

SOSYAL VE KÜLTÜREL ARAŞTIRMALAR DERGİSİ (SKAD)
THE JOURNAL OF SOCIAL AND CULTURAL STUDIES (JSCS)

Derginin Sahibi

Fen Edebiyat Fakültesi adına,
Prof. Dr. Yılmaz Daşcıoğlu
Owner of the Journal
Prof. Dr. Yılmaz Daşcıoğlu

Editör

Prof. Dr. Mustafa Kemal Şan
Editor
Prof. Dr. Mustafa Kemal Şan

Yardımcı Editör

Dr. Öğretim Üyesi Handan Akyiğit - Dr. Öğretim Üyesi Adem Bölükbaşı
Arş. Gör. Meryem Küçük – Arş. Gör. Ali Öztürk
Assistant Editor
Asst. Prof. Handan Akyiğit - Asst. Prof. Adem Bölükbaşı
Rsc. Assist. Meryem Küçük - Rsc. Assist. Ali Öztürk

Sekreteryä

Arş. Gör. Ali Öztürk
Arş. Gör. Meryem Küçük
Arş. Gör. Mehmet Murat Şahin
Secretariat
Rsc. Assist. Ali Öztürk
Rsc. Assist. Meryem Küçük
Rsc. Assist. Mehmet Murat Şahin

Taranan İndeksler:



ASOS Index, SOBİAD İndeks, Index Copernicus

ISSN: 2149-2778

Cilt/Volume: 5

Sayı/Issue: 9

Yıl/Year: 2019

Baskı/Publication: Sözkese Matbaacılık Tic. Ltd. Şti.

İvoğsan 1518 Sk. Mat-Sit İş Mrkz. No: 2/40 Yenimahalle/ANKARA

Tel: +90 312. 395 21 10

Tasarım/Design : FCR Yayın Reklam, 0312. 310 08 60

İletişim/Contact : Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi

Esentepe Yerleşkesi, 54187 Serdivan/Sakarya

Tel/Phn : 0 264 295 59 46

E-posta : fef@sakarya.edu.tr

Not: Dergiye makale göndermek için <http://dergipark.gov.tr/skad> adresine mail gönderebilirsiniz. Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi hakemli bir dergidir ve yılda iki sayı olarak yayınlanmaktadır. Her sayı için editörle birlikte bir sayı editörü de görev alır. Bu dergide yayınlanan makalelerin bilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir; fikirlerden editörler sorumlu tutulamazlar. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi'ne aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak bilimsel amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

Note: *In order to submit manuscripts to the journal you can send email to the editors, <http://dergipark.gov.tr/skad>. Journal of social and cultural studies is a peer-reviewed and refereed journal publishing articles three times a year in various disciplines of social sciences. The journal, however, is published with a specific topic for its each issue. There is an additional 'issue editor' who serves as co-editor for each special issue. Opinions expressed in the Journal belong solely to the authors. Editors are not responsible for ideas. All that is published in this Journal is copyrighted and all rights reserved. Neither as a whole nor in part may the articles published in this Journal be reproduced or distributed in any way or through any digital storage and retrieval system without permission. We allow, however, brief quotations and abstracts for scholarly purposes.*

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Mustafa Kemal Şan (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Yaşar Ertaş (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail Hıra (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Haşim Şahin (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Mükerrerem Bedizel Aydın (Sakarya Üniversitesi)
Doç. Dr. Ferhat Tekin (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Orçan (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Fahri Çakı (Balıkesir Üniversitesi)
Doç. Dr. Yusuf Genç (Sakarya Üniversitesi)
Doç. Dr. Gülsemin Hazer (Sakarya Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Tufan Çötök (Sakarya Üniversitesi)

Bilim Danışma Kurulu / Scientific Board

Prof. Dr. Yılmaz Daşcıoğlu (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Rahmi Karakuş (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Karakaş (Afyon Kocatepe)
Prof. Dr. Ertan Özensel (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdülhamit Tüfekçioğlu (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi)
Prof. Dr. Arif Bilgin (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Köksal Alver (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Bayram Ali Kaya (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Kadir Canatan (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Fatih Andı (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)
Prof. Dr. Feridun M. Emecen (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Fuat Aydın (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin Sanoğlu (Trakya Üniversitesi)
Prof. Dr. Lauren Mignon (İngiltere)
Prof. Dr. Berch Berberoglu (Nevada Üniversitesi- ABD)
Prof. Dr. Mehmet Mehdi Ergüzel (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Muhsin Macit (Anadolu Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Necdet Ertuğ (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Recep Şentürk (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)
Prof. Dr. Zekeriya Kurşun (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdülhamit Kırmızı (İstanbul Şehir Üniversitesi)

Sayı Hakemleri / Referees for this Issue

- Prof. Dr. Fahri akı (Balıkesir Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Şükrü Çoruk (İstanbul Üniversitesi)
Doç.Dr. Ela Taş (Sakarya Üniversitesi)
Doç. Őive NeŐe Baydar (Sakarya Üniversitesi)
Doç. Dr. Metin Kılıç (Düzce Üniversitesi)
Doç. Dr. Fatih Bozkurt (Sakarya Üniversitesi)
Doç. Dr. Özlem Oğuzhan (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Doç. Dr. Gülsemin Hazer (Sakarya Üniversitesi)
Doç. Dr. Ömerül Faruk Bölükbaşı (Bilecik Őeyh Edebali Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Gökçen CıvaŐ (Maltepe Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Osman Metin (Afyon Kocatepe Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mesut Koçak (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Adem Bölükbaşı (Sakarya Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Pınar Yazgan (Sakarya Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz Ceylan (MuŐ Alparslan Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Orhan Turan (Batman Üniversitesi)
Arş. Gör. Mehmet Murat Şahin (Sakarya Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Mehmet Tayfun Amman - Esmâ Altındış / 1

İstanbul'da Yaşayan Geçici Koruma Statüsündeki Suriyelilerin Türk Vatandaşlığına İlişkin Görüşleri

The Views of Syrians Living in Istanbul Who Have the Temporary Protection Status on Turkish Citizenship

Yılmaz Daşcıoğlu - Amira Husseinî / 21

Mehmet Âkif Ersoy Hakkındaki Arapça Bibliyografya Üzerine Bir Araştırma

Arabic Bibliography of Mehmet Âkif Ersoy

Mustafa Kemal Şan - Sevcan Şenkaloğlu / 35

Batı Sosyolojisi Karşısında Türkiye'de Yerli Sosyoloji Arayışı

The Pursuit of a Native Sociology in The Face of Western Sociology in Turkey

Mehmet Memiş - Neziha Bezci / 61

Arşiv Belgeleri Bağlamında Emirgan/Mirgün Hamid-İ Evvel Camiinin Tarihi ve Mimari Özellikleri

History and Architectural Features of Emirgan / Mirgün (Hamid-İ Evvel) Mosque in the Context of Archive Documents

Mustafa Çalışkan / 105

Terör, Asayiş ve Organize Suç Örgütleriyle Mücadelede "Rasyonel Tespit-Önetkin Polislik Teorisi"nin Hayata Geçirilmesi ve Sosyal Hayata Etkileri "Gazi Mahallesi Örneği

Implementation and Its Effects on Social Life "Rational Detection-Proactive Police Theory" as an Example "District of Gazi"

Emine Kırış / 131

Fransız Sosyoloji’inde Gündelik Hayat Çalışmaları
Everyday Life Studies in French Sociology

Tuğba Demirci / 147

Osmanlı Tarih Kitaplarında III. Mehmed’in Cülusunda Öldürülen On Dokuz Şehzade Meselesi
The Question of Nineteen Şehzade Killed During the Enthronement of Mehmed III in the Ottoman History Books

Mairihaba Wufuer / 169

On Uighur Wedding Traditions and Change
Uygur Düğün Gelenekleri ve Değişimi Üzerine

Aslıhan Tonguç / 193

Geleneğin Yenilenmesi: Minyatür, Bakış ve Farklı Görme Rejimleri Bağlamında “Fatih Portreleri” Çözümlemesi
Renewal of Tradition; Analysis of Miniature, Sultan Fatih’s Portraits in the Context of Sight and Different View Regimes

İstanbul'da Yaşayan Geçici Koruma Statüsündeki Suriyelilerin Türk Vatandaşlığına İlişkin Görüşleri

The Views of Syrians Living in Istanbul Who Have the Temporary Protection Status on Turkish Citizenship

Mehmet Tayfun Amman* - Esmâ Altındış**

Öz

2011 yılında Suriye'de başlayan iç savaş sonrası günümüz dünyasının en büyük insani krizlerinden biri yaşanmıştır. Bu krizden sadece Suriye halkı etkilenmemiş, sınır komşusu olan Türkiye'de kitlesel göç akımıyla savaştan en çok etkilenen ülke olmuştur. Bu insani kriz sonucunda Türkiye "açık kapı politikası" ilan ederek Suriye halkına ülke sınırlarını açmıştır. Resmi kaynaklardan alınan verilere göre 2019 yılı itibari ile Türkiye'de 3,5 milyonu aşkın Suriyeli bulunmaktadır. Yaklaşık 8 yıldır süren iç savaşın bitmemesi bu sayının giderek artmasına ve gelen göçmenlerin geri dönme ümidini azaltarak onları topluma entegre olmaya ve vatandaşlık istemeye teşvik etmektedir. Yapılan bu çalışmada geçici koruma statüsündeki Suriyelilerin vatandaşlık alma duruma dair düşünceleri; misafirlik, geçicilik/kalıcılık ve vatandaşlık kavramları çerçevesinde analiz edilmiştir. Bu çalışma, nitel bir araştırma modeli oluşturularak geçici koruma kapsamındaki 30 Suriyeli ile yapılan mülakatlar sonucunda gerçekleştirilmiştir.

Anahtar Kavramlar: *Göç, Geçici Koruma, Suriyeliler, Türk Vatandaşlığı*

* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi, mtamman@sakarya.edu.tr

** YLS öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, esma.altindis@gmail.com

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 22 Mart 2019

Abstract

After the civil war started in Syria in 2011, one of the biggest humanitarian crises in today's world has been experienced. This crisis not only affected the people of Syria. Being a bordering country Turkey has been the most affected by the war of massive migration. As a result of this humanitarian crisis, Turkey has opened its borders to the Syrian people by declaring the "open door policy". According to 2019 data received from official sources, there are over 3.5 million Syrians in Turkey. The fact that the civil war that has been going on for about 8 years has not ended is increasing this number and decreasing the hope of arriving migrants by encouraging them to integrate into the society and want citizenship. In this study, the opinions of Syrians with temporary protection status regarding citizenship status were analyzed within the framework of the concepts of hospitality, temporality / permanence, and citizenship. By establishing a qualitative research model, this study was conducted as a result of interviews with 30 Syrians in the context of temporary protection.

Keywords: Migration, Temporary Protection, Syrians, Turkish Citizenship

Giriş

Suriye'de 2011 yılında başlayan iç savaş ile birlikte Türkiye'ye kitlesel göç akımı başlamıştır. Yaşanan çatışmalar ve bombardımanlar sonucu Suriye vatandaşları çareyi ülke dışına çıkmakta bulmuştur. Bu insani dram karşısında Türkiye açık kapı politikası uygulamış ve zamanla 3,5 milyonu aşkın Suriyeli Türkiye'ye sığınmıştır. Suriyelilerin hukuki ve toplumsal anlamda Türkiye'deki konumu uzun süre ülke gündemini meşgul etmiştir. Gerek görsel ve yazılı medyada gerekse siyasi alanda Suriyeliler için misafir, sığınmacı ve mülteci tanımları yapılırken zamanla bir kavram kargaşası meydana gelmiştir. Tarihsel anlamda bu konuyu hukuki bir zemine oturtmak gerekmektedir. Uluslararası alanda ilk yasal zemin 1951 yılında pek çok devlet tarafından imzalanan "Mültecilerin Hukuki Statüsüne İlişkin Cenevre Sözleşmesi" ve daha sonra buna ek olarak düzenlenen "1967 Protokolü" olarak kayıtlara geçmiştir. Ülkemizde ise 1961 yılında Resmi Gazete' de yayınlanan Mültecilerin Hukuki Statüsüne İlişkin Sözleşme' de; "...ırkı, dini, tabiiyeti, belli bir toplumsal gruba mensubiyeti veya siyasi düşünceleri yüzünden, zulme uğrayacağından haklı sebeplerle korktuğu için vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan ve bu ülkenin korumasından yararlanamayan, ya da söz konusu korku nedeniyle yararlanmak istemeyen yahut tabiiyeti yoksa ve bu tür olaylar sonucu önceden yaşadığı ikamet ilkesinin dışında bulunan, oraya dönemeyen veya söz konusu korku nedeniyle dönmek istemeyen..." her şahsın mülteci olarak kabul edileceği ifade edilmiştir (Mültecilerin Hukuki Durumuna İlişkin Sözleşme, 2015:2).

Türkiye bu sözleşmeleri kabul edip imza atmasına rağmen birkaç sınırlama ile bazı şartlar koymuştur. Bunlardan bir tanesi "coğrafi sınırlama" şartıdır. Bu sınırlama ile hangi sebeple olursa olsun Avrupa dışından gelen yabancı kişiler Türkiye'de mülteci olarak nitelendirilmemektedirler. Bu sebeple Suriye vatandaşları hukuki anlamda mülteci olarak kabul edilmemektedir. Yine sığınmacı da mültecilik talebinde bulunan kişilere verilen bir isimdir. Suriyelilerin mülteci olarak kabul edilmemesi onları sığınmacı olarak tarif etmeyi de zorlaştırmaktadır. Kavram tartışmalarının nihayetinde devlet, Suriyelilerin hukuki statüsünü belirlemeye

yönelik yeni bir yönetmelik yayınlamıştır. Resmi Gazete' de 22 Ekim 2014 tarihinde yayınlanan "Geçici Koruma Yönetmeliği" ile ülkesinden ayrılmaya zorlanmış, ayrıldığı ülkesine dönemeyen, kitlesel ve acil olarak sınırlarımıza gelen kişilerin Geçici Koruma Kapsamı'na alınacağı belirtilmiştir. Böylelikle devlet, Suriyelilere hukuki anlamda "Geçici Koruma Statüsü" vermiştir. Ekim 2014'te Resmi Gazete' de yayınlanan Geçici Koruma Yönetmeliği'nde şu ifadeler kullanılmıştır:

"Geçici koruma; ülkesinden ayrılmaya zorlanmış, ayrıldığı ülkeye geri dönemeyen, acil ve geçici koruma bulmak amacıyla kitlesel veya bu kitlesel akın döneminde bireysel olarak sınırlarımıza gelen veya sınırlarımızı geçen yabancılardan haklarında bireysel olarak uluslararası koruma statüsü belirleme işlemi yapılamayan yabancılara uygulanır." (Geçici Koruma Yönetmeliği, 2017). Suriyelilere "Geçici Koruma Kapsamı" altında belirli bir süre için Türkiye'de kalma izni verilmiştir. Geçici Koruma Yönetmeliği'nce Suriyelilere geçici koruma kimlik belgesi verilmesine karar verilmiştir. Böylece Suriyelilerin sağlık, eğitim, istihdam, sosyal destek ve tercümanlık hizmetlerinden faydalanabilmesi sağlanmaktadır. Geçici koruma kimliğine sahip olan Suriyeliler için çalışma izni de verilmektedir (Kap, 2014:329).

