bas-Rhin)". *The Journal of Archaeology and Ancient History* 11, 11, (2014), 1-30.

François, Véronique. "İyileşmek ve İblislerden Korunmak: Konstantinopolis'ten İstanbul'a Toprak Kaplar", *Bizans Yapılar, Meydanlar, Yaşamlar*, Edit. Annie Pralong, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011, 247-266.

Geake, Helen. *The Use of Grave-Goods in Conversion-Period England c. 600 - c. 850 A.D.*, DPhil, University of York Department of Archaeology, England, 1995.

Gittos, Helen. "Sutton Hoo and Syria: The Anglo-Saxons Who Served in the Byzantine Army?", *The English Historical Review*, 139, 601, (2025), 1323-1358.

Gür, Durmuş - Yılmaz, Sinan ve Karakök, Cahit. "Bizans Sanatında Ruh Algısı ve Ruhun Bedenden Çıkışı Üzerine Görüşler", *Social Science Development Journal*, 28, 6, (2021), 32-47.

Gwiadza, Marius. "Burial Practices in Early Byzantine Syro-Palestine (4th-7th Centuries CE)-Review Article", *Polish Archaeology in the Mediterranean*, 31, 2, (2022), 285-331.

Karamani-Pekin, Arzu. *Gün Işığında İstanbul'un 8000 Yılı Marmaray, Metro ve Sultanahmet Kazıları*. İstanbul: Vehbi Koç Vakfı Yayınları, 2007.

Katsioti, Angeliki ve Mastrochristos, Nikolaos. "Saint Mamas at Exeles: An Unusual Case of Ritual Piety on Karpathos", *Arts*, 12, (2023), 176-212.

Marinis, Vasileios. "He Who is at the Point of Death: The Fate of the Soul in Byzantine Art and Liturgy", *Gesta*, 54, 1, (2015), 59-84.

Mimiroğlu, İlker - Gür, Durmuş ve Karakök, Cahit. "Akşehir Nasreddin Hoca Arkeoloji ve Etnoğrafya Müzesi'nde Sergilenen Artophorion", *Pearson Journal of Social Sciences & Humanities*, 6, 16, (2021), 82-103.

Mundell-Mango, Marlia. "Spoons", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. III, Oxford, 1991, 1939.

Mundell-Mango, Marlia. "Silver Plate Among the Romans and Among the Barbarians", *Mémoires de l'Association française d'archéologie mérovingienne*, 9, (1995), 77-88.

Mundell-Mango, Marlia. "From 'Glittering Sideboard' to Table: Silver in the Well-Appointed Triclinium", *Eat, Drink, and be Merry (Luke 12:19) – Food and Wine in Byzantium*, Edit. Leslie Brubaker and Kallirroe Linardou, USA: Ashgate Publishing Company, 2007, 127-161.

Musin, Aleksandr. "The Byzantine Materiality in/of Eastern Europe: Archaeological Approach", *Byzantium and Kievan Rus' (882-1240)*, Edit. Georgios Th. Kardaras, Athens: Institute of Historical Research, Section of Byzantine Research, 2020, 77-105.

Oestigaard, Terhe. "Cenaze Olarak Kremasyonlar: Demir Çağı İskandinaviasında Teori ve Pratik", *Danse Macabre, Ölüm ve Ölüm Uygulamaları*, Edit. Elif Başak Aksoy ve Ali Metin Büyükkarakaya, İstanbul: Ege Yayınları, (2021), 305-326.

Pitarakis, Brigitte. "Bizans Konstantinopolisi'nde Kilise, Ev ve Günlük Hayatta Din", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, 5, (2015), 68-75.

Papanikola-Bakirtzi, Dimitra. *Byzantine Hours, Works and Days in Byzantium, Everyday Life in Byzantium*. Athens: Hellenic Ministry of Culture, 2002.

Parani, Maria G. "Byzantine Cutlery: An Overview", *Deltion of the Christian Archaeological Society*, 49, (2010), 139-164.

Pektaş, Kadir ve Baysal, Hüseyin. "Denizli-İlbadi (Eski) Mezarlığı Kazı, Onarım ve Envanter Çalışmaları (2008-2009)", *32. Kazı Sonuçları Toplantısı (24-28 Mayıs 2010, İstanbul)*, Cilt 4, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 2011, 274-284.

Read, Charles Hercules. *British Museum a Guide to the Early Christian and Byzantine Antiquities in the Department of British and Mediaeval Antiquities*. England: Oxford University Press, 1921.

Rice, Tamara Talbot. *Everyday Life in Byzantium*. New York: Dorset Press, 1967.

Spirgisa, Roberts - Kuznetsovab, Valentina ve Sobolev, Vladislav. "Spoon-Shaped Pendants in the Culture of the Livonians and Inhabitants of Ancient Russia in the 11th-13th Centuries: Preliminary Study Results", *ESUKA-JEFUL*, 13, 1, (2022), 257-282.

Swift, Ellen. "Rethinking the Date and Interpretation of the Thetford Treasure: A 5th-c. Hoard of Gold Jewelry and Silver Spoons", *Journal of Roman Archaeology*, 37, (2024), 409-448.

Taft, Robert. F. "Byzantine Communion Spoons: A Review of the Evidence", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 50, Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1996, 209-238.

Tonnochy, A. B. "An Early Medieval Silver Spoon", *The British Museum Quarterly*, 6, 4, (1932), 106-107.

Vikan, Gary. "Amulet", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. I, Oxford, 1991, 82-83.

Vionis, Athanasios. K. - Poblome, Jeroen - de Cupere Bea ve Waelkens, Marc. "A Middle-Late Byzantine Pottery Assemblage from Sagalassos: Typo-Chronology and Sociocultural Interpretation", *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 79, 3 (2010), 423-464.

Vroom, Joanita. *After Antiquity: Ceramics and Society in the Aegean from the 7th to the 20th Century A.C.: A Case Study from Boeotia, Central Greece*. Leiden: *Archaeological Studies, Leiden University*, 10, 2003.

Vroom, Joanita. "The Changing Dining Habits at Christ's Table", *Eat, Drink, and be Merry (Luke 12:19)-Food and Wine in Byzantium*, Edit. Leslie Brubaker and Kallirroë Linardou, USA: Ashgate Publishing Company, 2007, 191-222.

Yeni Ahit. (2012). *Yeni Ahit (Müjde Yeni Ahitin Çağdaş Türkçe Çevirisi)*. İstanbul: TKK.

Yıldırım-Ateş, Berna. *İstanbul Arkeoloji Müzelerinde Bulunan Bizans Dönemi Liturjik Eserler*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Anabilim Dalı. Eskişehir, 2021.

Yıldırım-Ateş, Berna. "Bizans Liturjisinde Kaşık Kullanımının Kökeni ve Gelişim Süreci", *Anadolu'da Bir Çınar: Prof. Dr. M. Erol Altınsapan 60. Yaş Armağanı*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2022, 103-119.

Zhiqiang, Chen. "Record of Byzantine Food in Chinese Texts", *Eat, Drink, and be Merry (Luke 12:19)-Food and Wine in Byzantium*, Edit. Leslie Brubaker and Kallirroë Linardou, USA: Ashgate Publishing Company, 2007, 255-262.



Çeşm-i Cihan

Çeşm-i Cihan:
Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E - Dergisi
ISSN: 2149-5866
Sayı: 12-2 (Aralık 2025), 55-65, TÜRKİYE
DOI: 10.30804/cesmicihan.1762588
Araştırma Makalesi

ESKİÇAĞ ANADOLU TOPLUMLARINDA DUA VE BEDDUA İLE ŞEKİLLENEN İNANÇ ALGISI

Hilmi US*

Öz: Eskiçağ toplumlarında sosyal hayatın düzenli biçimde işlenmesi için düzenli kurallar bütünü bulunmaktadır. İnsanların bir arada kalmasını sağlayan ve onlar için önem arz eden birçok davranışlar vardır. İnsanların tanrılarına olan bağlılıkları, saygıları ve ondan gelecek olan her türlü iyi ya da kötü olan olay için ona sığınmış ve ondan medet ummuşlardır. Kralların ve yönettikleri toplumların tanrılarına olan bağlılıkları, onlara gösterdikleri hürmet ve onlar için yaptıkları ayinler, adak sunumları önem ve özenle yapılan işlerdir. Toplumların bir arada ve inanç sistemi ile birbirlerine bağlı oluşları onların aralarında yapılan olumlu ya da olumsuz davranışların önüne geçilmesi için dualar ve beddualar eylemi vardır. Bunun sebebi toplumun huzurunu ve refahını korumak, yapılan ve bırakılan eserlere zarar verilmesini önlemek gelecek olan toplumlara birer eser bırakmak için bu dua ve beddualar ile amaçlanmıştır. Çoğu dua tanrıların affetmesi ve gözetmesi için edilirken, beddualar ise bir kişinin ya da birkaç kişinin işlediği suçlardan; adam öldürme, hırsızlık, yapılara zarar verme ve yıkma gibi davranışlarından ötürü tanrıların gazabına uğratılması istediği için yapılmıştır. Toplumların düzene uymaları ve karışıklık çıkarmamaları için bir önlem niteliği taşıyan beddualar vardır. Dua ve beddualar insanın olduğu her yerde var olan bir olgudur. İnsan doğasının vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Bu çalışma ile eskiçağ toplumlarının tanrıları ile olan iletişimleri onlara karşı işledikleri suçlardan ötürü af dilemeleri ve bunun için yapılan dualar ve beddualar ile eskiçağ Anadolu'su hakkında bilgi edinmemiz amaçlanmaktadır.
Anahtar Kelimeler: Dua, Beddua, Tanrı, Kral, Toplum

THE PERCEPTION OF FAITH SHAPED BY PRAYER AND CURSE IN ANCIENT ANATOLIAN SOCIETIES

Abstract: Ancient societies had a set of rules to ensure the orderly functioning of social life. There were many behaviors that enabled people to live together and were important to them. People were devoted to their gods, respected them, and sought refuge and help from them for all kinds of events, good or bad, that might befall them. The devotion of kings and the societies they ruled to their gods, the respect they showed them, and the rituals and offerings they made for them were important and carefully performed tasks. The fact that societies are united and bound to each other by a belief system leads to prayers and curses to prevent positive or negative behaviors among them. The reason for this is to protect the peace and prosperity of society, to prevent damage to the works that have been done and left behind, and to leave a legacy for future societies through these prayers and curses. While most prayers are made for the forgiveness and protection of the gods, curses are made to bring the wrath of the gods upon a person or persons for crimes they have committed, such as murder, theft, damaging or destroying structures. Curses serve as a measure to ensure that societies obey the rules and do not cause chaos. Prayers and curses are a phenomenon that exists wherever humans are. They have become an indispensable part of human nature. This study aims to provide information about ancient Anatolia through the communication of ancient societies with their gods, their pleas for forgiveness for the crimes they committed against them, and the prayers and curses made for this purpose.
Key Words: Prayer, Curse, God, King, Society

Başvuru/Submitted: 11 Ağustos 2025

Kabul/Accepted: 1 Aralık 2025

Giriş

Yazılı kaynaklardan öğrenildiği üzere Eskiçağ tarihi boyunca büyük gelişmelerin çoğunluğu ilk defa Mezopotamya ve çevresinde gerçekleşmiştir. Mezopotamya bölgesinin coğrafi

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, ORCID:
0009-0007-4738-9999, hilmiuss@icloud.com.

sınırlarını kapsayan bölgeler içinde Dicle ve Fırat nehirleri, güneyinde Basra Körfezi, kuzeyinde Güneydoğu Toros Dağları, doğusunda Zagros, batısında Suriye ve Arabistan çöllerinin yer aldığı bir alanı kapsamaktadır (Harmankaya, 2019, 3-4). Bu bölgenin bir kısmı da Anadolu toprakları içerisinde yer almaktadır. Anadolu bölgesindeki medeniyetler bu çalışmanın ana konusudur. Bu coğrafyadaki medeniyetleri belli başlı şu şekilde sıralayabiliriz. Bugünkü Çorum (Hattuşa) bölgesinde Hititler, Hititlerden önce kurulduğu bilinen Hattiler, Hattuşa'da (Çorum/Boğazkale), Anadolu'nun Ege taraflarındaki bölgede Lidyalılar Sardes'de (Manisa), Urartular ise bugünkü Van (Tuşba), bölgesinde varlık gösterirken Frigler de Gordion (Ankara/Polatlı) da kurulmuş medeniyetlerdir (Karakuzulu, 2012, 387-388). Eski çağlarda Anadolu da Hattiler, Hititler, Frigler, Urartular, Lidyalılar, gibi krallıklar ortaya çıkmıştır. Bu medeniyetler Anadolu'da geniş alanlara hakimiyetlerini yaymışlardır (Akurgal, 2005, 195). Anadolu da ki bu toplumların oluşmasında, kendilerini devam ettirmelerini ve gelecekte bu toplumlara ait insanların, kendi medeniyetlerini sağlamlaştırmalarında, Hititler, Urartular ve diğer medeniyetlerin inanç sistemlerinin katkısı büyüktür (Tekin, 2014, 114-116). Bu medeniyetlerdeki inanç sistemi hem tek tanrılı hem de çok tanrılı bir düzen olmakla birlikte insanların yerleşik hayata geçmesiyle daha kompleks bir yapıya bürünmüştür. MÖ 20. yüzyılın başlarında yerleşik hayata geçiş ile bu dönem daha da hızlı bir şekilde ilerlemiştir. Anadolu da ki krallıkların kurulması, inanç sisteminin temel yapısı olan tapınakların da inşa edilmesini sağlamıştır. Bu tapınaklar kimi zaman şehrin ortasında kimi zamanda kralın sarayının yanına inşa ettirilmiş görkemli, büyük tapınaklardır. Bu binalar ile hem inanç sistemi hem de insanların ürettikleri yiyecek kaynaklarının güvenli bir şekilde saklanması sağlanmıştır. Tapınakların güvenliği için ordular kurulmuştur. Krallığı çevreleyen surların kurulması tapınakları güvence altına almıştır. Güçlü krallıklar ve krallar da MÖ 20. Yüzyıllarda ortaya çıkışı gerçekleşmiştir (Kuhrt, 2024, 7-14).

Anadolu da kurulan Hitit, Hatti, Frig, Urartu, Lidya gibi medeniyetlerin kralları bölgedeki tüm halkların yöneticisi konumuna yükselmiştir. Bu görevi üstlenmeden önce tapınakların ve üretilen tahılların saklanması ve korunması görevi ruhban sınıfı tarafından üstlenilmiştir. Krallar bu görevi üstlerine alarak ruhban sınıfını (din adamlarını) kendilerine bağlamışlardır. Krallar zaman içerisinde birçok tapınak yaptırmıştır (Yıldırım, 2019, 58-101). İnandıkları tanrılar için yaptırdıkları tapınaklarda tanrılar için adaklar, ayinler düzenleyerek onları hoşnut etmişler ve bu sayede tanrılarının yanlarında olmalarını istemişlerdir. Krallar kendi bölgelerinde egemenlik sayesinde çok fazla tapınak inşa ettirmişlerdir. Mezopotamya toplumları güneş, ay, yıldızlar gibi cisimleri tanrı olarak kabul etmişlerdir. Ayrıca soyut manası olan doğruluk ve adalet gibi tanrılar da bulunmaktadır. Her tanrı için özel tapınaklar bulunmaktadır (Eser, & Kılıç, 2017 417-423). Tanrılarına olan inançları sayesinde kral ve halk başlarına gelecek tüm kötülüklerden onları tanrılarının koruduğuna inanmıştır. Herhangi bir kötülük ve felaket geldiği zaman tanrılarını kızdırdıklarına inanarak onlardan af dilemişler ve adaklar sunmuşlardır. Kimi zamanda yaptıkları veya daha önce krallarının yaptıkları günahlardan ötürü af dilemişler, tanrılarının onları affetmesi için birçok dualar etmişlerdir. Duaların yapılması için törenler düzenlenerek ayin eşliğinde dualar yapılmış ve tanrılarına adaklar sunmuşlardır. Kimi zamanda kralların gördüğü ve affedilmesini istemediği davranışlardan ötürü beddualar etmişlerdir. Bu beddualar genellikle haksız yere birinin öldürülmesi, cinayetlerin işlenmesi ve bunun meşru gibi gösterilmesinden kaynaklanan sorunların neticesinde edilen beddualardır (Yıldırım, 2014, 40-41). Bu çalışmada, konu bütünlüğünün oluşması açısından dua örnekleri Hitit dua metinlerinin üzerinden faydalanılmıştır. Beddua örnekleri ise Urartu metinlerinden seçilerek çalışmaya aktarılmıştır. Ayrıca çalışmada literatür taraması başta olmak üzere antik kaynaklar ve modern kaynaklardan toplanan bilgiler kullanılmış ve dua ve beddualar ile ilgili yeni yorumlar üretilmeye gayret gösterilmiştir.

Tanrılara Karşı Günah Algısı

Tanrılar, antik toplumların gündelik yaşamında çok önemli yer edinmektedir. Hem krallar hem de toplumların bir arada yaşamaları ve kendilerini güvende hissetmeleri için önemli bir yer tutmuştur. Tanrılarının bu denli yaşamın içinde olmaları toplumlar açısından tanrılarının

yeryüzündeki yaşamın bir parçası olduğuna inanılmıştır. Hemen her türlü olayın iyi ya da kötü sonuçlarına karşı insanlar tanrılarına sığınmışlardır. İnsanlar tanrılarından yardım istemişlerdir. Bu nedenle başlarına gelebilecek olan her türlü durumda tanrılarını hoşnut tutmak için uğraşmışlardır (Aygün, 2017, 80-83). Bir toplumdaki her insanın sorumluluğu vardır. Herkes yaptığı ya da yapacağı hareketlerden ilk önce krallarına, daha sonra da tanrılarına karşı sorumludur. Toplumun her bir ferdi inançlı kimseler olup tanrılarına karşı sorumluluklarını bilen ve yerine getiren kişilerdir. Her toplumda olduğu gibi insanlar tanrılarına ibadet eder, onlara adaklar sunar ve tanrılarının gönlünü hoş tutmakla görevlidir (Bottéro, 2001, 44-55).

İnsanlar tarafından tanrılara karşı işlenen günah sonucunda tanrıların onları cezalandırması, hatta terk etmesi toplumlar için felaket olarak yorumlanmıştır. Bu durumlarda hastalıklar, kuraklık, açlık, suların yetersizliği, işgaller ile sonuçlanması ile tanrılarına karşı işlenmiş olan suçu kendilerinin bir davranışı olarak tanrılarından af dilemek ve affetmesi için birçok ayinler düzenleyip adaklar sunmuşlardır (Atmaca, 2010, 106). Bu durumun oluşmasında insanların haksız yere birbirlerini öldürmeleri, taht mücadelesi, tanrıları ve tapınakları unutmaları, savaşlar yaparak tapınakları yerle bir etmeleri bunun temel sebepleri olarak görülmüştür. Kralların da bu olay neticesinde unutulmuş ve yerle bir edilen tapınakları yaptırmada geç kalması tanrıların onlara küsmesi ya da o toplumu terk etmesi ile sonuçlanmıştır. Bu nedenle tanrının terk ettiği toplumlarda hastalıklar baş göstermiş ve bu hastalıklar neticesinde birçok kişinin ölmesiyle sonuçlanmıştır (Demirci, 2013, 49- 58). Halkını kırıp geçiren bu hastalıklardan kurtulmak ve tanrılarının onları affetmesi için yıkılan tapınaklar yeniden tamir edilmiş, onarılmış ve yeni tapınaklar yapılmıştır. Tapınakların tekrar onarılması ve yeniden yapılması ile ayinler de yeniden çoğalmıştır. Bu ayinler yılın belli zamanlarında her sene tekrar edilerek tanrıların yanlarında olması sağlanmıştır. Eskiçağda Anadolu da kurulan medeniyetlerin toplumları, tanrılara sonsuz bir bağlılık ile bağlanmışlardır (Assmann, 2001, 17-20).

Dualar

Tarihin her döneminde dua, insanların tanrılar ile iletişim kurduğu en önemli gösterge olmuştur. Duaların gerçekleştirilmesi farklı toplumlarda değişik ritüel uygulamalarını da beraberinde getirmiştir (Harunoğulları, 2025, 214). Eskiçağ toplumlarında dualar tanrıya ulaşmada genellikle kral ya da ruhban sınıfının öncülüğünde yapılan iletişim biçimidir. Başlarına gelen olayların affı için dualar toplu olarak dualar edilirdi ya da insanlar tanrılarını hoşnut tutmak için ayinler yapabilirlerdi. Bu ayinler büyük ve gösterişli olurdu. Ayinler toplu olarak yapılırdı ve tanrılara sunulan ürünler ve adaklar ile tanrılarını hoşnut edilirdi (Klock, 1998, 65). Tanrılara yapılan dualar genellikle bir sorun meydana geldiğinde edilmiştir. Bunları örneklendirecek olursak; kurak geçen mevsimde yağmur yağması için edilen dualar, iftiraya uğramış olan kralın kendini aklamak için tanrılarına ettiği dualar, tanrıların bir şehri ya da krallığı terk etmesi üzerine geri dönmesi için edilen dualar gibi birçok dua çeşidi bulunmaktadır (Reyhan, 2024, 402-405; Singer, 2002, 5-6).

Hititlerde İftiraya Karşı Yeraltı Güneş Tanrıçası Arinna'ya Yapılan Dua

Hitit kralı I. Hattuşuli'nin zamanında yapılan dua metinleri aracılığıyla kral, tanrılar ile iletişime geçmiştir. Aşağıdaki dua örneğinde görülen "Ey yeraltının" ifadesi ile başlayan metinde, seslenen kişinin tanrı ya da tanrıça olduğu açıkça belirtilmemiş olsa da dua da seslenen kavramın ilahi gücün olduğu anlaşılmaktadır. Yeraltı dünyasında tanrıların bulunduğu yerler olarak görülmüştür (Uysal, 2022, 82). Gökyüzü tanrıların esas mekânı olarak kabul edilmiştir. Tanrıların burada ikamet ettiklerine inanılmaktadır (Aygün, 2017, 83-85). Tanrılar ile iletişime geçmek için krallar ya da ruhban sınıfı ayinler düzenlerdi. Bu ayinler sırasında hazırlatılan yiyecekler ve içecekler tanrılara sunulurdu. Dua başladığında kral hem I. Hattuşuli kendisi için hem de babası, annesi, erkek kardeşi, akrabası ve ortaklarından kendisi için gelebilecek iftiralarla ötürü inandığı tanrılarına aleyhinde yapılan iftiralara karşı kulak asmamasını ister. Krala yapılan bu iftiraların sebebi, kralı tahtan indirip kralın yerine iftirayı atan kişinin tahta



geçme düşüncesidir. Aynı zamanda iftira sahibinin kralı öldürüp tahtı ele geçirme ve yeni hükümdar olma düşüncesidir. Aşağıdaki dua örneğinde kral, düzenlediği ayın ile kendi şahsına yapılan bir iftiradan korunması için tanrılara bizzat dua etmiştir. Bu duanın bir örneği şu şekildedir.

Merhamet, [. . .] Ey [Yeraltının] Güneş Tanrıçası! Kral burada şahsen sizi çağırıyor ve [. . .]. [. . .] (Kral yere diz çöker) [Babası] [onu] karaladıysa, onu dinlemeyin. Eğer [onun] annesi [onu] karaladıysa, onu dinleme. [Kardeşi] ona iftira attıysa onu dinleme. Ablası ona iftira attıysa onu dinleme. Kayınvalidesi veya arkadaşı ona iftira atmışsa, onu dinlemeyin. Güzel gözlerinizi eğin, bin kirpiğinizi kaldırın ve krala şefkatle bakın! Kulaklarınızı eğin ve güzel söz dinleyin! [. . .] kuluna git, onu [kötülükten] kurtar (Karağuz, 2020, 95; Singer, 2013, 495).

Kral bu sözleri ile yalan yere kendi şahsına iftira atan akrabalarından tanrılara seslenmiş ve onlardan korumasını istemiştir. Tanrılara iftiraldan dolayı kulak asmamasını isteyerek, tanrılardan kendisine şefkat ve merhamet ile yaklaşmasını istemiştir. Bu duaların tanrıya yapılmasındaki sebeplerden biri de kralın gücü ve ihtişamıdır. Kral her şeyin tek sahibi olduğundan, onun bu derece güçlü ve zenginliği akrabaları tarafından kıskanılmıştır (Uysal, 2022, 82-83). Krala karşı yapılan iftiralar sayesinde onu yok etmek ve krallığına dair her şeyin sahibi olmak istenmiştir. Bu durumu genellikle krala yakın olan ailesi veya onun ortakları istemiştir. Kral yapılan iftiralarda dolayı, tanrılara dua ile seslenerek tanrılarında bu iftiralara karşı güvenmesini istemiştir (Singer, 2002, 21).

Hitit Kralı IV. Tuthalya'nın Arinna Kenti Güneş Tanrıçasına Duası

IV. Tuthalya'nın (MÖ.1245-1215) aşağıdaki dua örneğinde, güneş tanrıçası Arinna'ya bayramını ihmal ettiği için kendi günahını kabul ettiğini tanrıçasına söylemiştir. Arinna'ya, bayramları zamanında yapacağını ve geciktirmeyeceğini söylemiştir. Ayrıca düşmanlarını yenmek için tanrıçadan yardım istemiştir (Uysal, 2022, 92). Birçok cephede savaş halinde olan IV. Tuthalya zor durumda kaldığı için dua ederek düşmanlarının yenilmesini istemiştir. Başta Asurlar ile yapılan savaş olmak üzere aynı anda savaştığı diğer cephelerde de ciddi mücadeleler vermiştir. Bu savaşlarda zor durumdan kurtulması için tanrısından yardım isteyerek dua edip, umut beklemiştir.

Tuthalya şu şekilde [bir savunma] yaptı: "[Arinna'nın Güneş Tanrıçası'na karşı] günah işledim leydim ve Arinna'nın Güneş Tanrıçası'nı [leydim] gücendirdim. [Ve] kehanet almaya başlayınca (anlaşıldı ki) bayramlarınızı ihmal ettim. [Eğer], ey Arinna'nın Güneş Tanrıçası, leydim, bazı bayramlar yüzünden [bana] kızdıysanız, yine [bana] iyi bakın, ey Arinna'nın Güneş Tanrıçası, leydim! Düşmanı yenebilir miyim? Leydim Arinna'nın [ey Güneş Tanrıçası] [bana] inerseniz ve ben düşmanı yenersem, [senin önünde] günahımı [itiraf edeceğim] ve bir daha asla [ihmal etmeyeceğim]. İlbahar ve [sonbahar festivallerini] bir daha değiştirmeyeceğim. [Bahar şenliklerini] yalnızca ilkbaharda gerçekleştireceğim [ve] sonbahar şenliklerini yalnızca sonbaharda gerçekleştireceğim. [Sizin] tapınağınızda [bayramları(?)] asla dışarıda bırakmayacağım. [. . .] benim için Tagurka Dağı yapacağım [. . .]ve senin için Arinna'da [yeni(?)] bir tapınak yapacağım. [. . .]. [Ne zaman] Majesteleri, kış festivalleri için [geri döneceğim] ve eğer düşmanı yenersem, savaş alanından döndüğümde, dağa çıkacağım (Singer, 2002, 163-164).

IV. Tuthalya'nın bu duada görüldüğü gibi tanrısını ihmalkârlığından dolayı başına gelenlerden dolayı sonuçlarını çektiğini ve bir daha tanrısı adına bayramları, şenlikleri ertelemeyeceğinden, zamanında yapacağından tanrı Arinna'ya yakarmıştır. Savaş halinde olduğundan ötürü tanrının onun yanına gelmesini ona yardım etmesini istemiştir. Kendini affetmesini, savaştan galip çıkması için yardım etmesini istemiştir. Ona söz vererek, tanrıça adına bir tapınak yapacağından bahsetmiştir. Eğer savaştan galip dönerse dağa çıkarak tanrıya özel orada dualar edeceğinin sözünü vermiştir (Singer, 2002, 163; Uysal, 2022, 92).

Hititlerin Yağmur Duaları

Anadolu medeniyetlerinde tarım her zaman önemli bir geçim kaynağıdır. Bu durum Hititlerde de aynı öneme sahipti. Yaptıkları ekimlerin verimli olması için, bu sebepten yağmur onlar adına oldukça önemli bir etkindir. Tarım hem krallık için hem de halk için önemli bir geçim kaynağıdır. O dönemde tarımın önemli bir ekonomik faaliyet dışında ayrıca insanlar için gündelik yaşamda hayati önemi vardır (Ünal, 2016, 185). İklimin getireceği imkânlardan yararlanmak için tanrılarına dua ederek tanrılardan yağmur yağdırmasını istemişler ve bunu bir bayram şeklinde düzenlemişlerdir. Buradaki temel amaç, tanrılarını hoşnut etmek ve onların kendilerine yardım edip yağmur yağdırmasını sağlamak olmuştur (Gavaz, 2016, 577).

Telipinu da çekip gitti. (Bunun sonucu olarak) hububat ve hayvanların bolluk, gelişme ve zenginliğini, bozkır ve (verimsiz) çayıra döndürdü. Telipinu da şikâyet edip mırıldanarak ormanın içlerine doğru çekip gitti ve ormanlık alanda kayboldu. Onun üzerinde (diğer faydalı olan otların yetişmesine engel olan) zararlı otlar yetişti. Bundan dolayı arpa (ve) buğday artık olgunlaşmadı. Sığır, koyun ve insanlar çiftleşemediğinden artık gebe kal (a) madı ve hamile olanlar da artık doğuramıyor (Karauğuz, 2015, 65).

Bu dua örneğinde tanrıların halklarını terk edip gittiğini, giderken de ülkedeki bolluğu ve bereketi de yanında götürdüğünden bahsedilmiştir. Tanrının gidişyle hayvanların üremediğini ve insanların aç kaldığından bahsedilmiştir. Tanrıları kızdırmamak gerektiğini, şayet tanrı onları terk ederse sonuçlarının felaket olacaklarını söylemişlerdir (Uysal, 2022, 100-101). Bu nedenle tanrılara yaptıkları bayramları zamanında yapılmasını ve tanrıların hoş tutulmasını gerekliliğinden bahsedilmiştir. Ancak bu şekilde Hitit devletinin güçlü ve bolluk içinde devamlılığının sağlanabileceğine inanılmıştır (Gavaz, 2016, 573-578).

Bahar yaklaştığında (ve yıldırım gürlediğinde) ise kabı /açarlar/ (ve) Urista kenti halkı (buğday) öğütür (ve) un haline getirir." "Tufan Tanrısı, efendimiz, sen yağmurları arttır işte! Kara toprağı doyor işte! Ve Fırtına Tanrısının buğdayları büyüsün! (Ardzinba, 2010, 37).

Baharın gelişi ile yağmur yağar ve buğdayların çoğalması gerçekleşir. Bu sayede bolluk olur, yaşayan halk bolluk içinde yaşar. Baharın gelişi hem bolluğun hem de hasat döneminin gelmesi açısından önemlidir. Bu yüzden tanrılara bahar döneminde de bayram düzenlenir. Hem bolluk için hem de yağmur için dualar edilir, adaklar adanır. Tanrılardan yanlarında olmaları onları ve kendi hayatlarını gözetmeleri istenir. Toprağı suya doyurması, toprağın verimliliğinin artması istenir (Ökse, 2006, 58).

Çağırma Ritüellerinde Geçen Bir Dua Örneği

Tanrılar ile insanlar arasındaki ilişkiler her daim aynı olmamıştır. Tanrılar kimi zaman insanlara kırılmışlar ya da kendilerini ihmal ettiklerinden ötürü şehri veya ülkeyi terk etmişlerdir. Bu durum insanları olumsuz yönde etkilemiştir. Bu durumu düzeltmek için kral ve halk tanrıları geri döndürme ayinleri yapmışlardır. Bu ayinlerde dualar edilir, tanrıya yakarışlarda bulunulur. Bu sayede tanrıların dönmesini sağlamak istenmişlerdir. Tapınaklarda yapılan ayinlerde, büyücü rahibin eşliğinde ayinlere başlanırdı (Reyhan, 2009, 87).

... bundan sonra biz sizi Majestelerinin iyiliği için çağırıyoruz. Size yalvarıyoruz, dua ediyoruz ve size en iyi, en temiz kurbanı getireceğiz. (Şimdi) Bu kötü insandan ayrılın ve kurban sahibinin evine geri gel [in ve ona hayat] sağlık, çeviklik, uzun yıllar, tanrıların memnuniyetini, tanrıların dostluğunu, ruh parlaklığını (verin) erkek çocuklar, kız çocuklar, torun ve torun çocukları ve[rin]" (Reyhan, 2016, 6-8).

Yukarıda ifade edildiği üzere terk eden tanrının kendilerini affetmesi için tanrıya yalvarmışlardır. Onun gittiği yerden geri dönmesini istemişler. Onun için yapacakları şölenlerden, bayramlardan bahsedilip, adayacakların listesi tanrılara sıralanırdı. Onun geri



gelmesinin ve bolluk, bereket, kız ve erkek çocukları vermesini ve soylarının genişlemesine istemişlerdir (Reyhan, 2009, 87).