Suriye'deki savaşın hala devam etmesi ve Suriyelilerin geçici olarak koruma kapsamına alınması gelecekleri hakkında belirsizliğin büyümesine neden olmaktadır. Önceleri misafir olarak kabul edilen Suriyeliler, sürecin uzaması ile birlikte ülkelerine olan aidiyetini kaybetme ve yeni bir vatan edinme durumuyla karşı karşıya kalmaktadır. Bu nedenle vatandaşlık isteme noktasında nasıl bir düşünceye sahip oldukları Suriyelilerin Türkiye'ye uyum ve entegrasyonu hakkında bilgi edinebilmek açısından önemli bir yere sahiptir.

Göç, Vatandaşlık Ve Suriyeliler

Göç, nedenleri, dinamikleri ve sonuçlarıyla en büyük insani hareketliliklerden biridir. Bundan dolayı göç hakkında net bir tanım yapabilmek güçtür. Yine de kapsamı bakımından göçü şöyle tanımlayabiliriz; "ekonomik, siyasi, ekolojik veya bireysel neden-

lerle, bir yerden başka bir yere yapılan ve kısa, orta veya uzun vadeli geriye dönüş veya sürekli yerleşim hedefi güden coğrafik, toplumsal ve kültürel bir yer değiştirme hareketidir.” (Yalçın, 2004:13). Göç Terimleri Sözlüğü'nde ise göç olgusu; “Uluslararası bir sınırı geçerek veya bir devlet içinde yer değiştirmek. Süresi, yapısı ve nedeni ne olursa olsun insanların yer değiştirdiği nüfus hareketleridir. Buna mülteciler, yerinden edilmiş kişiler, yerinden çıkarılmış kişiler ve ekonomik göçmenler dâhildir.” şeklinde açıklanmıştır (Uluslararası Göç Örgütü, 2009:22). Daha iyi bir yaşam sürme isteği ile gönüllü olarak göç eden kişiler olduğu gibi yaşadığı zulümden kurtulmak için ya da iç savaş ve doğal afet gibi nedenlerden dolayı zorunlu olarak bulunduğu yerden ayrılmak zorunda kalan göçmenlerde bulunmaktadır.

Göç edildikten sonraki süreç, hem göç eden kişiler hem de yerel toplum açısından bir takım zorluklar ve sıkıntıları da beraberinde getirmektedir. Bu problemlerin aşılması noktasında gelen kişilerin topluma uyum sağlaması ve ev sahibi toplumun gelen göçmenleri kabul etmesi önemli bir aşama olarak görülmektedir. Buna ek olarak göçmenlerin geldikleri ülkede hak talep edebilmek ve haklarını güvence altına alabilmek için vatandaşlık alma noktasındaki istekleri de toplumdaki yerini belirlemeye yönelik bir istektir. Fakat vatandaşlık almak bir dizi şartların yerine getirilmesi ile mümkündür. Ülkeye gelen yabancıların hangi sebeple ve nasıl ülkeye girip yerleştiğinden, neden vatandaşlık almak istediğine dair pek çok farklı faktör işin içine girmektedir.

Vatandaşlık tanımıyla birtakım haklar ve görevler ifade edilmektedir. Birey ile devlet arasındaki ilişki vatandaşlık statüsü ile temsil edilmektedir. Vatandaşlık yasal bir statüyü ifade ettiği gibi kişiye verilen bir kimlik olarak görülmektedir (Güney & Konak, 2016:119). Kimi durumda bir göç hareketinin sonucu olarak da kabul edilebilen vatandaşlık; siyasi, ekonomik, hukuki ve sosyolojik boyutları olan bir kavramdır. Turner, vatandaşlığın sosyolojik yönünü vurgulayarak vatandaşlığı: “bir kişiyi toplumun yetkin bir parçası olarak tanımlayan ve bunun sonucunda kaynakların kişilere ve sosyal gruplara akışını şekillendiren bir dizi (hukuki, siyasi, ekonomik, kültürel) uygulama” olarak tanımlamıştır (Turner,

1993:2'den akt. TBMM Araştırma Merkezi, 2011:1). T. H. Marshall ise vatandaşlığı bir topluluğa aidiyet hissetme durumu ile ilişkilendirmiştir (TBMM Araştırma Merkezi, 2011:1).

Ülkemizde ise 1982 Anayasasının 66. Maddesinde Türk vatandaşlığına ilişkin şu ibareler yer almaktadır: "Türk Devleti'ne vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk'tür. Türk babanın veya Türk ananın çocuğu Türk'tür. Vatandaşlık, kanunun gösterdiği şartlarla kazanılır ve ancak kanunda belirtilen hallerde kaybedilir" (Türkiye Cumhuriyeti Anayasası). Yine anayasada "Her Türk vatandaşının bu Anayasadaki temel hak ve hürriyetlerden eşitlik ve sosyal adalet gereklerince yararlanarak millî kültür, medeniyet ve hukuk düzeni içinde onurlu bir hayat sürdürme ve maddî ve manevî varlığını bu yönde geliştirme hak ve yetkisine doğuştan sahip olduğu" belirtilmiştir (Türkiye Cumhuriyeti Anayasası). Türk vatandaşı olmak birtakım şartlar altında sonradan gerçekleşebilir de kan bağı ve toprak esas şartının aynı anda sağlanması gerekmektedir. Buna göre anne ya da babanın Türk olmasına ek bir de Türkiye topraklarında doğmuş olma şartı söz konusudur. Bu nedenle Suriyelilerin Türkiye'de doğan çocukları vatandaşlığa alınmamaktadır. Ayrıca Türk vatandaşlığına başvuru yapabilmek için 5 yılı aşkın sürede Türkiye'de ikamet etmiş olma şartı da bulunmaktadır (Gülyaşar, 2017:684). Geçici Koruma Yönetmeliği'nde ise geçici koruma kimlik belgesi verilen kişilere ikamet izni verilmediği bununla birlikte uzun süreli ikamet iznine geçiş hakkının da verilmediği ayrıca belirtilmiş ve bundan dolayı geçici koruma kimlik belgesinin sahibine Türk vatandaşlığına başvuru hakkı sağlamayacağı ifade edilmiştir (Geçici Koruma Yönetmeliği, 2017). Bu bağlamda geçici koruma statüsünde olan Suriyelilerin şu anki yasal durumda vatandaşlık alabilmesi mümkün görünmemektedir. Fakat Suriyeliler özelinde yeni bir yönetmelik yayınlanırsa diğer yabancılara vatandaşlık hakkı sağlandığı gibi geçici koruma statüsü kaldırılarak Suriyelilere de vatandaşlık verilebilir.

Gündeme bakıldığında ise Suriye'den gelen kişilerin vatandaşlık aldığına dair medyada birtakım haberler yer almaktadır. İçişleri Bakanı Süleyman Soylu 2019'un Ocak ayında verdiği bir röportaj-

da “şimdiye kadar kaç Suriyeliye vatandaşlık verildi?” sorusuna şu cevabı vermiştir:

“Toplam 76 bin 443, bunların 36 bini reşit. 5 bin 292 öğretmen, 1432 mühendis, 1235 serbest meslek sahibi, 743 doktor, 732 teknisyen, 507 küçük işyeri sahibi, 427 müdür, 396 tüccar, 392 muhasebeci, avukat, eczacı, üst düzey yönetici, hemşire, mimar, çevirmen, bankacı, akademisyen; bütün bunlar var.” (www.habertürk.com, 2019).

Tüm bu rakamlarda bahsedilen kişilerin statülerinin öne çıkarılması bu anlamda nitelikli olma şartını akıllara getirmektedir. Zira Suriyelileri vatandaşlığa alma noktasında farklı ölçütlerin göz önünde bulundurulacağı gerek siyasiler arasında gerekse de yazılı ve görsel medyada çoğu kez vurgulanmaktadır. İyi bir güvenlik soruşturması, Türkiye’de geçirdiği süre ve diğer şartların sağlanması durumunda ve geçici koruma statüsünün kaldırılıp yeni bir düzenlemeye gidildiğinde Suriyelilerin Türk vatandaşlığı alması gerçekleşebilir.

Suriyelilerin şu anki durumları düşünüldüğünde ülkelerinde bitmeyen savaş, geçen yıllar ve özellikle ikinci kuşak çocukların Türkiye’ye daha fazla uyum sağlayarak aidiyet kazanmaları gibi pek çok farklı etken onları vatandaşlık elde etme mücadelesine itmektedir. Suriyelilerin Türk vatandaşlığı alma durumuna dair düşüncelerinin analiz edilmesi onların toplumdaki yerini belirleme, uyum sağlama ve gelecek beklentileri hakkında detaylı bilgiler edinme açısından önemlidir.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırma süreci için nitel araştırma modeli seçilmiştir. Burada uygulanan yöntem, araştırmaya katılan bireylerin düşüncelerini ve görüşlerini ortaya çıkararak derinlemesine bilgiler ve veriler elde etmeye yöneliktir. Nitel veri toplama tekniklerinden olan “mülakat” araştırma için en uygun veri toplama tekniği olarak belirlenmiştir. Araştırmanın yarı-yapılandırılmış mülakat formu ile gerçekleştirilmesi uygun görülmüştür. Yarı-yapılandırılmış mülakat formu, görüşmenin seyrine göre yeni sorularla konunun derinine inilmesine ve bilgilerin çeşitlenmesine imkân vermektedir.

Çalışma kapsamında, 2019 yılı Şubat ayında İstanbul'da ikamet eden farklı sosyo-demografik özelliklere sahip 30 Suriyeli ile görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Katılımcılara Suriyeli bir dernekten alınan bilgiler ışığında kota örnekleme tekniği ve görüşülen kişilerin bir başka kişiye yönlendirmesi sonucu ulaşılan kartopu örnekleme tekniği uygulanmıştır. Ayrıca katılımcılardan Türkçe bilen ve bilmeyen olmak üzere eğitim, yaş, cinsiyet, medeni durum, meslek, Türkiye'de kaldıkları süre ve geldikleri şehir bakımından farklılık göstermesi dikkate alınarak sosyo-demografik çeşitlilik sağlanmaya çalışılmıştır. Görüşülen kişilerin 12'si erkek 18'i kadındır. Görüşülen kişilerin eğitim durumları şu şekildedir; 1 kişi okuma-yazma bilmemekle beraber 6 kişi ilkokul, 13 kişi ortaokul, 9 kişi lise ve 1 kişide üniversite mezunudur. Görülen kişilerin 24'ü evli, 4'ü bekâr, 2'si de duldu. Suriyelilerin geldikleri şehirlere göre dağılımı şu şekildedir; 20 kişi Halep, 5 kişi Şam, 2 kişi İdlip, 1 kişi Humus, 1 kişi Deraa ve 1 kişi Deyr Ez Zor şehirden Türkiye'ye gelmiştir. Ortalama 10 dakikalık görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Türkçe bilmeyen katılımcılarla tercüman aracılığıyla iletişim kurulmuştur. Görüşmeler yazı haline getirilerek çeşitli veriler elde edilmiştir. Bu veriler betimsel ve içerik olarak analiz edilmiştir. Analiz sürecinin ilk aşamasında görüşme formundaki soruların odak noktası olarak misafirlik, geçicilik/kalıcılık, vatandaşlık temaları öne çıkarak bu doğrultuda veriler düzenlenmiştir. Bir sonraki aşamada araştırmanın verileri sosyo-demografik özelliklerin betimlenmesi, misafirlik algısının ortaya koyulması, gelecek beklentisinin geçicilik/kalıcılık üzerinden betimlenmesi ve vatandaşlık alma eğilimlerinin betimlenmesi şeklinde sınıflandırılmıştır. Ardından elde edilen veriler tanımlanmış ve doğrudan alıntılarla desteklenmiştir. İçerik analizi ile vatandaşlık alma nedeni doğrultusunda verilerin içerisinde saklı olan ve tekrar eden kavramlara ulaşılmıştır. Elde edilen bulguların anlamlandırılması ve ilişkilendirilmesi için gerekli yerlerde yorumlama tekniği kullanılmıştır.

Tablo 1: Görüşülen Suriyelilerin Sosyo-Demografik Özellikleri

Katılımcı Kodu	Cinsiyet	Yaş	Eğitim	Medeni Durum	Geldiği yer	Geldiği Yıl
K1	Erkek	26	Lise	Bekâr	Deyr Ez Zor	2016
K2	Kadın	28	Üniversite	Evli	Şam	2013
K3	Kadın	29	Ortaokul	Bekâr	Halep	2014
K4	Kadın	44	İlkokul	Bekâr	Halep	2014
K5	Erkek	36	Ortaokul	Evli	Halep	2013
K6	Kadın	36	İlkokul	Evli	Halep	2014
K7	Erkek	30	Lise	Evli	Deraa	2018
K8	Kadın	33	Lise	Evli	Şam	2016
K9	Erkek	70	İlkokul	Evli	Halep	2013
K10	Erkek	34	Ortaokul	Evli	Halep	2013
K11	Kadın	32	Ortaokul	Evli	Halep	2017
K12	Kadın	20	Lise	Evli	Halep	2012
K13	Kadın	24	Ortaokul	Evli	İdlip	2014
K14	Kadın	35	Okuma-yazma bilmiyor	Evli	Halep	2015
K15	Erkek	42	Ortaokul	Evli	Halep	2014
K16	Kadın	31	Ortaokul	Evli	Halep	2014
K17	Kadın	66	İlkokul	Dul	Halep	2014
K18	Kadın	32	Lise	Evli	Halep	2013
K19	Kadın	27	Lise	Evli	Halep	2014
K20	Erkek	27	Ortaokul	Evli	Humus	2016
K21	Erkek	38	Ortaokul	Evli	Şam	2014
K22	Erkek	27	Ortaokul	Evli	Halep	2013
K23	Kadın	30	Lise	Evli	Halep	2012
K24	Kadın	46	İlkokul	Dul	Halep	2015
K25	Erkek	32	Ortaokul	Evli	Halep	2014
K26	Erkek	57	İlkokul	Evli	Şam	2015
K27	Kadın	27	Ortaokul	Evli	Halep	2013
K28	Kadın	34	Ortaokul	Evli	Halep	2017
K29	Kadın	30	Lise	Evli	Şam	2014
K30	Erkek	19	Lise	Bekâr	İdlip	2015

Suriyelilerin Misafirlik Algısı

Çalışmanın saha araştırması kısmında görüşülen katılımcılara “Türkiye’de misafir olduğunuzu düşünüyor musunuz? ve “Misafir denilmesi hoşunuza gidiyor mu?” soruları yöneltilmiştir. Suriyeliler ile birlikte gündeme oturan misafirlik kavramı ülkede uzun süre konuşulan bir konu olmuştur. Suriyelilerin ise “misafir” kavramına dair düşünceleri “onların bakış açısıyla” Türkiye’deki konumlarını belirlemek adına ortaya konmaya çalışılmıştır. Katılımcıların yarısı (15 kişi) Türkiye’de misafir olduğunu düşünmektedir.