Tapınağına geri dön! Ekmek ve sıvı sunumu aracılığıyla seni geri çağırıyorum. Sakinleş ve sana söylediklerime kulak ver!

Yukarıdaki dua örneğinde Hitit kralı Muşşili kendilerini terk eden tanrıya, geri dönmesi için çağrıda bulunmuştur. Tanrıya ekmek ve su verilerek onun geri dönmesinin gerektiği belirtilmiştir. Ona sunulmak üzere yiyecek ve içecek bırakılmış ve geri dönmesi istenmiştir. Bu bir nevi tanrıya adak sunmaktır. En güzel yiyecek ve içeceği tanrılara sunarak onun geri gelmesini sağlamaktır. Bu sayede bolluk ve bereketin geri geleceği görüşü olmuştur (Singer, 2002, 52).

Beddua

Beddua, insanın var oluşundan bu yana tıpkı dua gibi var olan bir olgudur. Kibir, aç gözlülük, haset vb. gibi duyguların bir nevi dışa vurulması ve insanın malına ve canına zarar gelmesi ile sonuçlanan olayların önüne geçilmesi ve tekrarının olmaması için beddua edilmiştir (Kaya, 2001, 22). Beddua; yapılan bir kötülük, birini öldürmek, hırsızlık, yağmalama, yapılara ve eserlere zarar verilmesi ve bunun sonucunda insan hayatının zora sokulmasına sebep olan bir olay neticesinde krallar bu suçları işleyen kişilere beddua etmiştir. Bu olayları yapanlara beddua edildiği gibi aynı şeyleri yapmaya kalkacak olanlar için de aynı beddua içinde yer verilmiştir. Bedduanın yapılmasının sebebi kötü olan olayların önüne geçmek için değil bilakis bedduayı işleyen kişinin veya kişilerin cezasını çekmesi ya da başlarına kötülük gelmesini dilemek için edilmiştir (Taş, 2010, 870-872).

Bu kapsamda krallara büyük görev düşmüştür. Krallar bu bağlamda hem halkının güvenliğini, malını korumakla hem de bu olayları işleyenleri cezalandırarak bunun bir daha yaşanmasının önüne geçmesini önlemekle yükümlüydüler. Yapılan beddualar sayesinde günah ya da kötü olay işleyenlerin tanrının gazabının onların üstünde olması dilenmiştir (Sinanoğlu, 1998, 234). Toplumda suç işleyen, kötülük eden kişilerin cezalandırılması için krallar tarafından beddualar edilmiştir. Bu suçları işleyen kişilerin cezalandırılması farklı şekillerde olmuştur. Beddualar da toplumda içinde suç işlemiş insanların ve soylarının kuruması istenmiştir. Ayrıca buna başka örnek verecek olursak suç işleyenin bir müsbetten dolayı ölmesi ya da toplumdan dışlanması ve işlediği suç yüzünden kendi ve ailesinin damgalanması gibi beddualar edilmiştir. Tanrının hoşuna gitmeyecek davranıştan ötürü tanrı, kral ve halkını cezalandırması bu olaylardan çıkarılacak önemli bir sonuçtur. Tanrının kızdırılması hem kral hem de halkının başına gelecek olumsuzlukların başlangıcıdır. Kral nitekim işlenen suçlardan ötürü suçu işleyenlere karşı beddualar etmiş ve bir daha tekrarının yaşanmasının önüne geçilmesini amaçlamıştır (Kaya, 2014, 161-162).

Urartularda Mevcut Düzeni Korumak İçin Edilmiş Beddua Örneği

Urartu medeniyetinin siyasi ve sosyal düzenin devamlılığı için kral, birtakım önlemler almıştır. Bu önlemlerin yanı sıra her ne şekilde olursa olsun bu düzeni ve işleyişi bozmaya çalışanlara beddua etmiştir. Beddua etmekteki asıl amacın mevcut düzeni korumak ve onun devamlılığını sağlamak olmuştur. Buna örnek bir beddua metni aşağıda şu şekilde belirtilmiştir (Melikişvili, 1960, 314-315).

Argiştı oğlu Sarduri der ki: Sonradan hükümdar olacak olan bir kral... bu kaleyi ne bıraksın ne bozsun ne de bu işlerin herhangi birisine zarar versin... Sarduri der ki: Her kim bu kaleyi bırakırsa, her kim yerle bir ederse, her kim bu işlerin herhangi birisine zarar verirse, her kim bu işlerin herhangi birisini bozarsa, her kim bu yazıtı tahrip ederse, her kim suç işlerse, her kim saklarsa veya her kim bir başkasına bunları yaptırıp "Gel, tahrip et!" derse, tanrı Haldi, tanrı Teiseba, tanrı Sivini

(ve bütün) tanrılar onu ve soyunu güneş ışığından yoksun etsinler... (Sayce, 1911, 49-54; Melikişvili, 1960, 314-315).

Urartu kralı Sarduri kendilerinden sonra gelecek olan veliahtları için düzeni sağlamaları ve geride bıraktığı eserlerine zarar verilmemesi ve ayrıca koruması, gözetmesi için tanrılara bu şekilde bir yazıt bırakmıştır. Krallar kendinden sonra gelen veliahtlarına krallıklarına sahip çıkmasını ve aynı kendi dönemlerindeki gibi ihtişamlı bir krallık olmasını istemişlerdir. Bu bedduadan anlaşılacağı gibi eğer kendilerinden sonra bırakılan kale veya bir yapıya zarar gelirse ya da kaleyi yakıp yıkarsa zarar verenin kötü sonuçlar ile karşılaşması için beddua etmiştir. Bu bedduanın yapılış amacı hem eserlerin zarar görmesini önlemek hem de krallığa sahip çıkılmasının önemini gözler önüne sermiştir (Melikişvili, 1960, 315).

Urartularda Toplumsal Kurallara Uyuma Üzerine Beddua Örneği

Urartu toplumu, bireylerin bir arada uyumlu bir şekilde yaşamalarını ve aralarındaki ilişkileri düzenlemek amacıyla belirli kurallara tabi tutulmuştur. Bu kurallara riayet etmeyen bireylerin cezalandırılması için beddualar kaleme alınmıştır. Bu bedduaların temel amacı, toplumun birliğini ve güvenliğini sağlamak, huzurlu bir yaşam ortamı oluşturmaktır. Toplumun birliğini bozabilecek davranışlardan kaçınılması, diğer toplumların Urartu düzenini bozma girişimlerini engellemek amacıyla bu beddua yazılmıştır. Bahsi geçen beddua, II. Rusa döneminde inşa ettirilen tapınağın kapısının üzerinde yer almaktadır. Bu yazıt, dönemin sosyal ve kültürel yapısı hakkında değerli bilgiler sunmaktadır (Sayce, 1882, 663).

Bir şeyler satın aldıkları zaman, tanrı Haldi huzuruna, Ardini Şehri'ne geldikleri zaman, Sarduri oğlu İspuini ve İspuini oğlu Minua, tanrı Haldi'ye büyükbaş hayvan, kurban olarak sundular ve dediler ki: Her kim Haldi kapısından büyükbaş hayvan götürürse, o kişi kendi mahvını hiçe sayar. Her kim başka birininkini götürmeye kalkarsa... O (çalmış olanı) koparacak... Eğer bir kimse Ardini Şehri'nde bulunursa ve biri başkasının büyükbaş hayvanı Haldi kapısından götürmeye kalktığını duyarsa (ve bunu saklarsa), tanrı Haldi, soyunu dünya üzerinden yok etsin. Her kim bu steli bu yerden sökersen, her kim suç işlerse veya her kim bir başkasına bunları yaptırırsa ve "Gel, tahrip et!" derse, tanrı Haldi, tanrı Teiseba, tanrı Sivini ve Ardini Şehri'nin (bütün) tanrıları, soyunu yeryüzünden yok etsinler (Belck&Lehmann, 1893, 389-400; Melikişvili, 1960, 125-127; Benedict, 1961, 359; König, 1955-57, 4).

Bu yazıtta, tanrılara adak sunulacak hayvanın özenle seçilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Adak olarak sunulan hayvanın önemi üzerinde durulmuş ve başkasının adağını çalıp kendi adağı gibi sunan kişinin, tanrısının gazabına uğrayarak kendisinin ve ailesinin yeryüzünden silineceği belirtilmiştir. Çalmanın ve başkasının malına zarar vermenin kötü bir eylem olduğu ve bu suçu işleyen kişilerin başına kötü olayların gelmesi için beddua edildiğinin örneği verilmiştir. Toplumun huzurunu kaçırmanın kötü olduğu ve bu suçu işleyen kişilere tanrı Haldi'nin gazabına uğramaları için beddua edildiği ifade edilmiştir. Tanrıların huzurlarına çıkarken dahi saygı gösterilmesi gerektiği vurgulanmış ve tanrıların halkın gözeticisi olduğu, tanrıya yapılacak en ufak bir kusurda dahi cezasının büyük olacağı gösterilmiştir (Akkuş Mutlu, 2022, 172).

Urartu Yazıtlarına Zarar Verilmemesi İçin Edilen Beddua Örneği

Urartu toplumunun yazdırdığı yazıtların büyük bir çoğunluğunun sonunda bir beddua metni bulunmaktadır. Bu bedduaların amacı, yazıtlara zarar verilmesini, çalınmasını ve tahrip edilmesini engellemektir. Yazıtların kalıcılığını ve ömrünü uzatmak amacıyla bu tür metinler kullanılmıştır (Melikişvili 1960, 34; Sayce, 1882, 550).

Her kim bu yazıtı karşı suç işlerse, her kim (buradan) çalarsa, her kim gömersen, her kim suya atarsa, her kim yerini değiştirirse, her kim güneşten saklarsa, her kim bir başkasına bunları yaptırıp "tahrip et" derse veya her kim değişik bir şey, (yani) "Ben yaptım" derse; tanrı Haldi, tanrı



Teiseba ve tanrı Sivini (onu) bırakmasınlar. Ne adını ne de soyunu, yeryüzünde ... (Melikişvili, 1960, 34; Sayce, 1882, 550).

Yazıttan anlaşıldığı üzere, yazıtlara verilen önem açıkça görülmektedir. Urartu dini ve yazıtları, toplum için hayati öneme sahip belgelerdir. Bu belgeler, Urartu halkının dini inançlarını, yaşam biçimlerini ve yazıtlara ve tanrılarına olan bağlılıklarını yansıtmaktadır. Yazıtların hem kendileri hem de gelecek nesiller için aktarılması ve korunması gereken önemli tarihi eserler olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca, tanrıların ve yazıtların korunması amacıyla, tanrıların gazabının, yazıtlara zarar veren kişileri veya toplulukları yok etmesi için beddua ettikleri de belirtilmektedir. Bu kişiler için yeryüzünden kendilerinin ve soylarının yok olması istenmişlerdir (Sayce, 1882, 550).

Sonuç

Anadolu, stratejik konumu nedeniyle bu bölgede çok sayıda medeniyet ve devlet kurulmuştur. Anadolu, binyıllar boyunca birçok krallığın egemenlik kurduğu, üzerinde çok fazla medeniyetlerin yaşadığı ve bu süreçte çeşitli inançlar ve inanç temelli kültürel unsurlar ortaya çıkmıştır. Kurulan medeniyetler, kendi devamlılıklarını sağlamak amacıyla kendi içlerinde kurallara ihtiyaç duymuşlardır. Bu kuralların dini açıdan da geçerli kılınması amaçlanmış ve halkın da inancına bağlı bir toplum olarak bilinçlendirilmesi sağlanmıştır. Eskiçağlarda Anadolu toplumlarının çok tanrılı bir inanç sistemine sahip olması, toplumların hemen her türlü meydana gelen ya da gerçekleşecek olayların tanrılar tarafından geldiğine inanılmıştır. Bu durum tanrılarına karşı olan bağlılıklarını açıkça ortaya koymaktadır. Hem Hitit hem de Urartu metinlerinde bahsedilen tutum açıkça gözler önüne serilmiştir. Tüm dualarını ve beddualarını tanrıların etrafında şekillendirmişlerdir. Dualarının ve beddualarının yalnızca tanrılar tarafından karşılık bulacağını bildiklerinden günlük yaşam tarzlarını dahi bu doğrultuda planlayıp, yaşamışlardır.

Anadolu toplumlarında, ölümden sonra cennet ve cehennem inancı henüz bilinmediğinden dolayı gerçekleştirilen iyilikler veya kötülükler karşılığında ödül ve cezanın bu dünyada yaşanacağına dair bir inanç hâkimdir. Bu inanç çerçevesinde, bireylerin doğru ve yanlış davranışlardan kaçınmaları büyük önem taşımaktadır. Bu tür olaylar, genellikle dua ve beddualarda dile getirilmiştir. Hitit ve Urartu medeniyetlerinden alınan dua ve beddua örnekleri, bu medeniyetlerin tanrılarına olan derin bağlılıklarını ortaya koymaktadır. İşlenen suçların ve tekrarının önüne geçilmek istenmiştir. Bu bağlamda eskiçağ medeniyetlerinde çok sayıda dua ve beddua kullanarak bu olayların önüne geçilmek istenmiştir.

Bu çalışmada, dua örnekleri Hitit metinlerinden, beddua örnekleri ise Urartu metinlerinden alınmıştır. Dualarda, işlenen hataların affedilmesi ve tekrarının önlenmesi hususunda güvence verilirken, beddualarda işlenen hataların cezasının failler tarafından çekilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Ayrıca, bu hataların sorumlulukları ve sonuçları faillerin soyundan gelen ve gelecek nesillere de aktarılacağı, dolayısıyla tanrıların gazabının bu nesillerin üzerine de ineceği belirtilmektedir. Çalışma, bireylerin doğru ve tanrılarına saygılı bir şekilde yaşamaları, toplum önünde ve birbirlerine karşı saygı ve hoşgörü çerçevesinde bir yaşam sürmeleri gerektiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca yanlışlardan kaçınılması gerektiği, özellikle kralları ve tanrılarına karşı saygı gösterilmesi gerektiği hususu da vurgulanmaktadır.

Antik Anadolu'da hem yönetilen halk hem de hükümdarlar, tanrılara yönelik dualarını, inşa ettikleri tapınaklarda veya tapınakların çevresinde icra ederlerdi. Bu tapınaklar, tanrıların evi olarak kabul edilirdi. Bu kutsal mekânlarda tanrılara adaklar sunulur, dualar edilirdi. Bu ritüellerin tapınaklarda gerçekleştirilmesi, tanrıların bu mekânlarda buldukları ve onlarla iletişime geçmenin yolunun bu tapınaklar olduğu inancına dayanmaktaydı. Günlük yaşamın akışı içerisinde meydana gelen olaylar sonucunda, tanrılara dualar edilerek yardım istenir, tanrıların bu dualara olumlu yanıt vermesi beklenirdi. Eğer tanrı, istenilen yardımı sağlamaz veya duayı eden kişinin arzu ettiği şeyler kendisine verilmezse, bu durumun tanrıyı kızdırdığı düşünülürdü. Bu bağlamda, isteklerinin yerine getirilmesi amacıyla yeniden tapınaklara gidilir, tanrıya daha

fazla adaklar sunulur ve ihtişamlı ayinler düzenlenirdi. Böylece tanrının memnuniyeti sağlanır ve gönlü hoş tutularak, istenen yardımın gerçekleşmesi temin edilirdi.

Çok tanrılı inanış sistemlerinde, medeniyetler tarih boyunca tanrılarını yüceltmek ve ibadetlerini yerine getirmek amacıyla çok sayıda tapınak, mabet ve benzeri dini yapılar inşa etmişlerdir. Bu bağlamda, Eskiçağ Anadolu toplumlarında da tanrılar için çok sayıda tapınak inşa edilmiştir. Bu yapıların görkemli olmasının temel nedeni, tanrılarının evlerinin kutsal kabul edilmesidir. Toplum içinde bu kutsal yapılara zarar veren bireyler tespit edilerek cezalandırılmış ve tanrılarının gazabına uğramaları için beddualar edilmiştir. Bu yapılara zarar veren ve yok etmek isteyenlerin başına tanrının gazabı gelmiştir. Bu durumun en çarpıcı örneklerinden biri, tapınağa zarar veren çok sayıda bedduanın kaleme alınmasına neden olan Urartu medeniyeti yozlaşmıştır. Birçok yapıya ve tapınağa zarar veren halkın bu eylemlerinin önüne geçmek amacıyla çok sayıda beddua yazılmıştır. Halkından bu eylemleri işleyenlerin soyunun kurutulması ve bir daha benzer eylemlerde bulunmamaları için çeşitli önlemler alınmış ve tanrının gazabına uğramaları sağlanmıştır. Kötülük yapan, birbirinin malını çalan ve kutsal yapılara zarar veren bireyler öldürülmüş ve soylarının devamı da bu cezadan nasibini almıştır. Dualar ve beddualar krallar veya ruhban sınıfı tarafından icra edilmiştir. Bu uygulama, bu bireylerin tanrılarla doğrudan iletişim kurduklarına dair yaygın bir inançtan kaynaklanmaktadır. Bu kişiler, tanrılarının yeryüzündeki elçileri olarak kabul edilmekteydi. Bu inanç sistemi, toplumun birliğini sağlamış ve yönetimi kolaylaştırmıştır. Halktan birinin yazdığı dua veya beddua metinlerine günümüzde rastlanmamaktadır. Bunun nedeni, halkın krallarına veya ruhban sınıfı mensuplarına bağlılığı ve onların hizmetinde bulunmalarındır. Halkın temel ihtiyaçları olan beslenme ve güvenlik, kralları veya ruhban sınıfı tarafından karşılanmıştır. Bu durum, halkın tanrılarına olan bağlılığını pekiştirmiştir. Tanrılarla iletişim halinde olan kral veya ruhban sınıfı, halkın ihtiyaçlarını gidermiş ve tanrılara yakarışlarda bulunmuştur. Halkın tek sorumluluğu, tanrılarına olan bağlılığını ve ibadetini eksiksiz bir şekilde yerine getirmektir.

Eskiçağ Anadolu toplumlarında, bir bireyin bir suçtan dolayı cezalandırılmasının yanı sıra, bir toplumun tamamının cezalandırılması da söz konusudur. Bu durumun temel nedeni, geçmiş nesillerin toplu halde işlediği suçlardır. Bu suçlar arasında bir tanrı tapınağının yıkılması, yeni toprakların fethi sırasında yerli halkın öldürülmesi, bir kısmının esir alınması ve halka zulmedilmesi yer almaktadır. Bu eylemler, toplumların uzun süreli salgın hastalıklarla mücadele etmesine ve nüfuslarının önemli ölçüde azalmasına yol açmıştır. Bazı durumlarda ise, tek bir bireyin eylemi, tüm toplumun cezalandırılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu durumun sebepleri arasında, tanrılar tarafından hoş karşılanmayan davranışların sergilenmesi ve bu davranışlara göz yumulması, hatta yapan kişinin desteklenmesi bulunmaktadır. Bu durumlar, toplumun cezalandırılmasını gerektirmiştir. Tanrılar tarafından verilen cezalar, toplumun tamamının olumsuz etkilenmesine, hatta suç işleyen kişi ve ailesinin de ölümüne sebep olmuştur. Bu suçların neticesinde yapılan bedduaların gerçekleşmesi, insan hayatının ne kadar kolaylıkla son bulabileceğinin bir kanıtıdır.

Dua ve beddua olgusu, eskiçağ Anadolu toplum ve medeniyetlerinde insan hayatının ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmiştir. Bu iki olgu, birbirinden bağımsız olarak değerlendirilemez. Dua ve bedduanın önemi, geçmişten günümüze varlığını sürdüren ve gelecekte de devam ettirecek kutsal bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada, Anadolu'da kurulan dua ve beddua örneklerine ve bunların toplumda nasıl bir sonuç doğurduğuna değinilmiştir. Ancak ulaşılan kaynakların daha çok Hitit ve Urartularda olması özellikle bu iki medeniyetteki dua ve beddua örnekleri incelenmiştir. Bu örneklerde, insanlar başlarına gelen olumlu olaylar karşısında Tanrı'ya şükretmiş, olumsuz durumlarda ise Tanrı'dan yardım dilemişlerdir. Beddua, olumsuz bir olay karşısında yaşanan olumsuzlukların tekrarlanmaması ve suçu işleyen kişinin veya kişilerin Tanrı'nın gazabına uğraması amacıyla dile getirilmiştir. Dua, toplumların güven ve birlikteliğinin sağlanması ve insan yaşamının uzun ömürlü olacağı inancı açısından hayati önem taşımaktadır. Eskiçağlarda tanrılara yapılan dua ve beddualar, düzenin sağlanması adına krallar ve din adamları tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu durum, toplum düzenini korumak amacıyla kralların veya din adamlarının üstlendiği önemli bir

görevi göstermektedir. Dua ve beddua olgusu halkın kendisini her türlü musibetten koruma altında hissetmelerini, toplumların sosyal düzenini korumalarını sağlayan bir tür korunma biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça

- Akkuş Mutlu, Suzan. "Urartularda İktidarı Güçlendirme Aracı Olarak Tarih Yazıcılığı" Uluslararası Prof. Dr. Halil İnalçık Tarih ve Tarihçilik Sempozyumu Bildiriler I. Cilt, (Hz. Bedir. A.-Soykan, B.-İmamoğlu, U. C. D.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2022. 161-181.
- Akurgal, Ekrem. "Anadolu Kültür Tarihi" TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, Ankara: 2005.
- Ardzinba, Vladislav. "Eskiçağ Anadolu Ayinleri ve Mitleri" (çeviri: Orhan Uravelli), KAFAV Yayınıcılık, Ankara: 2010.
- Assmann, Jan. "The Search for God in Ancient Egypt" Cornell Üniversitesi Yayınları, Londra: 2001.
- Atmaca, Veli. "Eski Medeniyetlerde Günah-Hastalık İlişkisi veya Tanrının Gazabı Meselesi" Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010.
- Aygün, Vahyettin. "Eskiçağ Mezopotamya'sında Tanrı Algısı" Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Muş: 2017.
- Belck Waldemar. & Lehmann, Carl Friedrich. "Über die Kelishin-Stelen" VBGAEU, 25, 1893. 389-400.
- Benedict, Warren. C. "The Urartian-Assyrian Inscription of Kelishin" Journal of the American Oriental Society, 81, 1961. 359-385.
- Bottero, Jean. "Religion in Ancient Mesopotamia" Chicago Üniversitesi Yayınları, Londra: 2001.
- Demirci, Kürşat. "Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş" Ayışığı Kitapları, İstanbul: 2013.
- Eser, Elvan. & Kılıç, Yusuf. "Mezopotamya'da İlk Kent Binaları (Tapınaklar) ve İşlevleri" Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, Denizli: 2017.
- Harmankaya, Savaş. "Eski Mezopotamya ve Mısır Tarihi" T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir: 2019.
- Harunoğulları, Saliha. "Dua İbadetinin İnsan Yaşamındaki Rolü ve Etkisi" Uluslararası ANADOLU Sosyal Bilimler Dergisi, Burdur: 2025.
- Karakuzulu, Zerrin. "Anadolu'da İlk Çağ Medeniyetlerinin Gelişimini Destekleyen Coğrafi Şartlar ve Türkiye'nin Bugünkü Coğrafi Potansiyelini Doğru Kullanabilmesinin Önemi" Sakarya Üniversitesi Bildirileri, 2012.
- Karağuz, Güngör. "Hititler Döneminde Anadolu'da Ekmek" Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul: 2006.
- Karağuz, Güngör. "Hitit Duaları Kil Kitapları "Bin Tanrı" İçin İlahi ve Münacatlar" Çizgi Kitabevi, Ankara: 2020.
- Kaya, Doğan. "Folklorumuzda Beddua Söyleme Geleneği ve Türk Halk Şiirinde Beddualar" Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara: 2001.
- Kaya, Doğan. "Türk Dünyası Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü" Akçay Yayınları, Ankara: 2014.
- Klock, Fontanille, Isabelle. "Hititler" Dost Kitabevi, Ankara: 1998.
- König, Friedrich. Wilhelm. "Handbuch Der Chaldäischen Inschriften" Archiv Für Orientforschung Herausgegeben Von Ernst Weidner, Beiheft, Graz. 1955-1957.
- Kuhrt, Amelia. "Eski Çağ'da Yakındoğu" Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2024.
- Melikisvili, Giorgi. Aleksandrovic. "Urartskie Klinoobraznye Nadpisi" Moskova: 1960.
- Reyhan, Esmâ. "The Missing God Telipinu Myth: A Chapter from the Ancient Anatolian Mythology" Tarih Araştırmaları Dergisi, 2009.
- Reyhan, Esmâ. "Hitit Arşivlerinde Kizzuwatna Kökenli Tanrıları Çağırma Ritüelleri" Tarih Araştırmaları Dergisi, 2016.

- Reyhan, Esmâ. "Eskiçağ Anadolu Ritüellerinde Tanrı-İnsan İlişkisine Dair Bir Kesit: Arınma Ritüelleri" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2024.
- Sayce, Archibald. Henry. "The Cuneiform Inscriptions of Van" *JRAS* 14, 377732 (no. 1-57). 1882.
- Sayce, Archibald. Henry. "The Cuneiform Inscriptions of Van" Part 8, *JRAS*, 4963 (no. 91). 1911.
- Sinanoglu, Mustafa. "İbadet" (Etimoloji ve Tanım). *DiA*, TDV Yayınevi, İstanbul: 1998.
- Singer, Itamar. "Hittite Prayers" *Society of Biblical Literature*, Atlanta: 2002.
- Singer, Itamar. "Tanrılara Yakarmak" *Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu Yapı Kredi Yayınları*, İstanbul: 2013.
- Sir Gavaz, Özlem. "Hitit Dini İnançlarında Éhešta- İle İlgili Yeni Düşünceler" *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9/2, 2016. 837-860.
- Sir Gavaz, Özlem. "Hititler 'den Günümüze Yağmur Duası" *Uluslararası Bütün Yönleriyle Çorum Sempozyumu*: 2016. 573-585.
- Taş, İlknur. "Hititler 'de Lanet ve Beddua Olgusu Üzerine Bir Çalışma" *VII. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri*, Çorum: 2010.
- Tekin, Murat. "Eski Mezopotamya'da Coğrafi ve Etnik Yapı" *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*. II, 2014.
- Uysal, Özlem. "Hitit Duaları" *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi*, Denizli: 2022.
- Ünal, Ahmet. "Hititlerde ve Eski Anadolu Toplumlarında Din, Devlet, Halk ve Eğlence" *Bilgin Kültür Sanat Yayınları*, Ankara: 2016.
- Yıldırım, Ercüment. "Eskiçağ Mezopotamya'sında Liderler, Krallar, Kahramanlar" *Arkeoloji ve Sanat Yayınları*, İstanbul: 2017.
- Yıldırım, Münir. "Antik Dönemde Adana'da Dini İnanç" *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1, 2014.



Çeşm-i Cihan

Çeşm-i Cihan:
Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E - Dergisi
ISSN: 2149-5866
Sayı: 12-2 (Aralık 2025), 66-87, TÜRKİYE
DOI: 10.30804/cesmicihan.1829071
Araştırma Makalesi

NECEP OGLAN DESTANI'NDAKİ İKILEMELER ÜZERİNE BİR İNCELEME

Fatma ERTÜRK ÖZDEMİR*
Kuvvatbek HAMRAYEV**

Öz: Destanlar, bir toplumun sözlü ve yazılı edebiyatının en önemli türlerinden biridir. Toplumu bir arada tutan, kolektif hafızanın sürdürülebilirliğini sağlayan destanlar, geçmişten günümüze ve geleceğe aktarılan kültürel miras unsurlarıdır. Bu aktarımın temelinde destanların ahenkli ve ritmik yapısı yer alır; bu yapının oluşmasında ise ikilemeler önemli rol oynar. İkileme, birlikte tek bir anlam oluşturan iki ayrı dil biriminin birleşimi olarak tanımlanabilir. Literatürde ikilemeler genellikle biçim, anlam ve söz varlığı ölçütlerine göre sınıflandırılmaktadır. Türk dillerinde ikilemeler anlatıma ahenk kazandırma, anlamı pekiştirme ve üslubu güçlendirme işlevleriyle öne çıkar. Bu çalışma, Türkmenistan sahası halk edebiyatının önemli örneklerinden biri olan "Necep Oglan Destanı"nda yer alan ikilemeleri köken, anlam ve şekil bakımından incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada destan metni taranarak tespit edilen ikilemeler köken, anlam ve şekil ölçütlerine göre sınıflandırılmıştır. Bulgular, destanda ikilemelerin büyük ölçüde isim temelli olduğunu, bunun yanı sıra fiil temelli ikilemelerde zaman ve süreklilik bildiren yapıların ön planda bulunduğunu ve Arapça-Farsça kökenli bazı ikilemelerin dildeki tarihsel katmanlaşmayı yansıttığını göstermektedir. Bu sonuçlar, destan dilinde ikilemelerin işlevsel çeşitliliğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Necep Oglan Destanı, Türkmen Türkçesi, İkilemeler, Köken, Anlam, Biçim bilgisi.

AN ANALYSIS OF REDUPLICATIONS IN THE "EPIC OF NECEP OGLAN"

Abstract: Epics constitute one of the most significant genres of a society's oral and written literature. Serving to bind communities together and to ensure the continuity of collective memory, epics function as elements of cultural heritage transmitted from the past to the present and into the future. This transmission is fundamentally grounded in the harmonious and rhythmic structure of epics, in the formation of which reduplications play a crucial role. Reduplication may be defined as the combination of two distinct linguistic units that together form a single semantic entity. In the literature, reduplications are generally classified according to morphological, semantic, and lexical criteria. In Turkic languages, reduplications are particularly prominent for their functions of enhancing rhythmicity, reinforcing meaning, and strengthening stylistic expression. This study aims to analyze the reduplications found in the "Epic of Necep Oglan", one of the prominent examples of Turkmenistan folk literature, with respect to their etymological origin, semantic features, and morphological structure. In this study, the epic text was systematically examined, and the identified reduplications were classified according to etymological, semantic, and morphological criteria. The findings indicate that reduplications in the epic are predominantly noun-based; moreover, verb-based reduplications primarily foreground constructions expressing tense and aspectual continuity, and certain reduplications of Arabic-Persian origin reflect historical stratification in the language. These results reveal the functional diversity of reduplications in the language of the epic.

Keywords: The Epic of Necep Oglan, Turkmen Turkish, Reduplications, Etymological origin, Meaning, Morphology.

Başvuru/Submitted: 24 Kasım 2025

Kabul/Accepted: 18 Aralık 2025

* Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Niğde/ Türkiye. ORCID: 0000-0002-5292-8033, fatma.erturk@ohu.edu.tr

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, ORCID: 0009-0004-5077-8379, kuvvatbek.hamrayev@inbox.ru

Giriş

Türk dillerinde ikilemeler, anlatı dilinin ritmik yapısını kuran en önemli unsurlardan biridir. Halk anlatılarında bu yapılar hem söze ahenk katar hem de duygu ve düşüncelerin pekiştirilmesini sağlar. Türkmenistan sahası destanlarından Necep Oglan destanı, dil özellikleri ve anlatım gücü bakımından bu geleneğin güçlü örneklerinden biridir. Burada araştırmanın inceleme nesnesi olan Türkmen Türkçesine ait Necep Oglan destanı ile ilgili kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Eser 1977'de, Aşgabat'ta, "Nejep Oglan Dessan" adıyla Türkmenistan Neşriyatı'ndan yayımlanmıştır. Mämmedanna Sopıyev'den destan kayıt altına alınmıştır. Kakabay Seyitmıradov kitabın ön sözünde konuyla ilgili "ilk çalışmaların 1939 yılında başladığını" ifade eder (Necep Oglan, 1977, 1). "Destan, Köneürgeç yöresindeki bahşılar; Mämmedanna Sopıyev'den, Nurı Halıkov'dan, Artık Durdıyev'den ve Tagta bölgesindeki bahşılar; Öre Seyitmädovdan, Öre Kábäyev'den, Gılıç Ödäyev'den derlenmiştir" (Nejep Oglan, 1977, 1)¹.

Bu derlemelerde farklı varyantların olmasının sebebi bahşıların destanı aktarma şekillerinden kaynaklanmaktadır. Bir kısım bahşılar, bazı varyantları nesir olarak icra ederken bazıları da nazım formunu anlatıya eklemektedir. Bazı nazım formları uzun, bazıları kısa olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir farklılık ise yer adları ile ilgilidir. Yani bir varyantta "Yemen" olarak geçen yer, diğer varyantta "Mısır" olarak verilmektedir. (Necep Oglan, 1977, 1).