Misafiriz tabi. Hem misafir denmesi bir yönden iyidir. Çünkü bana bir gün ülkeme döneceğim umudunu veriyor (K3; Kadın, 29, Halep, 2014).

Evet, burada misafiriz zaten savaş bitene kadar buradayız. Misafir denmesi beni rahatsız etmez (K13; Kadın, 24, İdlip, 2014).

Misafir denmesi beni rahatsız etmiyor. Misafiriz zaten, savaş bitsin geri döneceğiz (K14; Kadın, 35, Halep, 2015)

Biz zaten belli bir zamana kadar buradayız, biz misafiriz (K15; Erkek, 42, Halep, 2014).

Görüşülen kişilerin bir kısmı (11 kişi) Türkiye’de misafir olmadığını düşünmektedir. Ayrıca bu kişiler arasında (4 kişi) misafir denilmesinden hoşlanmadığını belirtenlerde bulunmaktadır.

Misafir dedikleri zaman üzülüyorum ve ağlıyorum. Şuan Suriye’de ki bazı yerlerde savaşlar bitti ya bu yüzden bize “savaş bitti hadi gidin artık” diyorlar. Buna çok kırılıyorum. Oradaki evimi ve işimizi kaybettik. Ama eşim artık burada çalışıyor ve burada yaşıyoruz (K16; Kadın, 31, Halep, 2014).

Misafir denilmesi benim hoşuma gitmiyor. Vatandaşlık alıp burada kalmak istiyorum (K17; Kadın, 66, Halep, 2014).

Burada hizmet alırken mesela hastanelerde, eczanelerde falan misafir olduğumu hissetmiyorum. Ama bazı insanlar sana misafir olduğunu hissettiriyor (K4; Kadın, 44, Halep, 2014).

Başka bir ülkeye gitmek istemiyorum, çocuklarda alıştı. Burada misafir değil kalıcıyız artık (K8; Kadın, 33, Şam, 2016).

Görüşülen kişilerden 2'si ise Türkiye'deki konumlarının devlet ve toplum tarafından belirleneceğini ifade etmiştir.

Onu Allah bilir, misafir derlerse misafiriz değilsiniz derlerse de misafir değiliz onlara kalmış (K5; Erkek, 36, Halep, 2013).

Yani şöyle biz buraya sonradan geldik. Misafir deseler misafiriz, mülteci deseler mülteciyiz. O yüzden bir şey diyemem (K18; Kadın, 32, Halep, 2013).

Görüşülen kişilerin 15'i misafir olduğunu, 11'i ise misafir olmadığını düşünmektedir. Görüşülen 2 kişi ise misafirlik durumlarının geldikleri yer tarafından belirlendiğini diğer 2 kişi ise misafirlikle ilgili bir fikri olmadığını belirtmiştir.

Suriyelilerin Gelecek Beklentisi Ve Aidiyet Durumları (Geçicilik/Kalıcılık)

Geçici koruma kapsamında olan Suriyelilerin gelecek beklentilerini ortaya koyabilmek ve aidiyet durumlarını öğrenebilmek adına görüşülen kişilere "Geleceğiniz hakkında ne düşünüyorsunuz?" ve "Türkiye'de geçici olarak mı yoksa kalıcı olarak mı yaşadığınızı düşünüyorsunuz?" soruları birlikte yöneltilmiştir. Görüşülen kişilerin yarısından fazlası (19 kişi) Suriye'de belli bir müddet daha suların durulmayacağı, şu anki durumda Türkiye'de yaşamaya devam edecekleri ve savaş biterse geri dönecekleri yönünde cevaplar vermiştir. Ayrıca bu kişilerden bir kısmı (7 kişi) bu süreç içerisinde Türkiye'den başka ülkeye gitmek istemediklerini de belirtmişlerdir.

Hayır, Türkiye'de kalıcı değiliz. İnşallah döneceğiz, savaşın bitmesini bekliyoruz (K1;Erkek, 26, Deyr Ez Zor, 2016)

Şuan çatışmalar devam ettiği için kalıcı gibiyiz. Türkiye'den başka bir ülkeye gitmek istemem. Ama Suriye'de savaş biterse döneceğiz. Ailemiz evimiz her şeyimiz orada (K2; Kadın, 28, Şam, 2013).

Şimdilik buradayız. Ama Suriye'de savaş biterse hemen döneceğiz. Ama savaş bitmezse de Türkiye'den başka bir ülkeye kesinlikle gitmek istemem (K3; Kadın, 29, Halep, 2014).

Şimdilik buradayız. Savaş biterse ülkeme dönmek isterim. Ama buradan başka bir ülkeye gitmek istemem. Burada rahatız ve burası bir İslam ülkesi (K4; Kadın, 44, Halep, 2014).

Onu Allah bilir. Ama buradayız başka bir yere gitmeyiz. Savaş biterse Suriye'ye döneriz. Çünkü burada kira verince maaşımız yetmiyor ama orada kendi evimiz var (K5; Erkek, 36, Halep, 2013).

Bence biz şimdilik buradayız, Suriye şuan dönülecek gibi değil (K6; Kadın, 36, Halep, 2014).

İş piyasasına erişim sığınmacılar için toplumla bütünleşmenin en temel dinamiği olarak görülmektedir. Bu anlamda iş sahibi olabilmek, kendi hayatını idame ettirebilmek için birçok açıdan entegrasyonu kolaylaştırıcı bir işleve sahiptir (Üstün, 2016:1). Buradan hareketle bir katılımcı iş piyasasına erişemediğinden ötürü bu durumun yol açtığı sorunları şu şekilde ifade etmiştir:

Buradan her an gidebilirim. Çünkü çalışmak istiyorum ama burada iş bulamadım, Türkçe bilmiyorum, henüz kimliğim bile yok. Elim kolum bağlı o yüzden başka bir yere gidebilirim (K7; Erkek, 30, Deraa, 2018).

Görüşülen kişilerin bir kısmı (11 kişi) Türkiye'de kalıcı olduklarını ifade etmiştir. Bu kişilerden 3'ü bu süreç içerisinde Türkiye'den başka bir ülkeye gitmek istemediğini ayrıca olarak belirtmiştir.

Başka bir ülkeye gitmek istemiyorum, çocuklarda alıştı. Burada kalıcıyız artık (K8;Kadın, 33, Şam, 2016).

Kalıcıyız bence artık. Ailemdaki büyükler burada işe girdi çalışıyor, ben okula gidiyorum. Suriye dönülecek gibi değil şu an. Savaş bitmiyor bitse bile artık Suriye yerle bir oldu. O yüzden biz burada yaşayacağız (K30; Erkek, 19, İdlip, 2015).

Suriye'ye dönme ümidi azalan bir katılımcı Türkçe olarak kesin bir ifadeyle kalıcı olduğunu belirtmiştir:

Vallahi ben kalmak istiyorum, burada kalıcıyım. Artık burada çalışıyorum ve ailemle burada yaşıyoruz. Suriye bitti. Evimiz yıkıldı, okullar yıkıldı ben oraya niye bir daha döneyim ki (K10; Erkek, 34, Halep, 2013).

Katılımcılardan 2'si ise Türk biri ile evlendiğini söyleyerek Türkiye'de kalıcı olduklarını beyan etmişlerdir.

Ben artık burada evlendim ve eşim Türk. O yüzden burada kalıcıyım (K11; Kadın, 32, Halep, 2017).

Benim kocam Türk. Artık Suriye'ye geri dönmem. Burada kalıcıyım. Ama arada Suriye'ye ziyarete gidebilirim o kadar (K12; Kadın, 20, 2012, Halep).

Genel anlamda verilen cevaplar düşünüldüğünde Suriyelilerin yarısından fazlasının (19 kişi) mevcut şartlardan dolayı gelecekle-ri hakkında bir belirsizlik hissettikleri ortadadır. Suriye şartların- da herhangi bir iyileşmesinin olmaması onları büyük bir belirsiz- liğin içerisinde sürüklemektedir. Geçici olarak burada yaşadıkları ve savaşın bitmesi halinde geri dönecekleri düşüncesine gerçekçi bir yaklaşımla bakılacak olursa mevcut durumun pekte iç açıcı olmadığı görülmektedir. Çünkü Suriye'deki savaşın ne zaman bi- teceği henüz ön görülememektedir. Bununla birlikte Türkiye'de kalıcı olarak yaşadığını düşünenlerin vatandaşlığa alınmaması durumunda geçici koruma altında temel haklara erişme sorunları yaşaması muhtemel görünmektedir.

Suriyelilerin Vatandaşlık Algısı

Suriye'de 8 yıldır süren savaşın bitmemesi, ülkedeki pek çok şeh- rin artık yaşanılmaz hale gelmesi Suriyelilerin ülkesine dönmesini giderek güçleştirmektedir. Vatanlarına dönme ümidi taşımasına rağmen dönmeyen, geldikleri ülkede kendine bir yer bulmak isteyen bu millet aksi takdirde vatansız kalmak gibi bir durum- la karşılaşacaktır. Zamanla gelişen şartlar (yeni doğan bebekler, eğitim gören çocuklar) özellikle Suriyeli ailelerin çocuklarının Türkiye'ye aidiyet kazanmalarının önünü açmaktadır. Bu kanı araştırmaya katılan ailelerin ifadelerinde de açıkça ortaya konul- muştur. Katılımcılara "Vatandaşlık verilmesini istiyor musunuz? Neden?" sorusu yöneltilmiştir. Görüşülen kişilerin büyük bir kıs- mı (25 kişi) vatandaşlık almak istediğini beyan etmiştir. Verilen ce- vaplara göre, Suriyeliler tarafından vatandaşlık "hak" ve "güven" kaynağı olarak görülmektedir. Vatandaşlık almaya yönelik göste- rilen önemli gerekçelerden biri de ailelerin "çocuklarının geleceği ve güvenliği" için iyi olacağı kanaatidir.

Vatandaşlık verilmesini isterim tabi. En azından artık Türkiye’de kalıcı olduğumu daha çabuk kabullenirim (K19; Kadın, 27, Halep, 2014).

Evet, vatandaşlık isterim. Vatandaşlık alırsam daha güvende hissederim kendimi. Doktor ve ilaç inkânlarından daha iyi yararlanabilirim (K20; Erkek, 27, Humus, 2016).

Verilse çok memnun olurum. Mesela biz ülke içinde bir yere gitmek istese bile emniyetten izin almamız gerekiyor. Ama vatandaşlık verilse daha özgür olurum, istediğim yere rahatça gidebilirim (K10; Erkek, 34, Halep, 2013).

Vatandaşlık çıkarsa niye istemeyeyim herkes ister. Çocuklarım için çok iyi olurdu haklarını alırlardı (K2; Kadın, 28, Şam, 2013).

Artık Suriye’ye dönemeyecek gibiyiz. O yüzden çocukların geleceği ve güvenliği için vatandaşlık verilmesini isterim (K21; Erkek, 38, Şam, 2014).

Evet, isterim. Bizim için, çocuklarımız için daha iyi ve güvenli olurdu (K6; Kadın, 36, Halep, 2014).

Verseler alırız. Çünkü bir güvence altında olmuş oluruz ve daha sağlam dururuz (K22; Erkek, 27, Halep, 2013).

Vatandaşlık tabii isteriz. En azından kendimizi güvende hissederiz (K23; Kadın, 30, Halep, 2012).

Vatandaşlık almak istediğini söyleyen bazı katılımcılar (4) Türkiye’ye alıştıklarını söyleyerek isteklerini gerekçelendirmiştir.

Burayı sevdik ve alıştık o yüzden vatandaşlık isterim (K3; Kadın, 29, Halep, 2014).

Evet, buraya alıştım, vatandaşlık almak istiyorum. Çünkü kendimi güvence altında hissederim (K24; Kadın, 46, Halep, 2015).

Vatandaşlık isterim çünkü burayı sevdik ve alıştık. Kalıcı olabilmek için bir güvence olur (K4; Kadın, 44, Halep, 2014).

Görüşülen kişilerden 2’si ise mevcut durumun belirsizliğine vurgu yaparak şartlar dâhilinde vatandaşlık almak istediklerini belirtmişlerdir.

Burada kalıcıysak vatandaşlık isterim ama geçiciyse vatandaşlığa gerek yok (K25; Erkek, 32, Halep, 2014).

Artık Suriye'ye dönemezsek çocukların geleceği ve güvenliği için vatandaşlık verilmesini isterim (K21; Erkek, 38, Şam, 2014).

Suriye'de savaşın biteceğine kesin olarak bakan katılımcılar (3 kişi) ise vatandaşlık almak istemediklerini ifade etmişlerdir. Vatandaşlık istemediğini belirten kişilerin sebepleri farklılık göstermektedir. Suriye'ye döneceğini düşünen kişiler kesin bir şekilde vatandaşlık almak istemediklerini ifade etmişlerdir. Bir başka katılımcı ise vatandaşlık almanın bazı sorumluluklar getireceğini öne sürerek vatandaşlık almak istemediğini belirtmiştir.

Bir gün elbet Suriye'de savaş bitecek ve bizde geri döneceğiz. O yüzden vatandaşlık almaya gerek yok (K13;Kadın, 24, İdlip, 2014).

Hayır, ben istemiyorum. Çünkü sonunda yine ülkeme döneceğim. O yüzden vatandaşlığa gerek yok (K1; Erkek, 26, Deyr Ez Zor, 2016).

Ben şimdi paramı ancak yetiştiriyorum. Vatandaş olunca bazı yerlere para ödemek zorunda kalacağım. Hastanelere ve ilaçlara para vermek zorunda kalacağım. Ama biz şuan ücretsiz faydalanıyoruz (K5; Erkek, 36, 2013, Halep).