Nisan 1926'da besteci V. Uspenskiy, bahşı Mämmedanna ile görüşerek onun icralarını notalara aktarmış. Eser ilk defa 1943 yılında basılmıştır. Y. E. Bertels 1946-1947 yılında iki makale kaleme almış ve S. Gutlıyeva "Nejep Oglan" destanı üzerine yüksek lisans tezi yazmıştır. 1963 yılında, B. Ahundov tarafından ikinci kez eser basıma hazırlanmıştır. Ancak ilk ve ikinci basımda bütün varyantlar karma olarak verilmiştir. (Nejep Oglan, 1977, 3).

1. İkileme ve İkilemeleri Sınıflandırma

İkileme kavramı Türkçe Güncel Sözlük'te şöyle tanımlanır: "Biçim veya anlamca birbirleriyle ilgisi bulunan aynı, yakın veya zıt anlamlı kelimelerin art arda getirilmesiyle oluşturulan kelime grubu: aşağı yukarı, birer birer, delik deşik, hısım akraba, irili ufaklı, kaba saba, koşa koşa, köşe bucak, yavaş yavaş vb." <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim, 02.09.2025). Karaağaç (2013, 486), "ikileme (*hendiadyoin, doubling*): Bir varlığı veya bir eylemi karşılamak üzere eş görevli iki sözün oluşturduğu söz öbeğidir" tanımını yapar. Korkmaz (2009, 142), "Dilimizde eş anlamlı, yakın ya da zıt anlamlı adların yan yana gelmesinden oluşmuş bulunan *ikileme* kalıbında birleşik adlar da vardır. Bunlar yine tek bir kavrama karşılık olan ve adı ikileme yoluyla anlamca pekiştiren birleşiklerdir. İçlerinde yansımalı sözlerin yinelenmesinden oluşanlar, ikinci kelime başına *m-* ünsüzünün eklenmesiyle yapılanlar da vardır" açıklamasını yapar. Aksan (2004, 60-64), İkilemelerin Türkçenin bilinen en eski tarihi dönemi yani Köktürk yazıtlarından itibaren günümüz Türk lehçelerine kadar sıkça kullanım alanı bulduğundan ve ikilemelerin yapılaş yollarından bahseder.

İkileme, anlatılmak istenen duygu ve düşüncelerin aktarım gücünü artırmak, anlatımı/anlamı kolaylaştırmak/pekiştirmek, kavramı zenginleştirmek gibi amaçlarla, aynı sözcüğün tekrar edilmesi veya yakın anlamlı yahut zıt anlamlı ya da sesleri birbirine benzeyen iki veya daha fazla sözcüğün yan yana kullanılmasıdır. İkilemeyi oluşturan sözcükler arasında, anlam ya da ses yönünden benzerlikler bulunmaktadır ve ikilemeler en az iki sözcükten teşekkül etmektedir. Anlamın pekiştirilmesi ve zenginleştirilmesi bir yana, dillerin, evrendeki sonsuz sayıdaki varlıkları karşılamak için başvurdukları yöntemler açısından bakıldığında, ikilemeler daha dikkat çekici bir hâl almaktadır. Çünkü kimi ikilemeleri oluşturan sözcükler, zaman içerisinde ayrı ayrı karşıladıkları anlamları yitirerek, tek ve yeni bir anlama bürünebilmektedir. (Aydın-Karaman, 2019, 261).

İkilemeler ile ilgili çalışmaların gün geçtikçe arttığı görülmektedir. Bu çalışmalar, ikilemeleri anlamada kuramsal zeminin oluşmasına yardımcı olmaktadır. Aksan'ın da belirttiği

¹ *Nejep Oglan dessan* adlı kitaptan yapılan tercüme tarafımızca yapılmıştır. Aksi belirtilmediği takdirde tüm çeviriler tarafımıza aittir.

gibi Eski Türkçeden çağdaş Türk lehçelerine kadarki süreçte ikilemelerin kullanım sıklığını ve ikilemede kullanılan sözcüklerin yelpazesini görebilmekteyiz. Literatürde, konuyla ilgili temel çalışmalara bakıldığında Vecihe Hatiboğlu'nun *Türk Dilinde İkileme* (1971), Saadet Çağatay'ın "Uygurcada Hendiadyoinler" (1944), Osman Nedim Tuna'nın "Türkçede Tekrarlar" (1949), "Türkçede Tekrarlar 2" (1950) adlı makaleleri ile konunun etraflıca ele alındığını görmekteyiz. Konuyla ilgili daha fazla bilgi için Esra Çimen (2021)'in bibliyografya çalışmasına bakılabilir. İkilemeleri sınıflandırma konusunda ise Ölmez (2017, 246), "Bazı araştırmacılar tekrarları da ikileme kabul ederken bazıları bunları çalışmalarına dahil etmemişlerdir" der. Altay Türkçesinde ikilemeleri farklı bakış ile değerlendirdiğini ifade eden Figen Güner Dilek, çalışmasında anlam, şekil, çekim ve diziliş şeklinde sınıflandırmaya gitmiştir (2004, 85). Yıldız – Altıkulaçoğlu'nun çalışmasında ikilemeler; kuruluş, anlam, yapı, çekim, diziliş, önses, köken ve oluşum bakımından sınıflandırmaktadır (2023, 50). İkilemelerin kabulleri üzerine farklı görüşler de mevcuttur. Sarı (2016, 213)'ya göre "*çekyat, gelgit, kaçgöç* gibi eşmerkezli birleşikler sözlükselleşmiş tek bir kavrama işaret ederken, yine eşmerkezli olarak değerlendirilebilecek ve yazımda, öğeleri arasında -eklenerek gösterilme eğilimi taşıyan imam-hatip, eğitim-öğretim, kadir-kıymet, ana-baba gibi ikileme-birleşik şeklindeki kuruluşlar öğelerinin her anlamını ayrı ayrı barındırır. Bu yönleri dolayısıyla ilgili yapılar önceki eşmerkezli birleşiklerden anlamca farklılaşan bir alt kategori içerisinde değerlendirilebilir". Işıktaş Sava (2025, 101), "ikilemelerin sıklıkla eşmerkezli birleşik sözcüklerle karıştırıldığını" ifade eder. Çürük (2016, 429-430) ikilemelerin kabulleri üzerine makalesinde şu tekliflerde bulunur:

Ses, hece ve sözcüklerin aynen tekrarıyla kurulmuş yapıları ikileme olarak kabul etmeliyiz. Böylece pekiştirme sıfatları (tertemiz, yemyeşil, sapsarı vb.) ve ses tekrarı olan yapılar ikileme olarak değerlendirilmelidir. Zıt ve eş anlamlı sözcüklerle kurulmuş yapılar ikileme olarak kabul edilmemelidir ve bu yapılar için farklı bir terim kullanılmalıdır. Çünkü ikilemede esas olan ses veya sözcük tekrarıdır. Ancak bu yapıları da ikileme başlığı altında ele almaya devam etmek istiyorsak da ikileme teriminin tanımı gözden geçirilmelidir ya da ikileme terimi yerine daha kapsamlı başka bir terim kullanılmalıdır. İkilemeler tam olarak kalıplaşmamıştır. Kalıplaşma sürecine giren ikilemelerin sözlükselleşme sürecinde olduğu göz ardı edilmemelidir.

Konuyla ilgili Türkmen Türkçesindeki literatüre bakıldığında Levent Doğan'ın "Türkmen Türkçesinde İkilemeler" başlıklı çalışmasının derlemine, Türkmen Türkçesine ait metinlerin oluşturduğu görülmektedir. Yazar, daha sonra çeşitli bilim insanlarının konu hakkında görüşlerine yer vererek araştırmasını sınıflandırma gereğini belirtmiştir. Sınıflandırmada anlam, yapı, şekil, görev, tür dikkate alınmıştır" (2012, 90-103). Büşra Akkuş'un "Oğuz Grubu Türk Lehçelerinde İkilemeler" (2021) başlıklı yüksek lisans tezinde Azerbaycan, Türkiye, Türkmen ve Gagauz Türkçelerinin sözlüklerinde tespit edilen ikilemeler ses, yapı, anlam ve köken bakımından sınıflandırılmıştır. Hüseyin Bozkurt (2013)'un "Türkmen Türkçesinde İkilemeler" başlıklı yüksek lisans tezinin derlemine, Türkmen Dilinin Sözlüğü'nde geçen ikilemeler oluşturmaktadır ve sınıflandırma fonetik, şekil yapısı, kelime türü, kelime kökeni, anlam ve işlev bakımından yapılmaktadır.

Türkmençe üzerine yapılan çalışmalarda Necep Oğlan destanı özelinde ikilemeler ile ilgili çalışma yapılmaması bizi bu çalışmaya yöneltmiştir. Destandaki ikilemelerin incelenmesinin çalışmalara katkı sağlayacağı ve Türkmençe örneklem için faydalı olacağı düşüncesindeyiz. Bu çalışmada, destan metninde yer alan ikilemeler köken, anlam ve şekil bakımdan sınıflandırılacaktır. Amaç hem destan dilinin karakteristik yönlerini hem de Türkmen Türkçesinin ikileme oluşturma eğilimlerini ortaya koymaktır. Kaynak metnin giriş (söz başı) kısmında geçen ikilemeler de çalışmaya dahil edilecektir. Giriş ve destandaki (sayfa on üçten) ikilemeler koyu olarak yazılacak ve iki nokta koyulduktan sonra Türkmençe Sözlüklerden ikilemenin anlamı Türkçeye aktarılacak parantez içerisinde kaynak ve sayfa numarası verilecektir. Sözlükte bulunmayan yapılarda ise cümle içerisinde kullanıma uygun olarak kendi anlamlandırmamız önerilecektir. Daha sonra Türkmen Türkçesinin yazım ve imla kurallarına göre metinde geçen cümle verilecektir. Ardından parantez içerisinde örneklemelerin alındığı

kaynak ve sayfa numarası gösterilecektir. İkilemeleri farklı başlıklar altında incelerken gereksiz tekrar yaratma ve akıcılığı bozma düşüncesiyle sadece örnek adı verilecektir.

1. Köken Bakımından İkilemeler

İkilemeler köken bakımından Türkçe ve yabancı dilden olmalarına göre sınıflandırmaya tabi tutulacaktır. Arapça, Farsça, Rumca, Moğolca, Çince gibi yabancı dillerden alınan sözcüklerden ikileme yapıldığı görülmektedir. Bu ikilemelerin çoğunlukla isim türündeki sözcüklerle yapıldığı söylenebilir.

1.1. Türkçe Kökenli İsimlerle Kurulan İkilemeler

İkilemede kullanılan her dil biriminin Türkçe kökenli sözcük olması esas alınmıştır.

aga-begli: Ağalı beyli.

Bu yerde bir bölek hanly, aga-begli, mäterli, töreli, guş-begili oturan, bir topar gürrün-ýaran bilen mesgul ýigitler bardy (NO, 1977, 17).

aglaya-aglaya: Ağlaya ağlaya.

*Onun bilen bir düsekde oturdym,
Aglaya-aglaya dany m atyrdym,
Men golumdan nâzli ýarym ýitirdim,
Ýadymdan çykmaýar ady Sonanyn* (NO, 1977, 15).

akyn-çukun: Kıvrım kıvrım, çıkıntılı.

Oýy-oý, ýumrusy-ýumry, kâse-kâse, akyn-çukun bolup barýar (NO, 1977, 35).

al-yaşyl: Al yeşil, kızıl ve yeşil, koyu yeşil.

İçinde bir horaz bar, görse, peri al-yaşyl öwüsyär (NO, 1977, 44).

aşak-yokary: Aşağı yukarı.

Ol serhowzuň suw alynýan tekjegine girip, baýaky ýary ýanan, ýary çig çöregini suw bilen huruş edip iýmäge başlady, çöregini iýip bolup, suwy aşak-yokary zyňyp, oglanlygyny ýat edip, oýnamaga durdy (NO, 1977, 34).

atdy-ýöriberdi: Attı gitti.

Muny Nejep jan makul bilip, aldy-da, sanajy arkasyna atdy-ýöriberdi (NO, 1977, 30).

atarmanlykda-çaparmanlykda: Atçılıkta okçulukta.

Taryp etsek, atarmanlykda-çaparmanlykda bir özi erdi (NO, 1977, 13).

aydan ay, günden gün: Ay gün.

Aýdan ay, günden gün geçdi (NO, 1977, 25).

ayıry-ayıry: (I)Başka başka, türlü türlü, (II) kendi başına, özerk, başka başka (TDS, 1962, 83-84).

Dessanyň wariantlary ayıry-ayıry şygrylaryň bir bagsynyň wariantynda bolup, beýlekisinde ýoklugy bilen tapawutlan man, şol bir şygryň özi bent sanlarynyň az-köplügi, bentleriň, setirleriň many tarapdan başga-başgalygy bilen-de tapawut lanýarlar (NO, 1977, 2).

bardy-aldygydur: Sığıp sığırdığı.

- Eý, ýigitler, bizin hemmämiz bu yerde Sona diýip otyrys, bu bidowlet bagsy-da Sona diýip barýan ekeni, ol bu sazy-bu sözi bilen, bu ýagşy ýigitligi bilen, bu hoşroylygy bilen, bu bagsyçylygy bilen bardy-aldygydur, hiç haýsomyza Sona ýok -diýdi (NO, 1977, 18).

bakdym-bejerdim: Baktım büyüttüm.

Men muny bakdym-bejerdim, kemala getirdim (NO, 1977, 41).

baýtal-okajyň: Atın tüm cinsleri.

Ol wagtda çarwada at ne işlesin, it ne işlesin, ýaby-esge, baýtal-okajyň üstüne palan taşlap, otuz çemesi atly bolup, olaryň yzyndan kowdular, emma patyşanyň atlylary yetdirmän, özlerini gala gaçyp atdylar (NO, 1977, 39).

berermi-bermezmi: Verir mi vermez mi.

Aşygadyň pir şu ýerde oglandan sowal sorar, oglan jogap berermi-bermezmi, bir baş keleme söz aýdyssa gerek (NO, 1977, 26).

berermi-nädermi: Verir mi ne yapar, verir mi vermez mi.

Men iň gowusy şu ýerden gideýin, bolmasa patyşa "Elbendi öldüriň" diýip, perman berermi-nädermi – diýip, ýerinden turdy, gapa tarap ugrady (NO, 1977, 47).

berýarmi-bermeýarmi: Veriyor mu vermiyor mu.

Nejep jan hem sowalyňa jogap berýarmi-bermeýarmi, şu ýerde halypa Nowruz bilen Nejep jan ikisi ýoluň üstünde bir baş keleme söz aýdyşar gerek (NO, 1977, 32).

bir-biriden: Birbirinden.

Ol rowayatlar bir-birinden dürli ýagdaýlar boýunça tapawutlansalar-da, esasy manysy boýunça bir-birlerine örän meňzeş (NO, 1977, 8).

bir-birilerine: Birbirlerine.

Elbent bagşy bu gazaly tamam edenden myhmanlar bir-birilerine bakyp gülüşberdiler (NO, 1977, 15).

bir-iki: Bir iki.

– Seniň bilen bir-iki agyz gepleşmäge ýaradymy? (NO, 1977, 14).

bükedekleý-bükedekleý: Zıplaya zıplaya.

Niredesin gaýraky derweze diýip, gus atjak mergen ýaly bolup, gara dutaryny egnine atyp bükedekleý-bükdekleý gidip, iki ýaşyl syrçaly köşgün ýanyna bardy (NO, 1977, 52).

bölek-bölek: (I) Grup grup parçalara ayrılan, (II) dağınık, parçalanmış, (III) ufak ufak, parça parça, yırtık yırtık (TDS, 1962, 160).

Ýüzi on dördi gijäniň aýy kimin, bir gijäniň daga düşen bölek-bölek gary kimin, yaňaklary gunça kimin, mämmeleri tünçe kimin, kepder topukly, maral yürüşli, täze helal gaşly, merwerit dişli, dawut towuşly, bernaý, hoşroy, taryp edip aňyrsyna çykar ýaly däl (NO, 1977, 22).

buljumdan-buljuma: Hâlden hâle, şekilden şekle.

Özüni buljumdan-buljuma çekip baryardy (NO, 1977, 49).

dagyny-gyryny: Dağı kırını.

– Ey, kerwenli dostlar, maňa bu ýeriň dagyny-gyryny, çölünü ýagşy salgy beriň, men siziň aýagyňyza takat edip gidebilme ýäriň– diýdi (NO, 1977, 15).

dagy-daşy: Dağı taşı.

– Ol nedir, kim, mälär geçer?

Dagy-daşy ýalar geçer?

Ol nedir, kim, diler geçer,

Gany akmaz, ýarasy yok? (NO, 1977, 29).

damarma-damar: Damarı damarına.

– Ey, Sona jan, seniň ataň bilen atam dostdy, eneň bilen enem dostdy– diýip, damarma-damar, tohumma-tohum yzar laşdyryberdi (NO, 1977, 20).

daýy-egen: Dayı yeğen.

"Eý, halky-halaýyk, garyndaş-dogan, daýy-egen, men şu gün şu oglana gurbanlyk bolmaga geldim" diýip, bir baş keleme söz aydar gerek (NO, 1977, 63).

dilden-dile: Dilden dile.

Asyrlar boýy başylaryň ýerine ýetirmeginde dilden-dile geçip, biziň günlerimize gelip ýeten edebi mirasymyz indi neşir edilip, giň halk köpçüligine ýetirilýär (NO, 1977, 4).

dilden-dillere: Ağızdan ağıza yayılmak, dilden dile geçmek, el arasında yayılma durumu (TDS, 1962, 26).

Owazyň düşdi illere,
Düşüp sen dilden-dillere,
Bar, dolan inçe billere,
Mylaýym han gelsin diýdi (NO, 1977, 50).

depip-ýumruklap: Tekme tokat.

Bagsyny aldylar depginin aşagyna, depip-ýumruklap, urup öldürip baryrlar (NO, 1977, 18).

eriş-argaç: Söylenen sözün veya beyan edilen düşüncenin baştan sona altının çizilmesi.

Bagsynyn, aýdym-sazyn, poeziýanyň täsir edijilik güýji, onun ähmiýeti köne edebi mirasymyzyn içinden eriş-argaç bolup geçýär (NO, 1977, 4).

dolar-daşar: Dolar taşar.

Asygydyn:

– Ol ne dagdyr, gary gitmez, erimez?
Ne derýadyr, dolar-daşar, ýörimez?
Ne sakydyr, ölmez-ýtmez, garrymaz?
Ne kerwendir, münmeý hatar ider deý? (NO, 1977, 26).

ep-esli: Epeyce, bayağı.

Mylaýymyň mertligi Nejebiň ölümden halas bolmagynda ep-esli rol oýnaýar (NO, 1977, 11).

ene-ogul: Anne oğul.

Ene-ogul ikisi ýakalaşa-ýakalaşa galanyň agzyna bardylar (NO, 1977, 25).

entiräp-tentiräp: Titreye sersemleye, titreye titreye.

"Bibimiňem bagyň derwezesine geler wagty bolan bolsa gerek" diýip, entiräp-tentiräp bagyň derwezesine barsa, bibisi gelipdir (NO, 1977, 56).

iýermende-içermende: Yiyecek içecek.

Görse, iýermende-içermende zat yok (NO, 1977, 31).

iýmeý-içmeý: Yemeden içmeden.

– Ol nedir, kim, iýmeý-içmeý doýdular?
Ol nedir, kim, ýuwmadylar, goýdular?
Ol nedir, kim, dirileyin soýdular?
Bu ne syrдыr, açabilmen, bu nedir? (NO, 1977, 33).

gaçdym-gutuldym: Kaçıp kurtulmak.

Owal-başda meýlisiňde tutuldym,
Sözle, nāzli gelin, kimiň ýary sen?
Öldürjekler bolduň, gaçdym-gutuldym.
Sözle, nāzli gelin, kimiň ýary sen? (NO, 1977, 36).

garyndaş-dogan: Akraba kardeş.

"Eý, halky-halayıyk, garyndaş-dogan, daýy-egen, men şu gün şu oglana gurbanlyk bolmaga geldim" diýip, bir baş keleme söz aydar gerek (NO, 1977, 63).

galdy-egildi: Egildi kalktı.

Oturyp okan boldy, ýartysy ýok, turup okan boldy, elhemi ýok, iki eline salam berme ýok, egildi, galdy-egildi, galdy, otuz ýedi gije-gündizin namazyndan bir sagatda dynyp, sähralap geljek kişi bolup, çykdy ýöriberdi (NO, 1977, 49).

gelin-gyz: Gelinler ve kızlar (TDS, 1962, 476).

Onuň otuz çemesi gelin-gyz deň-duşy bardy (NO, 1977, 36).

gelin-gyzlary: Gelinler kızlar.

Ondan sonra "Bir sep ýigidin arasynda bir sep gyz durmaýanmydyr, mundan ön kada şeýle dälmidir?" diýip, çarwanyň mes gelin-gyzlary hasyrdaşyp içeri girdiler, bir sep bolup duruberdiler (NO, 1977, 36).

gije-gündizlik: Gece gündüz.

"Eý, tagsyr patyşahym, bu kyrk gije-gündizlik toýuň bagşysy kim bolar?" diýdiler (NO, 1977, 14).

gitseň de gitmeseň de: Gitsen de gitmesen de.

Gitseň-de alyp giderin, gitmeseň-de alyp giderin – diýip, Elbendi atyň öňüne salyp gaýdyberdi (NO, 1977, 14).

gitme-gitme: Gitme gitme.

Gitme-gitme, senden habar alayyn,
Gözleri messanym, toýa geldiňmi?
Söwdüğim, adyňa gurban bolayyn,
Jennetim, bossanym, toýa geldiňmi? (NO, 1977, 61).

gurt-guş: Kurt kuş.

Saba bolsa, agam duýar,
Yzymyzdan kowgy kowar,
Läşimizden gurt-guş doýar,
Saba boldy, tur, git indi (NO, 1977, 55).

gündizim-gijäm: Gecem gündüzüm.

Balym ajam, janyň ajam,
Saba boldy, tur, git indi.
Bir boldy gündizim-gijäm,
Saba boldy, tur, git indi (NO, 1977, 55).

gün-gün: Günden güne, her gün, gün geçtikçe (TDS, 1962, 577-578).

Gözleriň jellatdyr, kirpigiň hatar!
Bilmen, şu nesibäm nä yere tartar,
Seni görgeç, gün-gün bu derdim artar,
Sözle, näzli gelin, kimiň ýary sen? (NO, 1977, 37).

gör-bak: Bak gör.

Gör-bak, näme diýýär: (NO, 1977, 19).

ikibir-ikibir: İkişer, ikişer ikişer olarak, iki kişi olarak (TDS, 1962, 676).

Ikibir-ikibir gürrüňe başladylar (NO, 1977, 18).

men-menlik: Kendini yüksekte görmek, kibirli ve bencil davranışlar sergilemek, herkese üstten bakmak (TDS, 1962, 837).

Ol meniň bilen aydyşar ýaly kim bolupdyr? diýip, Elbent bagşy öz-özünden men-menlik satdy (NO, 1977, 41).

oglan-usak: Küçük çocuklar (TDS, 1962, 906).

Meni garran wagtynda oglan-usak bilen agzymy den edip yörüp, patysanyňam akly çasypdyr-ow, bolsa-da patysadyr-da, barmasak bolmaz – diýip, gara dutaryny arkasyna atyp, uğramak bilen boldy. (NO, 1977, 40).

onda-munda: Onda bunda.

Eý, oglan, “bidöwlet” diýip, agzyňy onda-munda uruberme, meniň aýdyýanyň näzenin han (NO, 1977, 50).

on-on baş: On, on beş.

Emma Elbent bir günde-de gitmedi, iki günde-de gitmedi, on-on baş günläp şol ýatysy, kempirin o ýerden-bu ýerden çöpläp getiren odunlaryny hem çay oduny edip, gutaryp baryar (NO, 1977, 20).

on dört-on baş: On dört on beş.

Kempir asgyryp huşuna gelip: “Yaşym ýaňy on dördümden on başime gadam basan bolsa gerek, maňa yaşymyňsoňundabeyle ýary hudaýyň özi ýetirdi” diýip, yaşyny kä on dört-on başe getirip, kä yaşynyň soňuna çykyp, agzyňyň aýdanyny gulagy eşitmän, samyrdap, uklap ýatan oglanyň kellesini dyzynyň üstüne alyp, ogşamaga durdy (NO, 1977, 56).

on dördümden on başime: On dördümden on beşime.

Kempir asgyryp huşuna gelip: “Yaşym ýaňy on dördümden on başime gadam basan bolsa gerek, maňa yaşymyňsoňundabeyle ýary hudaýyň özi ýetirdi” diýip, yaşyny kä on dört-on başe getirip, kä yaşynyň soňuna çykyp, agzyňyň aýdanyny gulagy eşitmän, samyrdap, uklap ýatan oglanyň kellesini dyzynyň üstüne alyp, ogşamaga durdy (NO, 1977, 56).

ot-iymini: Otu yemini (verip).

Sen okap kazy bolasyň ýok, sakydyň-a başymdan sowuldy, şugün şu ýorgaýa dap geldi, gün batansoň, ýorganyň ot-iymini berip, päkize bejerip, arkalap goýaweri, oglum– diýip tabsyryp, nirädir bir ýere gitdi (NO, 1977, 23).

oturup-turuşumyzy: Oturup kalkması.

– *Eý, myhmanlar, bagsymy halamadynyzy, resim-kadamy halamadynyzy, oturyp-turuşumyzy halamadynyzy, gülseninizin sebäbini düşündirin – diýdi* (NO, 1977, 15).

o ýana-bu ýana: Oradan buraya, o yana bu yana.

– *Eý, zannaryň ogly, indi sen söz gatdyn, indi senin bilen ölmedik namart bolsa gerek – diýip, märekäni o ýana-bu ýana tirsekläp, märekäni orta gürpüräğine baryp, Nejep janyň ýanyňa barmaga uýalyň, bürenip duruberdi* (NO, 1977, 61-62).

o ýerden-bu ýerden: Oradan buradan.

Emma Elbent bir günde-de gitmedi, iki günde-de gitmedi, on-on baş günläp şol ýatysy, kempirin o ýerden-bu ýerden çöpläp getiren odunlaryny hem çay oduny edip, gutaryp baryar (NO, 1977, 20).

ölse-öljek: Ölse ölecek.

Nejep jan ölse-öljek welin, wada-da ýalançy boljak däl (NO, 1977, 52).

ölmez-yitmez: Ölmez yitmez.

Ne sakydyr, ölmez-yitmez, garrymaz?

Ne kerwendir, münmey hatar ider dey? (NO, 1977, 26).

öpüşüp-guçuşyp: Sarılıp öpüşüp.

Onun keseli – düysünde bir Sona atly gelin bilen öpüşip-guçuşyp, muhabbet posasyny alşyp, oyananson düşüdüğine lapykeç bolup, bagryny sowuk ýere berip ýatan ekeni, keselinin başy hem şu ekeni (NO, 1977, 14).

öz-özünden: Herhangi etki olmadan bir anda ortaya çıkma durumu (TDS, 1962, 961).

Ol meniň bilen aydyşar ýaly kim bolupdyr? diýip, Elbent bagsy öz-özünden men-menlik satdy (NO, 1977, 41).

sagy-solumda: Sağımda solumda.

*Ter hynalar bar golumda,
Binalar sagy-solumda,
Pyýada gezem ýoluňda,
Başyň üçin al gaç meni.* (NO, 1977, 54).

syçrap-syçrap: Sıçraya sıçraya.

Oglan syçrap-syçrap bökdü (NO, 1977, 25).

sürey-süyreý: Sürükleye sürükleye.

Assaragyňy görüpdirin – diýip, mamany deri süyrän ýaly, sürey-süyreý märekäniň bir çetinden eltip taşlady (NO, 1977, 60).

soraşdy-yzlaşdy: Aradı sordu, sordu soruşturdu.

*Owazyň arşa ulaşdy,
Mylayym han gelsin diýdi.
Seni soraşdy-yzlaşdy.
Mylayym han gelsin diýdi* (NO, 1977, 50).

uklap-ýatan: Yatıp uyuyan.

Ziwer beg uç-dört atlyny ýanyna alyp gelip, uklap-ýatan oglanyň boynuna syrtmak salyp, ata süýredip alyp gidiberdi (NO, 1977, 57).

urup-öldürüp: Vura vura, vura kıra.

Bagsyny aldylar depginin asagyna, depip-ýumruklap, urup öldürüp barýarlar (NO, 1977, 18).

üç-dört: Üç dört.

Howzuň daşyna üç-dört aýlandy, ýalkymyň deregini tapmady (NO, 1977, 34).

ýaban-düz: Dağlık ovalık.

*Gyzyl gülem, gyrgyzyýam,
Men yören ýaban-düziyem,
Men birewin ýalnyzyýam,
Meni azat et, Ahmet beg* (NO, 1977, 59).

ýaby-esge: Yük taşımada kullanılan at.

Ol wagtda çarwada at ne işlesin, it ne işlesin, ýaby-esge, baýtal-okajyň üstüne palan taşlap, otuz çemesi atly bolup, olaryň yzyndan kowdular, emma patyşanyň atlylary yetdirmän, özlerini gala gaçyp atdylar (NO, 1977, 39).

ýagşy-ýamana: İyi kötü.

Zamana beyledir, niçik zamana,

*Indi seni hak saklasyn amana,
Özüňden gaýryga, ýagsy-ýamana.
Pendim budur: tekepbirlík eýleme (NO, 1977, 30).*

*ýakalaşa-ýakalaşa: İte kaka.
Ene-ogul ikisi ýakalaşa-ýakalaşa galanyň agzyna bardylar (NO, 1977, 24).*

*ýalpyldap-ýalpyldap: Parlayıp parlayıp.
Özüňe mälim, degmän ýören eliň tekiz degişi bilen Elbent bagsynyň gözünden ýalpyldap-
ýalpyldap ot çykdy (NO, 1977, 46).*

*ýarajakmy-ýaramajakmy: Sevecek mi sevmeyecek mi.
Patyşa Nejebiň "aýagyny baglamak üçin" ony öylendirmegiň ugruna çykýar, toý başlanýar,
emma bu barada Nejebiň göwün matlabyny sorayan adam yok, patyşanyň alyp berjek gelinligi
onuň göwnüne ýarajakmy-ýaramajakmy onuň aladasy edilmeyär (NO, 1977, 10).*

*ýary ýanan, ýary çig: Yarısı yanmış yarısı çig.
Ol kerweniň yzyny yzarlap, külüň teýinden hamyry agtaryp alyp, ýary ýanan, ýary çig çöregi
iyip, birnäçe günläp owkat-güzeran edip baryardy (NO, 1977, 31).*

*ýatyp-turup: Yatıp kalkıp.
– Eý, Nejep jan, bize ýatyp-turup, dem-dynjyňy alyp, kyrk gije-gündiz hyzmat edersiň, otuz iki
emeldarlarymyň barysy «Asla seniň sazyňdan-sözüňden gana bilmeyäris» diýýärler – diýdi. (NO,
1977, 47).*

*ýoldur-ýolakdyr: Yol yolak.
Töwriziň degresi ýoldur-ýolakdyr.
Üstümüzde gurlan çarhy pelekdir,
Enesi hüýrüdür, gyzy melekdir,
Töwriziň begleri, Sonam geldimi? (NO, 1977, 17).*

*ýöne-möne: Öyle böyle.
"Alla janym, şu bidöwlet ýöne-möne oglan däl-ow, şunuň birje habaryny alyp iberäyeyin-le"
diýip, ýorgaly yzyna öwrülip: "Oglan, bəri dur, habaryňy ber" diýdi (NO, 1977, 31).*

*ýumrusy-ýumry: Yumru yumurcak.
Oýy-oý, ýumrusy-ýumry, käse-käse, akyn-çukun bolup baryar (NO, 1977, 35).*

*ýürek-bagrym: Yürek bağır.
Alys yoldan gelen oglan,
Başyň üçin al gaç meni.
Yürek-bagrym dilen oglan,
Başyň üçin al gaç meni (NO, 1977, 54).*

*ýüwrüp-ýortup: Koşa koşa.
Oglan begenjinden ýüwrüp-ýortup, derrew ol dutary pirinin eline getirip berdi (NO, 1977,
29).*

*ýüzi-gözi: Yüzü gözü.
– Eý, bidöwlet keniz, yüz-gözüň peşabyň ýüzi-gözi ýaly bolupdyr, saňa ne bela boldy?– diýip
sorady (NO, 1977, 56).*

ýüz-gözün: Yüzün gözün.



– Eý, bidöwlet keniz, ýüz-gözüň peşabyň ýüzi-gözi ýaly bolupdyr, saňa ne bela boldy?– diýip sorady (NO, 1977, 56).

ýygy-ýygydan: Arka arkaya, tez tez, hızlı hızlı.

Türkmen halkynyn arasynda haýsydyr birinin öz kârine ökdeligini anladyljak bolanynda, «Ol hakdan içen ýaly» diýip, baha berişlerini ýygy-ýygydan eşitmek bolýar: (NO, 1977, 8).