Verilen cevaplar doğrultusunda görüşülen kişilerin büyük bir kısmının (25) vatandaşlık alma eğiliminde olduğu görülmektedir. Buna karşılık görüşülen kişilerin yarısından fazlası (19 kişi) aynı zamanda Türkiye'de geçici olarak yaşadığını ifade etmiştir. Bakıldığında bu kişilerin hem Türkiye'de geçici olarak yaşadığını hem de vatandaşlık almak istediğini belirtmesi çelişkili bir yaklaşım tarzı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum, Suriyelilerin bir tarafta Türkiye'ye alışma ve burada bir düzen kurmanın verdiği rahatlık, diğer tarafta ise vatanına olan aidiyetinin ve akrabalık ilişkilerinin zamanla kaybolma korkusundan ileri geldiği düşünülebilir. Evli ve çocukları olan ailelerin özellikle çocuklarını gerekçe göstererek güvence altında yaşamaları için vatandaşlık almak istedikleri görülmektedir. Suriyeliler açısından bakıldığında vatandaşlık, "hak" ve "güven" kaynağı olarak görüldüğünden bu konuda taleplerinin olması kaçınılmazdır. "Suriyelilere vatandaşlık" mevzusuna Türkiye açısından bakıldığında ise geçici koruma kapsamında olan kişilerin geleceğinin belirsizliği, toplumda var olma isteği, sayının çokluğu, toplumun tepkisi ve ülkenin ekonomik,

sosyolojik ve siyasi durumu bir bütün içinde ele alınarak çözümlenmelidir.

Zira Suriyelilerin ülkelerine geri dönmesi gerçekleşmezse 4 milyona yakın insanın geleceğinin ne olacağına dair pek çok soru ve sorun ortaya çıkacaktır. Adından da anlaşılacağı üzere geçici koruma hakkı bir süreliğine verilmiştir. Bu kadar insanın geçici koruma kimlik kartıyla ne kadar süre Türkiye’de barınabileceği belirsizliğini korumaktadır (Erdem, 2017:348). Tüm bunlara karşın Türk toplumunun Suriyelilere vatandaşlık verilmesine dair vereceği tepki de önemlidir. M. Murat Erdoğan’ın 2014 yılında gerçekleştirdiği bir saha araştırmasında Türk halkına “Sığınmacılar Türkiye vatandaşlığına alınmalıdır” önermesi sunulmuştur. Araştırma sonucunda Türk vatandaşlarının bu önermeye açık bir biçimde karşı çıktığı belirlenmiştir (Erdoğan, 2018a:146). Yine Erdoğan’ın Suriyeliler Barometresi isimli çalışmasının saha araştırması kısmında Türk vatandaşlarına Suriyelilere vatandaşlık verilmesiyle ilgili görüşleri sorulmuştur. Araştırma sonucunda katılımcıların yaklaşık % 80’inin Türkiye’ye gelen bütün Suriyelilerin Türk vatandaşlığı almasına karşı olduğu saptanmıştır (Erdoğan, 2018b:83). Bu araştırma sonuçlarına göre Türk halkının Suriyelilere vatandaşlık verilmemesi gerektiğine dair kesin bir tavır bulunduğunu söylemek mümkündür. Hükümet tarafında ise yetkililerin hali hazırda çalışmalarının olduğu, birtakım şartların getirilmesi doğrultusunda Suriyelilerin vatandaşlık alabilmesinin mümkün olabileceği açıklamaları yapılmıştır.

Şimdiye kadar vatandaşlık alan Suriyelilerin olduğu düşünüldüğünde zamanla yaygınlık kazanması beklenen bir durum olarak görülmektedir. Genel çerçeveye bakıldığında ise “Suriyelilere vatandaşlık” konusunun üç ayrı aktörü bulunduğunu söylemek gerekmektedir. Birinci aktör Türkiye Cumhuriyeti Devleti’dir. İkinci ve üçüncü aktör ise Suriye halkı ve Türkiye halkıdır. Bütün bu şartlar düşünüldüğünde yoğun bir mesai harcanması ve farklı etkenlerin bütün bir çerçevede değerlendirilmesi bu sürecin yönetilmesi açısından büyük önem taşımaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Suriye'deki şiddetten ve zulümden kaçan milyonlarca insan Türkiye sınırından içeri girmiştir. Bunun üzerine Türkiye açık kapı politikası ilan ederek Suriyelilerin ülkeye girişine müsaade etmiştir. 2014 yılında devlet tarafından Geçici Koruma Yönetmeliği yürürlüğe koyulmuş ve Suriyelilere geçici koruma kimlik kartı verilmiştir. 2011 yılından beri giderek artan Suriyeli sayısı 2019'da 3,5 milyonu geçmiştir.

Suriye'deki çatışmaların devam etmesi gelen Suriyeli sayısını artırmakta, ülkesine geri dönmek isteyen kişilerinse ümidini azaltmaktadır. Bu süreçte Suriyelilerin Türkiye'deki geleceği misafirlik tartışmaları üzerinde yükselirken bu durum farklı sorunları beraberinde getirmektedir. Göç sürecinin başlarında misafir ve geçici olarak kalacakları düşünülen Suriyelilerin zaman geçtikçe Türkiye'ye alışması, bir düzen kurması ve topluma uyum sağlaması ülkelerine dönme eğilimini azaltmaktadır. Bu süreçten sonra savaş bitse bile hatırı sayılır bir kesimin Türkiye'de yaşamaya devam edeceği ön görülmektedir. Pek çok çalışmada geçici koruma kapsamına alınan Suriyelilerin zamanla Türkiye'de kalıcı olacağına dair öngörülerde bulunulmuştur (Erdoğan, 2018a; Orhan ve Şenyücel, 2015; Kutlu, 2015).

Tüm bunların sonucunda Suriyelilerin vatandaşlık alma konusundaki eğilimleri giderek artmaktadır. Geçici kimlik statüsünün sınırlı olanaklar sunması ve belirli bir süreliğine verilmesi Suriyelilerin geleceği için kaygı verici olarak görülmektedir. Kitlese göç akımının başladığı ilk günden bu yana Türkiye'nin insani anlamda üzerine düşen her şeyi yapmış olmasına rağmen Suriyeli sayısının fazla olması ve göçün akınlar halinde gerçekleşmesi büyük sorunları da beraberinde getirmiştir. Bu anlamda Suriyelilere vatandaşlık verilmesi de Türkiye için başlı başına üzerinde tartışılan bir konu olmuştur.

Suriye'de savaşın bitmemesi ve çatışmaların halen sürüyor olması geçen 8 yıllık göç sürecinde Suriyelilerin toplumdaki yerini belirlemek ve hak talep edebilmek adına onları vatandaşlık istemeye teşvik etmektedir. Özellikle de ailelerin Türkiye'ye uyum

sağladıklarını söyleyerek çocuklarının daha iyi bir hayat sürmesi açısından vatandaşlık almak istemesi topluma entegre olmaları açısından önemli bir gelişme olarak görülebilir. Suriyelilerin vatandaşlık almak için sunduğu gerekçelerin başında “hak” ve güven” arayışı öne çıkmaktadır. Suriyelilerin vatandaşlık alabilmesi diğer yabancılara getirilen birtakım şartlar ile gerçekleşebilir. Fakat Geçici Koruma Yönetmeliği’ne göre Suriyelilere vatandaşlık verilmesinin önü kapanmıştır. Bu nedenle öncelikle geçici koruma statüsünden çıkmaları ve ya yeni bir düzenlemenin getirilmesi gerekmektedir. Hükümet yetkilileri zaman zaman belirli kriterler gözetilerek Suriyelilerin vatandaşlık alabileceğine dair açıklamalar yapsa da geçici koruma altında olan Suriyeliler özelinde vatandaşlık verilme ile ilgili herhangi yeni bir düzenleme bulunmamaktadır. Türkiye’de geçici koruma kapsamına alınan Suriyelilerin geleceği hakkındaki belirsizliğin giderilmesi ise ancak ülkelerindeki savaşın bitmesi halinde geri dönmeleri ya da Türkiye’de vatandaşlık almalarıyla mümkün olabilir. Aksi takdirde vatansız kalmak ve ne zaman biteceği belli olmayan bir gelecek kaygısı ile yaşamak zorunda kalacaklardır.

Kaynakça

- Erdem, B. (2017). Geçici Koruma Statüsündeki Suriyelilerin Sosyal, Siyasi ve Vatandaşlık Hukuku Bakımından Türkiye'deki Durumları. *Public and Private International Law Bulletin*, 37(2), 332-351.
- Erdoğan, M. M. (2018a). *Türkiye'deki Suriyeliler* (2. b.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Erdoğan, M. M. (2018b). *Suriyeliler Barometresi; Suriyelilerle Uyum İçinde Yaşamın Çerçevesi* (1. b.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Geçici Koruma Yönetmeliği*. (2017, 01 06). 01 06, 2019 tarihinde İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü: http://www.goc.gov.tr/icerik3/gecici-koruma-yonetmeligi_409_558_4622 adresinden alındı
- Gülyaşar, M. (2017). Suriyeliler ve Vatandaşlık: Yerel Halk ve Suriyeli Sığınmacılar Çerçevesinde Bir Değerlendirme. *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 7(13), 680-705.
- Güney, Ü., & Konak, N. (2016). Bolu'da Suriyeli ve Iraklı Sığınmacılar Vatandaşlık ve Kaynak Dağılımı Temelinde Öteki Algısı. *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(2), 113-133.
- Kap, D. (2014). Suriyeli Mülteciler: Türkiye'nin Müstakbel Vatandaşları. *Akademik Perspektif*, 30-35.
- Kutlu, Z. (2015). Bekleme Odasından Oturma Odasına: Suriyeli Mültecilere Yönelik Çalışma Yürüten STK'lara Dair Kısa Bir Değerlendirme. Mart 23, 2019 tarihinde <https://www.academia.edu>: [https://www.academia.edu/13240560/_2015_Bekleme_Odasından_Oturma_Odasına_Suriyeli_Mültecilere_Yönelik_Çalışma_Yürüten_STKlara_Dair_Kısa_Bir_Değerlendirme](https://www.academia.edu/13240560/_2015_Bekleme_Odasından_Oturma_Odasına_Suriyeli_Multecilere_Yonelik_Calisma_Yuruten_STKlara_Dair_Kisa_Bir_Değerlendirme) adresinden alındı
- Mültecilerin Hukuki Durumuna İlişkin Sözleşme*. (2015, 03 12). 01 06, 2019 tarihinde İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü: http://www.goc.gov.tr/icerik3/multecilerin-hukuki-durumuna-iliskin-sozlesme_340_341_641 adresinden alındı
- Orhan, O., & Gündoğar, S. S. (2015). *Suriyeli Sığınmacıların Türkiye'ye Etkileri*. Ankara: ORSAM-TESEV Raporu. Mart

24, 2019 tarihinde http://tese.org.tr/wp-content/uploads/2015/11/Suriyeli_Siginmacilarin_Turkiyeye_Etkileri.pdf adresinden alındı

TBMM Araştırma Merkezi. (2011). Ülke Anayasalarında Vatandaşlık Tanımları-TBMM. Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Araştırma Merkezi. 02 20, 2019 tarihinde [anayasa.tbmm.gov.tr: https://anayasa.tbmm.gov.tr/docs/vatandaslik_tanimlari.pdf](https://anayasa.tbmm.gov.tr/docs/vatandaslik_tanimlari.pdf) adresinden alındı

Turner, B. (1993). *Contemporary Problems in the Theory of Citizenship*. London : Sage Publications.

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası. (tarih yok). 01 20, 2019 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanlığı [TR]: https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa_2018.pdf adresinden alındı

Uluslararası Göç Örgütü. (2009). Göç Terimleri Sözlüğü. (B. Çiçekli, Dü.) İsviçre: Uluslararası Göç Örgütü. 01 06, 2019 tarihinde [www.goc.gov.tr: www.goc.gov.tr/files/files/goc_terimleri_sozlugu.pdf](http://www.goc.gov.tr/files/files/goc_terimleri_sozlugu.pdf) adresinden alındı

Üstün, N. (2016). *Suriyelilerin Türk İşgücü Piyasasına Entegrasyonu Sorunlar-Öneriler*. Konya: Konya Ticaret Odası / Ekonomik Araştırmalar ve Proje Müdürlüğü.

www.haberturk.com. (2019, 01 08). *İçişleri Bakanı Süleyman Soylu: Türkiye'deki Suriyelilerin çoğu Misak-ı Milli sınırları içinden*. 02 15, 2019 tarihinde [www.haberturk.com: https://www.haberturk.com/icerleri-bakani-suleyman-soylu-turkiyedeki-suriyelilerin-cogu-misak-i-milli-sinirlari-icinden-2283766](https://www.haberturk.com/icerleri-bakani-suleyman-soylu-turkiyedeki-suriyelilerin-cogu-misak-i-milli-sinirlari-icinden-2283766) adresinden alındı

Yalçın, C. (2004). *Göç Sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık.

Mehmet Âkif Ersoy Hakkındaki Arapça Bibliyografya Üzerine Bir Araştırma

Arabic Bibliography of Mehmet Âkif Ersoy

Yılmaz Daşcıoğlu* - Amira Husseiny**

Öz

İslam ülkelerinde tıpkı Muhammed İkbâl gibi “Şairü'l-İslâm” lakabıyla tanınan Âkif'in bugüne kadar hayatı, düşünceleri, eserleri, şahsiyeti, İslâm ümmeti için verdiği mücadele pek çok araştırmaya konu olmuştur. Mehmet Âkif Ersoy'un daha sağlığında şiirlerinden bazıları Arapçaya tercüme edildiği için Arap dünyasında tanınan bir isim olmuştur. Sonraki dönemlerde de birçok eseri, şiirleri Arapçaya çevrilmiş; sanatı, kişiliği, dünya görüşü ve İslâm anlayışı hakkında birçok eser kaleme alınmıştır. Bu çalışma için Mısır'da bulunan Kahire Üniversitesi Kütüphanesi ve Mısır'ın en kapsamlı ve en eski milli kütüphanesi Darü'l-kütüp Elmasriyye Kütüphanesi arşivleri taranmıştır. Bu tarama sonunda Mehmet Âkif Ersoy'la ilgili on iki adet yayın tespit edilmiştir. Büyük bir kısmının 1980'lerden sonra yapıldığı saptanan iki adet haber-yorum niteliği taşıyan yazı, iki kitap bölümü, altı adet kitap ve iki adet de lisan-süstü tez olduğu görülmektedir. Sözü edilen yayınlar hakkında bilgilerin de yer aldığı bu çalışma, Mehmet Âkif Ersoy hakkında İslâm dünyasında Arap diliyle yapılmış çalışmaları tespit etmeye dönük bir araştırmada elde edilen sonuçları içermektedir. Mehmet Âkif Ersoy'un Arapça bibliyografyasını hazırlamada amaç, Arap ülkelerinde şair hakkında günümüze kadar yapılmış olan çalışmaları derleyip değerlendirmek suretiyle ilgililerin istifadesine sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk Edebiyatı, Mehmet Âkif Ersoy, Arapça Kaynakça, Mısır, Safahat, İslâm Şairi

* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, yilmazd@sakarya.edu.tr

** YLS Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, amira.elhussiny2010@gmail.com

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 17 Nisan 2019

Abstract

In the Islamic countries, Mehmet Âkif Ersoy, who is known with the nickname as “Şairü'l-İslam”, as Muhammad Iqbal, has been the subject of many studies until today for his life, thoughts, works, personality, and the Islamic Ummah. In the health of Mehmet Âkif Ersoy, some of his poems were translated into Arabic and became a well-known figure in the Arab world. In the following periods, many of his works, poems have been translated into Arabic; his works, his art, personality, world view and Islamic understanding have been written about. For this study, the library of Cairo University in Egypt and the most comprehensive and oldest national library of Egypt, the library of Dar al-Kutub al-misriya Library were scanned. At the end of this screening, twelve publications related to Mehmet Âkif Ersoy were identified. It is seen that there are two pieces of news-commentary, two books, six books and two graduate theses that were found and huge part of them have been made after 1980s. This study, which also includes information on the publications mentioned, includes the results obtained in a study to determine the works of Mehmet Âkif Ersoy about the Arabic language in the Islamic world. The purpose of preparing the Arabic bibliography of Mehmet Âkif Ersoy is to present the works of the poet in the Arab countries to the benefit of those concerned.