ýygrylyp düýrülip: Büzülüp dürülüp.

Eňsaniň düwlen ýeri, ýagyrynyň hekgeren ýeri, zigirrigiň tükenen ýeri – üçüsi ras degdi güpläp, ýygrylyp düýrülip, jürre bolan mal ýaly, ýatybermek bilen boldy (NO, 1977, 53).

1.2. Türkçe ve Yabancı Kökenli İsimlerle Kurulan İkilemeler

İkilemede kullanılan her dil biriminden birinin Türkçe ve yabancı kökenli sözcük olması esas alınmıştır.

alma-enar: Elması narı (Fars. nār).

Bagynda bitendir bakjaly-bary,

Bol olar, tirerler alma-enary,

Isteseň, taparsyň söýgüli ýary,

Ile baryp gelen ýol ynjamasy (NO, 1977, 23).

arzuw-isleg: Arzu istek, arzu dilek (Fars. arzū).

Mälim bolşy ýaly geçmişde bagsylaryň aglaba köpçüligi zähmetkeş adamlaryň içinden ýetişip, şolaryň arzuw-isleglerine hyzmat edipdirler (NO, 1977, 9).

at-owaz: Ad san (Fars. āvāz).

– Ýok, tagsyr, biziň ýurdumyzda-da patysamyz bar, ol patysanyň bir weziri bar erdi, ol wezir dünýeden ötüpdü, onuň Sona atly aýalynyň başy boş galypdy, onuň at-owazasynyň düşmedik ýurdy, düşmedik kenti yok, şonuň at-owazasy bu yerlere-de düşdümikä diýip, bagşyňzy aýtdyryp eşidenimiziň sebäbi-de şol boldy, ýogsa biziň bagşy eşidesimiz gelenokdy, bu ýurda-da şonuň at-owazasy düşen eken-ow diýip, gülüşmegimiz şonuň üçindi (NO, 1977, 15).

aydym-saz: Saz sohbet (Fars. sâz).

Aydym-saza, bagşyçylyga höwesli hem-de zehini bolan adamlar bagşy bolup orta çykmazyndan öň belli bir ussat bagşydan, käwagt birnäçe bagşydan tälim alar eken (NO, 1977, 5).

bahar-ýazyň: (I) Bahar, ilkbahar, (II) kıştan sonra mart, nisan ve mayıs aylarından oluşan yılın bir mevsimi (TDS, 1962, 95-1362), (Fars. bahār).

Garry, seniň batdy bazyň,

Zemistandyr bahar-ýazyň.

Kölden uçan guba gazyň,

Ýar meniňki, ýar meninki (NO, 1977, 57).

bagşyçylyk-şahyrlyk: Bakışlık ve şairlik (Ar. şîr).

Onun tersine, dessanda zehin, yllam, bagşyçylyk-şahyrlyk ukyby tötänden taýyn halda berilýär diýen ideya ündelýär (NO, 1977, 7).

berim-peşgeş: Hediye (Fars. pēš-kaş).

Olar Aşygaýdyň pire getiren berim-peşgeş, nezir-nijazlaryny berdiler (NO, 1977, 25).

bir kâse-bir kâse: Birer kâse birer kâse (Fars. kâse).

Kyrk erenlerin her haýsasy oglana bir kâse – bir kâse serap berdiler (NO, 1977, 26).

dagy-hijranyň: Gam-ı hicran, gam ayrılık (Ar. hicr > hicrān).

Seniň yoluňa bakandyr,

Dagy-hijranyň çekendir,
Gözden ganly yaş dökendir,
Mylaýym han gelsin diýdi (NO, 1977, 50).

dem-dynç: İşten yorulunca dinlenme durumu (TDS, 1962, 270), (*Fars. dam*).
– Alla janym, ýolun ýarpysyny aldym, şu ýerde demimi-dynjymy alyp gidibersem bolmazmyka? – diýip oýlandy (NO, 1977, 22).

deň-duş: Yaşıt olan kişiler, beraber büyümüş kişiler, arkadaşlık eden kimse (TDS, 1962, 273), (*Fars. düş*).

Mundan barsañ,
Esen hanyň gaşyna,
Altyn jygasyň sanjar başyňa,
Özüňden yaşula, deňi-duşuňa,
Pendim budur: tekepbirlik eýleme (NO, 1977, 30).

genjim-hazynam: Gençliğim her şeyim (*Ar. hazîna*).
Sensiz ýagty günüm maňa erir şam,
Biçäre misginem, dertlidir synam,
Derdime dermanym, genjim-hazynam,
Gazalyň, dessanym, toýa geldiňmi? (NO, 1977, 61).

gün-güzeran: Günlük yaşantı için öğün yemeği, geçim (*Fars. güzeran*).
Elbendiň garran wagtyndaky gün-güzerany patyşanyň kellesine-de gelenok. (NO, 1977, 10).

gürrüň-ýaran: Sohbet muhabbet (*Fars. yâr*).
Bu ýerde bir bölek hanly, aga-begli, mäterli, töreli, guş begili oturan, bir topar gürrüň-ýaran bilen meşgul ýigitler bardy (NO, 1977, 17).

il-halkyň: El gün (*Ar. halk*).
Hiç haçan il-halkyň göwnüne degmeli däl, berlen her bir pul sylagy üçin, az bolsa-da, sag bolsun aýtmaly, özüňden pes tüýdükçi bilen ýaryşmaly däl, ogurlyk etmeli däl (NO, 1977, 7).

işi-pişesi: İş gücü. (*Fars. pişe*).
Gaytam sägirtlerin işi-pişesi onun gara hyzmatyny ýerine ýetirmekten ybarat (NO, 1977, 7).

köňül-derya: Gönül derya (*Far. daryā*).
– Kap dagynyň gary gitmez, erimez,
Köňül-derya, dolar-daşar, yörimez,
Hakyň özi ölmez-ýtmez, garrymaz,
Jan bir kerwen, münmeý hatar ider heý (NO, 1977, 26).

ogurlukda-jümrülikde: Hırsızlık, dilencilik (*Fars. cimrî*).
– Sen bidöwlet oglan, ogurlukda-jümrülikde görsem, öldürmesem, Soltanesen patyşa adym ite dakylsyn (NO, 1977, 68).

owal-başda: Önce, ilk başta (*Ar. evvel*).
Owal-başda meýlisiňde tutuldym,
Sözle, nâzli gelin, kimiň ýary sen?
Öldürjekler bolduň, gaçdym-gutuldym,
Sözle, nâzli gelin, kimiň ýary sen? (NO, 1977, 36).

sazynda-sözünde: Sazında sözünde (*Fars. saz*).

– *Eý, joralar, bu garry bidöw let-ä sazynda-sözünde oglandan ryswa bolup ýeňildi* (NO, 1977, 43).

şems ile aýa: Güneş ile ay (Ar. şems).
*Elbendi köyünden tapyp howaýa,
Ýüzüni ogşatdym şems ile aýa,
Lebinden posa ber men binowaýa,
Dodak deprenmesin, dil ynjamasyň* (NO, 1977, 23).

toýa-tomaşa: Düğüne derneğe (Ar. tamāšā).
*Mälim bolşyna görä, halypa bağıylar öz şägirtlerini ýanynda saklap, toýa-tomaşa, il arasyňa
bile alyp gider ekenler* (NO, 1977, 6).

webal-ýazygım: Vebalim günahım (Ar. vebāl).
*Sen meni saldyň oýnuňa,
Webal-ýazygym boýnuňa,
Aşyk Nejebi goýnuna
Salmagynça gidermiýem?* (NO, 1977, 53).

ýaban-düz: Dağlık ovalık (Fars. yābān).
*Gyzyl gülem, gyrgyzyýam,
Men yören ýaban-düziýem,
Men birewin ýalnyzyýam,
Meni azat et, Ahmet beg* (NO, 1977, 59).

ýygyn-märeke: İnsan topluluğu, insan yığıny (Ar. mereke).
*Ol galanyň ýanyňa baryp, görse, ýygnanypdyr ýygyn-märeke, çöpde-çörde san bar, emma bu
märekede san ýok* (NO, 1977, 48).

ýupar-müsk: Misk, güzel koku (Ar. misk).
*Su zaňňaryň ogly bilen men ýedi gije-gündiz hemra bolup ýatdym, menin boýnumda ýupar-
müsk dermanlarynyň ysý bar* (NO, 1962, 60).

1.3. Yabancı Kökenli İsimlerle Kurulan İkilemeler

İkilemede kullanılan her dil biriminin yabancı kökenli sözcük olması esas alınmıştır.

ahlak-terbiye: Ahlak terbiye.
*Dessanda ussat bağıylaryň öz şägirtlerine dine bir aýdym-saz öwretmek bilen çäklenmän,
olara ahlak terbiyesini-de berendikleri görüňär* (NO, 1977, 6).

ajal-saýyat: Ecel.
– *Nejep aýdar, köňül gezer howada,
Hakyň müň bir ady ýatyr dowada,
Jan bir guşdur, mesgen tutmaz bu dagda,
Ajala-saýyat, oňa albaý bular hey* (NO, 1977, 27).

arşy-kürsi: Yeri göğü.
*Oglan sag eliniň başam bar magynyň dyrnagynyň yüzüne seretse, arşy-kürsi on sekiz müň
älem oglanyň dyrnagynyň yüzüne ýazylyp dur.* (NO, 1977, 26).

bady-saba: Tan rüzgârı.
Gel, perim, gideli gülşen seýline,

*Bilbil ürküşmesin, gül ynjamasyň.
Össe bady-saba zülpüň meýline,
Bir moý aýrylmasyn, tel ynjamasyň* (NO, 1977, 22).

bakjaly-bary: Bağ bahçe.
*Bagynda bitendir bakjaly-bary,
Bol olar, tırerler alma-enary,
Istesen, taparsyn söýgüli ýary,
Ile baryp gelen ýol ynjamasyň* (NO, 1977, 23).

çay-temmäki: Çay sigara.
Men öýe barayyn, ot ýakayyn, çilimi, çay-temmäkini tayyn edeyin» diýdi (NO, 1977, 35).

dembe-dem: (I) Her nefeste, (II) birazdan, hemen, hızlı (TDS, 1962, 271).
– *Eý, oglum, ýorganyň syrtyň galyň edip, dembe-demden galanyň syrtyňa baryber– diýdi,
özem Sonanyň ýanyňa gidi berdi.* (NO, 1977, 21).

demme-demden: Nefes nefese.
Bar, onda ony demme-demden kowup alyp gel (NO, 1977, 14).

ebir-nowbahar: İlk bahar mevsiminin bulutları, yağmur; canı gönülden ağlamak.
*Dutarynyň bejerileniniň wagtyhoşlugyna, özüniň depgi iýeniniň “wagtyhoşlugyna” şu ýerde
zar-zar, çyn ebir-nowbahar ýyglap, gözünde yaş, bagrynda baş, bir baş keleme söz diýse gerek* (NO,
1977, 19).

edep-ekram: İyi huyluluk, kural, düzen, nezaketli, kibar (TDS, 1962, 364).
*Tomaşa eýlediň meniň oýnuma,
Edep-ekram bilen geldiň ýanyma,
Kemer deýin zülpüň saldyň boýnuma,
Sözle, nâzli gelin, kimiň ýary sen?* (NO, 1977, 36).

gahar-gazap: Güçlü bir sinir (TDS, 1962, 423); sinir krizi.
– *Eý, bidöwlet bedrek, betbagt çory, ol oglanyň eli kim, senin elin kim, a onun elinden tutup,
idip gelip onun gözi körmi? – diýip, Mylaýym han gahar-gazap bilen goşa ýumrugy düwüp, çorynyň
ras iki göwsünin üstüne saldy* (TDS, 1962, 52).

gazet-žurnalyň: Gazete dergilerin.
*Olar diňe aýdymçylar, sazandalar bolmak bilen çäklenmän, halk döredijiliginiň, edebiyatyň
ajayyp nusgalaryny halkyň arasyna ýaýratmak bilen, teatryň, kitaphananyň, gazet-žurnalyň,
radionyň hyzmatyny-da amala aşyrypdyrlar* (NO, 1977, 4).

gulpy-kilt: Kilit, anahtar.
*Ikisi şu ýerde ýagly bagyr, sowala jogap, garsylykly gulpy-kilt, bir baş keleme söz aýdysar
gerek:* (NO, 1977, 26).

halk-halaýyk: Halk, millet.
*“Eý, halky-halaýyk, garyndaş-dogan, daýy-egen, men şu gün şu oglana gurbanlyk bolmaga
geldim” diýip, bir baş keleme söz aýdar gerek* (NO, 1977, 63).

husny-jemalny: Yüzünü gözünü, hüsnü cemal.
*Nejep janyň husny-jemalyny görüp, keniz oňa aşyk bolup, iki dyzyny gujaklap, dik asmandan
gaýdyberdi* (NO, 1977, 56).

jaýma-jayý: Yerli yerinde.

Ebent bu gazalyny tamam edenden soňra Sona gelniň perdelerini jaýma-jayý goýup, ýorganyň syrtyna mündürüp, ilatynyň çetinden yetip bardy (NO, 1977, 23).

jellat-pellat: Cellat mellat.

Eý, zannaryn ogly, men sana ýany aýtmadymmy, "jellat-pellat" diýip oturma, elindäki sazyny bäri al – diýdi (NO, 1977, 63).

jikme-jik: Tek tek, bir bir, kesin bir şekilde (TDS, 1962, 191).

"Nejep oglan" dessanynda halk başsýsynyň-şahyrynyň us satdan tälim alşynyň, umuman olaryň durmuşyna degişli en çeme real hakykat şöhlelenen bolsa-da, olaryň tälim alşynyň jikme-jikligi dessandan görünmeyär (NO, 1977, 7).

katra-katra: Damla damla.

Ol wagt Nejebi horluk basdy, gözünden katra-katra yaş dökti (NO, 1977, 41).

käse-käse: Käse käse. käse: (I) Genelde çay içmek için kullanılan çini kap, (II) kavunu veya karpuzu kendi kabuğunun içine kesme biçimi (käselemek) (TDS, 1962, 721).

Oýy-oý, ýumrusy-ýumry, käse-käse, akyn-çukun bolup barýar (NO, 1977, 35).

mahydyr-zeňňi: Aktır karadır.

Düldüliň enesi mahydyr-zeňňi,

Misli semawatdyr, düldüliň reňňi,

Emir Antar bilen eýledi zeňňi,

Owal zülpükary şona çalyndy (NO, 1977, 42).

maksat-myrat: Bir işi yapmak için var olan istek arzu, maksat (TDS, 1962, 811-812).

Şunlukda bular maksat-myratlaryna yetdiler (NO, 1977, 65).

müşk ile anbar: Misk ile amber, güzel koku.

Ugrunda giderdi şems ile kamar,

Zülpüne sepilmiş müşk ile anbar,

Kaddyna yaraşar murassag kemer,

Bile baglagany, bil ynjamasy (NO, 1977, 23).

nezir-niyaz: Sadaka, naz niyaz.

Olar Aşygaýdyn pire getiren berim-pesgeş, nezir-niyazlaryny berdiler (NO, 1977, 25).

owkat-güzeran: Öğün yemeği, günlük yenen yemek.

Her düşen yerimizde ot ýakarsyňyz, oduňzyň teýine ýumruk ýaly hamyry ýassylap taşlap ýöriberiş, men zýyňzy yzarlap, tapyp alyp, iýip, owkat-güzeran edip barsam gerek – diýdi (NO, 1977, 31).

rehim-şepagat: Şefkat merhamet.

Şoňa garamazdan, ol garran wagtynda rehim-şepagat edilmezden kowulyp goýberilýär (NO, 1977, 10).

pelle-pelle: Parça parça.

Ol nedir, kim, yer yüzünden akynan?

Ol nedir, kim, yerden göge bakynan?

Ol nedir, kim, merdiwana çykynan?

Ol nedir, kim, pelle-pelle iner hey? (NO, 1977, 27).



pert-pert: Açık seçik bir şekilde, doğru, net konuşmak (TDS, 1962, 995).

Aşygaýdyň özüniň ähli soraglaryna pert-pert jogap gay taran şägirdiniň bagşylyk ukybyny ýene bir gezek has ykjam barlamagy yüregine düwýär (NO, 1977, 7).

pir de, peşwar da: Pîr de öncü de.

Oglan ýalpa gözünü açsa, pir-de yok, peşwar-da yok (NO, 1977, 26).

resim-kada: Nizam intizam.

– *Myhmanlar, biziň ýurdumyzda-da geň resim-kada bolmaz, siz öz ýurduňyzyň resim-kadasyndan aýdyberiş* (NO, 1977, 13).

sabyr-takaty: Sabır takat.

Muny Mylaýym han eşidip, bitakat, biaram boldy, sabyr-takaty galmady, janyna howul düşüp, “Alla janym, ýarymy görmän galmaly boldum-ow” diýip, haremhana girip, perizat lybaslaryny geýip, dakyna bilenini dakynyp, ýer, minnetdar bolsan-basaryn, bolmasan basmaryn diýip, özüni bezäp, köşgünün önüne çykdy, bir garry kempir mama sataşdy (NO, 1977, 60).

salam-aleygine: Selamı sabahı.

Munuň salam-aleygine kim gulak asdy (NO, 1977, 36).

set-hezar: Yüz bin (NO, 1977, 68).

Elbent ilki baslap, Nejep jan ony kowanda Nejep set-hezar artyk çalyar (NO, 1977, 41).

syh-syh: Diken diken.

– *Alla janym, bu oglan sazynda ökdelän eken, sözünde şunuň ýaly ökdelän bolsa, meni heläkläýmese ýagşy– diýip gahary gelip, gözleri alaryp, reňki gaçyp, murtlary syh-syh bolup,– Gel-ä şu oglandan dünýäniň binyat bolan yerinden bir habar sorayyn– diýip, owaly Elbent bagşy sowal sorar, Nejep jan hem sowala jogap berer, ikisi garşylykly bir baş keleme söz aýdyşar gerek* (NO, 1977, 41).

şems ile kamar: Güneş ile ay.

*Ugrunda giderdi şems ile kamar,
Zülpüne sepilmiş müşk ile anbar,
Kaddyna ýaraşar murassag kemer,
Bile baglaganyň, bil ynjamasyň* (NO, 1977, 23).

şeker-şirin: Şeker gibi.

*Bilmedim ýaryň hyýalyn,
Şeker-şirin lebde balyn,
Görmedim sahyp jemalyn,
Şu boldumy maksat maňa?* (NO, 1977, 20).

şerigat-tarikat: Şeriat tarikat.

*Aşygaýdyň aýdar, magrypet şuldur,
Şerigat-tarykat bir dogry ýoldur,
Menden saňa soňky nesihat oldur,
Pendim budur: tekepbirlik eyleme.* (NO, 1977, 30).

tel-tel: Tel tel.

*Asty arap atly beg oglanlary,
Töwriziň begleri, Sonam geldimi?
Jygalary tel-tel, gözleri mestan,*

Töwriziň begleri, Sonam geldimi? (NO, 1977, 17).

tohumma-tohum: Soy sop.

Eý, Sona jan, seniň ataň bilen atam dostdy, eneň bilen enem dostdy– diyip, damarma-damar, tohumma-tohum yzar laşdyryberdi (NO, 1977, 20).

2. Anlam Bakımından İkilemeler

İkilemeler, kullandıkları bağlama göre çeşitli anlam ilişkileri kurar ve bu ilişkiler aracılığıyla söyleme işlevsel katkıda bulunurlar. Bu nedenle ikilemeler anlam bakımından sınıflandırılmıştır.

2.1. Aynı Sözcüğün Tekrarı ile Kurulan İkilemeler

İkilemenin her iki unsurunda da aynı sözcüğün kök ya da gövde biçiminde kullanımı dikkate alınmıştır. Bu suretle yapılan ikilemelerin ek aldığı biçimler şekil kısmında gösterilmektedir.

aglaýa-aglaýa, aýry-aýry, bir kâse-bir kâse, bükedekleý-bükedekleý, bölek-bölek, gitme-gitme, gün-gün, ikibir-ikibir, kâse-kâse, katra-katra, pelle-pelle, pert-pert, süreý-süýrey, syçrap-syçrap, syh-syh, tel-tel, ýakalaşa-ýakalaşa, ýalpyldap-ýalpyldap, ýumrusy-ýumry, ýygy-ýygydan.

2.2. Eş Anamlı Sözcüklerle Kurulan İkilemeler

Eş anlamlı sözcüklerle kurulan ikilemelerin ya her iki unsurunun da Türkçe olduğu ya da bir unsurunun Türkçe, diğerinin ise yabancı kökenli olduğu görülmektedir.

aga-begli, arzuw-isleg, bahar-ýaz, dem-dynç, demimi-dynjymy, deň-duş, gahar-gazap, garyndaş-dogan, halk-halaýyk, husny-jemal, il-halk, işi-pişesi, maksat-myrat, oylan-usak, ogur-jümrü, owal-baş, urup-öldürüp, webal-ýazyg, ýaban-düz, ýol-ýolak, ýupar-müşk, ýüwrüp-ýortup, ýygrylyp düýrülüp, ýygyn-märeke.

2.3. Yakın Anamlı Sözcüklerle Kurulan İkilemeler

ahlak-terbiye, alma-enar, arşy-kürsi, arzuw-isleg, at-owaz, bagsyçylyk-şahyrlyk, bakdym-bejerdim, bakjaly-bary, baýtal-okajyň, berim-peşgeş, dag-gyr, dagy-daşy, daýy-egen, ene-ogul, entiräp-tentiräp, gaçdym-gutuldym, gazet-žurnalyň, gelin-gyz, gör-bak, gulpy-kilt, gurt-guş, gün-güzeran, gürrüň-ýaran, iýermende-içermende, iýmeý-içmeý, mahydyr-zeňni, müşk ile anbar, nezir-niýaz, o ýana-bu ýana, o ýerden-bu ýerde, oylan-usak, onda-munda, ot-iým, owkat-güzeran, ölmez-ýitmez, pir de, peşwar da, resim-kada, saz-söz, soraşdy-yzlaşdy, şeker-şirin, toý-tomaşa, uklap-ýatan, ýaby-esge, ýürek-bagrym, ýüzi-gözi.

2.4. Zıt Anamlı Sözcüğün Tekrarı ile Kurulan İkilemeler

aşak-yokary, gije-gündiz, sagy-solu, ýagşy-ýaman, sagy-solumda, galdy-egildi, gündizim-gijäm (boldy), oturup-turuşumyz, şems ile aýa, ýary ýanan, ýary çig, ýatyp-turup, şems ile kamar.

2.5. Sayılardan Oluşan İkilemeler

bir-iki, on-on baş, on dört-on baş, set-hezar, üç-dört.

2.6. Birbiriyle Anlam Bütünlüğü Kuran İkilemeler

köňül-derya, öpüşüp-guçuşyp, akyn-çukun, aýdym-saz, ajal-saýyat, bady-saba, çay-temmäki, ebir-nowbahar, edep-ekram, sabyr-takaty, şerigat-tarikat, al-ýaşyl, atdy-yöriberdi, atarmanlykda-çaparmanlykda, bardy-aldygydur, berermi-nädermi, dagy-hijranyň, genjim-hazynam, rehim-şepagat, salam-aleýgine.

2.7. Biri Olumlu Diğeri Olumsuz Sözcüklerden Kurulan İkilemeler

berermi-bermezmi, berýarmi-bermeyarmi, gitseň de gitmeseň de, ýarajakmy-ýaramajakmy.

3. Şekil Bakımından İkilemeler

İkilemeler şekil özelliklerine göre isim kök ve gövdelerinden, fiil kök ve gövdelerinden oluşabilir. Bu sebepten konu iki ana başlık altında ele alınmıştır.

3.1. İsim Kök ve Gövdelerinden Kurulan İkilemeler

Bu gruptaki ikilemelerde, ikilemeyi oluşturan sözcüklerin yalın hâlde yani ek almamış ve ek almış biçimde kullanımları göz önünde bulundurulacaktır. Yansıma ses ve ünlem edatlarıyla yapılan ikilemeler de burada ele alınacaktır.

3.1.1. Yalın Hâlde Kurulan İkilemeler

İkilemeyi oluşturan öğelerin yapım veya çekim eki almadığı durumdur.

ahlak-terbiye, ajal-sayıyat, akyn-çukun, alma-enar, al-yaşyl, arzuw-isleg, aşak-yokary, at-owaz, aýry-aýry, bahar-ýaz, bir kâse-bir kâse, bir-iki, bölek-bölek, daýy-egen, ebir-nowbahar, edep-ekram, ene-ogul, eriş-argaç, gahar-gazap, garyndaş-dogan, gelin-gyz, gurt-guş, gün-gün, gürrüň-ýaran, kâse-kâse, katra-katra, köňül-derýa, müşk ile anbar, oylan-usak, owkat-güzeran, pelle-pelle, pert-pert, rehim-şepagat, resim-kada, set-hezar, syh-syh, şeker-şirin, şems ile kamar, şerigat-tarykat, tel-tel, üç-dört, ýaby-esge, ýary çig, ýupar-müşk.

3.1.2. Yansıma Sözcüklerden Oluşan İkilemeler

zar-zar: Zır zır (ağlamak).

Dutarynyň bejerileniniň wagtyhoşlugyna, özüniň depgi iýeniniň "wagtyhoşlugyna" şu ýerde zar-zar, çyn ebir-nowbahar ýyglap, gözünde yaş, bagrynda baş, bir baş keleme söz diýse gerek (NO, 1977, 19).

jak jak: Cik cik (etmek), şakırdama (TDS, 1962, 305).

Görse, bir sapaly jaý, gumrular owaz edip, bilbiller jak-jak urup, bulaklar her tarapa akyp barýar (NO, 1977, 34).

3.1.3. Ünlem Edatları ile Kurulan İkilemeler

ah-wah: Ah vah.

Barsa, Elbent bagryny sowuk yere berip, ah-wah edip ýatan ekeni (NO, 1977, 13).

haý-haý: Hey hey.

Haý-haý ajap oylan eken-ow – diýip, çory yzyna ökjäni göteriberdi (NO, 1977, 48).

oýy-oý: Oy oy.

Oyy-oý ýumrusy-ýumry, kâse-kâse, akyn-çukun bolup barýar (NO, 1977, 35).

3.1.4. Sözcüklerden İlk Unsurun Çekim Eki Aldığı İkilemeler

aydan aý, bady-saba, gulpy-kilt, günden gün, toýa-tomaşa.

3.1.5. Sözcüklerden İkinci Unsurun Çekim Eki Aldığı İkilemeler

baýtal-okajyň, bir-birilerine, bir-birinden, çay-temmäkini, gazet-žurnalyň, gelin-gyzlary, gün-güzerany, halk-halaýyk, il-halkyň, maksat-myratlaryna, nezir-niyazlaryny, o ýerden-bu ýerden, ot-iýmini, owal-başda, öz-özünden, resim-kadasyndan, sabyr-takaty (gal-), salam-aleýgine, sems ile aýa, webal-ýazygym, ýaban-düziyem, ýaban-düziyem, ýumrusy-ýumry, ýürek-bagrym, ýüz-gözüň, ýygy-ýygydan.

3.1.6. Sözcüklerden Her İki Unsurun Çekim Eki Aldığı İkilemeler

arşy-kürsi, atarmanlykda-çaparmanlykda, buljumdan-buljuma, dagy-daşy, dagy-hijranyň, dagyny-gyryny, demimi-dynjymy, deňi-duşuňa, dilden-dile, dilden-dillere, genjim-hazynam, gündizim-gijäm, husny-jemalyny, işi-pisesi, iýermende-içermende, mahydyr-zeňňi, ogurlukda-jümrülikde, onda-munda, on dördümden on başıme, sagy-solumda, sazynda-sözünde, ýagşy-ýamana, ýoldur-ýolakdyr, ýüzi-gözi.

3.1.7. Sözcüklerden İlk ya da İkinci Unsurun veya Her İki Unsurun Yapım Eki Aldığı İkilemeler

aga-begli, aýdym-saz, başyçylyk-şahyrylyk, bakjaly-bary, berim-peşgeş, gije-gündizlik, men-menlik, ýygyn-märeke.

3.2. Fiil Kök ve Gövdelerinden Kurulan İkilemeler

Burada, ikilemeyi oluşturan sözcüklerin yalın hâlde yani ek almamış ve ek almış biçimde kullanımları göz önünde bulundurulacaktır. Fiil kök ve gövdelerinden oluşan sözcükler *zarf-fiil*, *sıfat-fiil*, *zarf-fiil + sıfat fiil*, *zarf- fiil + yardımcı fiil + isim-fiil* eklerini alarak ikileme oluşturabilirler. Metinde, ek almadan kullanılan yalnızca *gör-bak* ikilemesi tespit edilmiştir.

3.2.1. Zarf-Fiil Eki Almış İkilemeler

İkilemeler *-a*, *-p*, *-mey*, *-eý*, *-dap* zarf-fiil eklerini ve *-ley* "gibi" edatını alabilir.

aglaýa-aglaýa, бүкедекей-бүкедекей, depip-ýumruklap, entiräp-tentiräp, gelip-gelip, iýmey-içmey, urup-öldürüp, öpüşüp-guçuşyp, süreý-süýrey, syçrap-syçrap, ýakalaşa-ýakalaşa, ýalpyldap-ýalpyldap, ýatyp-turup, ýygrylyp düýrülüp, ýüwrüp-ýortup.

Fiil + *-p* Zarf-fiilli ve Fiil + *-an* Sıfat-Fiil Yapısıyla Kurulan İkilemeler

uklap-ýatan: Yatıp uyuyan.

Ziwer beg uç-dört atlyny ýanyna alyp gelip, uklap-ýatan oglanyň boynuna syrtmak salyp, ata süýredip alyp gidiberdi (NO, 1977, 57).

Fiil + *-p* Zarf-fiilli *-tur* *-(u)ş isim fiil eki + şahıs eki* Yapısıyla Kurulan İkilemeler

oturyp-turşumyzy: Oturup kalkmamızı.

-Eý, myhmanlar, başymy halamadyňyzmy, resim-kadamy halamadyňyzmy, oturyp-turşumyzy halamadyňyzmy, gülşeniňiziň sebäbini düşündiriň – diýdi (NO, 1977, 15).

3.2.2. Sıfat-Fiil Eki Almış İkilemeler

Bu başlık altındaki ikilemelerde ikilemelerin her iki unsuru da *-ar* sıfat-fiil ekini almış ve ikinci unsuru *-an* sıfat-fiil ekini almış birer örnek tespit edilmiştir: dolar-daşar, ýary ýanan.

3.2.3. Fiil Çekim Ekleri

atdy-ýöriberdi, bakdym-bejerdim, bardy-aldygydur, berermi-bermezmi, berermi-nädermi, beryärmi-bermeyärmi, gaçdym-gutuldym, galdy-egildi, ölmez-ýitmez, ölse-öljek, sorasdy-yzlasdy, ýarajakmy-ýaramajakmy.

3.2.4. Fiilden İsim Yapım Eki ile Kurulan İkilemeler

İkilemenin ilk unsuruna getirilen fiilden isim yapım ekleri ile isim yapılabilir. aýdym-saz, berim-peşgeş, ýygyn-märeke.

3.3. Farklı Oluşumlu Yapılar

3.3.1. Deyimler ile Kurulan İkilemeler

eriş-argaç bol-, gör-bak.

3.3.2. Pekiştirme Unsuru ile Kurulan İkilemeler

Aynı isim soylu sözcüğün tekrarı ile yapılan ikilemelerde -be, -ma/-me pekiştirme ekini alarak sözcüğün ikileme yaptığı görülmektedir. Ayrıca tek bir örneğini tespit ettiğimiz ünlü ile başlayan sözcüğün /p/ sesini alarak pekiştirme yaptığı görülmektedir.

damarma-damar, dembe-demden, demme-demden, jayma-jay, jikme-jik, tohumma-tohum, ep-esli.

3.3.3. Bağlaç ile Kurulan İkilemeler

İkilemenin unsurları arasında *da, de, ile* bağlacı kullanılabilir.

pir-de yok, peşwar-da yok; gitseñ-de alyp giderin, gitmeseñ-de alyp giderin, şems ile kamar, sems ile aya, müşk ile anbar.

3.3.4. /m/, /p/ Sesi ile Kurulan İkilemeler

Tek bir örneğini tespit ettiğimiz bu yapının ikinci unsuru anlamlı bir sözcük değildir: yöne-möne, jellat-pellat.

Sonuç

Necep Oglan Destanı'nda 156 ikileme tespit edilmiştir. Türkmen Türkçesi yazım kurallarına göre unsurların arasına (-) işareti konularak ikilemelerin yazıldığı bilinmektedir. Ancak üzerinde çalıştığımız metnin destan olması, ağız özelliklerini yansıması ve Türkmen Türkçesinin yazım kurallarının derlendiği dönemde farklı olması gibi sebeplerle (-) işareti olmayan ikilemelere de rastlamaktayız.

Metinde, Türkçe kökenli 86, Türkçe yabancı kökenli 26, yabancı kökenli ise 39 ikileme kullanılmıştır. Eski Türkçede *yabıtak* (DLT) "üzerinde çul olmayan at" anlamıyla tanımlanan sözcük, Türkmencede *yaby-esge* ikilemesi içerisinde yer almaktadır. TDS'de (1962, 1318) sözcüğün anlamının "at, tek toynaklı, büyük bir evcil hayvan ve yük taşıma işlerinde kullanılan hayvan" biçiminde verilmesi, *yabı* unsurunun zamanla anlam genişlemesine uğradığını göstermektedir. Benzer biçimde, Eski Türkçede *baytal* "üç yaşını geçmemiş kısrak" anlamına gelen sözcük, Türkmencede *baytal-okajyñ* ikilemesi içinde karşımıza çıkmaktadır. Kalieva (2020, 622), *baytal* sözcüğünün Kırgızistan'ın güney ağzlarında atın dişi için genel bir adlandırma hâline geldiğini; komşu Türk dillerinde de (KazRS 84; ÖzbRS 51; Y.UygTS 33) "kısrak, doğurmamış kısrak" anlamlarıyla kullanıldığını belirtmektedir. TDS'de (1962, 118) de sözcük "dişi at" olarak tanımlanmıştır. Bu veriler, *baytal* sözcüğünün temel anlamını koruduğunu göstermektedir. Buna karşılık, her iki ikilemede yer alan *esge* ve *okajyñ* unsurları, Türkmence ve etimolojik sözlüklerde bağımsız birer sözcük olarak tanımlanamamıştır. İkilemeler "üstüne palan taslap" ifadesiyle birlikte kullanılmıştır. Palanın yalnızca yük hayvanlarıyla ilişkilendirilen bir araç olması, *esge* ve *okajyñ* unsurlarının da bağlam içinde hayvan adı işleviyle kullanıldığını göstermektedir. Her ne kadar bu unsurlar bağımsız biçimleriyle sözlüklerde tanımlanamasa da metin bağlamı onların at türlerini ya da yerel adlandırmaları karşılamış olabileceğini düşündürmektedir. Bu nedenle söz konusu unsurların etimolojik kökeni belirsizliğini korumakla birlikte, söylem düzeyinde hayvan adı olarak işlev gördüğü söylenebilir.

Türkmencede ekfiil ile ikileme yapılan iki örneği tespit ettik: mahydyr-zeññi, ýoldur-ýolakdyr. İsimlerden sonra gelerek onları yüklemleştiren *-dyr* ekfiili ilk unsura ya da her iki unsura eklenerek anlamı kuvvetlendirmektedir.

Metinde kullanılan ikilemelerin büyük bölümü isim (133) temelli yapılardan oluşmaktadır. Bu durum, destanın kavramsal ve kültürel anlam alanlarının vurgulanmasında ikilemelerin önemli bir rol üstlendiğini göstermektedir. Örneğin: "eriş-argaç" ikilemesi, dokumacılık alanına özgü terimler olan *eriş* (dokuma tezgâhlarında boyuna atılan ipler) ve *argaç* (dokuma tezgâhlarında ilmekten sonra enine geçirilen iplik) sözcüklerinden oluşmaktadır. Bu teknik ilişkiden hareketle oluşan *eriş-argaç* ikilemesi, bağlam içinde somut dokuma eyleminden soyutlanarak mecazî bir anlam alanına taşınmıştır. İkileme, tıpkı dokumada argaç ipliğinin eriş iplikleri arasından geçerek dokuyu görünür ve sağlam kılması gibi, söylenen sözün ya da dile getirilen düşüncenin metnin bütününe nüfuz eden, yapıyı kuran ve anlamı belirginleştiren bir

unsur hâline gelmesini ifade eder. Bu bağlamda *eriş-argaç*, ifade edilen düşüncenin metin boyunca sistemli, süreklilik gösteren ve vurgulayıcı bir biçimde işlenmesini, başka bir deyişle düşüncenin baştan sona altının çizilmesini karşılayan bir mecaz aktarım olarak değerlendirilmelidir.

Fiil (18) temelli ikilemeler ise daha sınırlı sayıdadır ve genellikle anlatı akışını hızlandırma, sahne geçişlerini canlandırma ve duygusal yoğunluğu artırma işleviyle karşımıza çıkar. Örneğin: Dörtlükte geçen "aglaya-aglaya" ifadesi, cümleye süreklilik, yoğunluk ve derinlik katmaktadır. Eylemin sürekliliğini ve sevgiliyi yitirmenin verdiği derin hüznü ikileme yoluyla ifade etmektedir. "Bakdym-bejerdim" ikilemesi, 'bakmak' ve 'yetiştirmek' fiillerinin ardışık ve tamamlayıcı biçimde kullanılmasıyla, eylemin yalnızca gerçekleştiğini değil, emek, süreklilik ve sonuca ulaşma boyutlarını da kapsayan bütünlüklü bir bakım sürecini ifade etmektedir. Dolayısıyla eylemin bütüncül niteliğini vurgulayan, süreç ve tamamlanmışlık bildiren anlamsal bir birliktelik olarak değerlendirilmelidir.

Aşygaýdyň pir şu yerde oglandan sowal sorar, oglan jogap berermi-bermezmi, bir bäs keleme söz aýdyssa gerek. Verilen örnekte yer alan "berermi-bermezmi", olumlu (*berer*) ve olumsuz (*bermez*) fiil biçimlerinin soru ekiyle birlikte yinelenmesiyle oluşturulmuş bir ikilemedir. Bu yapı, biçimsel olarak ikileme görünümü taşısa da anlamsal bakımdan pekiştirme işlevi üstlenmez. Aksine, eylemin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine ilişkin belirsizlik, ihtimal ve varsayım bildirir. Söz konusu kullanımda anlatıcı, oğlanın soruya cevap verip vermeyeceği hususunda kesin bir yargı ortaya koymaktan kaçınmakta; durumu olasılık alanında bırakmaktadır. Böylece anlatı, gerçekleşmiş bir olay aktarımından ziyade, koşula bağlı bir beklenti şeklinde yapılandırılmaktadır. Bu bağlamda, soru ekiyle kurulan olumlu-olumsuz fiil tekrarının, ikilemenin anlamsal işlevini belirgin biçimde etkileyerek yargıyı kesinlikten uzaklaştırdığı göz ardı edilmemelidir.

Yabancı sözcük seçiminde en çok Farsça alıntı sözcükleri görmekteyiz. Farsça *-be*, *-ma*, *-me* ekiyle yapılan ikileme örnekleri tespit edilmiştir: *tohumma-tohum*, *damarma-damar* gibi. Bu iki örnekte ekin, Türkçe sözcüklere de Farsça sözcüklere de eklenebildiği görülmektedir. *jayma-jay* "yerli yerinde" anlamsal pekiştirme yapar. Sözcüğe yeni anlam kazandırmaz fakat anlamı güçlendirmek için sözcüğün tekrarlandığı görülmektedir. *dembe-demden* ikilemesi, Farsça *dem* "nefes, soluk" sözcüğüne eklenen *-me* unsurunun işleviyle, hareketin sık ve düzenli bir tempo içinde gerçekleştiğini ifade etmenin yanı sıra zamanın ardışık ve kesintisiz akışını vurgulayan bir anlamsal yapı kazanmıştır.

İkilemeler içerisinde eşmerkezli birleşik olarak "ikibir-ikibir, ene-ogul, gije-gündiz vb." gibi örnekleri görmek mümkündür. Anlam bakımından *yöne-möne* ikilemesi belirsizlik ifadesi taşıırken cümle içerisinde *yöne-möne oglan däl* "öyle böyle oğlan değil" olumlu anlam kazanmıştır. Burada ikilemenin *değil* olumsuzluk edatı ile kullanımı iki olumsuz kullanımın olumlu anlam ifade etmesine sebep olmaktadır.

Ayrıca metinde, ikileme yapısının yalnızca adlar ve fiillerle sınırlı kalmadığı, aynı zamanda yer adları üzerinden de kurulduğu görülmektedir:

Onuň ýurduna Genje-Garabag diyen ýurtdan bir hatar kerwen geldi. (NO, 1977, 41).

Eýranda-Turanda, ajam ilinde

Görmedim seniň deý owadan gelin.

Hublar arasynda, jennet gülünde

Görmedim seniň deý owadan gelin. (NO, 1977, 38).

Tarypyň aýdayyn yagty jahanda,

Owazaň düşendir Balh-Badahşanda.

Seniň deý peri yok Rum, Ispyhanda,

Sözle, nazli gelin, kimiň ýary sen? (NO, 1977, 37).

Bu bağlamda *Genje-Garabag* (Gence Karabağ), *Eýranda-Turanda* (İranda Turanda) ve *Balh-Badahşanda* (Belh Bedaşhan) biçimindeki yer adı ikilemeleri, anlatının coğrafi çerçevesini genişletmekte ve söyleme mekânsal bir bütünlük kazandırmaktadır. Söz konusu ikilemeler, hem

anlatılan olayların geçtiği alanın kapsamını belirginleştirmekte hem de metnin epik ve şiirsel niteliğini güçlendiren stilistik bir işlev üstlenmektedir.

Kaynaklar

- Akkuş, Büşra. *Oğuz Grubu Türk Lehçelerinde İkilemeler*. Yüksek Lisans Tezi, Ordu Üniversitesi, 2021.
- Aksan, Doğan. *Türkçenin Sözcük Varlığı (3.basım)*. Ankara: Engin Yayınevi, 2004.
- Aydın, Erhan - Karaman, Ahmet. "Eski Türk Yazıt ve El Yazmalarında İkilemeler". *Journal of Old Turkic Studies*, 3(2), (2019), 259-286. <https://doi.org/10.35236/jots.581408>
- Bozkurt, Hüseyin. *Türkmen Türkçesinde İkilemeler*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013.
- Çağatay, Saadet. "Uygurcada Hendiadyoinler", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Yıllık Çalışmalar Dergisi*, 1, (1944), 97-145.
- Çimen, Esra. "'İkilemeler" Hakkında Bibliyografya Çalışması". *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 6(1), (Haziran 2021), 53-80.
- Çürük, Yasemin. "İkilemelerin Kapsamı". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4 (29), (Ağustos 2016): 426-430. <http://dx.doi.org/10.16992/ASOS.1274>
- Doğan, Levent. "Türkmen Türkçesinde İkilemeler". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 3(6), (Aralık 2012), 90-103.
- Güner-Dilek, Figen. "Altay Türkçesinde İkilemeler". *Bilig* (28), (Haziran 2004), 83-100.
- Hatiboğlu, Vecihe. *Türk Dilinde İkileme*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1971. <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim, 02.09.2025)
- İşıktaş Sava, Işıl. "Kazan Tatar Türkçesinde Eşmerkezli Birleşik Sözcükler". *Dil Araştırmaları*, 19(37), (Güz 2025), 97-114. <https://doi.org/10.54316/dilarastirmalari.1593787>
- Kalieve, Kenjgul. "Kırgız Türkçesinde Küçükbaş ve Büyükbaş Hayvanlara Yaşlarına Göre Verilen Adların Etimolojisi Üzerine Bir İnceleme". *Journal of Turkish Language and Literature* 60/2 (Aralık2020), 609-627.
- Karaağaç, Günay. *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2013.
- Korkmaz, Zeynep. *Türkiye Türkçesi Grameri: (Şekil Bilgisi)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- NO: *Nejep Oglan*. (Editör: D. Haldurdı), Aşkabat: Türkmenistan Nesiriyatı, 1977.
- Sarı, İsa. "Türkiye Türkçesindeki Birleşik Sözcüklerin Merkezlilik Odağında Sınıflandırılması". *Dil Araştırmaları*, 18, (Bahar 2016), 199-217.
- TDS: *Türkmen Dilinin Sözlüğü*, Aşkabat: Türkmenistan SSR İlimler Akademiyası Neşiriyatı, Aşkabat 1962.
- Tuna, Osman Nedim. "Türkçede Tekrarlar". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 3 (2-3) (Kowalski Özel Sayısı), 1949, 429-477.
- Tuna, Osman Nedim. "Türkçede Tekrarlar 2". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 4 (1-2), 1950, 35-82.
- Yıldız, Hüseyin - Altıkulaçoğlu, Ayşe. "İslamî Dönem Uygur Harfli Türkçe Metinlerde İkilemeler Üzerine Notlar". *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi E-Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 49-80.



Çeşm-i Cihan:
Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E - Dergisi
ISSN: 2149-5866
Sayı: 12-2 (Aralık 2025), 88-102, TÜRKİYE
DOI: 10.30804/cesmicihan.1758357
Derleme Makale

AY HANIM ANTİK KENTİNDE GREKO-BAKTRİYA HEYKEL*

Hadi BAHAR ANGİZ**

Öz: Antik Ay Hanım kenti, Yunan-Baktriya Krallığı'nın sınırları içindeki en önemli kültürel ve sanatsal merkezlerden biri olarak, Greko-Baktriya sanat okulunun oluşumu ve yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu okul, klasik Yunan unsurlarının Orta Asya'nın yerel etkileriyle birleşmesinden doğmuştur ve özellikle heykel sanatında kendini göstermektedir. Ay Hanım'daki sanat ve el sanatlarının genel bir incelemesi, sanatsal üretimin yalnızca dini veya resmi amaçlarla sınırlı olmadığını; günlük yaşamda, eğitimde, mimaride ve defin geleneklerinde de aktif bir şekilde yer aldığını ortaya koyar. Bu sanatın en önemli örneklerinden biri, sakallı yaşlı bir adamın yüzünü betimleyen ve Yunanca bir yazıtla birlikte sunulan ünlü Ay Hanım Herme sütunudur; bu eser, Yunan düşüncesi ile yerel kültür arasında kavramsal ve görsel bir bağ kurmaktadır. Ayrıca fildişi kadın heykeli, mezar kabartması, taçlı çıplak erkek heykeli, barbar kadın figürü ve başsız kadın heykeli gibi diğer eserler, temalar, malzemeler ve uygulama tarzlarındaki çeşitliliği gözler önüne serer. Bu eserler ve diğer sanatsal buluntular, klasik sanata dayanan fakat yerel yaratıcılık ve özelliklerle zenginleşmiş, gelişmiş ve canlı bir sanat geleneğinin varlığını açıkça göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Ay Hanım, Greko-Baktriya, Heykel Sanatı, Helenistik Sanat, Yerel Etkiler.

THE ART OF GRECO-BACTRIAN SCULPTURE IN THE ANCIENT CITY OF AI KHANOUM

Abstract: The ancient city of Ai Khanoum (Lady Moon), as one of the most important cultural and artistic centers within the territory of the Greco-Bactrian Kingdom, played a key role in the formation and expansion of the Greco-Bactrian artistic school. This school, which emerged from a synthesis of classical Greek elements and local Central Asian influences, is especially evident in sculpture. A general survey of art and craftsmanship in Ai Khanoum reveals that artistic production was not limited to religious or official functions but also had an active presence in daily life, education, architecture, and burial practices. One of the most significant examples of this art is the famous herma column of Ai Khanoum, which depicts the face of an elderly bearded man and is accompanied by a Greek inscription an artwork that represents the conceptual and visual connection between Greek thought and local culture. Moreover, other sculptures such as the ivory female figure, the funerary relief, the nude male statue with a crown, the barbarian woman statue, and the headless female figure demonstrate a diversity of themes, materials, and stylistic approaches. These works, along with other artistic finds, clearly attest to the existence of a developed and vibrant artistic tradition rooted in classical art while enriched by local creativity and characteristics.

Keywords: Ai Khanoum, Greco-Bactrian, Sculpture, Hellenistic Art, Local Influences.

Başvuru/Submitted: 4 Ağustos 2025

Kabul/Accepted: 17 Kasım 2025

* Yazarın yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Öğretim Görevlisi, Belh Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Arkeoloji Bölümü; Yüksek lisans öğrencisi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arkeoloji Anabilim Dalı, ORCID: 0009-0007-3674-8810, hadibaharangiz30@gmail.com.

Giriş

Afganistan'ın kuzeyinde, Ceyhun (Amu Nehri) kıyısında yer alan Ay Hanım antik kenti, Greko-Baktriya sanatının en önemli merkezlerinden biri olarak kabul edilir. Bu şehir, Helenistik ve Doğu kültürlerinin kesişim noktasındaki özel coğrafi konumu sayesinde, mimari, resim, heykeltıraşlık, metal işçiliği, el sanatları, sikkencilik ve yazıt gibi alanlarda eklektik ve sentezlenmiş sanatsal geleneklerin oluşması için elverişli bir zemin hazırlamıştır (Azizi 2013, 108-110; Farhadi 1980, 32; Amini 2020, 51). Greko-Baktriya sanat okulu, II. Dünya Savaşı'ndan önce Rus bilim insanı Triev tarafından "Greko-Baktriya sanatı" olarak tanımlanıp sistemleştirilmiş ve başlarda Batılı araştırmacılar tarafından fazla ilgi görmemiştir. Bu sanat anlayışı, özellikle klasik Yunan üslubu özellikle Lysippos'un etkisi ile Baktriya yerel zanaatkârlarının yaratıcılığı ve ustalığının birleşimidir. Bu sanat okulu, Kuşanlar döneminde zirveye ulaşmış ve "Greko-Kuşan üslubu" adı verilen bir alt dal da gelişmiştir (Jafari 2008, 252).

Ay Hanım antik kentinde keşfedilen eserler, Yunan, yerel, Hint ve Orta Asya geleneklerinin sentezlendiği özgün bir sanatsal kültürün oluşumuna işaret eder. Bu sentezin en çarpıcı örneklerinden biri, yaşlı sakallı bir adamın büstünü tasvir eden ve Helenistik-Doğu karışımı bir bağlamda Yunan sanatının psikolojik realizmini yansıtan Herma sütunudur. Üzerindeki adak yazıtında "Straton" adlı bir kişiye atıfta bulunulması, bu eserin dini veya siyasi işlevler taşıyabileceği ihtimalini gündeme getirir (Bernard et al. 1976, 15-47; Camban 2010, 220-249; Gil J. Stein 2022, 66-82). Aynı şekilde, Ay Hanım'da bulunan fildişinden yapılmış çıplak kadın heykeli de, klasik Yunan güzellik anlayışının dışında kalan ve doğurganlık tanrıçaları olan Anahita gibi doğulu tanrıçaları temsil eden, yerel dini ve estetik değerleri yansıtan bir eserdir (Camban 2010, 220 -249; Gil J. Stein 2022, 66-82). Ayrıca, kısa pelerimli ve "petasos" şapkalı genç bir adamı gösteren mezar taşı kabartması, Pergamon geleneğinden etkilenmiş klasik Yunan stilinde tasarlanmış olup, öteki dünyadaki huzur idealini betimleyen başka bir sentez örneğidir (Bernard 1972, 622-32; Bawary 2016, 45-66).

Bunun yanı sıra, taç giymiş çıplak bir erkeğin heykeli de, Polykleitos ve Lysippos'un üslubundan etkilenmiş olup, anatomik oranları ve estetik anlayışıyla klasik gelenekleri sürdürmektedir. Ancak yüz kısmının tamamlanmamış olması, bu eserin yerel bir atölyede üretilmiş olabileceğine işaret eder ve Ay Hanım'daki çok kültürlü atmosferi yansıtır (Bawary 2016, 45-66; Bernard 1994, 107). Öte yandan, başsız kadın heykeli ile "barbar" yüzlü kadın heykeli gibi yerel atölyelerde bulunan bazı örnekler ise, klasik biçimleri taklit etmelerine rağmen teknik kalite ve sanatsal yaratıcılık açısından zayıftır. Bu durum, Greko-Baktriya stilinin bazı örneklerde kalıplaşmış ve tekrarlanan bir biçimde yeniden üretildiğini gösterir (Bernard 1972, 622-32). Genel olarak, Ay Hanım'da bulunan bu heykeller ve kabartmalar, dışsal geleneklerin yerel unsurlarla etkileşime girerek yeni bir kültürel ve sanatsal sentez oluşturduğuna dair güçlü bir kanıt sunmaktadır.

Ay Hanım antik yerleşimi üzerine birçok araştırma yapılmış olmasına rağmen, özellikle bu alanda ortaya çıkarılan heykellerle ilgili olarak Greko-Baktriya heykel sanatı ve heykeltıraşlık hakkında yapılan uzmanlaşmış çalışmalar hâlâ sınırlı ve dağınık kalmıştır. Hellenistik dünyanın doğusundaki en önemli kültürel ve sanatsal merkezlerden biri olarak kabul edilen Ay Hanım, mimari yapılar, yazıtlar, metal objeler ve heykel eserleri gibi çeşitli buluntularla kültürel ve sanatsal etkileşimleri incelemek için zengin bir zemin sunmaktadır. Ancak bu bölgedeki heykel sanatı henüz hak ettiği şekilde sistematik olarak ele alınmamıştır.

Bu bağlamda, Fransız Afgan Arkeoloji Enstitüsü (DAFA) tarafından Paul Bernard'ın başkanlığında 1964 ile 1978 yılları arasında Ay Hanım'da yürütülen kazılar, kentin çeşitli bölümlerinin tanımlanması ve belgelenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu kazılar sayesinde kraliyet sarayı, jimnazyum, tapınak, tiyatro ve diğer önemli mimari yapılar ortaya çıkarılmış; şehir planlaması, işlevsel yapısı ve bu kültürel merkezden ele geçen bazı heykeller hakkında değerli bilgiler araştırmacıların kullanımına sunulmuştur.

Ancak bu alandan çıkarılan heykeller, Kamban'ın (2010) Kabil Ulusal Müzesi'ndeki Afganistan'ın Gizli Hazine adlı eserinde, Gil J. Stein, Alejandro Gallego Lopez ve Mohammad Fahim Rahimi'nin (2022) Afganistan'da 100 Nesne adlı eserinde ve Julio Bandizo-Sarmiento ve Mohammad Nader Rasuli'nin (2018) Afganistan Arkeolojisi: Tarih Öncesinden Erken İslam Dönemi'ne adlı eserinde sadece kısaca değinilmiştir. Bu kaynakların önemi ve değeri yadsınamaz olsa da, Ay Hanım'daki Greko-Baktriya heykel sanatı üzerine kapsamlı, analitik ve üslup temelli bir inceleme hâlâ eksik durumdadır. Bu çalışma, söz konusu boşluğu doldurma amacıyla gerçekleştirilmiş olup, söz konusu arkeolojik alandan ele geçen heykellerin teknik özellikleri, ikonografisi ve kültürel bağlamına dair ayrıntılı bir analiz sunarak, Orta Asya'da Helenistik sanatın yerleşme süreci ve sanatsal dönüşümlerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Ay Hanım Antik Kentinde Greko-Baktriya Heykel Sanatı

Sanat ve zanaat üretimindeki yeri

Orta Asya'nın en önemli Greko-Baktriya merkezlerinden biri olan Ay Hanım antik kenti, Helenistik dönemde sanat ve zanaat üretimi açısından önemli bir konuma sahipti. Yunan ve Doğu kültürlerinin kesiştiği noktada kurulan kent, Yunan sanatı ve teknik öğelerinin yerel ve Orta Asya gelenekleriyle harmanlandığı ve Greko-Baktriya sanatı olarak bilinen ekolü oluşturan senkretik bir medeniyeti yansıtıyordu (Ansari 2018, 471; Lee 2017, 83-90).

Yunanu-Baktriya (Greko- Baktriya) sanat okulu

II. Dünya Savaşı öncesinde Sovyet kadın bilim adamı Trahor, Greko-Baktriya sanatı adlı bir kitap yayınlamıştı. İlk kez, Orta Asya'da keşfedilen eserlerden yola çıkarak sanat dünyasında "Greko-Baktriya Okulu" (veya "Greko-Baktriya") adı verilen bir sanat okulunun varlığını ortaya koydu. Ancak bu teori o dönemde Batılı bilim adamları tarafından pek ilgi görmedi ve sessiz kaldı. Tarih öncesi ve mitolojik bir medeniyetin üzerine kurulmuş olan Baktriya ve Amu nehri havzasının dağlık toprakları, Ahemeniş ve Yunan sanat ve mimarisinin özelliklerini bir araya getirmiştir. Büyük İskender'in gelişiyle Yunan düşüncesi Akdeniz kıyılarından Doğu'nun kalbine kadar yayıldı ve Yunanlıların yaklaşık iki yüz yıllık iktidarı ve İran ve yerel unsurlarla harmanlanmasının ardından, Hindukuş'un kuzeyinde melez (Yunan-Baktriya) bir sanat biçimi ortaya çıktı ve gelişti (Kohzad 1993, 199-201).

Mevcut verilere göre Afganistan'da güzel sanatlar üzerine yapılan çalışmalar genellikle Greko-Baktriya sanatı ile başlamaktadır. Adından da anlaşılacağı üzere bu sektör iki temel unsurun etkileşimi ve birleşimi sonucu ortaya çıkmıştır: Biri Yunan unsuru, diğeri Baktriya unsuru. Kısacası, M.Ö. ilk iki yüzyılda Yunan sanat gelenekleri, özellikle Lysippos gibi sanatçıların sanat üslubu, Baktriyalı zanaatkarlar ve bölgede yaşayan Yunanlılar tarafından kullanılmıştır. Rus araştırmacı Madame Trieu'nun teorisine göre, Greko-Baktriya sanat okulunun oluşumunda ve gelişmesinde Baktriyalı zanaatkarların rolü önemli ve belirleyici olmuştur. Bay Meyer ve Profesör Hertzfeld'in görüşlerinden yola çıkarak, bu okulun, Ari (Afganistandaki en eski ismi) sonrası dönemlerdeki güzel sanatların pek çok tezahürünün kökeni olduğunu ve Asya'nın bu bölgesindeki sanat tarihinde temel bir rol oynadığını savunmaktadır (Ghaznavi 2008, 141-51). Greko-Baktriya sanat okulu, nihayetinde Helenistik sanat ile Baktriya topraklarının yerel sanatının birleşmesinden ortaya çıkmıştır. Bu sanatın derin etkileri Kuşan döneminde en belirgin şekilde ortaya çıkmış ve zirveye ulaşmıştır (Jafari 2008, 252).

Yunanlılardan sonra Afganistan'da onların mirasçısı olan Kuşanlar, Baktriya dilini yazmak için Yunan alfabesini kullandılar. Ayrıca yerel tanrılara tapınma, kraliyet hanedanının yüceltilmesi, ateşe tapınma ve Budizm gibi çeşitli dinler için tapınakların inşasında Greko-Baktriya mimarisinden de

etkilenmişlerdir. Bunun sonucunda heykel, mimari ve resim sanatlarını kapsayan yeni bir sanat üslubu (Greko-Baktriya üslubunun bir alt kolu) oluşmuştur ki, buna "Greko-Kuşan üslubu" veya "Kuşanu-Baktriya" denilebilir. Greko-Baktriya sanat okulu ve Greko-Kuşan alt stili, Kuşanların fetihleriyle Oxus Nehri'nden İndus Nehri'ne ve Gang havzasına kadar uzanan geniş bir alana yayıldı. Jumna Havzası'nda bulunan Kuşan İmparatoru Keneşkah heykelleri ve Baghlan'daki Kızıl Kotel bu tarzın belirgin örnekleridir. Ünlü Greko-Bodik okulunun Afganistan'daki Greko-Baktriya okulundan esinlenerek oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu arada, Kuşanlar ve Kuşan-Baktriya alt stiline bu sanat okulunun ortaya çıkışında önemli ve temel katkısı olmuştur (Kohzad 1993, 199-201).

Antik Ay Hanım kentinde Greko-Baktriya sanat unsurları

Ay Hanım, Afganistan'ın kuzeyinde bulunan Yunan-Baktriya sanat okulunun büyük merkezlerinden biriydi ve Yunan ve yerel sanat unsurları mimaride, heykelde ve görsel sanatlarda, el sanatlarında ve metal işçiliğinde, sikkelerde ve yazıtlarda bir arada kullanılıyordu (Azizi 2013, 108-10).

Ay Hanım alanı yapısal açıdan iki ana bölüme ayrılmıştır: üst kısım ve alt kısım. Şehrin üst kısmında mezarlık ve çitler bulunurken, alt kısmında konutlar, idari ofisler, hazine, kütüphane, gymnasiumu, tiyatro, tapınak vb. yer almaktadır. (Farhadi 1980; Amini 2020). Ay Hanım'da bulunan heykellerin çoğu, ana tapınaktan ya da onun çevresindeki alanlardan keşfedilmiştir.

Yaşlı Adamın Büstünü Betimleyen Herma Sütununun Genel Tanımı

1967 yılında gerçekleştirilen ilk kazı sezonunda, Ay Hanım antik kentinde jimnazyumun kuzey kanadının bir bölümü ortaya çıkarıldı. Bu alanda, sakallı yaşlı bir adamı betimleyen bir heykel ile birlikte, jimnazyum tanrılarına adanmış bir adak yazıtı da bulundu (Bernard et al. 1976, 15-47). Bu heykel, Yunan tanrıları Hermes ve Herakles'e adanmış olup, söz konusu mekânın dini ya da törensel bir işlev de taşıdığını göstermektedir (Bernard 1976, 5-57). Bu eser, Yunan sanat geleneğinde ender görülen herma tipi sütun-heykellerin bir örneğidir ve kuzey Afganistan'da yer alan Ay Hanım antik kentinde keşfedilmiştir. Heykelin toplam yüksekliği yaklaşık 77 santimetredir ve iki bölümden oluşur: üst kısmı 54,5 santimetre olan bir büst ve alt kısmı 22,5 santimetre olan bir sütun. Alt bölümde heykelin sabitlenmesi için bir çıkıntı (dil) yer almaktadır. Heykelin başı, keşif sırasında gövdeden ayrıydı; ancak daha sonra yeniden monte edilmiştir. Bu eser, Ay Hanım jimnazyumunun kuzey eyvanındaki orta nişte bulunmuştur ve muhtemelen sembolik ya da koruyucu bir rol üstlenmiştir (Camban 2010, 120-249).

Herma'lar, dörtgen (bazen silindirik) kaideler üzerinde yer alan, genellikle tanrı Hermes'e veya önemli kişilere ait büstlerin yerleştirildiği sütunlardır (Çelik 2020, 87-112). Bu heykel, yaşlı bir adamın yüz özelliklerini taşıyan bir büst ile birleşmiş şekilde bir sütun üzerine yerleştirilmiştir. Bu tür heykeller, Yunan dünyasında yaygın olarak kullanılmış ve çoğunlukla tanrı Hermes ile ilişkilendirilmiştir. Heykelin yüksekliği yaklaşık 72 santimetre ya da 77 santimetre civarındadır (Gil J. Stein 2022, 66-82) ve kireçtaşından yapılmıştır. MÖ 200 ile 150 yılları arasına tarihlenmektedir (Bernard 1994, 107).

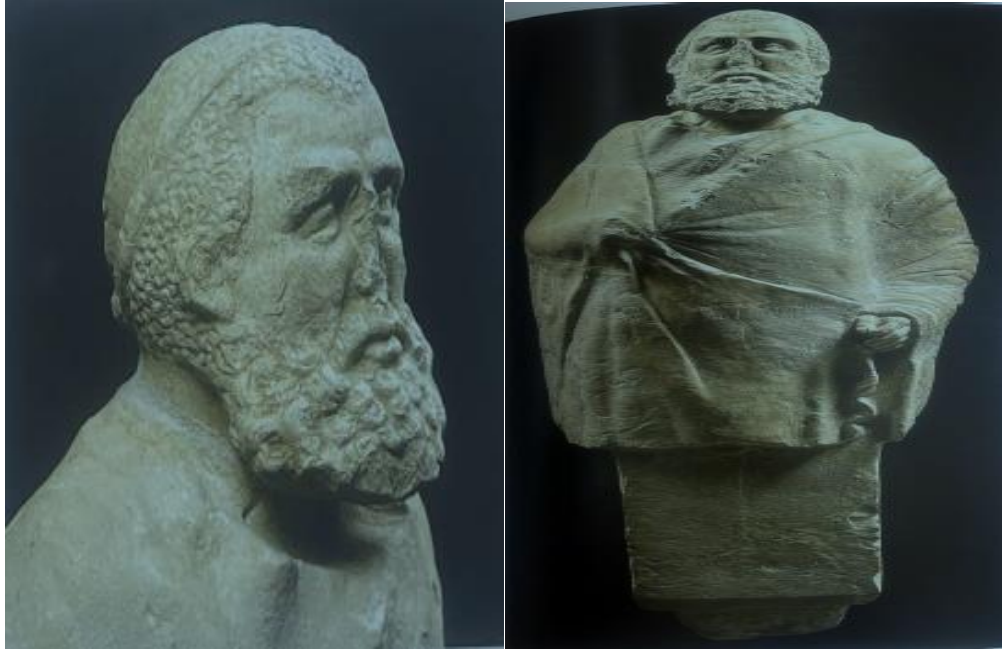
Üslup açısından, bu sütun heykeli MÖ ikinci yüzyılın ikinci çeyreğine tarihlendirilmektedir. Bu Yunan tarzı sütun-heykel, üst kısmında yaşlı, sakallı bir erkeğin büstüyle sonlanan bir yapıya sahiptir. Kare biçimli bu sütun, başında başlık bulunan yaşlı bir adamın büstünü taşımaktadır. Figür, her iki kolu örten kalın ve bol bir pelerin (himation) giymiştir. Sağ eli göğsüne yerleştirilmiş ve içten elbisenin kenarını tutar biçimdedir. Sol eli ise öne doğru uzanmış ve giysinin altından dışarı çıkmıştır; bu elin içinde metal bir yüzük (günümüzde kaybolmuş olan bir halka) bulunduğu anlaşılmaktadır (Camban 2010, 120-49; Gil J. Stein 2022, 66-82). Pelerin, kalça hizasına kadar inmekte ve yatay, hafifçe kavisli bir kenarla son bulmaktadır. Her ne kadar burnu kırılmış ve yüz hatlarında aşınma izleri görülse de, figürün yüzünde gizli bir çekicilik ve duygu hâlâ

algılanabilmektedir. Heykeltıraşın ustalığı, özellikle kel baş, başlık, kulaklar, boyun ve gövdenin arka kısmı gibi detaylarda açıkça hissedilmektedir. Sanatçı, yaşlılığı şakaklarda saçların dökülmesi ve hafifçe çökmüş yanaklarla ustaca betimlemeyi başarmıştır. Bununla birlikte, yüz kısmındaki detaylı ve incelikli işçilik ile giysinin serbest kıvrımlarındaki daha sade anlatım arasında belirgin bir zıtlık göze çarpmaktadır. Bu fark o denli dikkat çekicidir ki, heykelin gövdesinin deneyimsiz bir yardımcı tarafından, baş kısmının ise usta bir heykeltıraş tarafından yapılmış olabileceği sorusu akla gelmektedir (Camban 2010, 120-49).