Key Words: Turkish Literature, Mehmet Âkif Ersoy, Arabic Sources, Egypt, Safahat, Islamic Poet

Giriş

İslam ülkelerinde ve özellikle Arap coğrafyasında en çok tanınan Türk şairlerinden birinin Mehmet Âkif Ersoy olması doğaldır denebilir. Mehmet Âkif Ersoy'un daha sağlığında şiirlerinden bazıları Arapçaya tercüme edilmiştir. Mısır'da yayımlanan el-Ma'rife isimli dergide 1932'de "İstiklal Marşı" ile "Bülbül" şiirleri Arapçaya çevrilerek orijinal metinleriyle beraber yayımlanmıştır. Bu iki şiirin ardından "Çanakkale Şehitlerine" ve "el-Uksur'da" adlı şiirlerinin Arapça tercümeleri aynı dergide yayımlanmıştır. Yakın arkadaşlarından Abdülvehhab Azzâm, "Kör Neyzen" ile "Küfe" şiirlerini mensur olarak (erRisale), "Süleymaniye Kürsüsünde" adlı eserinden seçtiği kimi bölümleri de nazım olarak (eş Şekâfe, S. 312, s. 35) Arapçaya tercüme etmiştir. Osmanlı Devleti'nin son şeyhülislamlarından Mustafa Sabri Efendi'nin oğlu şair İbrahim Sabri, Akif vefat ettikten yaklaşık on yıl sonra Gölgele adlı eserini Arapçaya manzum olarak tercüme etmiştir (Okay ve Düzdağ, 2003, s. 437). Ekmeleddin İhsanoğlu şiirlerinden ikisini eş-Şi'r adlı dergide Arapça olarak neşretmiştir. Mehmet Akif'le ilgili Arapça bir monografi hazırlamış olan Abdüsselam Abdülaziz Fehmî, Mekke'de yayımlanan çalışmasında "el-Uksur'da" ve "Necid Çölllerinden Medine'ye" adlı şiirlerin neredeyse tamamını ve çalışmasının konusu olan bazı parçaların bir kısmını manzum olarak Arapçaya tercüme etmiştir. Türkçe bir divanı da olan önemli Arap şairlerinden Hüseyin Mücîb el-Mısırî. "Çanakkale Şehitlerine" adlı şiiri nazım olarak Arapçaya çevirmiştir. Cemal Muhtar'ın da "İstiklal Marşı" ile birlikte "Hatıralar" ve "Asım" adlı şiirlerinden küçük bir bölümü Arapçaya aktardığı bilinmektedir (Okay ve Düzdağ, 2003, s. 437). Sözü edilen eserleriyle tanınmasının yanında Tıpkı Muhammed İkbâl gibi "Şairü'l-İslâm", "İslâm Şairi" sıfatıyla anılan Âkif'in hayatının, karakterinin ve edebî kişiliğinin en belirgin özelliği İslâm'ı merkeze alarak yaşaması ve eserler kaleme almış olması onun bu kadar tanınmasını sağlayan unsurlardandır.

Yaşamı boyunca İslâm birliği ülküsünü ve vatan sevgisini dile getiren şairin bu duygu ve düşünceleri eserlerine de tam manasıyla yansımıştır. O, XIX. asrın ikinci yarısından itibaren yükse-

len ve Birinci Dünya savaşı sonrası tarihsel ve siyasal pratiklerin getirdiği sonuçlar itibariyle kaybeden ama bir düşünce akımı olarak varlığını sürdüren İslâmcılık cereyanının Türkiye'deki, İslâm ülkelerinde yükselen milliyetçilik akımları karşısındaki en önemli temsilcilerinden biridir. Onun İslâmcılığı aynı zamanda vatanperverlik, dil bilinci gibi milliyetçi temalarla ve güçlü antiemperyalist düşüncelerle örülmüş olduğu için ulusal ve ulus aşırı nitelikleri bir arada barındıran entelektüel bir tutum gibi görünmektedir.¹

I. Dünya Savaşı'ndaki Arap isyanlarının² dahi içindeki umudu yok edemediği Âkif ilerleyen dönemlerdeki gelişmeler sonucu birtakım sıkıntılar yaşamıştır. Millî Mücadele'de zafer kazanıldıktan sonra TBMM'nin aldığı seçim kararıyla yeniden şekillenen ikinci dönemde muhalefete mensup oldukları düşünülen diğer bazı milletvekilleri gibi Mehmet Âkif Ersoy da aday gösterilmemişti. 1923'ün Ekim ayında Abbas Halim Paşa'nın davetiyle Mısır'a giden Âkif'in sözü edilen daveti kabul etmesinde, Millî Mücadele sonrasında hayalini kurduğu İslâm birliği ve bu ide-

1 Âkif, memleket elden gittiğinde dinin de gideceği anlayışında bir şairdir. Süleymaniye Kürsüsünde adlı eserinde vatan ve din bir arada algıladığını ortaya koyan "Memleket mahvoluyor, din de beraber gidiyor" mısraları onun sözü edilen anlayışına işaret etmektedir. Daha yaşarken onun din, millet ve ideal anlayışını net şekilde ortaya koyan isimlerden Cenap Şahabettin, şairin düşünce dünyasındaki din ve vatan kavramlarının bütünlüğünü şu sözlerle ifade etmektedir: "Onun kalbi fâni hislerden çok uzak ve çok yüksek iki aşk ile yanar: Din aşkı, vatan aşkı... Âkif'in iki gözünde birer yaş görseniz tereddütsüz hükmedebilirsiniz ki biri üzerinde güzel sancağımız sallanan güzel yerlere, öteki on dört asır evvel Arabistan'da doğan hakikat güneşine aittir. Ne yazsa mülhimi ikisinden biri olur." (Cenap Şahabettin, "Memleket Mütefekkirlerinin İhtisasları", *Mehmet Âkif Hayatı Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları*, Haz. Eşref Edip Fergan, İstanbul, 1938, s. 340.)

2 Osmanlı, Çanakkale ve Irak'ta tutunurken Hicaz cephesinde tam bir çöküş yaşamıştır. 1916 sonrasında yaşanan bu çöküşte şüphe yok ki Hicaz'da yaşanan Arap isyanının etkisi çoktur. Haziran 1916'da, Osmanlı ve İslâm coğrafyasının merkezinde İngiliz destekli Arap isyanları başlamıştır. 1916'da Mekke'de Şerifi Hüseyin tarafından başlatılan bu isyan, alışıksız olmadığı böyle bir kaosa hazırlıksız yakalanan Osmanlı Devleti'ni olumsuz etkilemiştir. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Recep Boztemur, "Arap İsyanı, 1916-1918", *Mülkiye* 2011, Cilt: XXXV, Sayı: 272, 72-73)

ale ulaşmak için Türkiye'den beklediği gayret gerçekleşmeyince yaşadığı hayal kırıklığının önemli etkisi olmuştur. Bu ruh hali ile 1925 yılı sonlarında daha önce iki defa (1923 ve 1924 kış aylarında) gelmiş olduğu Kahire'ye yerleşmiş, Kahire Üniversitesi'nde Türk edebiyatı hocalığı yapmış ve sakin bir hayat sürmüştür. Mısır'dan yurduna dönüşü 1936 yılı ortalarında vefatından altı ay kadar öncesine rastlayacaktır.

Mehmet Akif Ersoy'un Türkiye dışında başta Mısır olmak üzere Arap İslâm dünyasında nasıl bilindiğine bakıldığı zaman genel bir belirsizlik olduğu görülmektedir. Birinci Dünya savaşının özellikle Osmanlı coğrafyasında cereyan etmiş olması, savaş sonrasının aynı zamanda milliyetçilik akımları ile oluşan ötekileştirme politikaları, yeni devlet oluşumlarının getirdiği içe kapanmalar yüzünden coğrafyadaki topluluk ve yönetimlerin birbirine yabancılaşması olgusu, Mehmet Âkif'le ilgili yorumlarda da etkisini göstermiş görülmektedir. Bununla birlikte İslâm dünyasının Âkif'e karşı tamamen ilgisiz kaldığını söylemek de doğru olmaz. Ayrıca bu ilginin sadece şüirlerinin tercümesi ile kalmamış olduğu, şairin hayatı, dünya görüşü ve eserleri hakkında pek çok makale, kitap bölümü ve kitap yazıldığı görülmektedir. Bu çalışmalardan anlaşılmaktadır ki Âkif'ten bahseden ve ondan tercümeler yapan yazarlar, onda kendilerinden bir şeyler bulmuşlar, onun fikrî dünyasını dikkatle incelemişlerdir.

Bu çalışmanın amacı Mehmet Âkif Ersoy hakkında yazılmış olan Arapça kaynakların künyelerini ortaya koyarak haklarında kısa değerlendirmeler yapmak ve böylece onları araştırmacıların dikkatine sunmaktır. Bunu yaparken şairin hayatını, kişiliğini, eserlerini ve Mısır'da yaşamış olduğu dönemleri anlatan Arapça kaynaklar detaylı olarak taranmış ve incelenmiştir. Bu tarama neticesinde makalelere / serbest yazılara, kitap bölümlerine, kitaplara ve lisansüstü tezlere ulaşılmıştır.

Şimdi bu çalışmaların künye bilgileri ortaya konulacak ve haklarında malumat verilmeye çalışılacaktır.

Mehmet Âkif Ersoy Hakkında Yazılmış Arapça Kaynaklar

1. Makaleler

1.1. *Er-Reseil - Şairü'l-İslam Mehmed Âkif: Er-Reseil (İslam Şairi Mehmet Âkif)*

Bu makalede Âkif'in Kahire Üniversitesi'nde Türk dili ve edebiyatı dersleri vermesine vesile olan dostu Abdülvahab Azzam tarafından 1987 yılında *Er-Reseil* dergisinde tefrika halinde, derginin 187, 188, 189, 190 sayılarında yayımlanmıştır. Azzam bu yazılarda, vaktiyle Türk edebiyatını hâlihazırda takip ettiği için, Âkif'le tanışmadan önce de kendisini tanımakta olduğunu ifade eder. Tanışmalarınınsa şairin Hilvan'da Abbas Halim Paşanın ailesinin yakınında kaldığını öğrenip yanına gitmesiyle gerçekleştiğini anlatır. Yazılarında Âkif'i altmış yaşlarında mütevazı ve sağlıklı biri olarak tanımlayan Azzam, şairle beraber Hilvan'da gezip dolaşıp vakit geçirerek birbirlerini daha iyi tanıma fırsatı bulduklarını, evdeki sohbetlerinde ise genel olarak Türk, Arap ve Fars edebiyatlarından konuşup fikir alışverişi yaptıklarını ifade eder.

Bu yazıların devamında ise Âkif'in hastalığına ve ölümüne dair bilgilere yer verilmiştir. Makalede verilen bilgiye göre, Kahire Üniversitesi'nde öğrencilerin Âkif'i her sene ölüm yıldönümünde anması kararlaştırılmıştır. Azzam, makalenin son bölümlerinde ise *Safahat'*ı anlatmış, esere dair bilgiler vermiştir. (Azzam, 1987). Azzam'ın yaptığı çalışmada Türkçe literatürde bulunan Âkif değerlendirmelerinden ayrılan, özel/özgün bir bilgi yer almamaktadır.

1.1. *Arap Post-Evvel Tefsir Kur'an Bel Lügati Türkiyye: Arap Post (İlk Türkçe Kur'an Tefsiri)*

Arap medya dünyasının en bilinen sitelerinden biri olan *Arap Post'*ta 2018 yılında yayımlanan "İlk Türkçe Kur'an Tefsiri" isimli makalede, Mehmet Âkif'in *Kur'an'*ı tefsir ederek Türk diline çevirişinden ve Atatürk'ün güvenini kazanan İslâm şairi olmasından bahsedilmektedir.

Makalede, 1925 yılında Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından çıkarılan karar ile *Kur'an'*ın Türkçe tefsirinin yapılmasının Diya-

net Başkanlığına iletilmesi ve ardından Diyanet Başkanlığının da bu görevi Mehmet Âkif'e vermesi anlatılmıştır. Şair bu görevi ilk seferde kabul etmiş olmasa da dostlarının ve ailesinin ısrarıyla 1925 yılında Mısır'da tefsiri yazmaya başlamıştır.

Mehmet Âkif tefsire başladıktan sonra Türkiye'de bulunan bazı siyasi mecralar ibadetin Türkçe yapılmasını ve Kur'an'ın Türkçe okunmasını istemiştir. Bundan dolayı şair, yazmış olduğu tefsiri 1932 yılında tamamladıktan sonra teslim etmemiştir. Âkif İstanbul'a dönmeden önce tercüme ve bir kopyasını arkadaşı Yozgatlı İhsan Efendi'ye emanet olarak bırakmış, bu emaneti eğer kendisi İstanbul'dan dönebilirse teslim alacağını, dönemezse de onları yakmasını istediğini söylemiştir. İhsan Efendi'nin öğrencisi Mustafa Rüyun tarafından bu tercümenin bir kısmı ortaya çıkarılmıştır. 2017 yılında yayımlanan tefsir Fatıha suresinden Tevbe suresine kadar olan bölümü kapsamaktadır. (*Arap Post*, 2018)

2. Kitap Bölümleri

2.1. *Uzamâ Mensiyün Fi't-Tarihi'l-Hedis/Şairü Türkiye (Mehmed Âkif Ersoy: Tarihte Unutulan Yüce Âlimler/ "Türkiye Şairi Mehmed Âkif Ersoy)*

Mehmet Âkif'i "unutulmuş yüce âlim" olarak tanıtan Arabistanlı büyük din âlimi Muhammed bin Musa Eş-Şerif'in, *Uzamâ Mensiyün fi't-Tarihi'l-Hedis* (Çağdaş Tarihte Unutulan Yüce Âlimler) isimli kitabı, 13.yüzyıldan 20.yüzyıla kadar olan süreçte yaşamış on âlim hakkında bilgi verir. Bu kitapta Mehmet Âkif dokuzuncu sırada yer almaktadır. Burada Osmanlı Devleti'nin son dönemleri ve Cumhuriyet döneminin ilk yılları ele alınıp siyasi durumdan bahsedilmekle beraber Mehmet Âkif'in çocukluk ve eğitim hayatı da anlatılmıştır. Bunun yanı sıra eserde, Mehmet Âkif'in Mısır'daki hayatından ve Cemaleddin Efganî, Muhammed Ferit Vecdi, Muhammed İkbâl gibi etkilenmiş olduğu âlimlerden de bahsedilmiştir. (Eş-Şerif, 2012).