Yukarıdaki, büstün üslup ve görsel özelliklerini başarılı bir biçimde analiz etmekte ve onu Hellenistik dönemin gerçekçilik ve sanatsal incelik anlayışının bir örneği olarak değerlendirmektedir. Yüzdeki kırışıklıklar, çökmüş yanaklar ve yorgun gözler gibi ayrıntılara odaklanması, yalnızca sanatçının teknik ustalığını yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda Yunan sanatında insanın iç dünyasını ifade etmeye yönelik psikolojik yaklaşıma da işaret eder. Bu tarz özellikler, özellikle Büyük İskender'den sonraki Hellenistik dönemde yaygınlık kazanmıştır; bu dönemde odak noktası, klasik ideal güzellikten gerçekçiliğe, bireyselliğe ve ruhsal derinliğe kaymıştır. Heykeltıraş, “yaşlılık”, “deneyim” ve “ağırbaşlılık” gibi kavramları abartıya kaçmadan, beden doğal detaylarını dikkatle işleyerek yansıtmaya çalışmıştır (Bernard 1994, 107).

Ay Hanım'da bulunmuş olan herma tipi büst-sütun, Yunan Herma geleneğinin gelişmiş örneklerinden biridir. Bu gelenek başlangıçta yalnızca tanrı Hermes'in başını taşıyan sade sütunlar şeklinde ortaya çıkmışken, zamanla toplumun saygın ve gerçek kişiliklerini de konu almaya başlamıştır (bendezu 2018, 120-35). Bu heykeldeki belirgin yüz hatlarının büyük olasılıkla Straton adlı bir kişiye ait olduğu düşünülmektedir. Onun iki oğlu, Terbialos ve genç Straton, bu heykeli kendi masraflarıyla tanrılar Hermes ve Herakles'e adadıklarına hiç kuşku yoktur (Camban 2010, 120-49). Bu heykelin, Ay Hanım'daki jimnazyumun kamusal alanına yerleştirilmesi ve yanında Hermes ile Herakles'e adanmış bir adak yazıtının bulunması, sadece ritüel bir işlev taşımaz; aynı zamanda Straton'un toplumdaki yüksek statüsüne de işaret eder. Straton'un muhtemelen jimnazyumun sekreteri (grammateus) olarak hem bilimsel etkinliklerde hem de mali ve dini işlerde görev aldığı anlaşılmaktadır (Bernard 1976, 287-322). Bu heykel, süsleyici işlevinin ötesinde, Yunan-Baktriya toplumunda bilgeliğe, yaşanmışlığa ve sosyal role duyulan saygının simgesi olarak değerlendirilebilir. Aynı zamanda, Ay Hanım'daki sanat, din ve toplum arasındaki güçlü bağlara dair çarpıcı bir tanıklık sunmaktadır (Bernard 1994, 107).

Bu sütun ve üzerindeki heykel, Yunan sanatının Hellenistik ana vatanının dışındaki en dikkat çekici örneklerinden biridir ve Orta Asya'nın kültürel bağlamında anlam kazanmıştır (Bawary 2016, 45-66). Bu yapıtın, Yunan dünyası ile Doğu kültürleri arasında bir sınır kenti olan Ay Hanım'da bulunması, Yunan görsel ve düşünsel unsurlarının yeni bir kültürel zemine aktarımı, yerleştirilmesi ve yeniden yorumunu simgeler. Her ne kadar biçim ve üslup açısından Yunan geleneğine bütünüyle sadık görünse de, bu eser Doğu ile Batı arasında yaratıcı bir etkileşimin ürünüdür; yalnızca bir taklit değil, Hellenistikleşmiş Orta Asya dünyasında sanatsal uyum ve birlikte varoluşun sembolü olarak değerlendirilmelidir (Bernard 1994, 99-129).



Resim 1. Yaşlı sakallı bir adamın büstünün bulunduğu herma sütun. Antik Ay Hanım kentinden keşfedilmiştir (Camban 2010, 120-49; Cassar and Noshadi 2015, 34-36).

Fildişinden Yapılmış Heykelinin Genel Tanımı

Ay Hanım'daki merkezi tapınakta bulunmuş bu fildişi heykel, çıplak bir kadını durgun ve hareketsiz bir biçimde tasvir eder. Heykelin bedeni kıvrımlı, yüz ifadesi ise donuk ve hissizdir. Bacaklar birbirine yapışık hâlde betimlenmiş ve yalnızca basit bir kesikle ayrılmıştır. Boyundaki yağ kıvrımları, küpe takmak için delinmiş kulaklar, düz ve kısa saçlar, kaşların ortasındaki işaret ve boynundaki kolye gibi ayrıntılar, Hindistan kökenli dini ve estetik geleneklerin etkisini yansıtan unsurlardır (Camban 2010, 120-49). Heykel, ince işçilikle yontulmuş olup alışılmadık bir kaide üzerinde duran çıplak bir tanrıçayı temsil etmektedir. Bu kaide, oturmak için tasarlanmış eyer benzeri ya da alçak bir tabure şeklindedir. Bu farklı biçim, onu geleneksel tapınak veya ev içi kült heykellerinden ayırmakta ve dikkat çekici kılmaktadır (Gil J. Stein 2022, 66-82; Camban 2010, 120-49).

Bu heykel, kemik ya da fildişinden yapılmış olup, yüksekliği 16,2 cm, kalça genişliği 3,2 cm ve kalınlığı 2,8 cm'dir. Heykel, ilik kanalının doğrultusunda büyük bir özenle oyulmuştur. Yapım detayları arasında, omuz ve göğüs bölgelerinde yer alan kesikler dikkat çeker; bu kesikler, kollar gibi ek parçaların ayrılması ve monte edilmesi için tasarlanmıştır. Eksik olan eklemli kol ve ön kolların, vücut içerisinden geçirilen bir ip vasıtasıyla hareket edebilir biçimde yerleştirilmiş olabileceği düşünülmektedir. Bu özellikler, heykelin teknik ustalık ve birleşik bir tasarım anlayışıyla üretildiğine işaret eder (Bernard 1974, 280-308).

Ancak, yakın tarihli incelemeler önceki bu varsayımı sorgulamaktadır. Yeni bulgulara göre, bu figürün kolları aslında hareketli değildir. Göğüs boşluğunda yer aldığı tahmin edilen (ve şu anda kayıp olan) bir kemik plaka, ipliğin kemik kanalından geçmesini ve dolayısıyla kolların hareket etmesini engellemiş olmalıdır. Gövde üzerindeki küçük deliklerin ise yalnızca bu plakayı sabitlemek amacıyla açıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla eğer bir kol eklenmişse, bu sabit biçimde ve ayrı parçalar hâlinde yerleştirilmiş olmalıdır. Ayrıca aynı bölgede bulunan küçük parçaların, ölçü ve görsel farklılıklar nedeniyle, muhtemelen daha kadınsı özellikler taşıyan başka bir figüre ait olduğu

düşünülmektedir. Bu durum, söz konusu alanda zamanla parçalanmış birden fazla figürin grubunun bulunduğunu göstermektedir (Camban 2010, 120-49).

Bu çıplak figürin üzerinde baş ve gövdeye ait kırmızı ve siyah boya kalıntıları, yapım tekniği, işlevi, günümüzdeki durumu ve bulunduğu yer hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Kırmızı boya hâlen meme uçlarında, dudaklarda ve alın bölgesinde görülebilmektedir. Kolye ve “Jebel al-Zuhra” olarak adlandırılan süsleme üzerinde ise kırmızı ve siyahın dönüşümlü kullanıldığı bezemelere rastlanmaktadır. Bu renklendirme, yalnızca görsel vurguyu artırmakla kalmayıp, muhtemelen ritüel, kültürel veya toplumsal cinsiyetle ilişkili sembolik anlamlar da taşıyordu. Kasık bölgesinde yer alan ve “Jebel al-Zuhra” olarak bilinen bu unsur, cinsel güç sembolü olarak yorumlanmaktadır. Bu unsurun açık çıplaklıkla birlikte kullanımı, Yunan döneminde bile genellikle örtülü olarak tasvir edilen tanrıça figürlerinin aksine, Orta Asya’da doğurgan bir tanrıçanın alışılmadık bir temsilini sunmaktadır. Figürin üzerindeki cinsiyet vurgusunun bu denli belirgin olması, onun doğurganlık sembolü olarak ritüel bir işlev taşımış olabileceğini düşündürmektedir. Dolayısıyla bu figürin, Aryan kökenli doğurganlık ve su tanrıçası olan Anahita’nın ya da Baktriya ve Orta Asya yerel geleneklerinde yer alan ana-tanrıça benzeri bir figürün temsili olabilir (Gil J. Stein 2022, 66-82; Camban 2010, 120-49).

Bu doğurgan tanrıça figürünü, şişman bir vücut yapısı, belirgin yağ kıvrımları ve şişkin, kısa bir boyun ile betimlenmiştir; boyun yapısı büyümüş bir tiroidi andırır biçimdedir. Bu heykel, Ay Hanım’da şimdiye kadar bilinen ilk yerli, çıplak ve doğurgan tanrıça temsillerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Orta Asya’nın farklı bölgelerinden, özellikle Sovyet dönemi kazılarında elde edilen arkeolojik bulgular, bu tür bir tanrıçaya yönelik tapınmanın bölgede yaygın olduğunu göstermektedir. Bu yerli tanrıça figürünün, Ay Hanım’daki tapınakta Yunan kökenli eserlerle birlikte bulunmuş olması, çoklu ritüel ve dinsel uygulamaların bir arada var olduğunu ve Hellenistik dönemde Yunan-Baktriya Krallığı’nda yerli halk ile Makedon-Yunan göçmenler arasında karmaşık bir kültürel ilişki yaşandığını ortaya koymaktadır (Bernard 1974, 280-308; Gil J. Stein 2022, 66-82).

Üslup açısından değerlendirildiğinde, bu figürin birlikte duran bacakları, durağan duruşu ve ön cepheden bakışlı sert pozu ile Yakın Doğu ve Orta Asya’daki yerel sanat geleneklerine ait bir estetik anlayışı yansıtır. Bu yaklaşım, Yunan heykellerinde yaygın olan doğalcı üslubun tersine, yerli ve Yunan-olmayan anlatım biçimlerine dayanmaktadır. Bu tür figürlerin yapımında kullanılan teknik ve estetik tercihler, onları üretenlerin kültürel ve bölgesel kimliklerini ortaya koymakta ve Hellenistik yapılara rağmen yerel geleneklerin sürekliliğini göstermektedir (Gil J. Stein 2022, 66-82). Genel olarak bu tür figürinlerin yapım tarzı, onları klasik Yunan örneklerinden ayıran bir unsur olarak, yerli ve Yunan dışı sanatsal etkilerin biçimsel tasarıma yansıdığını göstermektedir (Camban 2010, 120-49).



Resim 2. Fildişi veya kemikten yapılmış çıplak kadın heykeli. Antik Ay Hanım kentinde keşfedilmiştir (Camban 2010, 120-49).

Mezar Taşı Kabartmasının Genel Tanımı

Bu kabartma, kısa Yunan tuniği ya da chlamys giymiş, uzun saçlı ve yarı çıplak bir genci betimlemektedir. Figür, tamamen Yunan özellikleri taşıyor ve Klasik Dönem stilini açıkça yansıtmaktadır; eserde hiçbir yabancı ya da Yunan-dışı etkene rastlanmamaktadır (Bawary 2016, 45-66). Son derece titizlikle işlenmiş bu sanat eseri, Ay Hanım kentinin dışında, bir mezar yapısında keşfedilmiştir (Gorshenina 2012, 137). Yeniden birleştirilen parçalar, yüksekliği 57 santimetre olan beyaz kireçtaşından bir levha oluşturmaktadır. Kabartma, gencin tüm bedenini tam yüz (frontal) görünümde sunmaktadır. Vücut ağırlığı sol bacağına verilmiştir. Üzerindeki tek giysi, sağ omzuna düğümlemiş chlamys'tir; giysinin ön kısmı arkaya doğru atılmış ve sol ön kolun üzerinden geçmektedir. Sol omuzun üstünde ise disk biçiminde bir nesne yer almakta olup, bunun büyük olasılıkla petasos (kenarlı Yunan şapkası) olduğu düşünülmektedir. Figürün yüzünün yalnızca sağ şakak ve sağ göz kısmı korunmuştur. Uzun saçları ise omuzlarına doğru dökülmektedir (Bernard 1972, 622-32).

Ellerin ve figürün elinde bulunabilecek nesnelere kayıp olması nedeniyle, bu kişinin kimliğini kesin olarak belirlemek mümkün değildir. Uzun saçlar ve chlamys ya da tunik, okçuluk tanrısı Apollon'u çağrıştırıyor olabilir; ancak petasos (kenarlı Yunan şapkası) figürde yer aldığı için bu yorum kuşkulu hale gelmektedir. Ayrıca, eserin bulunduğu yere bakıldığında bunun muhtemelen mezar amaçlı bir kabartma olduğu anlaşılmaktadır. Figür, genç yaşta ölmüş bir Yunan gencini betimliyor gibi görünmektedir. Chlamys ve petasos, bu genci Klasik Dönem'e özgü bir ephebos (askeri eğitim aşamasındaki genç erkek) olarak tanımlamamıza olanak tanır. Ancak uzun saç, bu tanımla çelişmektedir; çünkü bilindiği üzere ephebos'lar askeri eğitime başlarken çocukluk saçlarını kazıtırlardı. Bu nedenle uzun saç, belki de bölgesel (Doğulu) bir modayı yansıtıyor olabilir; yani bazı Yunan gençlerinin bu topraklarda benimsediği bir tarz olabilir (Bernard 1972, 622-32). Öte yandan, betimlenen kişi zengin bir Baktriyalı olabilir; ancak görünümü Yunan tarzında ve kahramansı

çıplaklıkla işlenmiş olabilir. Yine de bu konuda kesin bir şey söylemek zordur (Gorshenina 2012, 137).

Bu kabartma, Yunan sanat geleneği içinde değerlendirilmektedir. Figürün duruşundaki sağlamlığa rağmen, bacakların uzun yapısı ve başın görece küçük oluşu esere zarif ve dengeli bir oran kazandırmaktadır. Kaslar pürüzsüz ve eşit bir oyma tekniğiyle yumuşatılırken, hüzünlü bakış ve derin gözler yüzdeki duyguyu ve hüznü yansıtıyor. Eser, Pergamon sanat geleneğinden etkilenmiştir ve sanatçının atletik vücut yapısını vurgulamadaki ustalığı açıkça gözlemlenmektedir (Bernard 1972, 622-32). Figürün gevşek duran giysisi, kabartmanın sakin atmosferine katkı sağlamakta ve muhtemelen ölen kişinin sosyal statüsünü ima etmektedir. Figürün dingin ve tepkisiz duruşu, ölüm sonrası huzur ve idealizmin bir simgesi olarak, geleneksel Yunan mezar sanatıyla uyumludur. Bu kabartma, yerel kültürel unsurlar ile Yunan estetiğinin bir sentezidir ve ölen kişiye duyulan saygıyı sanat yoluyla ifade etmektedir (Bernard 1994, 107).

Göçebe toplulukların saldırısından sonra, Ay Hanım'dan soyluların ve seçkin kesimin göç etmesi ve bunun yerine sıradan halk ile göçerlerin kente yerleşmesi, kamusal alanların ve aristokrat konutlarının tahrip edilmesine yol açmıştır. İnşaat malzemeleri özel konutların yapımında yeniden kullanılmış ve bu kabartma gibi sanat eserleri büyük ölçüde küçük parçalara ayrılarak yok edilmiştir. Bu yıkım ve muhtemelen tapınaklardaki kutsal heykellerin devrilmesi, Yunan kültürel unsurlarına yönelik bir tepkiyi ve dönemin değişen kültürel değerlerini yansıtmaktadır (Gorshenina 2012, 137). Sonuç olarak, bu eser Orta Asya'da klasik Yunan sanatının seçkin bir örneği olup, Yunan kültürünün bölgedeki doğrudan etkisini açık bir şekilde göstermektedir.



Resim 3. Antik Ay Hanım kentinde keşfedilmiş bir mezar taşı kabartması (Bernard 1972, 622-32 ;Tissot 2006, 21-45).

Taç Takan Çıplak Bir Adamın Heykelinin Genel Tanımı

Bu heykel, başında yapraklardan bir taç taşıyan çıplak bir erkeğin figürünü tasvir etmektedir. Kireç taşıdan yontulmuş olan eser, insan bedeninin anatomik oranlarına ve doğal görünümüne yüksek bir özenle sadık kalınarak şekillendirilmiştir. Yüksek kaliteli işçiliğe rağmen, yüz kısmındaki tamamlanmamış hatlar, heykelin yerel ustalar tarafından ve yerinde üretildiğini göstermektedir. Eserin tam boyutları bilinmemekle birlikte, işçilik ve üslup açısından Ay Hanım antik kentinin önde gelen Greko-Baktriyen eserleri arasında yer alır (Bawary 2016, 45-66).

Bu heykel, klasik Yunan heykel geleneğinin açık bir yansımasıdır. Figürün duruşu, uzuvların hassas orantıları ve yumuşak, doğal kas yapısı; Polykleitos ve Lysippos gibi önde gelen

heykeltıraşların eserlerinden esinlendiğini göstermektedir. Bu sanatsal gelenekte tanrılar, kahramanlar ve atlet figürleri, fiziksel güzelliklerinin zirvesinde çıplak ve başlarında yaprak tacıyla betimlenirdi; bu özellikler söz konusu heykelde de görülmektedir (Bernard 1994, 107). Ancak daha önce de belirtildiği gibi, yüz hatlarının tamamlanmamış oluşu ve muhtemel bazı orantısızlıklar, bu üslubun yerel bir dönüşüm geçirdiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu eser, klasik geleneğe bağlılık ile yerel yeniden yorumlama arasında bir sınırdan yer almaktadır (Bawary 2016, 45-66).

Heykelin başındaki yaprak tacı, onur, zafer ya da kahramanlığın bir simgesi olup; tanrılar, mitolojik kahramanlar ya da başarılı atletlerle ilişkilendirilebilir. Yunan tarzında stadyum, jimnazyum ve kültürel-egitsel kurumların faal olduğu Ay Hanım'daki kültürel ortamda, bu tür heykeller hem ideal insan modelinin bir sembolü hem de Yunan estetik ve ahlaki değerlerinin (örneğin beden terbiyesi, cesaret, bilgelik ve disiplin) yayılmasının bir aracı olarak işlev görebilirdi. Bu nedenle, söz konusu heykel hem dekoratif hem de simgesel bir işleve sahip olabilir (Bernard 1994, 107).

Ayrıca bu heykel, klasik Yunan sanat geleneklerinin Orta Asya'nın doğusundaki coğrafyaya aktarımı ve sürekliliği konusunda da önemli bir kanıttır. Doğudaki Hellenizmin başlıca merkezlerinden biri olan Ay Hanım, Yunan kültürel unsurlarının yerel gerçekliklerle kaynaştığı bir zemin sunmuştur. Bu heykel, Yunan üslubunun yerel zanaatkârlar tarafından benimsenip yeniden yorumlandığının bir örneğidir; öyle bir süreçtir ki yalnızca sanatsal biçimler değil, beden, güzellik ve kimlik gibi fikirler de yerel dil ve bağlam içinde yeniden tanımlanmıştır. Bu bakımdan, heykel hem Yunan sanatının görkemini yansıtır, hem de Ay Hanım'ın Hellenistik dönemdeki çokkültürlü yapısının bir simgesi olarak değerlendirilebilir (Bernard 1994, 107; Bawary 2016, 45-66).



Resim 4. Başında taç bulunan çıplak genç erkek heykeli. Antik Ay Hanım kentinde keşfedilmiştir (Bernard 1994, 107).

Barbar Kadın Heykelinin Genel Tanımı

Bu yarım kalmış kadın heykeli, kireç taşından yontulmuş olup, Ay Hanım'ın merkez tapınağı yakınında gerçekleştirilen arkeolojik kazılar sırasında, yerel bir zanaatkâra ait bir dükkânın içinden keşfedilmiştir. Söz konusu zanaatkâr, yarı kıymetli taşlarla çalışan ve heykel üretiminde geri dönüştürülmüş malzemelerden yararlanan bir ustaydı. Bugün Afganistan Ulusal Müzesi'nde 04,42,5 envanter numarasıyla korunan bu heykel, MÖ 2.ila 3.yüzyıla tarihlenmektedir (Afganistan Ulusal Müzesi Veritabanı).

Bu eser, uzun bir giysi ve başında geleneksel bir başörtüsünü andıran bir şapka ile tamamen örtünmüş bir kadın figürünü tasvir etmektedir. Bu tarz giyinme biçimi, figüre "vahşi" ya da "barbar" bir yüz ifadesi kazandırmaktadır. 32 santimetre yüksekliğe ve 12 santimetre genişliğe sahip olan heykel, fiziksel olarak zarar görmüştür: boynu kırılmış ve sonradan onarılmıştır; ancak başın arka kısmında ve sol bacakta kesikler ve boşluklar hâlâ gözlemlenmektedir. Kullanılan taş türü, bulunduğu yer ve işçilik tarzı göz önüne alındığında, bu heykel Ay Hanım'da yerel olarak üretilmiş, Yunan üslubundan esinlenilmiş ama yerel özellikler taşıyan bir çalışma olarak değerlendirilebilir (Bernard 1972, 622-32; Afganistan Ulusal Müzesi Veritabanı).

Heykel, biçim ve kompozisyon açısından Hellenistik sanatın bazı özelliklerini yansıtsa da, kadının yüz ifadesi, örtünme biçimi ve bazı stilistik ayrıntılar klasik Yunan modellerinden farklılık göstermektedir. Bacakları tamamen örten uzun giysi ve başlık kullanımı, Yunan sanatında "Yunanlı olmayan" ya da "barbar" kadınların temsiline benzemektedir; bu tür kadın figürleri etnik ya da coğrafi olarak yabancı olarak tasvir edilirdi. Heykelin genel yapısı oldukça sadedir ve muhtemelen başka heykellerin parçalarından yararlanılarak yapılmıştır; bu da sanatçının geri dönüştürülmüş malzemeler kullandığını göstermektedir (Bernard 1972, 622-32).

Bu heykelde kadının örtünme tarzı, sert dış görünüşü ve eserin bulunduğu yerin (bir tapınak ya da resmî alan değil, bir zanaatkâr dükkânı olması) dikkate alındığında, bu figürün muhtemelen resmî ya da dinsel bir işlev taşımadığı, daha çok yerel üretim ya da kişisel bir sipariş olduğu anlaşılmaktadır. Bu heykel, Yunanlıların doğulu kadınlara veya yerel halklara dair zihinsel imgelerinin bir yansıması olabilir ve dekoratif amaçla, süs objesi olarak ya da belirli bir alıcı kitlesine yönelik satış için üretilmiş olması mümkündür. Yunan üslubuna ait bazı öğelerin yerel bir işçilikle harmanlanması, bu eseri kültürel açıdan melez (karma) bir ürün olarak tanımlar (Bernard 1972, 622-32).



Resim 5. Barbar kadın heykeli. Antik Ay Hanım kentinde keşfedilmiştir (Bernard 1972, 622-32).

Başsız Kadın Heykelinin Genel Tanımı

Kireç taşından yapılmış bu heykel, resmi bir duruş sergileyen ayakta bir kadın figürünü tasvir etmektedir ve Ay Hanım tapınağının yakınında, "Barbar Kadın" heykelinin keşfedildiği bölgenin hemen yanında bulunmuştur (Bernard 1972, 622-32; Bendezu-Sarmiento ve Rassouli 2018, 120).

Heykelin bulunduğu yer, muhtemelen sanat eserlerinin üretildiği veya onarıldığı bir taş atölyesidir. Heykelin baş kısmı eksik olmasına rağmen, geriye kalan beden bölümleri Hellenistik sanatın biçimsel kalıplarına açıkça bağlı kalındığını göstermektedir. Eserin tam yüksekliği belirtilmemiştir; ancak figürün yanında yer alan İyonik başlıklı bir sütun, yapının sembolik ya da süsleyici bir unsur olarak Yunan mimarisine gönderme yaptığını ortaya koymaktadır. Heykelde kadın, göğüs altından bağlanmış, yakası süslemeli Yunan tarzı bir “khiton” (chiton) giymekte ve üzerine alınmış uzun bir pelerin (himation), ön tarafta önlük gibi sarkmakta, sol kalça hizasında bir elle tutulmaktadır. Bu duruş, Hellenistik dönemde kadın heykellerinde görülen resmî ve idealize edilmiş pozların bir taklididir. Ancak detaylı biçim analizi, bu temsilin daha çok tanınan kalıpların mekanik bir tekrarına dayandığını göstermektedir. Elbise kıvrımları sert ve geometriktir; vücut formlarının detayları ise klasik Yunan sanatındaki incelik ve zarafetten yoksundur. Sol kol boşlukta havada kalmış bir şekilde yer alırken, figürün yanında yer alan sütun muhtemelen bir zamanlar sol kolun dayandığı bir destek unsuruyken bugün yalnızca dekoratif bir öğe gibi görünmektedir (Bernard 1972, 622-32).

Her ne kadar bu heykelin bulunduğu yer tapınağa yakın olsa da, bir taş oymacılığı atölyesinin içinde keşfedilmiş olması, eserin yerel ve hatta yarı endüstriyel bir üretim olma ihtimalini güçlendirmektedir. Bu figür, tapınak ya da kamusal alanlar için tasarlanmış dekoratif bir unsur ya da adak heykellerinden biri olmuş olabilir. Figürün resmî duruşu, yanında yer alan İyonik sütun ve giyimi, Yunan sanatında kadınların törensel ve simgesel temsillerini çağrıştırmaktadır. Ancak heykelin icrasında görülen teknik yetersizlik ve kompozisyondaki yaratıcılık eksikliği, eserin sadece yaygın şablonların tekrarına dayandığını ve bu nedenle anlam yükünün sınırlı kaldığını ortaya koymaktadır (Bernard 1972, 622-32).

Bu eser, Helenistik dünyanın çevre bölgelerinde Yunan sanatsal formlarının yayılımının bir örneği olarak değerlendirilmelidir; burada Yunan görsel gelenekleri, daha sınırlı yerel ustalıklarla yeniden yaratılmaktadır. Her ne kadar eserin sanatsal üslubu Yunan kökenli olsa da, klasik heykeltıraşlığın idealizm ve realizm ruhundan yoksundur. Bu durum, Ay Hanım’da Helen sanatının aktarımının yalnızca içerik düzeyinde değil, aynı zamanda mekanik kalıpların basit taklitleri şeklinde de sürdüğünü göstermektedir. Sonuç olarak, bu figür bir sanat şaheseri olarak değil, Orta Asya’da Yunan sanatının yerelleşme sürecinin bir belgesi olarak önem taşımaktadır (Bernard 1972, 622-32).



Resim 6. Başı olmayan kadın heykeli. Antik Ay Hanım kentinde keşfedilmiştir (Bernard 1972, 622-32).

Tartışma

Bu makalede, Ay Hanım antik alanından elde edilen bazı heykellerin dış görünüş ve yapısal özellikleri analiz edilerek, bu bölgedeki heykeltıraşlık sanatında Yunan stil ile yerel kültürel unsurlar arasındaki bağlantının açıklığa kavuşturulması amaçlanmıştır. İnceleme sonuçları göstermektedir ki, Klasik Yunan geleneği ile yerel unsurlar arasındaki bu sanatsal etkileşim sonucu, günümüz kuzey Afganistan'ında yeni bir heykeltıraşlık stili ortaya çıkmıştır; arkeolojik çalışmalarda bu stil "Yunan-Baktriya sanat ve zanaatı" olarak adlandırılmaktadır. Bu bağlamda, Ay Hanım'dan çıkan heykeller sadece Klasik Yunan stilinin biçimsel taklidi olarak görülmemelidir; aksine bu eserler, Doğu ve Batı arasındaki karmaşık, dinamik ve yaratıcı kültürel etkileşimin açık bir yansımasıdır. Bu heykeller, Helenistik sanatın görsel, teknik ve simgesel unsurlarını alan yerel sanatçı ve zanaatkârların, bunları ihtiyaçlar, kaynaklar, inançlar ve yerel estetik zevkle yeniden yorumladığı bir medeniyetler karşılaşmasının ürünüdür. Bu etkileşimden Batı etkilerine rağmen doğu anlamı ve kimliğini taşıyan bağımsız ve özgün bir sanat geleneği doğmuştur. Bu eserlerin vaka analizleri göstermektedir ki, özellikle heykeltıraşlık alanında Yunan-Baktriya sanatı çok katmanlı ve çeşitlilik içeren bir kültürel zeminde gelişmiştir; bu zemin farklı etnik, dini ve estetik geleneklerin bir arada yaşadığı bir ortamdır. Böyle bir ortamda, klasik Yunan kalıpları olan vücut oranları, ideal pozlar ve mitolojik simgeler, yerel koşullar nedeniyle değişime uğramış ve yeniden üretilmiştir.

Örneğin, tacı başında olan çıplak erkek heykeli, vücut oranlarının hassas gösterimi, belirgin kas yapısı ve ayakta duruşuyla, Ay Hanım zanaatkârlarının özellikle Polykleitos ve Lysippos tarzındaki Klasik Yunan geleneklerine aşina olduğunu göstermektedir. Ancak eserin tamamlanmamış yüz detayları ve eksik öğeleri, bunun yerel bir ortamda, sınırlı imkânlarla yapıldığını ve burada yalnızca basit bir kopyalamadan ziyade özgün bir yeniden yaratım sürecinin gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca, "Barbar Kadın" olarak adlandırılan heykel, Yunan duruşu ve giysisinden etkilenmiş olmakla birlikte, yüzündeki "vahşi" ifade ve tamamen kapalı bacaklarıyla, yerel geleneklerin ve toplumun kadın cinsiyeti ve estetiğine bakış açısını yansıtır. Bu heykel, Yunan formuyla yerel kültürel içeriklerin buluşmasının bir kanıtıdır.

Başsız kadın heykelinde ise, chitondaki form, vücut oranları ve kumaşın kıvrımları Klasik sanatın izlerini taşır. Ancak, elin dayanacak bir yere konmaması, sert ve kalıp kıvrımlar ile eserin yerel atölyelerde üretilmesi, teknik yetersizlikleri ve Yunan modellerinin yüzeysel bir uyarlamasını gösterir. Bu heykel, atölye eğitimini ve Helenistik unsurların yerel üretimde kullanımını simgeler. Ay Hanım'ın herma heykeli, Yunan stili ile yerel işlevin birleştiği dikkat çekici bir örnektir. Bir yandan, yüzün gerçekçiliği ve herma yapısı, Yunan Hermes heykellerini çağrıştırırken; diğer yandan "Straton" adlı kişinin portresinin ve eserin gymnasium'daki konumunun, bu eserin yerel ritüel, anısal ve sosyal bir işlev taşıdığını gösterir.

Aynı şekilde, fildişinden yapılmış çıplak kadın heykeli, dolgun beden yapısı, ayakta duruşu ve doğrudan bakan bakışıyla Helenistik canlı figürlerden farklı olarak, bereket ve kadın gücüne dayalı yerel değerleri vurgular. Ayrıca, alın üzerindeki renkli nokta, vücutta kırmızı süslemeler ve ritüel semboller, Hint, İran ve Doğu Helenistik geleneklerin etkisini yansıtır. Fildişi yerine kemik kullanımı ise, sanatçıların yerel malzemelere ve teknik geleneklere uyum sağladığını gösterir. Son olarak, kısa pelerin ve petasos başlıklı genç adamın mezar kabartması, form ve anlam açısından Pergamon ve Klasik Yunan mezar geleneğine yakındır. Ancak, uzun saçları Yunan adetlerine ters düşerken, bilinçli bir Helenleştirme ile ölenin sosyal statüsünün yükseltilmesi, Yunan tasvirlerinin yerel bağlamda sosyal statü göstergesi olarak kullanıldığını ortaya koyar. Bu kabartmanın sonraki tahribatı ise, yeni gelen halkların yabancı kültürel sembollere karşı tepkisinin bir işareti olabilir.

Genel olarak, Ay Hanım'dan çıkarılan heykel eserleri ne tamamen Yunan sanatının bir taklidi ne de tamamen yerel ürünler olarak değerlendirilebilir. Aksine, bu eserler görsel belgeler olarak,

kültürel etkileşim, uyarılma, uyum sağlama ve yeniden yaratma süreçlerinin karmaşık bir yansımasını sunar. Ay Hanım'da ortaya çıkan, Doğu ve Batı geleneklerinin bir arada var olduğu, bağımsız ve çok katmanlı bir kimlik kazanan yeni bir sanat dilidir. Bu şehir, heykel eserleri aracılığıyla, sanatın karşıtlık içinde değil, birleşme ve uyum içinde anlam kazandığı dinamik ve yaratıcı bir medeniyetin portresini sunmaktadır.

Sonuç

Ay Hanım antik alanından çıkarılan Greko-Baktriya heykel sanatına ait eserler sadece antik dönemin estetik anlayışını yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda bölgedeki farklı kültürel geleneklerin sanatsal etkileşim ve bileşimini açıkça ortaya koyar. Bu sanat, klasik Yunan geleneklerini Orta Asya'nın kültürel ve yerel unsurlarıyla birleştiren çok katmanlı ve zengin bir görsel dil oluşturmuş ve böylece bölgeye özgü eşsiz bir sanat okulu ortaya çıkarmıştır. Ay Hanım, sanatsal ve endüstriyel üretimin önemli merkezlerinden biri olarak, Greko-Baktriya sanatının oluşumu ve gelişiminde önemli bir rol oynamıştır.

Greko-Baktriya sanat okulunun Ay Hanım'daki varlığı, antik Yunan sanatının teknik ve görsel özelliklerinin yerel ve özgün bir şekilde benimsenip yeniden yorumlandığını gösterir. Bu durum, özellikle Ay Hanım herma sütununun detaylı incelenmesinde ortaya çıkar; burada klasik Yunan stiline psikolojik realizmi ve ayrıntıları ile yerel kültürel ve sosyal işlevler bir arada görülmektedir. Bu eser, sanatsal değerinin yanı sıra dönemin sosyal ve dinsel kimliğinin ifadesinde de önemli bir rol oynamıştır.

Ayrıca, keşfedilen fildişi heykel, yerel malzemelerin kullanımı ve doğu ritüelleri ile sembollerinden izler taşıması bakımından özgün teknik ve estetik becerilerin bir örneğidir. Ay Hanım mezar kabartmaları ise Pergamon etkisi taşıyan Yunan unsurlarını, yerel biçimlendirmelerle harmanlayarak, Helenistik geleneklerle yerel kültürün kaynaşmasını göstermektedir.

Taçlı çıplak erkek heykeli, ideal anatomi ve klasik duruşuyla antik Yunan sanatının devamı niteliğindedir; ancak eksik yüz detayları ve bazı özellikler, eserin yerel ustalar tarafından yeniden üretildiğini ve bu kalıpların yerelleştirildiğini göstermektedir. Barbar kadın heykeli, özgün görünümü ve giysisiyle Yunan etkileri yanında yerel semboller ve anlayışların da varlığını ortaya koyar; giyim ve duruş farklılıkları, yerel geleneklerin sanat üzerindeki etkisini gösterir. Başsız kadın heykeli ise klasik stile benzerken, teknik ve uygulamada yerel üretim seviyesinin sınırlı olduğunu ve Yunan modellerinin sınırlı etkisini yansıtır.

Sonuç olarak, Ay Hanım heykel sanatı sadece Yunan sanatının bir taklidi değil; çok kültürlü, karmaşık ve yaratıcı bir süreçtir. Bu süreçte yerel sanatçılar, Helenistik kalıpları kendi kültürel gelenek ve inançlarıyla harmanlayarak yeni bir sanatsal dil yaratmışlardır. Bu eserler, bölgenin kültürel zenginliği, çeşitliliği ve tarih boyunca medeniyetlerin etkileşiminin canlı kanıtlarıdır. Bu eserlerin daha derinlemesine incelenmesi, bölgenin sanat ve kültür tarihinin daha iyi anlaşılması açısından büyük önem taşımaktadır.

Kaynakça

Amini, mohammad akbar, 'Ay Khanum Is a Greek City in Northern Afghanistan', Mandigak, 2020
<<https://mundigak.com/fa/ای-خانم، یک-شهر-یونانی-در-شمال-افغانستان/>>

Ansari, Sultan Mohammad. *History of Art of Afghanistan and the World*. Mazar-e Sharif: Rah Saadat Publications, 2018.

Azizi, Mojtaba Areifi – Nazar Mohammad. *Engineering Systems in Ancient Monuments*. Kabil: Yousef Zad, 2013.

Bawary, Mohammad Rasul. *Iron Age Archaeology of Afghanistan*. Kabil, 2016.

Bendezu-Sarmiento, Julio – Mohammad Nader Rasouli. *Archaeology of Afghanistan from Prehistory to the Early Islamic Period*. Kabil: DAFA, 2018.

Bernard, Paul. "Excavation Campaign at Ai Khanoum." *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* (1972): 622-632.

Bernard, Paul. "Fouilles de Ai-Khanoum (Afghanistan), campagnes de 1972 et 1973." *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 118 (1974): 280-308.

Bernard, Paul. "Campagne de fouilles 1975 à Ai Khanoum (Afghanistan)." *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 120 (1976): 287-322.

Bernard, Paul. "The Greek Kingdoms of Central Asia." *History of Civilizations of Central Asia* 2 (1994): 99-129.

Bernard, Paul – Henri-Paul Francfort – Jean-Claude Gardin – Jean-Claude Liger – Bertille Lyonnet – Serge Veuve. "Fouilles d' Ai Khanoum (Afghanistan): Campagne de 1974." *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 63 (1976): 15-47.

Bernard, Henri-Paul – Jean-Claude Gardin – Jean-Claude Liger – Bertille Lyonnet – Serge Veuve. "Excavations at Ai Khanoum (Afghanistan): Campaign 1974." *Bulletin of the French School of the Far East* 64 (1976), 5-57.

Bernard, Paul – Henri-Paul Francfort – Jean-Claude Gardin. *History of Civilizations of Central Asia*. Paris: UNESCO, 1994.

Camban, Pierre. "Step by Step with Alexander from Balkh to Ai Khanoum." *İçinde Afghanistan: Hidden Treasures from the National Museum, Kabul*, ed. Frédéric Hiebert – Pierre Camban. Bonn: [y.yay.], 2010.

Cassar, Brendan – Sara Noshadi. *Keeping History Alive: Safeguarding Cultural Heritage in Post-Conflict Afghanistan*. Paris: UNESCO Publishing, 2015.

Çelik, Ahmet. "Perge'den Alkamenes'in Hermes Herme'si (Hermes Propylaios) Tipinde İki Yeni Herme." *Phaselis* (2020), 87-112.

Farhadi, Rawan – Abdulghafor. "Ay Khanoum, the Meeting Place of Greece and the Bakhtar." *Journal of Archaeology* (1980).

Ghaznavi, Sultan Ahmad. "Alexander's Invasion and Its Effects on Our Culture." *Sultan Ahmad Ghaznavi* (2008), 141-151.

Stein, Gil J. – Alejandro Gallego Lopez – M. Fahim Rahimi. *History of Afghanistan in 100 Objects: Treasures in the National Museum of Afghanistan*. Alaska: Alaska Heritage Art Publishing, 2022.

Gorshenina, Svetlana – Frantz Grenet – Shahin Mustafayev. "Asie centrale." *İçinde L'invention des frontières et l'héritage russo-soviétique*, 137. [y.y.], 2012.

Jafari, Ali Ahmad. "A Brief Look at the History of Architecture." *Kushan Research* (2008), 252.

Kohzad, Ahmad Ali. "Greek and Western Art School." *Book World* (1993), 199-201.

Lee, Jonathan. *Historical Wonders of Afghanistan*. Mazar-e Sharif: Rahmat Publications, 2017.

Tissot, Francine. *Catalogue of the National Museum of Afghanistan, 1931-1985*. Paris: UNESCO Publishing, 2006.



Çeşm-i Cihan

Çeşm-i Cihan:
Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E - Dergisi
ISSN: 2149-5866
Sayı: 12-2 (Aralık 2025), 103-114, TÜRKİYE
DOI: 10.30804/cesmicihan.1754699
Derleme Makale

KIRIM TATAR TARİHİ ARAŞTIRMALARINDA BİR PORTRE: DOÇ. DR. MUHAMMET ŞEN

Mustafa Alperen TAŞ*

Öz: Bu makale, Doç. Dr. Muhammet Şen'in Kırım Hanlığı tarihi üzerine yürüttüğü akademik çalışmalarını, bilimsel yaklaşımını ve Türk tarihçiliğine sağladığı katkıları kapsamlı bir biçimde ele almaktadır. Şen'in araştırmaları, Kırım Hanlığı'nı yalnızca Osmanlı-Rus ilişkileri bağlamında incelemekle sınırlı kalmayıp, hanlığın siyasi, diplomatik, askerî ve kültürel dinamiklerini çok boyutlu bir perspektifle değerlendirmektedir. Çalışmalarında belge temelli bir metodolojiyi benimseyen Şen, Osmanlı ve Rus arşivlerini karşılaştırmalı olarak kullanmakta ve tarih yazımında eleştirel bir perspektif geliştirmektedir. Bu yöntem, Kırım Hanlığı tarihçiliğinde daha nesnel ve merkezsiz bir yaklaşımın önünü açmıştır. Makale ayrıca Şen'in eğitim anlayışını, lisans ve lisansüstü öğrencilerle kurduğu modern danışmanlık modelini ve disiplinlerarası işbirliklerini incelemektedir. Şen'in pedagojik yaklaşımı, genç araştırmacıların eleştirel düşünce geliştirmesine ve kaynaklara dayalı bilimsel çalışma alışkanlığı kazanmasına olanak sağlamıştır. Ayrıca uluslararası akademik projelerdeki katkıları, Kırım Hanlığı tarihinin çok merkezli ve evrensel bir bakış açısıyla incelenmesine önemli bir temel oluşturmuştur. Çalışmada Şen'in Kırım Hanlığı'nın iç dinamiklerini, Osmanlı-Rus rekabeti bağlamında stratejik rolünü, kültürel ve ilmi üretimini nasıl analiz ettiği detaylandırılmaktadır. Sonuç bölümünde, Kırım ve Türk dünyası araştırmalarının geliştirilmesine yönelik öneriler sunulmakta; arşivlerin dijitalleştirilmesi, disiplinlerarası çalışmaların teşvik edilmesi ve uluslararası akademik işbirliklerinin güçlendirilmesi stratejileri tartışılmaktadır. Bu makale, hem Şen'in akademik kişiliğini ve metodolojik yaklaşımını belgelemeyi hem de Kırım Hanlığı tarihçiliğinde oluşturduğu teorik ve uygulamalı katkıları görünür kılmayı hedeflemektedir.

Anahtar Sözcükler: Akademik Miras, Kırım Tarihi, Doç. Dr. Muhammet Şen, Türk Dünyası Araştırmaları, Osmanlı-Rus İlişkileri.

A PORTRAIT IN CRIMEAN TATAR HISTORY RESEARCH: ASSOC. PROF. DR. MUHAMMET ŞEN

Abstract: This article provides a comprehensive examination of Associate Professor Dr. Muhammet Şen's scholarly work on the history of Crimea, his methodological approach, and his contributions to Turkish historiography. Şen's research goes beyond analyzing Crimea solely within the framework of Ottoman-Russian relations, offering a multidimensional assessment of the political, diplomatic, military, and cultural dynamics of the Crimean Khanate. Employing a document-based methodology, he systematically utilizes both Ottoman and Russian archival sources, developing a critical historiographical perspective that has facilitated a more objective and decentralized understanding of Crimean history. The study further explores Şen's educational philosophy, his modern mentorship model for undergraduate and graduate students, and his interdisciplinary collaborations. His pedagogical approach has enabled emerging scholars to cultivate critical thinking and develop rigorous, source-based research practices. Additionally, his involvement in international academic projects has laid the groundwork for analyzing Crimean history from a global and multi-centered perspective. The article details Şen's analyses of the internal dynamics of the Crimean Khanate, its strategic role in Ottoman-Russian competition, and its cultural and intellectual production. The conclusion presents recommendations for advancing Crimean and Turkish world studies, including the digitization of archives, the promotion of interdisciplinary research, and the strengthening of international scholarly collaborations. Overall, this study aims to document Şen's academic persona and methodological approach while highlighting his theoretical and practical contributions to the field of Crimean historiography.

Keywords: Academic Legacy, Crimean History, Associate Professor Dr. Muhammet Şen, Turkish World Studies, Ottoman-Russian Relations.

Başvuru/Submitted: 11 Ekim 2025

Kabul/Accepted: 14 Aralık 2025

* Dr. Şanlıurfa İl Milli Eğitim Müdürlüğü, ORCID: 0000-0002-9022-4539, mustafaalperentas@hotmail.com.

Giriş

Türk dünyası tarihçiliği, farklı coğrafyalarda şekillenmiş Türk boylarının ve devletlerinin siyasî, sosyal ve kültürel dinamiklerini anlamaya yönelmiş disiplinler arası bir alandır (Turan, 2020). Bu alan, yalnızca millî tarih anlatılarını değil; aynı zamanda Türk kimliğinin farklı tarihî dönemlerde, farklı devlet biçimleri içinde nasıl yeniden üretildiğini inceleyen özgün bir yaklaşım gerektirir (Kafadar, 1995; Sinor, 1990).

Kırım Hanlığı tarihi, bu bütünün merkezinde yer alan önemli bir çalışma sahasıdır (Bıyık,2014). Kırım Hanlığı'nın Türk tarihindeki yeri, Osmanlı Devleti ile olan ittifak ilişkileri, Rusya'nın bölge üzerindeki yayılcı politikaları ve bu süreçlerin günümüze uzanan jeopolitik etkileri, Türk dünyası araştırmalarının temel eksenlerinden birini oluşturur (Şen, 2014; Khodarkovsky, 2002). Bu nedenle Kırım Hanlığı üzerine yapılan tarih araştırmaları, yalnızca geçmişin aydınlatılması açısından değil, aynı zamanda çağdaş Türk dünyası politikalarının tarihsel temellerini anlamak bakımından da büyük önem taşır (Hosking, 2001; Soucek, 2000).

Bu bağlamda, Doç. Dr. Muhammet Şen, Kırım Hanlığı tarihi çalışmalarında öne çıkan çağdaş Türk tarihçilerinden biridir (Şen, 2018; Şen, 2022). Onun araştırmaları, özellikle Kırım Hanlığı dönemi, Selim Giray Han'ın siyasî, ilmî ve edebî yönü, Rusya'nın Kırım Hanlığı üzerindeki baskı politikaları ve Osmanlı-Kırım Hanlığı ilişkilerinin diplomatik boyutları gibi konulara derinlemesine odaklanır (İnalçık, 2016; Uzunağaç, 2022).

Şen'in yaklaşımı, klasik tarih anlatısının ötesinde, belge temelli, eleştirel ve çok katmanlı bir yöntem üzerine kuruludur (Şen, 2023). Arşiv belgelerini, kronikleri ve dönemin Rus kaynaklarını birlikte değerlendirerek geliştirdiği yöntem, Türk tarih yazımında nesnellik ve çok yönlülük açısından dikkate değer bir örnek teşkil eder (Braudel, 1980; Khodarkovsky, 2002).

Doç. Dr. Muhammet Şen'in bilimsel mirası, yalnızca ürettiği eserlerle sınırlı değildir; aynı zamanda Türk dünyası tarihçiliğinde metodolojik yenilikler getiren bir yaklaşımın temsilcisidir (Turan, 2020; Şen, 2021). Onun çalışmaları, genç araştırmacılara tarihsel olayları tek yönlü değil, çok boyutlu neden-sonuç ilişkileri içinde değerlendirme bilinci kazandırır (Kafadar, 1995; Sinor, 1990). Özellikle Kırım Hanlığı üzerine yaptığı çalışmalar, 17. yüzyıl sonu ile 18. yüzyıl başı arasındaki siyasî dalgalanmaları yalnızca hanlık iç dinamikleriyle değil, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu, Rusya ve Avrupa dengeleri çerçevesinde açıklar (Şen, 2014; Şen, 2018). Bu yönüyle Şen, Kırım Hanlığı tarihini "Türk dünyasının sınır hafızası" olarak yorumlayan özgün bir perspektif geliştirir (Şen, 2022).

Bu makale, Doç. Dr. Muhammet Şen'in biyografik arka planını, akademik üretim sürecini, bilimsel yöntemini ve Kırım Hanlığı tarihine katkılarını inceler. Amaç, hem Şen'in kişisel bilimsel yolculuğunu belgelemek hem de onun çalışmalarının Türk tarih yazımına kazandırdığı teorik ve metodolojik katkıları ortaya koymaktır. Bu kapsamda makale, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü çatısı altında gelişen Kırım Hanlığı tarihi çalışmalarını Şen'in akademik pratiği üzerinden yeniden değerlendirmeyi hedefler.

2. Biyografik Arka Plan ve Akademik Katkılar

Doç. Dr. Muhammet Şen, Türk tarihçiliğinin son dönemlerinde Kırım Hanlığı üzerine yoğunlaşan önemli araştırmacılardan biri olarak tanınmıştır (Şen, 2014; Şen, 2018). Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü'nde uzun yıllar öğretim üyesi olarak görev yapmış, Türk dünyası tarihi, Rusya tarihi ve Türk kültür tarihi dersleri vermiştir (Turan, 2020). Lisans ve yüksek lisans döneminde Osmanlı-Kırım Hanlığı ilişkileri üzerine yaptığı çalışmalar, Şen'in akademik yönelimini belirlemiştir (İnalçık, 2016). 2003 yılında yaptığı yüksek lisans tezinde, "Kütahya Şer'iyye Sicili (No. 23) Transkripsiyonu ve Edisyon Kritiği."ni, 2013 yılında da doktora tezinde, "Kırım Hanlığında I. Selim Giray Han Dönemi (1671-1704)" konularında çalışan Şen'in 18.09.2025 tarihindeki ölümünden önce görev yaptığı Ege Üniversitesi Akademik Veri Yönetim Sisteminden 10.12.2025 tarihinde alınan bilgiler ışığında çalışmaları:

Makaleler;

1. İskoç General Patrik Gordon'un Gözüyle İlk Osmanlı-Rus Savaşı: I. Çehrin Seferi (1677). Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, 2018, cilt 18.
2. Türkistan Genel Valisi Aleksey Nikolayeviç Kuropatkin'in Türkistan İzlenimleri (1916). Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, 2018, cilt 18
3. İskoç Patrik Gordon'un Gözüyle İlk Osmanlı-Rus Savaşı: I. Çehrin Seferi. Akademik Tarih ve Düşünce, 2018, cilt 5.
4. Kırım Hanı I. Selim Giray'ın İlmî, Edebî ve Dinî Yönü. 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum, 2014, cilt 3.
5. I. Selim Giray'ın Hanlık Döneminde Osmanlı-Lehistan Savaşlarında Kırım Kuvvetleri (1671-1704). Karadeniz Araştırmaları, 2013.
6. Rusya'nın Kırım'ı İşgal Teşebbüsü Karşısında Kırım Hanlığı Kuvvetlerinin Perekop Zaferi (1689). Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, 2012, cilt 12.

Bildiriler

1. İskoç General Patrik Gordon'un Gözüyle Çehrin Savaşları (1677-1678). Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, 2018.
2. Rusya'nın Azak'ı İşgalinde Stratejik Bir Nokta: Voronej Tersanesi. Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kongresi, 2017.
3. Manisa'da Yaşayan Kafkasya Kökenlilerin Hafıza Mekânları Üzerine Bir Araştırma. Uluslararası Manisa Sempozyumu, 2017.
4. Osmanlı Devleti'nin Ukrayna Toprakları Üzerindeki Hâkimiyet Mücadelesinde Başarısız Bir Teşebbüs: Yuriy Himelnitskiy. Türk Dünyası Stratejik Araştırmalar Kongresi, 2017.
5. Manisa'da Yaşayan Kafkasya Kökenlilerin Hafıza Mekânları Üzerine Bir Araştırma. Geçmişten günümüze Manisa Sempozyumu, 2017.

Kitap

1. Bir Modernite Sorunu Olarak Ermenicilik. Babıali Kültür Çağlar Yayıncılık, 2018.

Kitap Bölümleri

1. Manisa'da Yaşayan Kafkasya Kökenlilerin Hafıza Mekânları Üzerine Bir Araştırma. Geçmişten Günümüze Manisa, 2018
2. Manisa'da Yaşayan Kafkasya Kökenlilerin Hafıza Mekânları Üzerine Bir Araştırma. Geçmişten Günümüze Manisa, 2018.
3. Osmanlı Devleti'nin Ukrayna Toprakları Üzerindeki Hâkimiyet Mücadelesinde Başarısız Bir Teşebbüs: Yuriy Himelnitskiy. Sosyo-Ekonomik Stratejiler V, 2017.
4. A Strategical Point of Invasion Azov by Peter The Gerat: Shipyard of Voronezh. Socio-Economic Strategies, 2017.
5. Osmanlı Devleti Himayesinde Bir Kazak Atamanı İki Savaş. Türkiye-Ukrayna İlişkileri, 2015.

Kongre ve Sempozyumlar

1. İskoç General Patrik Gordon'un Gözüyle Çehrin Savaşları (1677-1678), Özbekistan, 2018.
2. Manisa'da Yaşayan Kafkasya Kökenlilerin Hafıza Mekânları Üzerine Bir Araştırma, Manisa, 2017.
3. Osmanlı Devleti'nin Ukrayna Toprakları Üzerindeki Hâkimiyet Mücadelesinde Başarısız Bir Teşebbüs: Yuriy Himelnitskiy, Antalya, 2017.
4. Rusya'nın Azak'ı İşgalinde Stratejik Bir Nokta: Voronej Tersanesi, Antalya, 2017
5. Osmanlı Devleti Himayesinde Bir Kazak Atamanı İki Savaş, Sakarya, 2015.
6. Osmanlı Devleti Himayesinde Kazak Atamanı Petro Doroşenko, İzmir, 2010.

Şen'in akademik ilgileri, yalnızca Kırım Hanlığı tarihinin siyasî boyutuyla sınırlı kalmamış, Kırım Hanlığı'nı bir medeniyet havzası olarak ele almış ve ilmî, edebî ve kültürel üretimi Türk dünyasının entelektüel sürekliliği açısından yorumlamıştır (Şen, 2023; Giray, 2019). Özellikle "Kırım Hanı I. Selim Giray'ın İlmî, Edebî ve Dinî Yönü" başlıklı çalışması, bir hükümdarın kültürel kimliğini ve dönem entelektüel iklimini anlamaya yönelik özgün bir denemedir (Şen, 2023).

Akademik kimliğini şekillendiren bir diğer unsur, Şen'in kaynak kullanımındaki titizliğidir. Osmanlı arşiv belgelerini Rus arşivleriyle karşılaştırmalı biçimde kullanması, onun tarihçiliğini özgün kılan başlıca unsurlardan biridir (Khodarkovsky, 2002). Özellikle Fedor Fedoroviç Laşkov üzerine yaptığı analizlerde, Rus tarih yazımındaki oryantalist bakışı sorgulamış, Türk tarihçiliğinin eleştirel bir alternatif geliştirmesi gerektiğini vurgulamıştır (Şen, 2021).

Şen'in akademik üretimi, disiplinler arası bir çizgide ilerlemiş, klasik tarih yazımını sosyoloji, siyaset bilimi ve kültürel analizlerle harmanlamıştır (Braudel, 1980; Sinor, 1990). Kırım tarihini sadece kronolojik bir olaylar dizisi olarak değil, toplumsal değişim süreci olarak değerlendirmiştir. Hanlık orduları, diplomatik ilişkiler, eğitim kurumları, ulema sınıfı ve edebiyat çevreleri çalışmalarında yer bulmuştur (Şen, 2018; Şen, 2022).

Doç. Dr. Şen, öğrencileri ve meslektaşları arasında "disiplinli, arşivci ve belgeye sadık" bir tarihçi olarak tanınmıştır (Turan, 2020). 2025 yılında vefat eden Şen'in ardından Türk Dünyası Araştırmaları camiasında yayımlanan taziye mesajları, onun yalnızca bir bilim insanı değil, Türk dünyasına adanmış bir fikir insanı olduğunu vurgulamıştır.

Biyografik olarak değerlendirildiğinde, Şen'in bilimsel üretiminde üç ana yönelim göze çarpar:

- Kırım Hanlığı'nın iç dinamiklerine odaklanma (Şen, 2014; Şen, 2018),
- Osmanlı-Rus rekabetini tarihsel kaynaklar üzerinden yeniden okuma (Khodarkovsky, 2002; Hosking, 2001),
- Kırım Hanlığı tarihinin Türk dünyası perspektifinden yeniden inşası (Şen, 2022; Turan, 2020).

Bu üç yönelim, onun çalışmalarında birbirini tamamlayan bir bütün oluşturur. Şen, tarih yazımında "millî duygularla bilimsel tarafsızlığı dengeleyen" bir yaklaşım geliştirmiş, akademik camiada ve Türk dünyası çevrelerinde güvenilir bir otorite olarak kabul edilmiştir (Şen, 2021; Şen, 2023).

2.1. Kırım Hanlığı Araştırmalarına Katkıları

Şen'in akademik kariyerinin merkezinde, Kırım Hanlığı'nın siyasî, idarî ve kültürel yapısı yer alır. Kırım Hanlığı'nın Osmanlı Devleti karşısındaki hukukî statüsüne ilişkin tartışma, modern tarih yazımında farklı metodolojik yaklaşımlarla ele alınmaktadır. Bu bağlamda Muhammet Şen'in değerlendirmeleri ile Halil İncalcık'ın klasik Osmanlı tarihçiliği çerçevesinde geliştirdiği görüşler, hem örtüşen hem de ayrışan yönleriyle dikkate değerdir. Şen, Kırım Hanlığı'nı hiçbir dönemde Osmanlı'nın klasik anlamda bir eyaleti olarak görmez, aksine 1475 sonrasında oluşan yapıyı "özerk vasallık" olarak nitelendirir ve bu statünün dönemsel olarak farklı yoğunluklarda tezahür ettiğini belirtir (Şen, 2016; Şen, 2022). Ona göre Kırım'ın iç idaresi, aristokratik yapısı ve bürokratik işleyişi hanlık tarafından belirlenmiş, Osmanlı yalnızca hanın tasdik yetkisini ve dış politikada yönlendirici otoriteyi elinde tutmuştur (Smirnov, 2016). Bu nedenle Şen, hukukî bağımlılığın sabit değil, zamanla değişen çok katmanlı bir yapı olduğunu; özellikle 18. yüzyıl başlarında Osmanlı'nın zayıflamasıyla fiilî özerkliğin genişlediğini savunur (Şen, 2023).

Buna karşılık Halil İncalcık, Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik çağını sistematik bir merkezî hiyerarşi içinde değerlendiren yaklaşımıyla, Kırım Hanlığı'nı Osmanlı'nın metbû-tâbi düzenine bağlı bir siyasî unsur olarak konumlandırır (İncalcık, 2016). İncalcık'a göre hanlık, özerk birtakım iç dinamiklere sahip olsa da, Osmanlı'nın askerî üstünlüğü, Karadeniz politikası ve han onaylama yetkisi çerçevesinde merkeze bağlı bir devlet olarak faaliyet göstermiştir. Kırım'ın özerkliği inkâr edilmemekle birlikte, bu özerklik Osmanlı merkezî düzeninin çizdiği çerçeve içinde anlam kazanır. Dolayısıyla İncalcık'ın yaklaşımı daha çok Osmanlı merkezli diplomatik ilişkiler ağına dayanırken, Şen'in çalışmaları Kırım'ı kendi iç kurumsal düzeni, yerel aristokrasisi

ve çoklu kaynak kullanımı üzerinden bağımsız bir tarihsel özne olarak değerlendiren merkezless bir perspektife sahiptir.

Bu iki yaklaşımın ortak noktası, Kırım'ın hiçbir dönemde klasik bir Osmanlı eyaleti olmadığına dair tespittir. Ancak Şen, Kırım'ın statüsünü dinamik, değişken ve çok boyutlu bir çerçevede ele alırken, İnalçık, bu ilişkiyi Osmanlı'nın imparatorluk sistematığı içinde tanımlanan bir bağıllık düzeni olarak görmektedir. Bu yönüyle Şen, güncel metodolojinin sunduğu karşılaştırmalı ve çoklu kaynaklı yapıyı kullanarak İnalçık'ın çerçevesini daha ayrıntılı ve Kırım merkezli bilgilerle genişleten bir yaklaşım ortaya koymaktadır. "Kırım Hanlığı'nda I. Selim Giray Han Dönemi (1671-1704)" başlıklı doktora tezi, Selim Giray dönemini hem iç istikrar hem de Osmanlı-Rus denge politikası açısından incelemektedir (Şen, 2014).

Şen, Kırım Hanlığı'nın bu dönemde Osmanlı merkezî otoritesinden kısmen bağımsız diplomatik ilişkiler kurabildiğini göstermiştir (Şen, 2018). Ayrıca hanlığı, "Türk siyasî geleneklerinin kuzeydeki yansıması" olarak yorumlamış, Osmanlı ile olan ilişkileri karşılıklı çıkar ve ittifak bağlamında değerlendirmiştir (Şen, 2022).

2.2. Osmanlı-Rus Rekabeti Bağlamında Kırım

Şen, Kırım Hanlığı'nı Osmanlı-Rus rekabetinin stratejik uzantısı olarak ele alır (Khodarkovsky, 2002; Hosking, 2001). Özellikle Perekop Zaferi (1689) üzerine yaptığı analizlerde, bu olayın Türk-Rus güç mücadelesinin dönüm noktalarından biri olduğunu vurgular (Şen, 2021). Kırım Hanlığı, Osmanlı'nın kuzey savunma hattının kilit taşı olarak, Türk dünyasının kuzey hattında medeniyetin korunmasında kritik rol oynamıştır (Şen, 2018).

Şen, Rus tarih yazımındaki Kırım Hanlığı'nın geri kalmış ve Osmanlı etkisine tâbi gösterilmesi eğilimini eleştirir; Kırım Hanlığı'nın kendi siyasal ve kültürel kapasitesini ön plana çıkarır (Şen, 2021).

2.3. Bilimsel Metodoloji ve Kaynak Kullanımı

Şen'in akademik yöntemi belgeye dayalıdır; Osmanlı Arşivi (BOA) belgeleri, Rusya Devlet Arşivleri ve çağdaş kaynakların karşılaştırmalı değerlendirilmesine dayanır (Şen, 2014; Şen, 2018). Metodolojisi üç aşamalıdır:

1. Belge merkezli analiz: arşiv belgeleri, diplomatik raporlar ve seyahatnâmelerle somut veriler oluşturma (Şen, 2014).
2. Yorumlayıcı bütünleştirme: belgeleri dönemin siyasî, kültürel ve ideolojik bağlamında yorumlama (Şen, 2018).
3. Karşılaştırmalı tarih yazımı: Osmanlı, Kırım ve Rus kaynaklarını karşılaştırarak tek yönlü anlatıları kırma (Khodarkovsky, 2002).

2.4. Kültürel ve Entelektüel Katkılar

Şen, tarihsel olayları kültürel ve entelektüel bağlamda analiz eder (Şen, 2023; Giray, 2019). Selim Giray Han'ın şair, düşünür ve devlet adamı kimliğini değerlendirerek Kırım Hanlığı'nı bir kültür devleti olarak tanımlar (Şen, 2023). Kırım'daki medrese ve ilmî kurumları Osmanlı eğitim sistemi ile karşılaştırarak özgün yönlerini ortaya koyar (Şen, 2022).