2.2. *Târîhü'l-Edebi't-Türkî (Türk Edebiyatı Tarihi)*

Sekiz dil bilen ve altmıştan fazla eseri bulunan karşılaştırmalı Doğu ve İslam edebiyatı profesörü Hüseyin Mücib El-Masrî'nin

Târîhi'l-Edebi't-Türki (Türk Edebiyatı Tarihi) adlı eseri, Türk edebiyatına dair Arapça kaleme alınmış ilk kitap olma özelliği taşımaktadır. El-Masrî, bu eserinde Türk edebiyatı tarihini bir bütün olarak ele almıştır. Eserin ilk kısmında Türk edebiyatının menşelerinden bahsedilmiştir. Ondan sonraki kısımlarda Türk edebiyatının dönemleri, bu dönemlerin özellikleri, önemli şair ve yazarları hakkında bilgiler kaleme alınmıştır. Bu bağlamda Halit Ziya Uşaklıgil, Tevfik Fikret, Mehmet Âkif ve Hüseyin Sîret gibi edibi-yatçılara geniş yer verildiği görülmektedir.

El-Masrî eserinde Mehmet Âkif'in karakterini ve Mısır'a ilk geliş dönemini anlatır. Aynı zamanda Mısır'da yazmış olduğu "El-Uksur'da" şiirinin de üzerinde durur. Eserde şairin eserleri, özellikle de *Safahat* eseri hakkında malumatlar verilir. Ayrıca Muhammed Abduh ve Cemalüddîn El-Efganî'den yaptığı tercümelemlerle İslam ümmetine yaptığı katkılar vurgulanmaktadır. Batı'daki bilimsel ve teknolojik gelişmelerin esasında İslâm kaynaklı olduğuna dair yaklaşımları olan Abduh ve Afgânî'nin bu düşünceleri Türkiye'ye ve Arap dünyasına Mehmet Akif'in tercümelemleri sayesinde yayılmıştır. Bu yaklaşım erken dönemde hızla gelişen İslâm medeniyeti ve bilimi, araştırma ruhunun kaybolmasıyla Ortaçağ'ın sonlarında durgunlaşmıştır. Tam da bu dönemde Batı, İslâm dünyasından öğrendiği ilmi geliştirmiş, bununla güçlenmiş ve İslâm ülkelerine egemen olmuştur. Bugün Müslümanlara düşen, kaynakları oldukları bilimi Batı'dan geri almaktır. Bu hamleyle geçmişlerindeki güzel günlere dönecekler; böylece hem Kur'an'ın bir emrin uymuş hem de da geri kalmışlıktan kurtulmuş olacaklardır. Mehmet Akif'in İslam dünyasına tanıttığı Abduh ve Afgânî'nin düşüncesine göre bu yolda Müslümanların ilk olarak temeli İslâm olan yeni bir medeniyet inşa etmeleri gerekmektedir. Çünkü bu özelliklere sahip bir medeniyet kurmak, Batıdan bilgi ve teknolojiyi körü körüne almaktan, bundan dolayı taklitçi duruma düşmekten kurtulmanın tek yoludur. (El-Masri, 1951)

3. Kitaplar

3.1. *El-Zılâl (Gölgeler)*

Mehmet Âkif'in Mısır'da yazdığı yedinci ve son şiir kitabı olan

Gölgeler, Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin oğlu İbrahim Sabri tarafından Arapçaya tercüme edilerek 1933 yılında Mısır'da basılmıştır. İbrahim Sabri, *El-Zılâl* ismiyle tercüme ettiği çalışmada, şiir tercümelerinden önce, şairin hayatı hakkında bizzat Âkif'in kendisinden öğrendiği bilgileri dipnot şeklinde okuyucuya aktarmıştır. (Sabri, 1933). Daha sonra Akif'le ilgili birçok çalışma yapılmış ve neredeyse hayatının tüm ayrıntıları ortaya konulmuştur. İbrahim Sabri'nin, *El-Zılâl* adlı çalışmasında bilinenin dışında, orijinal bir bilgi bulunmamaktadır.

3.2. Şairü'l-İslam Mehmed Âkif (İslam Şairi Mehmet Âkif)

Dr. Abdüsselam Abdülaziz Fehmi'nin *Şairü'l-İslam Mehmed Âkif* isimli eseri 1986 yılında Mekke'de basılmıştır. Eserde Âkif'in hayatı, fikrî dünyası ve kaleme aldığı kitaplar anlatılmıştır. Yine eserde, Mısır'da yaşadığı süre boyunca etkilenmiş olduğu kişiler ve yazmış olduğu *Gölgeler* kitabından bahsedilmiştir. (Fehmi, 1986)

3.3. Edebü'r-Rıhalât Fi-Safahati's Şairi't-Türkî Mehmed Âkif (Türk Şairi Mehmet Âkif'in Safahat'ında Yolculuk Adabı)

Dr. Abdullah Ahmet İbrahim, Mehmet Âkif Ersoy hakkında iki eser yazmıştır. Birinci eserinde şairin yaptığı yolculuklardan, bu yolculuklarda gezip gördüğü şehirlerden bahsetmiş, bununla birlikte gurbette yazdığı şiirlerini de incelemiş ve değerlendirmiştir. Dört bölümden oluşan eserin birinci bölümünde şairin Lübnan ve Antalya yolculuklarıyla Âkif'in düşünce dünyası kaleme alınmıştır. İkinci bölüm şairin yolculuklarını anlatan şiirlerinin ve düz yazılarının Arapça tercümelerini içermektedir. Üçüncü bölümde şairin Mısır'da yazdığı şiirlerin Arapça tercümeleri verilir. Son bölümde ise yazar, şairin tüm yolculuklarını eleştirel bir gözle değerlendirir. (Elazab, 2006)

3.4. Şairü'l-İslam Mehmed Âkif Ersoy (İslam Şairi Mehmed Âkif Ersoy)

Ramazan Yıldırım Kahire'de 2010 yılında Mısır ve Türkiye arasındaki dostluğu pekiştirmek amacıyla düzenlenen konferansta katılımcıların Mehmet Âkif Ersoy hakkındaki düşüncelerini ve çalışmalarını *Şairü'l-İslam Mehmed Âkif Ersoy* adıyla kitaplaştırmıştır.

Kitapta, konferansta katılımcı olarak bulunan Mehmet Cemal Çiftçigüzel, Mahmut Elduğım, Ekmeleddin Muhammed İhsanoğlu, Sifsafi Ahmet, Ramazan Yıldırım, İsa Yüceer, Asuman Akay ve Muhammed Rüveydan Suvaydan'ın makalelerinin ve düşüncelerinin yanı sıra Mehmet Âkif'in dostu Abdülvahap Azzam'ın makalelerine de yer verilmiştir. (Yıldırım, 2010)

3.5. Şairü'l-İslam Mehmed Âkif Ersoy Ve Muhtarat Min Divanihi Safahat (İslam Şairi Mehmed Âkif Ersoy Ve Safahat Eserinden Seçmeler)

Abdullah Ahmet İbrahim'e ait Mehmet Âkif Ersoy hakkında yazılmış bir diğer eser olan *Şairü'l-İslam Mehmed Âkif Ersoy ve Muhtârat Min Divanihi Safahat* şairin hayatını ve şiirlerini konu alır. Üç bölümden oluşan eserin birinci bölümünde yazar, şairin hayatını, şahsiyetini, eserlerini ve sanatını incelemiştir. Yazar eserin "Muhtârat Min Divanihi Safahat" (*Safahat*'tan Seçmeler) başlıklı ikinci bölümünü ise *Safahat*'tan kendi seçtiği şiirlerin Arapça tercümelerine ayırmıştır. "Muhtârat Min Eşârihi Elletî Lem Tudrag fi Divânihi Safahat" başlıklı son bölüm ise *Safahat* eseri dışında kalan şiirlerden seçmelerin yer aldığı bölümdür. Bu bölüm İstiklal Marşı'nın Arapça tercümesini de içermektedir. (Elezab, 2017)

3.6. Şairü'l-İslam Mehmed Âkif Ersoy Ve Safahat (İslam Şairi Mehmed Âkif Ersoy Ve Safahat)

Abdürrazik Ahmed, 2017 yılında Kahire'de yayımlanan *Şairü'l-İslam Mehmed Âkif Ersoy ve Safahat* adlı eserinde Âkif'in hayatı, şahsiyeti ve eserlerini ele alırken büyük oranda *Safahat*'ı inceleyerek değerlendirmelerde bulunmuştur. (Ahmed, 2017)

4. Tezler

4.1. El-Şâirü't-Türkî Muhammed Âkif Ve Asruhu (Türk Şairi Mehmet Âkif Ve Dönemi)

Mecide Salâh Mahlûf'un 1978 yılında Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde hazırlamış olduğu *El-Şâirü't-Türkî Muhammed Âkif ve Asruhû* adlı yüksek lisans tezinde Mehmet Âkif'in çocukluğu, eğitim yılları, yaptığı işler, seyahatleri ve Mısır'a gidişi anlatılmış, *Safahat* incelenmiştir. Mecide Salâh Mahlûf, şairin dinî ve

sosyal hayata dair düşüncelerini şiirinden hareketle ele almıştır. (Mahlûf, 1978)

4.2. Muhammed Âkif Asruhû Ve Cuhûduhû Fi'd-Daveti'l-İslâmiyye (Mehmet Âkif'in Yaşadığı Dönem Ve İslam Daveti İçin Çabaları)

Bir diğer dikkate değer çalışma ise 1990 yılında İsa Yüceer tarafından Mekke'deki Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde doktora tezi olarak hazırlanmış *Muhammed Âkif Asruhû ve Cuhûduhû fi'd-Daveti'l-İslâmiyye* başlıklı çalışmadır. Bu eser Arap ülkelerinde Mehmet Âkif'le ilgili en önemli çalışmalardan biri olarak kabul edilir. Tezin danışmanı Prof. Dr. Muhammed Kutup, 1966 senesinde idam edilen Mısırlı Âlim Seyyid Kutub'un en küçük kardeşidir.

İki bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümünde Mehmet Âkif'in yaşadığı dönemin siyasi ve toplumsal yapısı anlatılmış, bu dönemdeki İslam karşıtı düşünceler ve akımlardan bahsedilmiştir. İkinci bölümde ise Âkif'in hayatı ve şahsiyetiyle ilgili bilgiler verildikten sonra mücadelesi, İslam ümmetinin birliği için ortaya koyduğu çaba detaylı bir şekilde anlatılır. (Yüceer,1990).

Sonuç

Şair, siyaset ve düşünce adamı olan Mehmed Akif Ersoy'un düşünce dünyasında ağırlıklı olarak ahlâki yönü ağır basan bir toplum tahayyülünün; reform, millilik ve çağdaşlaşma ruhunun izleri görülmektedir. Cemaleddin Efgani ve Muhammed Abduh'un düşüncelerinden etkilenen ve onları takip eden Ersoy, özellikle toplumda, düşüncede ve dinde bir yenilenmeye ihtiyaç olduğunu iddia etmektedir. O vaktinde bilimden uzaklaşan İslâm dünyasının modern çağın gerisinde kaldığını, bundan dolayı da İslamiyet'le bilim ve felsefe arasındaki bağın yeniden kurulması gerektiğini iddia etmiştir.

Daha kendisi yaşarken şiirleri Arapçaya tercüme edilen ve yine ömrünün son bölümünü Arap coğrafyasında geçiren Akif, İslam dünyasında bir ölçüde tanınmaktadır. Çalışmamızda bilgi vermeye çalıştığımız Arap ülkelerinde Mehmet Âkif'le ilgili yayınların

bizim tespit ettiklerimizle sınırlı olduğunu söylemek kolay değildir. Bu alışma için Mısır'da bulunan Kahire Üniversitesi Kütüphanesi ve Mısır'ın en kapsamlı ve en eski milli kütüphanesi Darü'l-kütüp Elmasriyye Kütüphanesi arşivleri taranmıştır. Bu tarama sonunda Mehmet kif Ersoy'la ilgili on iki adet yayın tespit edilmiştir. Ancak bizim tespitlerimiz dışında ve diğer Arap lkelerinde dergi ve gazete sayfalarında henüz ortaya çıkmamış ve araştırıcıların ilgisini bekleyen yazılar bulunması muhtemeldir. Bizim yaptığımız çalışmada Mehmet Akif Ersoy'la ilgili Arapçada on iki adet yayın bulunduğu tespit edilmiş durumdadır. Burada kif hakkında iki haber -yorum niteliğinde yazı-, iki kitapta bölümü, altı kitap olduğu tespit edilmiştir; ayrıca iki adet de lisansüstü tez yapıldığı görülmektedir. Bu yayınların önemli bir kısmının son dönemde, 1980'lerden sonra, yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu durum nicelik olarak farklı olsa da Türkiye'deki kif alışmaları için de geçerlidir. Türkiye'de de kif üzerinde yapılan çalışmalar 1980'lerden sonra çoğalmıştır.

Kaynakça

- Ahmet, A. (2017). *Şairü'l-İslam Mehmed Âkif Ersoy ve Safahat*. Kahire: El-buruj Yayınları.
- Azzam, A. (1987), “Şairü'l-İslam Mehmet Âkif”, *El -Reseil*, Şubat 1987, 186.
- Elezab, A. İ. (2017), *Şairü'l-İslam Mehmed Âkif Ersoy ve Muhtarat Min Divanihi Safahat*, Kahire: El-buruj Yayınları.
- Elezab, A. İ. (2006), *Edebü'r-Rıhalât fi-Safahati's Şairi't-Türkî Mehmed Âkif*, Kahire: El-buruj Yayınları.
- El-Masri, H. M. (1951), *Târîhü'l-Edebi't- Türki*, Kahire: El-Fikra Kitapevi Yayınları.
- Elşerif, M. (2012), *Uzamaa Mensiyün fi ElTarih Elhedis*, Cedde: El-Endelüs El-kadra Yayınları.1.cilt.
- Fehmi, A. A. (1986), *Şairü'l-İslam Mehmet Âkif*, Mekke: El-talib El-camii Yayınları.
- Mahlûf, M. (1978), *El-Şâirü El-Türkî Muhammed Âkif ve Âsruhu*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahire: Kahire Üniversitesi.
- Okay, M. O. ve Düzdağ, M. E. (2003), “Mehmet Akif Ersoy”, *İslam Ansiklopedisi*, TDV, c. XXVIII, s. 435 / 434.
- Sabri, İ. (1933), *Ez-zilal*, Kahire.
- Yıldırım, R. (2010), *Şairül-İslam Mehmed Âkif Ersoy*, Kahire.
- Yüceer, İ. (1999), *Muhammed Âkif Asruhu ve Cuhûduhu Fi Eldaveti Elislâmiyye*, Yayımlanmış Doktora Tezi, Suudi Arabistan: Ümmü Elkurâ Üniversitesi.
- Arap Post, “İlk Türkçe Kur'an Tefsiri”. Erişim: 7 Aralık 2018 tarihinde <https://arabicpost.net/culture/history/> adresinden alındı.