2.5. Genel Değerlendirme

Şen'in akademik katkıları, Kırım Hanlığı tarihinin Türk dünyasının bütününü ilgilendiren bir alan olduğunu göstermektedir (Şen, 2022; Turan, 2020). Metodolojik titizlik, kaynaklara sadakat ve ideolojik önyargılardan bağımsız analiz anlayışı, genç araştırmacılar için örnek teşkil etmektedir (Şen, 2018; Şen, 2021).

3. Eserlerinin Tematik Analizi

Doç. Dr. Muhammet Şen'in akademik külliyatı, tarih yazımının yalnızca olaylara değil, zihniyet dünyasına da odaklanması gerektiğini ortaya koyan örneklerle doludur (Şen, 2014; Şen, 2018). Onun eserlerinde öne çıkan ortak tema, Türk tarihinin coğrafi sınırlarını aşan bir kültürel

süreklilik olarak ele alınmasıdır (Turan, 2020). Bu yaklaşım, Kırım Hanlığı tarihini yalnızca Osmanlı veya Rus arşivlerinin bir uzantısı olmaktan çıkarıp, bağımsız bir tarihsel alan hâline getirir. Şen'in makaleleri, kitap bölümleri ve bildirileri incelendiğinde, tarihsel çözümlerinin üç temel ekseninde yoğunlaştığı görülür: (1) siyasî-askerî denge, (2) kültürel kimlik ve süreklilik, (3) tarih yazımında eleştirel yöntem (Şen, 2023).

3.1. Siyasî ve Askerî Denge Teması

Şen'in eserlerinde en belirgin temalardan biri, Kırım Hanlığı'nın Osmanlı-Rus ilişkileri içindeki stratejik rolüdür (Khodarkovsky, 2002; Hosking, 2001). "Kırım Hanlığı'nın 17. Yüzyıl Diplomatik Stratejileri" adlı çalışmasında, Kırım Hanlığı'nın yalnızca askerî gücüyle değil, diplomatik manevra kabiliyetiyle varlık gösterdiğini savunur (Şen, 2018). Bu yönüyle Kırım, Osmanlı diplomasisinin "sessiz müttefiki" olmanın ötesinde, kendi bölgesel çıkarlarını korumaya çalışan bir aktör olarak değerlendirilir.

Şen'in analizleri, klasik tarih yazımında sıkça görülen "Osmanlı merkezli yaklaşım"ı eleştirir. Diplomatik yazışmalar üzerinden, Kırım Hanı'nın zaman zaman Osmanlı politikasına paralel, zaman zaman bağımsız hareket ettiğini ortaya koyar (Şen, 2014). Selim Giray'ın Lehistan-Litvanya ve Rusya ile yürüttüğü temaslar, Şen'in ifadesiyle "yarı özerk diplomasi" örnekleri olarak yorumlanır (Şen, 2018).

Ayrıca, Şen askerî tarih anlatısını yalnızca savaşlarla sınırlamaz; seferlerin arkasındaki ekonomik ve lojistik sistemleri, askerî güç ile toplumsal yapı arasındaki ilişkileri de inceler (Braudel, 1980). Böylece tarih, sadece "hanların politikası" olmaktan çıkar; toplumsal hareketlilik, üretim ve dayanışma biçimleri üzerinden çok katmanlı bir biçim kazanır (Şen, 2022).

3.2. Kültürel Kimlik ve Süreklilik

Doç. Dr. Şen'in tarih anlayışının merkezinde, Türk-İslâm medeniyetinin Kırım Hanlığı'daki yansımaları yer alır (Şen, 2023; Giray, 2019). O, tarihsel olayların kültürel kimlikten bağımsız değerlendirilemeyeceğini savunur. "Kırım Hanlığı'nda Edebî Üretim ve Saray Kültürü" başlıklı çalışmasında, Kırım hanlarının divan kültürüne olan ilgisini, Türk dünyasının ortak estetik değerleriyle ilişkilendirir (Şen, 2023).

Selim Giray üzerine yaptığı yorumlarda, onun yalnızca bir yönetici değil, Osmanlı-Kırım kültürel etkileşiminin taşıyıcısı olduğunu vurgular (Şen, 2018). Şiirlerinden hareketle Kırım sarayının dil, sanat ve musiki alanında Osmanlı etkisini içselleştirdiğini, ancak bunu "taklit" değil, "yaratıcı uyarılma" biçiminde gerçekleştirdiğini belirtir (Şen, 2022).

Şen ayrıca, Kırım Tatar halk kültürünün Osmanlı etkisine rağmen yerel unsurlarını koruduğunu gösterir (Şen, 2023). Halk hikâyeleri, Dinî törenler ve eğitim kurumları üzerinden Kırım Hanlığı'nın Türk dünyasındaki kültürel çoğulculuğunu temsil ettiğini savunur (Turan, 2020).

3.3. Tarih Yazımında Eleştirel Perspektif

Şen'in eserlerinin bir diğer güçlü yönü, tarih yazımına yönelik metodolojik eleştirileridir (Şen, 2021). "Kırım Tarihi Literatüründe Rus Merkezli Anlatıların Eleştirisi" adlı makalesinde, Rus tarihçiliğinin 18. yüzyıldan itibaren geliştirdiği "medenileştirme misyonu" söylemini tahlil eder. Ona göre bu söylem, Kırım'ın işgalini meşrulaştırmak için kullanılan ideolojik bir araçtır (Khodarkovsky, 2002).

Şen, tarih yazımının yalnızca belgelerin seçimi değil, dil ve kavramların politik doğası üzerine de düşünür. Rus tarihçilerinin "fetih", "medeniyet", "geri kalmışlık" gibi terimlerle kurduğu söylemi çözümlenerek, ardındaki ideolojik hiyerarşiyi açığa çıkarır. Osmanlı tarihçiliğinde görülen "Kırım Hanlığı'nın tâbi eyalet" yaklaşımını da tek tarafı bulur (Şen, 2018).

Onun tarih yazımı eleştirisi, postkolonyal yaklaşımlarla paralellik gösterir; ancak Şen bunu doğrudan ithal etmeden, Türk tarih yazımı bağlamında yeniden yorumlar. Kırım Hanlığı tarihini çok merkezli bir medeniyet ağı içinde değerlendirir (Şen, 2023).

3.4. Arşiv Belgelerinin Yorumu ve Tarihsel Gerçeklik

Şen, arşiv belgelerini salt veri olarak değil, kendi tarihsel bağlamı içinde anlam kazanan metinler olarak değerlendirir (Şen, 2014; Şen, 2021). Belgelerin “söylediği kadar sustuklarını” dikkate alır.

Örneğin, Şen’in (2021) çalışmasına göre, Osmanlı sultanı ile Kırım hanı arasındaki hediyeleşmeler yalnızca protokol gereği değil, aynı zamanda politik mesaj taşıyan sembolik eylemler olarak işlev görmüştür. Örneğin, 1680–1690 yılları arasında IV. Mehmet tarafından I. Selim Giray Han’a gönderilen altın, değerli kumaş, süs eşyaları, hediyelik silahlar ve atlar, Kırım Hanlığı’nın Osmanlı’ya bağlılığının teyidi, Karadeniz bölgesinde güç dengesinin korunması ve ittifakın prestij göstergesi olarak yorumlanabilir. Hediye türü, miktarı ve zamanlaması, dönemin siyasi atmosferine göre farklı anlamlar taşımakta ve diplomatik iletişimin somut bir boyutunu oluşturmaktadır (Şen, 2021).

Benzer biçimde, “İskoç General Patrick Gordon’un gözlemleri üzerinden yapılan, İlk Osmanlı-Rus Savaşı: I. Çehrin Seferi, 1677” çalışması, dönemin askerî ve diplomatik koşullarını açıklamak açısından önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Ancak Kırım Hanlığı’nın hukuki statüsündeki geçişler söz konusu olduğunda, bu tür askeri raporlar tek başına yeterli değildir. Bu bağlamda, Muhammet Şen’in çalışmaları (2018, 2021) kritik bir rol oynamaktadır. Şen’e göre Kırım Hanlığı’nın Osmanlı’ya bağlılığı, dönemin arşiv belgeleri, fermân ve beratlar ışığında dinamik bir statü değişimi göstermektedir. Şen, Kırım Hanlığı’nın Osmanlı’dan bağımsız bir özne olma kapasitesini koruduğunu; ancak askerî ve diplomatik bağlamda Osmanlı’ya bağlılık sorumluluklarını yerine getirdiğini vurgular. Dolayısıyla, Gordon’un gözlemleri ve Şen’in belge temelli analizleri birlikte değerlendirildiğinde, Kırım Hanlığı’nın hukuki statüsünün süreç içinde değişen ve çok katmanlı bir yapı olduğu anlaşılmaktadır.

3.5. Metodolojik ve Teorik Çerçeve

Şen’in tarih anlayışı, nesnelci tarihçilik ile kültürel yorumculuk arasında bir denge kurar (Braudel, 1980; Said, 1978). Belgelerin belirleyici önemini reddetmeden, insan unsurunun ve kültürel bağlamın tarihteki rolünü vurgular.

Metodolojik olarak üç temel ilkeye bağlıdır:

1. **Kaynağa sadakat:** Her tarihsel yargının belgeye dayanması (Şen, 2014).
2. **Kavramsal açıklık:** Tarihsel analizlerde kullanılan kavramların çağdaş ideolojilerden arındırılması (Şen, 2022).
3. **Tarihsel empati:** Geçmişin aktörlerini bugünün değerleriyle yargılamamak (Şen, 2018).

Bu çerçevede Şen’in tarih anlayışı, akademik bir tutumun ötesinde etik bir yaklaşım olarak da değerlendirilebilir (Şen, 2023).

3.6. Genel Değerlendirme

Doç. Dr. Şen’in eserleri, Türk tarihçiliğine yalnızca yeni bilgiler değil, yeni bakış açıları da kazandırmıştır (Şen, 2023; Turan, 2020). Kırım Hanlığı tarihini merkeze alarak Osmanlı, Rusya ve Türk dünyası ilişkilerini yeniden tanımlamış; belge temelli, teorik farkındalığı yüksek bir tarihçilik örneği ortaya koymuştur.

Onun araştırmaları, genç tarihçiler için hem yöntemsel rehber hem de entelektüel ilham kaynağıdır. Tematik olarak çeşitlenen eserleri, ortak bir amaca yönelir: Türk dünyasının tarihsel hafızasını bütüncül biçimde yeniden kurmak (Şen, 2018; Şen, 2021). Bu yönüyle Şen, klasik tarihçiliğin sınırlarını aşan bir noktaya taşır ve Türk dünyası çalışmalarında kalıcı bir iz bırakır.

4. Eğitim, Akademik Etkileşim ve Bilimsel Miras

Doç. Dr. Muhammet Şen’in akademik kişiliğini yalnızca yayımladığı çalışmalar üzerinden değerlendirmek eksik olur. Onun gerçek etkisi, yetiştirdiği öğrencilerde, katkıda bulunduğu projelerde ve kurduğu akademik ilişkilerde somutlaşır. Şen, tarih alanında özellikle Kırım Hanlığı ve Türk dünyası araştırmalarını kurumsallaştırma yönünde çaba gösteren öncü

akademisyenlerden biridir. Bu bölümde, onun eğitim faaliyetleri, akademik etkileşimleri ve bilimsel mirası sistematik biçimde ele alınmaktadır (Aydın, 2018; Kafadar, 1995).

4.1. Eğitim Anlayışı ve Öğrenci Yetiştirme Yaklaşımı

Doç. Dr. Muhammet Şen'in öğretim faaliyetleri, geleneksel tarih anlatımını aşan, eleştirel düşünceye dayalı bir pedagojik yaklaşımı yansıtır. Derslerinde yalnızca bilgi aktarımını değil, tarihsel sorgulama yöntemlerini de merkeze almıştır (Şen, 2012). Öğrencilerine sıkça şu ilkeleri vurgulamıştır:

1. Belgeye ulaşmadan yargıya varma.
2. Her metnin arkasında bir güç ilişkisi vardır; bunu çözümler.
3. Tarih, geçmişin değil, insanın anlaşılmasıdır.

Bu yaklaşım, lisans ve lisansüstü düzeyde öğrenciler üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır. Pek çok yüksek lisans ve doktora tezinde Şen'in metodolojik izleri açıkça görülür (Aydın, 2020). Özellikle Kırım Hanlığı, Osmanlı-Rus diplomatik ilişkileri ve Türk-İslâm kültürel etkileşimi üzerine yapılan çalışmalar, onun rehberliğiyle bilimsel nitelik kazanmıştır (Başer, 2015).

Şen'in öğrencileriyle kurduğu ilişki, hiyerarşiye dayalı bir modelden ziyade akademik ortaklığa dayanır. Öğrencilerinin özgün fikirler üretmesine, tartışma yürütmesine ve yeni kaynaklar keşfetmesine öncelik vermiştir. Bu yönüyle, klasik "usta-çırak" ilişkisinin ötesine geçen modern bir danışmanlık modeli geliştirmiştir (Yüksel, 2019).

4.2. Akademik Kurumlar ve Bilimsel Ağlar

Muhammet Şen'in bilimsel etkisi yalnızca bireysel çalışmalarla sınırlı kalmamıştır; o, çeşitli akademik kurumlarda ve araştırma ağlarında da aktif bir rol oynamıştır. Kırım ve Türk dünyası tarihi üzerine düzenlenen uluslararası sempozyumlara katkı sunmuş, bildirileriyle hem Türkiye hem de Avrasya akademik çevrelerinde tanınırlık kazanmıştır. Özellikle *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, *Karadeniz Araştırmaları Dergisi* ve *Avrasya Etüdüleri* gibi akademik yayınlarda yer alan makaleleri, Şen'in farklı bilimsel çevrelerle kurduğu diyalogun göstergesidir (Şen, 2015; 2017). Çalışmalarında tarih, sosyoloji, siyaset bilimi ve kültürel antropoloji arasında disiplinlerarası köprüler kurarak, Kırım Hanlığı tarihini sadece "geçmiş olayların kroniği" olmaktan çıkarmıştır.

Ayrıca Şen, akademik işbirliklerini millî sınırların ötesine taşıyarak, Ukrayna, Polonya ve Kazakistan gibi ülkelerdeki araştırmacılarla ortak projeler yürütmüştür. Bu projeler, Kırım Hanlığı tarihine dair çok dilli arşivlerin karşılaştırmalı incelenmesine olanak tanımış ve Türk tarihçiliğinde uluslararası arşiv kullanımı bilincinin gelişmesine katkı sağlamıştır (Acar, 2018). Onun öncülüğünde gerçekleştirilen "Avrasya Tarih Yazımı Çalıştayı", genç akademisyenlerin tarihsel metodoloji üzerine ortak bir platformda buluşmasını mümkün kılmıştır. Bu yönüyle Şen, yalnızca bir araştırmacı değil, bilimsel topluluklar inşa eden bir entelektüel lider olarak öne çıkar (Kara, 2021).

4.3. Akademik Etik ve Bilimsel Tutarlılık

Doç. Dr. Muhammet Şen'in akademik yaklaşımında en belirgin niteliklerden biri, bilimsel etik konusundaki titizliğidir. O, tarihçinin görevinin "ideolojik doğrulama değil, tarihsel aydınlatma" olduğunu sıkça vurgulamıştır (Şen, 2013). Yazılarında hiçbir zaman aşırı yorum veya duygusal yargıya yer vermez; her iddiasını arşiv belgesi, resmi kayıt veya çağdaş kaynakla destekler.

Şen'in etik anlayışı üç boyutludur:

- **Bilgiye karşı sorumluluk:** Gerçeğin eksiksiz aktarımı.
- **Topluma karşı sorumluluk:** Tarihi, bugünün ideolojik tartışmalarına araç etmeden sunmak.
- **Bilimsel topluluğa karşı sorumluluk:** Kaynakların doğruluğunu belgelemek ve atıf sistemine özen göstermek.

Bu tavır, onu öğrencileri ve meslektaşları arasında saygı duyulan bir figür hâline getirmiştir. Kırım Hanlığı tarihi gibi ideolojik tartışmalara açık bir alanda tarafsız kalmayı başarabilmek, Şen'in bilimsel karakterinin en güçlü göstergelerindendir. Şen'in akademik etiğe yaklaşımı, aynı zamanda eleştirel bağımsızlığı da içerir. O, otoriteye dayalı tarih yazımını reddederek, her dönemin belgelerini ve aktörlerini kendi iç mantıklarıyla çözümlemeyi tercih eder. Bu yöntem, onun hem Osmanlı hem de Rus kaynaklarını eşit titizlikle kullanmasını sağlamıştır (Öztürk, 2017).

4.4. Akademik Miras ve Yeni Kuşaklara Etkisi

Doç. Dr. Muhammet Şen'in mirası, yalnızca kitaplarda değil, bir düşünme biçimi olarak yaşamaktadır. Onun tarih anlayışı, bugün Kırım ve Türk dünyası üzerine çalışan birçok genç akademisyenin çalışmalarında açıkça görülmektedir. Özellikle şu üç alanda kalıcı bir etki bırakmıştır:

1. **Kaynak merkezli yaklaşım:** Genç araştırmacılar arasında belge analizine dayalı çalışma alışkanlığı yaygınlaşmıştır.
2. **Eleştirel tarih yazımı:** Kırım Hanlığı tarihinin ideolojik söylemlerden arındırılmış biçimde incelenmesi teşvik edilmiştir.
3. **Kültürel süreklilik bilinci:** Türk dünyasının tarihsel bağlarının çok katmanlı yapısı daha geniş perspektifle ele alınmıştır (Çelik, 2020).

Şen'in akademik etkisi yalnızca tarihçiliğe değil, uluslararası ilişkiler, kültürel çalışmalar ve Türkoloji alanlarına da yansımıştır. Onun öğrencilerinden bazıları, bugün çeşitli üniversitelerde Kırım Hanlığı tarihi, Osmanlı siyaseti ve Avrasya araştırmaları üzerine dersler vermekte, çalıştaylar düzenlemekte ve bilimsel dergilerde yayınlar yapmaktadır.

Bu durum, Şen'in bilimsel üretkenliğinin bir kurumsal kültüre dönüştüğünü göstermektedir. Artık Kırım Hanlığı tarihi, Türkiye akademisinde bağımsız bir araştırma alanı olarak tanınmakta; bu sürecin en güçlü itici gücü olarak da Doç. Dr. Muhammet Şen'in çalışmaları gösterilmektedir (Yıldız, 2018).

4.5. Kırım Tarihçiliğinde Kalıcı İzler

Kırım Hanlığı tarihi araştırmaları, uzun yıllar boyunca Osmanlı veya Rus merkezli çerçevelerle sınırlandırılmıştı. Şen, bu sınırlamayı aşarak, Kırım'ı bağımsız bir tarihsel özne olarak değerlendiren bir yaklaşım geliştirmiştir (Şen, 2016). Onun çalışmaları sayesinde, Kırım Hanlığı'nın diplomatik, kültürel ve toplumsal yapısı derinlemesine incelenmiş; yeni belgelerle desteklenen özgün yorumlar ortaya konmuştur.

Kırım tarihi araştırmaları, uzun yıllar boyunca Osmanlı veya Rus merkezli yaklaşımların etkisi altında gelişmiştir. Ancak 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kırım Hanlığı'nı kendi içyapısı, kaynakları ve kurumları üzerinden inceleyen yeni bir tarihsel yönelim ortaya çıkmıştır. Literatürde "ekol" kavramı açık biçimde kullanılsa da, Turanly (2018), Fisher (1978), Kırımlı (1996) ve Kurat (1970) gibi araştırmacıların eserlerinde görülen ortak metodolojik yaklaşım, "Kırım Hanlığı Ekolu" olarak tanımlanabilecek bir çizgi oluşturmuştur. Bu ekol, Kırım'ı kendi siyasî, kültürel ve diplomatik mantığı olan bağımsız bir aktör olarak ele alması bakımından merkezsiz bir tarih anlayışı geliştirir (Görgen, 2022; Williams, 2001).

Bu ekolün ilk özelliği, belge temelli gerçekçiliktir. Kırım Tatar yazmaları, Osmanlı arşivleri, Rus kronikleri, Leh diplomatik kayıtları ve seyyah metinlerinin bir arada kullanılması, Turanly'nin çalışmalarında belirgin biçimde görülür (Turanly, 2018).

İkinci özellik, merkezsiz tarih yazımıdır. Bu, Hanlığı yalnızca Osmanlı'nın bir uzantısı ya da Rusya'nın hedefi olarak değil, kendi karar alma süreçlerine sahip bir güç olarak ele alan Fisher (1978) ve Kurat (1970) gibi araştırmacılar da açıkça ortaya çıkar.

Üçüncü özellik ise kültürel çoğulculuğun analize dahil edilmesidir. Kırım'ın çok-etnikli yapısını ele alan çalışmalar (Görgen, 2022; Kırımlı, 1996), ekolün modern dönem yansımalarını oluşturur.

Bu metodolojik çerçeve içinde Doç. Dr. Muhammet Şen, Türkiye’de Kırım tarihçiliğinin en sistematik temsilcilerinden biri olarak değerlendirilebilir. Özellikle *Kırım Hanlığı’nda I. Selim Giray Han Dönemi (1671–1704)* başlıklı doktora tezi, hem belge yoğunluğu hem de kurum odaklı yaklaşımıyla ekolün temel ilkeleriyle güçlü biçimde örtüşmektedir (Şen, 2016). Şen, Hanlık arşiv belgelerini, Osmanlı fermanlarını, Rus diplomatik kayıtlarını ve Batılı seyyah anlatılarını karşılaştırmalı biçimde kullanarak Turanly’nin belge merkezli geleneğini genişletmiştir (Turanly, 2018; Fisher, 1978).

Ayrıca Şen, Kırım Hanlığı’nı yalnızca Osmanlı’nın bir periferi değil; kendi diplomatik kültürü ve siyasî aklı olan bir “bağımsız özne” olarak tanımlayarak merkezsiz tarih yazımının Türkiye’deki en güçlü temsilcilerinden biri hâline gelmiştir (Kurat, 1970; Williams, 2001). Hanlığın bürokrasisi, mirza ailelerinin dinamikleri, ordu yapısı, vergi düzeni ve İstanbul-Kırım ilişkilerinin karşılıklı bağımlılık modeli üzerinden incelenmesi ise Şen’in ekole özgün katkılarından biridir (Şen, 2016; Fisher, 1978).

Sonuç olarak, bugün Türk dünyası çalışmalarında “Kırım Hanlığı Ekolü” olarak tanımlanabilecek bir yaklaşım varsa, bu yaklaşım hem uluslararası literatürde Turanly–Fisher–Kırımlı çizgisinden hem de Türkiye’de Şen’in çalışmalarıyla akademik bir bütünlük kazanmıştır. Şen’in bıraktığı miras, yalnızca geçmişi anlamaya değil, geleceğin tarihçilerini yetiştirmeye de yöneliktir. Onun adı, artık Kırım Hanlığı tarihçiliğinde bir araştırmacı kimliğinin ötesine geçerek, bir metodoloji simgesi hâline gelmiştir (Acar, 2021).

Doç. Dr. Muhammet Şen’in akademik mirası, bireysel başarıdan öte, bir entelektüel hareketin temellerini temsil eder. Eğitimde eleştirel düşüncüyü, araştırmada belgeye dayalı disiplini ve tarih yazımında kültürel duyarlılığı esas alarak, Kırım Hanlığı tarihini Türk tarihçiliğinin merkezine taşımıştır. Onun yetiştirdiği öğrenciler, katıldığı projeler ve ilham verdiği araştırmacılar, bu mirası geleceğe taşımaktadır.

Sonuç olarak Şen’in bilimsel hayatı, “bir tarihçinin yalnızca geçmişi anlatmakla değil, düşünme biçimini dönüştürmekle de görevli olduğu” fikrini doğrular niteliktedir. Kırım Hanlığı tarihçiliği, onun katkılarıyla bugün çok daha derin, çok sesli ve uluslararası bir düzleme ulaşmıştır (Kafadar, 1995).

5. Sonuç ve Öneriler

Doç. Dr. Muhammet Şen’in akademik kariyeri, yalnızca bireysel başarılarla değil, Türk tarihçiliğinde kalıcı etkiler bırakmasıyla da dikkat çeker. Çalışmalarında Kırım Hanlığı tarihini bağımsız bir tarihsel alan olarak ele alması, Osmanlı, Rusya ve Türk dünyası arasındaki ilişkileri yeniden yorumlaması ve belge temelli, eleştirel bir metodoloji geliştirmesi, onun tarih yazımına kazandırdığı en önemli katılardır (Şen, 2016; Acar, 2021).

Şen’in eserlerinin temel özellikleri üç eksende özetlenebilir:

1. **Siyasî ve askerî analizler:** Kırım Hanlığı’nın diplomatik ve askerî stratejilerini sistematik biçimde ortaya koyması (Şen, 2012; Aydın, 2020).
2. **Kültürel kimlik ve süreklilik:** Türk-İslâm medeniyetinin Kırım’daki yansımalarını dinamik ve çok katmanlı bir süreç olarak incelemesi (Şen, 2017; Çelik, 2020; Yüksel, 2019).
3. **Tarih yazımında eleştirel perspektif:** Belgelerin seçimi, kavramların politik doğası ve merkezsiz tarih anlayışı üzerinde metodolojik bir farkındalık geliştirmesi (Öztürk, 2017; Kafadar, 1995).

Eğitim alanında ise Şen’in etkisi, yetiştirdiği öğrenciler ve geliştirdiği pedagojik model ile somutlaşır. Onun rehberliğinde genç tarihçiler, kaynak merkezli ve eleştirel bir yaklaşımla araştırmalar yürütmüş, Kırım ve Türk dünyası tarihini hem Türkiye’de hem de uluslararası platformlarda temsil etmişlerdir (Aydın, 2020; Yüksel, 2019; Aydın, 2018).

Şen’in akademik mirası, yalnızca yayın sayısıyla değil, düşünsel ve metodolojik katkılarıyla ölçülmelidir. Onun tarih anlayışı, belgeye dayalı disiplini, eleştirel tarih yazımını ve kültürel duyarlılığı bir araya getirerek, Kırım Hanlığı tarihçiliğini Türk tarihçiliğinin merkezine taşımıştır. Bu yaklaşım, klasik Osmanlı-Rus merkezli anlatıları aşmış ve Kırım Hanlığı’nı bağımsız bir

tarihsel aktör olarak değerlendiren yeni bir yaklaşım olarak sunmuştur (Kafadar, 1995; Aydın, 2018).

Ayrıca Şen'in bilimsel etik ve tarafsızlık ilkeleri, akademik toplulukta güven ve saygı kazanmasını sağlamıştır. Özellikle ideolojik tartışmalara açık bir alanda, tarafsızlık ve eleştirel bağımsızlık gösterebilmek, onun bilimsel karakterinin temel taşlarından biri olmuştur (Kara, 2021).

Doç. Dr. Muhammet Şen'in çalışmalarından hareketle, Türk dünyası ve Kırım araştırmaları için bazı öneriler sunulabilir:

1. **Kaynakların dijitalleştirilmesi ve karşılaştırmalı arşiv çalışmaları:** Şen'in arşiv temelli metodolojisi ışığında, Kırım ve Avrasya tarihine dair belgelerin dijital platformlarda toplanması, araştırmacılara daha hızlı ve kapsamlı erişim sağlayacaktır (Acar, 2018; Aydıngün, 2020).
2. **Disiplinlerarası araştırmaların teşvik edilmesi:** Tarih, sosyoloji, antropoloji ve uluslararası ilişkiler alanları arasında köprü kuran çalışmalar, Şen'in yaklaşımını genişletecek ve çok boyutlu analizlere olanak tanıyacaktır (Çelik, 2020; Yüksel, 2019).
3. **Genç araştırmacılar için mentorluk programları:** Şen'in modern danışmanlık modeli örnek alınarak, lisansüstü öğrenciler için rehberlik ve araştırma geliştirme programları oluşturulabilir (Öztürk, 2017).
4. **Kültürel süreklilik ve kimlik araştırmaları:** Türk dünyasının farklı bölgelerindeki kültürel etkileşimlerin belgeler üzerinden karşılaştırmalı olarak incelenmesi, Şen'in kültürel kimlik analizlerini daha geniş bir bağlamda destekleyecektir (Aydın, 2018; Kafadar, 1995).
5. **Uluslararası işbirliklerinin güçlendirilmesi:** Ukrayna, Polonya, Kazakistan ve diğer ilgili ülkelerle ortak projeler ve sempozyumlar, Kırım Hanlığı tarihçiliğinin dünya düzeyde tanınmasını ve daha kapsayıcı bir literatür oluşmasını sağlayacaktır (Acar, 2018; Kara, 2021).

Doç. Dr. Muhammet Şen'in akademik hayatı, bir tarihçinin yalnızca geçmişi anlatmakla kalmayıp, düşünme biçimlerini ve araştırma kültürünü dönüştürme sorumluluğunu taşıdığını göstermektedir. Onun çalışmaları sayesinde Kırım Hanlığı tarihçiliği, çok merkezli, disiplinlerarası ve eleştirel bir perspektifle yeniden şekillenmiş, Türk dünyası araştırmalarında yeni bir çerçeve kazanmıştır. Şen'in bilimsel mirası, genç tarihçiler ve araştırmacılar için hem metodolojik bir rehber hem de entelektüel bir ilham kaynağı olmayı sürdürmektedir (Şen, 2017; Aydıngün, 2020; Aydın, 2018).

Kaynaklar

Acar, Serkan. Kırım Tarihi ve Arşiv Çalışmaları: Dijitalleşme Perspektifi. Ankara: Türk Dünyası Araştırmaları Yayınları, 2018.

Acar, Serkan. Kırım Hanlığı ve Osmanlı-Rus İlişkileri. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2021.

Aydın, Sezai. Türk Dünyası Kültürel Sürekliliği ve Kırım. Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 2018.

Aydıngün, İsmail. Kırım Tarihi Araştırmalarında Genç Akademisyenler ve Metodoloji. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 2020.

Başer, Alper, "Kırım Hanlığı Tarihinde Mangit Kabilesi", Doğu Avrupa'da Türk Mirasının Son Kalesi Kırım, ed. Yücel Öztürk. 75-98. İstanbul: Çamlıca, 2015.

Braudel, Fernand. On History. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Çelik, Muhammet Bilal. Kırım'da Türk-İslâm Medeniyeti ve Edebî Üretim. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2020.

Fisher, Alan. The Crimean Tatars. Stanford: Hoover Institution Press, 1978.

Hosking, Geoffrey A. Russia and the Russians: A History. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

<https://unisis.ege.edu.tr/researcher=muhammet.sen> (Erişim tarihi; 10.12.2025)



- İnalçık, Halil. Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300–1600). İstanbul: Kronik Yayınları, 2016.
- Kafadar, Cemal. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Kara, Rıdvan. *Avrasya Tarih Yazımı ve Uluslararası İşbirlikleri*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Khodarkovsky, Michael. *Russia's Steppe Frontier: The Making of a Colonial Empire, 1500–1800*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- Kırımlı, Hakan. *National Movements and National Identity Among the Crimean Tatars*. Leiden: Brill, 1996.
- Kurat, Akdes Nimet. *Türkiye ve Rusya*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1970.
- Öztürk, Yücel. *Kırım Hanlığı ve Osmanlı Belgeleri Üzerinden Tarih Metodolojisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.
- Sinor, Denis (ed.). *The Cambridge History of Early Inner Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Soucek, Svat. *A History of Inner Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Şen, Muhammed. "Kırım Hanı I. Selim Giray'ın İlmî, Edebî ve Dinî Yönü." 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum 3/7 (2014): 75–84.
- Şen, Muhammed. *Kırım Hanlığı'nda I. Selim Giray Han Dönemi (1671–1704)*. Doktora tezi, 2016.
- Şen, M. *Selim Giray Han ve Kırım'daki Kültürel Süreklilik*. Ankara: Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2017.
- Şen, Muhammed. "İskoç General Patrik Gordon'un Gözüyle İlk Osmanlı-Rus Savaşı: I. Çehrin Seferi (1677)." *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 18/2 (2018), 339–354.
- Şen, Muhammed ve Çiftçioğlu, Fahriye. "Türkistan Genel Valisi Aleksey Nikolayeviç Kuropatkin'in Türkistan İzlenimleri (1916)." *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 5/17 (2018), 181–209.
- Şen, Muhammed. "Fedor Fedoroviç Laşkov ve Kırım Tarihi Üzerine Çalışmaları." *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 71 (2022), 214–226.
- Turan, Osman. *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020.
- Turanly, Ferhad. *Reflection of the History of the Crimean Ulus in the Ottoman Archives*, 2018.
- Uzunağaç, Elif. "Kırım Hanlığı'nın Siyasî Tarihi ve Devlet Teşkilatı (1441–1783)." *Krımskoe İstoriçeskoe Obozrenie* 9/1 (2022), 40–57.
- Williams, Brian. *The Crimean Tatars*. Leiden: Brill, 2001.
- Yüksel, Sinân, "Rusya'nın Kırım'ı İlhakı (1783)", *Asya Araştırmaları Dergisi*, III/2 (Ankara Aralık 2019), s. 217-226.