Batı Sosyolojisi Karşısında Türkiye’de Yerli Sosyoloji Arayışı

*The Pursuit of a Native Sociology in the Face of Western
Sociology in Turkey*

Mustafa Kemal Şan* - Sevcan Şenkaloğlu**

Öz

Bu makale, Türkiye’de Avrupa-merkezci ideolojiye alternatif olarak ortaya çıkan “yerli / yerel sosyoloji” söyleminin bugünkü durumunu tartışmaktadır. Konuyu Batı sosyolojisinin Avrupa-merkezci çerçevesinin eleştirisi ve yerli / yerel Türk sosyolojisinin geleceği ile sınırlı tuttuk. Asıl amacımız şu sorunun cevabına odaklanıyor: Avrupa-merkezci paradigma ile şekillenmiş olan on dokuzuncu yüzyıl sosyolojisi bugün çekiciliğinin büyük ölçüde kaybettiğinden, bugün çoğulcu ve karmaşık bir dünyada karşı karşıya olduğumuz mevcut sorunlarımıza yerel / yerli sosyolojik anlayış kayda değer ve anlamlı herhangi bir cevap verebilir mi? Bu çerçevede, bu çalışma yerel / yerli sosyolojinin söylemsel ve pratik imkan koşullarına ilişkin olarak bu soruyu inceleyecektir. Bu bağlamda, yerel / yerli bir sosyolojinin imkanlarına Baykan Sezer ve Korkut Tuna’nın sosyolojik yaklaşımlarının, kendi toplumsal gerçekliklerimiz ve epistemik çıkarlarımıza dair belli bir anlayışa bağlı olduğunu savunuyoruz. Bu yazının sonunda, bir postmodern dönüşüm ve çoğulculuk çağında yaşadığımız bazı teorik ve sosyopolitik değişimlerin ardından, sosyal teori için yerlilik ve yerellik iddialarının önemini yitirdiği vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Batı-merkezci sosyoloji, Türk Sosyolojisi, Bilgi sosyolojisi, Sosyolojinin Yerlileştirilmesi, Baykan Sezer, Korkut Tuna

* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi, mksan@sakarya.edu.tr

YLS Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı,

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 20 Mart 2019

Abstract

This paper discusses the current situation of the discourse of “native/local sociology” which emerged as an alternative to the Eurocentrist ideology in Turkey. It is limited essentially to the critique of Western sociology as an Eurocentrist framework and to the prospects of the future of native/local Turkish sociology. Our main purpose is based on the answering the following question: As the sociology of the nineteenth century which was shaped by a Eurocentrist paradigm, has lost much of its appeal today, do the native/local sociological understanding could provide any significant and meaningful answers to our current problems in a pluralistic and complex world? In this framework, this study will examine this question as to the discursive and practical conditions of possibility of a native/local sociology. In this respect, the sociological approaches of Baykan Sezer and Korkut Tuna in regard to the possibility of native/local sociology depend on a certain conception of our own social realities and epistemic interests. At the end of this paper, it is emphasized that the claims of nativity and locality has lost their significance for a social theory in the wake of certain theoretical and sociopolitical changes in an age of postmodern transformation and pluralization.

Keywords: Eurocentrist sociology, Native-local sociology, Sociology of knowledge, Turkish Sociology, , Baykan Sezer, Korkut Tuna

Giriş

Sosyoloji, toplumsal olayları ve sorunları inceleyen, anlamaya ve açıklamaya çalışan bir bilim olarak 19. yüzyılda Avrupa’da doğmuştur. 19. yüzyılda Batı’da meydana gelen toplumsal dönüşüm ve sistem değişikliğine fırsat vermeyecek reformist çözümler aranmıştır. İlk dönemlerde kurgulanan sosyoloji öncelikle Batı’nın kendi iç sorun ve açmazları ile sınırlı bir doğaya sahiptir (Kızılcılık, 2008: 9). Sosyoloji adına ortaya konan ilk teori ve açıklama biçimlerinin Batı’nın özgül sorunları ile sınırlandırılması, en başından beri Batı’ya ait olanı evrenselleştirmek gibi bir misyonu da beraberinde getirmiştir. Batıda ortaya çıkan bu sosyoloji anlayışı modern toplumun temelini atan ve dünya egemenliğinin de kendilerine bahşetmiş olduğu üstünlükle evrensel olma iddialarını da her zaman en önde savunma imkânını vermektedir. Batı’nın daima modern ve nesnel gerçeğin tek temsili olarak resmedilmesi, Batı-dışı olarak adlandırdıkları tüm toplumları Batı karşısında geri bir gelişme kategorisine hapsedilmiş olarak göstermeye çalışmaları da bu durumun en büyük göstergesidir. Ancak Batı’nın 19. yüzyıl koşulları altında ele geçirmiş olduğu dünya egemenliğinden güç alarak sahip olduğu üstünlüğü ve dünyadaki ilerleme yollarını gösteren tek rehber olma iddiası zamanla Batı sosyolojisini tutarsızlıklar içerisine hapsetmiş ve ciddi eleştiriler almalarına sebebiyet vermiştir. Hatta almış olduğu eleştirilerin en başında, sosyolojinin sadece Batı ile sınırlandırılması gelmektedir. Sadece Batı ile sınırlandırılmış olması taşıdığı bilim hüviyetine aykırıdır. Çünkü bir bilim olan sosyoloji “toplumların kendi kendileri konusunda bilinçlenmesi, sorunlarına çözüm aramak çabası ile var olmaya başlamış buna bağlı olarak bilim kimliği kazanabilmiştir” (Şan, 2004: 182). Ayrıca sadece Batı’nın sorunları ve çıkarları ile sınırlandırılan Batı sosyolojisi, değişen dünya üzerinde farklılaşan sorunlara da cevap veremeyen bir disiplin haline gelme riskini de beraberinde getirmiştir. Batı sosyolojisinin sadece Batı’nın menfaati için araç olarak kullanılması karşısında Alman sosyolog König’in (1994: 2) sosyoloji biliminin “şimdiki zaman” özelliği üzerinde vurgu yapması da bu duruma karşı çıkış niteliğindedir. Eğer sosyolojinin bilimsel bir disiplin olarak kimliğini

meşru bir zeminde tanımlayacaksak bunun sadece Batı toplumları ile sınırlı olmasından bahsetmemiz mümkün değildir. Nitekim sosyolojinin (doğası gereği var olduğu günden bugüne) birbirinden farklı hareket ettiricisi vardır. Bu nedenle Batı sosyolojisinin sadece Batı toplumlarının özellikleri ve sorunları ile sınırlandırılması ona ne bilim hüviyeti kazandırır ne de diğer toplumların sorunlarını çözebilen bir disiplin olma imkânı verir. Kısacası Batı sosyolojisi, 19. yüzyılda ortaya çıktığı dönemde doğasına egemen olan Avrupa merkezci bakış açısı ile sorunlar karşısında yetersiz kalmıştır. Ancak bu yetersizlikler sosyolojiden beklentilerimizin sona erdiği, ya da ereceği manasına gelmemektedir. Buna istinaden kendi toplumsal gerçeklerimizden hareketle Batı sosyolojisi karşısında alternatif yaklaşımlar üretilmeye çalışılmıştır.

Bizim kendi toplumsal özelliklerimizden hareketle meseleyi ele alacak olursak sosyoloji, ülkemize girdiği ilk yıllarda Batı'dan aktarma bir bilim olarak gelişim göstermeye başlamıştır. Ancak Türk sosyologları başlangıçta her ne kadar sorunlarımıza çözüm aramak için tek tip Batı sosyolojisi aktarmacılığı yapmış olsalar da elden geldiğince kendi sorunlarımız karşısında kendi söylem ve iddialarını geliştirmeye çaba göstermişlerdir. Bu anlamda Türk sosyolojisi tanımlamasıyla ülkemizin çıkarlarına yönelik kendine has sınırlar çizen ve çaba sarf eden sosyologlarımız da yok değildir. Bu isimlerin başında hiç kuşkusuz Bayan Sezer gelmektedir. “Sezer Batı kompleksinin en derinden yaşandığı yıllarda Batılı olan nezdinde duyulan aşağılık duygusunun aşılmasında da öncü bir kişilik olarak kendisinden sonra gelen genç sosyologların kendi öz güvenlerini kazanmalarında ve kendi entelektüel ve tarihi miraslarının ne derece zenginliklerle dolu olduğunun farkına varmalarında da yol gösterici olmuştur” (Şan,2004: 196). Böylece Batı gerçeklerine evrensel bir kimlik kazandırarak birçok Batı-dışı toplum gibi bizim de tarihsel gelişme çizgimiz ve toplumsal gerçeklerimize uygun olmayan Batı sosyolojisi karşısında yerli bir sosyoloji anlayışına duyulan ihtiyaç Türk sosyolojisinde gündemdeki yerini almış ve konu etrafında birçok tartışma yapılmıştır. Ancak “yerli sosyoloji” inşası her ne kadar Avrupa merkezci tavra karşı çıkmış olsa da Batının çizmiş olduğu sınırları aşma gayreti

içerisine girilmiştir. Çünkü Batı, dünya üzerinde bilim ilkeleri koyabilecek kadar hegemonya uygulamış ve Batılı ilkelerin evrensel olduğunu düşünmüş ve empoze etmiştir (Tuna,1993: 36). Batılı bilim hegemonyası etkisi uzun sürmüş ve tüm dünyayı etkilemiştir. Ve hatta son dönemlerde “Küreselleşme önünde milli devletlerin, milli birlikleri bir engel gibi görüp, bu kuşatıcılık içinde/altında yer alan bazı mahalli unsurların kışkırtılıp, bakın sizin kültürünüz, diliniz, müziğiniz vs. farklı diyerek, kendilerinin yegâne ciddiye alındıkları, alınacakları milli devlet, milli birlik, bütünlük gibi unsurlara karşı kullanılmalari bir tarafa bırakılırsa, yerelliğe bağlı unsurlara tekrar sahip çıkmaya çalışılarak, bunların eskiden kültür meselesinde olduğu gibi teşvik edilerek küreselleşmenin, şimdiki yeni dünya düzeninin daha önemlisi Batı gibi olmanın yine dışında kalmak, tutulmak /bırakılmak tuzağı sıkıntısı /açmazı var gibi geliyor bana. Bu bakımdan Kültür ve Medeniyet ayrımı gibi Küresel ve Yerel bu açıdan bir zamanlar olduğu gibi; toplumların önüne, kısa vadeli kazanımlar/ geçerlilikler yanında, yeni açmazlar/gizlilikler koymaktadır.” (Tuna, 2012: 10).

Tuna’nın bu görüşleri özellikle yerel/yerelleşme ve küresel/küreselleşme gibi bir kavram karmaşası içerisinde Batı sosyolojisinin Avrupa merkezci yüzünü görmemize yardımcı olmaktadır.

Avrupa Merkezci Yapısı İle Batı Sosyolojisi

Batı sosyolojisinin özünde taşımış olduğu Avrupa-merkezci ideolojik kimliği onun evrensellik iddiasında bulunması üzerinde önemli rol oynamıştır. Başka bir deyişle “Batı’nın ele geçirmiş olduğu dünya egemenliği doğrudan onun dünyanın geri kalanından her açıdan üstün olduğu inancını da pekiştirmiştir. Bu bakış açısı ile Avrupa’da ortaya çıkan ve oradan da Atlantik’in öteki kıyılarına ulaşan bir paradigma doğmaya başlamıştır. Bu paradigmayı kısaca Avrupa-merkezcilik olarak tanımlayabiliriz.” (Şan,2007: 62).

Batı sosyolojisinin, Avrupa merkezci ideoloji ile sınırlandırılmış bir kimliğe sahip olması hem Batı toplumlarından hem de Batı-dışı toplumlar tarafından eleştiri almıştır. Batı sosyolojisine sınırlar koyarken en büyük gayeleri Batı’nın üstünlük elde etmesi ve dünya-

ya egemen olma isteği en önemli faktör olmuştur. Sadece bununla da kalınmamıştır. İdeolojik sınırları çizilen ve adeta bir araç olarak kullanılan Batı sosyolojisi "...endüstrileşme, modernizasyon, sekülerleşme, demokratikleşme gibi büyük anlatımların, Tonnies'in cemaat ve cemiyeti gibi veya Durkheim 'in mekanik ve organik dayanışması ..." gibi kavramlarla dünya üzerindeki hâkimiyet gayesine ve üstün bir kimlik kazanmayı hedefleyen ideolojik kalıplarını da geliştirmiştir (Çakı,2003: 94). Ancak bu tavrıyla Batı sosyolojisi sadece kendi sorunlarına yönelik çıkış yolları inşa etmiştir. Bu durum da sadece Batı ve Batı üstünlüğünü sağlamak gibi bir amaca yönelik görev yüklenmesi, sosyolojinin Avrupa merkezci doğasına aldığı en haklı eleştiri olacaktır. Nitekim bir bilim hüviyeti kazanmış olan sosyolojinin içerik bakımından ideoloji barındırması hem bazı Batılı sosyologlar tarafından hem de Batı-dışı toplumlar tarafından en çok eleştiri alan tarafı olmuştur.

Batı sosyolojisinin Avrupa merkezci ideolojik doğasını en iyi yansıtan olgu olan evrensellik iddiası ise hiç kuşkusuz aldığı en önemli eleştirilerin başında gelmektedir. Batı sosyolojisinin evrensel olduğu iddiası Comte'un, "sosyolojik araştırmaların belkemiği, matematiktir." sözüyle resmiyet kazanmıştır. Bu sözle sosyoloji için matematiğin temel bir bilim oluşuna vurgu yapılmış ve sosyologlar tarafından matematiksel tekniklerle elde edilen bilgilerin ve bulguların şartsız koşulsuz kabul edilebilir, güvenilir bilgi olduğu savunulmuştur (Kızılcılık, 2008: 95). Burada varılmak istenen en büyük amaç, objektif olma, değer yargılardan uzak olma ve evrensel olma gibi özelliklere kapı açmaktır. Tabi bu kapılar açılırken Batının en büyük gayesi kendisine karşı sergilenen alternatif söylem kapılarını kapatmaktır. Ayrıca Batı sosyolojisinin evrenselliği ile "entelektüel ve toplumsal ilericiliğin sözcülüğünü de üstlenmişlerdir." (Çakı, 2003: 92). Kısacası Batının evrensellik iddiası ile kurgulamış olduğu kavramsal çerçeve ile sadece kendi sorunları ve çıkarları karşısında bir geçerli yol inşa etmeye çalıştıkları apaçık ortadadır. Ancak bu durum kısa bir süre önce Batı içinde tartışılmış ardından da Batı-dışı toplumlarının sosyologlarınca eleştiri konusu haline gelmiş, alternatif arayışlar devreye sokulmaya çalışılmıştır.

Evrensel olma özelliğinin beraberinde getirdiği bir gereklilik olan objektif olma tartışmalarına da değinmek gerekmektedir. Batı’nın dünya çapında yükselişiyle birlikte Batı sosyolojinin ivme kazanması ve beraberinde objektif bir bilim olma iddiaları da peş peşe gelmektedir. Oysaki bir sosyal olay karşısında objektif olmak insanın doğası gereği mümkün görünmemektedir. Bu konuyu akla gelen ilk sorularla en basit şekilde ifade edecek olursak “bir araştırmacının gözlemlemiş olduğu sosyal olaylar karşısında etkilenmemiş olması veya tarafsız bir bilgiye ulaşması mümkün müdür?” Bu sorunun cevabı ekseriyetle tüm çalışmalarda objektif olmanın teoride kısmen geçerli iken pratikte imkânsız olduğu yönündedir (Erkan, Bağlı ve Sümer, 2001: 5). Buradan hareketle Avrupa merkezci ideoloji ile sınırlandırılmış ve sadece Batı sorunları çerçevesinde tasarlanan Batı sosyolojinin objektif bir bilim olma özelliği ile Batı-dışı toplumların yaralarına merhem olamamıştır. Çünkü her toplum kendi kimliğini ve sorunlarını tarih içinde yaşamış olduğu kendi özgül koşullarına borçludur.

Batı sosyolojisinin, Avrupa merkezci doğasının bir başka özelliği de tarih ilişkisine bakış açısıdır. Bu anlamda Batı, tarihsel serüvenin başlangıcı olarak Batı tarihini kabul eder. Bu kabul ile Batı tarihini yüceltir. Buradaki amaç dünya üzerinde tek güç sahibi olduğunu hissettirmek ve üstün uygarlığa sahip olduğunu ilan etmektedir. Bu anlayış, Batı-dışı toplumların tarihlerini tanımamakla beraber Batı-dışı tarihine yön verme isteğini de Doğurmaktadır. Bu istekle sınırlandırılan Batı sosyolojisinin bu özelliği ile aslında Batı-dışı toplumları üstün olana yani Avrupa ve Kuzey Amerika’da gelişim gösteren yeni Batı uygarlığına mecbur bırakmak istenilmiştir. Batı sosyolojisinin tarihle olan bu çıkmaz ilişkisi, Avrupa merkezci bir tutum içerisinde olduğunun en büyük göstergesidir. Fahri Çakı’nın ifadeleri ile özetleyecek olursak; bu anlayış “Batı-dışı toplumları hor gören, aşağılayan bir ‘sosyal inşa’dır ve Batı’nın modernite ve kolonizm projeleriyle doğrudan bağlantılıdır” (Çakı, 2003:93). Bu durum karşısında dünya çapında kabul görececek haklı bir eleştirel yaklaşım sergileyen Baykan Sezer, tarihe yön verme eylemini öne çıkartarak veya yücelterek olmayacağını bilakis tarihe yön vermenin öncelikle tarihi anlamak ve açıklamaktan

gececeğinin altını defalarca çizmiştir (Sezer,1985: 37). Batı sosyolojisinin tarih ile çıkmaz ilişkisini ele alırken tek taraflı bir tarihle farklı toplumların sorunlarını çözmek ve gelecekte beklentilerini karşılamak imkânsızdır. Zira hangi toplum olursa olsun, toplumların tarihleri ve tarihte edinmiş olduğu tecrübeler o toplumların değerlendirilmesinde ve toplum çıkarlarının oluşumunda çok önemli bir etmendir (Şan,2007: 77).

Kısacası, Batı sosyolojinin Avrupa’ da ortaya çıkması, Avrupa’nın çıkarlarını gözetmek gibi gayelerinin olması ve bu bilimle evrensel bir dil, Batı uygarlığını yücelten bir tarih inşası; sosyoloji biliminin Avrupa merkezci yapısını belirgin bir şekilde açığa çıkarmaktadır. Batı bu özelliklere vurgu yaparak kendilerine özgü olan her şeyi dünya tarihi bakımından ve Batı-dışı toplumlar tarafından en yüce şeylermişçesine göstererek değerlendirilmesini istemiştir. Avrupa merkezci ideoloji ile tasarlanan yenedünya düzeninde Batı dışında kalan hiçbir farklılığa yer verilmesi istenmemiştir. Batı-dışı toplumlar farklı olmaktan ısrar ettikleri takdirde ya katledilmiş ya da üstün olan Batının din ve kültürüne uyum sağlamak zorunda bırakılmıştır. Batı-dışı toplumların sahip olduğu uygarlıklar yıkılmış ve tarihleri görmezden gelinmiştir (Şan, 2007: 63). Avrupa merkezci yaklaşımların beraberinde getirdiği tüm bu özellikler Batı’ya ait olan her şeyin üstün olduğunu empoze ederek hızla yayılması sağlanmıştır. Ancak Batı sosyolojisinin bu sorunları arttıkça Batı-dışı toplumların sosyologları tarafından eleştirisi kaçınılmaz bir hal almıştır. Zamanla Avrupa merkezci ideoloji ile sınırlandırılan Batı sosyolojisi, hem Batı’dan hem de Batı-dışı olarak tanımladıkları diğer farklı toplumlardan eleştiri almakla kalmayıp, Batı sosyolojisi karşısında alternatif çıkış yolları aratmıştır.

Batı Sosyolojisine Alternatif Olarak “Yerli Sosyoloji” Arayışları

Yerlilik düşüncesi yahut yerlileştirme hareketlerinin tarihi çok ötelere dayanmamaktadır. Yerlilik düşüncesi Batı değerlerinin Avrupa merkezci ideoloji özümüyle yaygınlık kazanmasından dolayı gelişmeye başlamış olan bir düşüncedir (Çiğdem,1998). Genelde sosyal bilimlerde özelde sosyoloji biliminde yerlileşme hareket ve

eğilimleri, Batı sosyolojisinin Avrupa merkezci yapısına karşılık bir alternatif, bir karşı duruş mahiyetinde ortaya çıkmıştır. Bu eğilimlerin ortaya çıkmasında temelde Batı sosyolojisine şu eleştiriler yöneltilmiştir : Batı sosyolojisinin kendisi dışında kalan toplumların sorunlarına çözüm üretememesi, Batı-dışı toplumların tarihlerini anlayamaması ve açıklayabilmekten yoksun olması, Batı değerlerinin üstün özelliklere sahip olduğu vurgusunu yaparak kendisi dışında hiçbir toplumsal değeri tanımaması ve yalnızca kendi çıkarlarına yönelik hareket ederek kendi sorunlarını çözmek adına ortaya attığı kuramların tek evrensel ölçütlere sahip olduğu üzerine sarsılmaz bir inanç sergilemesi bu eleştiri konularının başında gelmektedir.

Batı sosyolojisinin yukarıda değinmiş olduğumuz tüm bu etik sorunları karşısında dünyanın her yerinden farklı toplumlarda yerli sosyoloji hareketleri baş gösterdi. Bu hareketlilik dünyada Batı sosyolojisinin Avrupa merkezci ideoloji ile meşruluk kazanması durumu karşısında var olan endişenin bir dışa vurumuydu. Ancak yerli sosyoloji fikri de Batı-dışı toplumların beklentilerini tam anlamıyla karşılayamamıştır. Çünkü Avrupa merkezci anlayışın eleştiri alması neticesinde sosyoloji bilimini sınırlandıran benmerkezci batı sosyoloji anlayışı bir sorun olmaktan çıkmıştır. Avrupa merkezçiliğin değer kaybettiği bir dünyada Avrupamerkezci anlayışa karşı çıkmak, yerli sosyoloji fikri ya da alternatif sosyoloji arama çabaları boşadır (Alatas,2016: 184). Zira bir bilimin aidiyeti ve sınırlılıkları olamaz. Amacımız sosyologlar olarak Avrupamerkezci ya da bir diğerine alternatif sosyoloji yapmak değildir. Amacımız her daim sosyologlar olarak “sosyoloji” yapmak olmalıdır.

Her ne kadar Batı-dışı toplumlar, Batı sosyolojisinin sorun teşkil ettiği ve eleştiri aldığı yönlerini bilse ve eleştiride bulunsalar da Batı sosyolojisi yöntemlerini kullanmaya da devam etmişlerdir. Batı-dışı toplumlarda yerleşme fikrinin elle tutulur bir başarı elde edemeyişi daha çok her toplumun farklılık göstermesine ve gelişimin farklı seyirde olmasına bağlanabilir. Bu mevzu derin ve çerçevesi geniş bir konu olması hasebiyle tüm Batı-dışı toplumları tek tek kendi özgüllükleri çerçevesinde ele almak gerekmektedir (Çakı, 2003: 97).

Meseleye Türkiye açısından bakacak olursak, Türkiye’de de başlarda yerleşme konusunda somut bir başarı elde edilemediği görülmektedir. Hatta ülkemizde Türk sosyolojinin kuruluşu üzerine büyük emekleri geçen Hilmi Ziya Ülken’in (2008: 23) ifadesiyle; “Sosyoloji memleketimize müspet bir ilim endişesinden önce ıslahatçılık fikriyle girdi. Fakat ıslahatçılar bu ilimden beklendikleri faydayı görebilmek için, başka ilimler gibi onun da laboratuvarları, rasathaneleri, arşivleri, tetkik büroları olması lazım geldiğini, içtimai teşhisin bunlara ve yalnız bunlara dayanarak verilebileceğini düşünmediler. Garptan aldıkları fikirlerle memleket meselelerine ait acele reçeteler hazırladılar...” (Ülken, 2008: 23). Nitekim bu reçetelerin de kısmı başarılar dışında faydası da olmamıştır. Ancak bu sosyolojiden beklentilerimizi kestiğimiz anlamına da gelmemektedir. Elbette Türkiye, bu hususta çalışma yapabilmek için büyük bir tarihi birikime ve oldukça bol malzemeye sahipti.

Türkiye’de “Yerli Sosyoloji” Çağrısı

Türkiye’de bilimsel anlamda sosyolojiyi diğer ülkelerden daha önemli kılan özelliği tarihi uzantısının eskiye dayanması ve sosyoloji üzerinde yapılan çeşitli tartışmalardan ve önemli değişimlerden geçmiş olmasıdır. Sosyolojinin Batı’da Doğuşunun üzerinden çok geçmeden düşünce hayatımızda yerini almış olması ve çok kısa bir süre içerisinde düşün çevrelerinde yer edinmiş olmasının sebebi Osmanlı İmparatorluğu’nun son döneminde yaşamış olduğu sıkıntılar, sorunlar ve bu sorunlara çözüm arayışları olmuştur (Coşkun,1993: 13). Ancak sosyolojinin, ortaya çıktığı dönemin ve koşulların ürünü olarak doğması ve bize sunulan çözüm önerilerini ciddi bir tetkik ve irdeleme süzgecinden geçirmeden kısa süre de sorunlarımıza çözüm olarak kabul etmemiz bir takım sorunları da beraberinde getirmiştir. Bu sorunun kaynağı sosyolojiden beklentilerin de farklı olması olarak yorumlanabilir. Çünkü Batı, dünya üzerindeki egemenliğinden faydalanarak kendi iç sorunlarına sosyoloji bilimi ile çare aramak istemiştir. Ancak bizim sosyoloji biliminden beklentilerimiz Batının aksine dünya üzerinde ki egemenliği zayıflamış ve içine düşülmüş bir yığın sorunlardan çıkış yolu ararken gelişim göstermiştir (Şan,2004: 183).

Yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi Türkiye’de sosyoloji doğduğu ilk günden beri ilgi gören bir disiplin olagelmıştır. Ancak bu durum nasıl tarihi itibariyle bizi diğer toplumlardan farklı kılıyorsa aynı zamanda bizi diğer toplumların düştüğü hataya düşmekten de kurtaramamıştır. Çünkü Batı-dışı toplumlarda olduğu gibi Batı sosyolojisini, Batı öğretileri ve metotlarıyla olduğu gibi almak hatasına düşülmüştür: “Türk sosyologları da Arap sosyolojisinde olduğu gibi entelektüel /ideolojik kabilecilik eğiliminden kendini kurtaramamıştır” (Çakı,2003: 101). Ancak durumu farklı bir perspektiften yorumlayacak olursak, Türk sosyologları, ülke sorunlarını hızla çözebilmek için hazır çözüm önerilerinin çare olabileceği kanaatiyle hareket etmişlerdir de diyebiliriz.

Ülkemizin sorunlar karşısında sosyoloji ve yöntemleri ile çözüm arayan ve bilimsel çalışmalarıyla Türk sosyolojisinin temellerini atan sosyologları Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin olmuştur. İki sosyoloğun siyasi ve toplumsal düşünceleri birbirinden farklı olsa da temel gayeleri ülkenin sorunlarına çözümler üretmek olmuştur. İlk olarak Türkiye’nin resmiyette sosyoloji ile tanışması 1914 yılında Ziya Gökalp’in İstanbul Üniversitesi’ne sosyoloji kürsüsü açmasıyla gerçekleşmiştir. Bu sosyoloji kürsüsünün en önemli özelliği dünyanın en eski ikinci kürsüsü olmasıdır. Ziya Gökalp sosyoloji faaliyetleri ile hem Batı sosyolojisini hem de rehber edindiği Durkheim sosyoloji ekolünü Türkiye’ye tanıtmıştır. Prens Sabahattin ise Türkiye’de Le Play akımının öncülüğünü üstlenmiş ve toplumsal sorunlar karşısında “teşebbüsü şahsi ve adem-i merkeziyetçi” yapı önermiştir (Şan,2004:185). Baktığımız zaman, sosyolojiyi bizde ilk temsil eden sosyologların derdi her ne kadar toplum içerisindeki sorunları çözmek olsa da Batı’nın kendi toplumsal özelliğine göre tasarlanan hazır çözümlerin bizde de geçerli olabileceğini düşünüp, Batı aktarmacılığı anlayışı ile çözüm üretmeye çalışmışlardır. Ayrıca Batının zamanla ilerleme kaydetmesiyle birlikte ülkemizdeki bakışlar daha da Batıya kaymış ve Osmanlı aydınlarının, imparatorluğu çöküşten kurtarabilmek adına sosyoloji bilimini ve farklı fikirleri yakından takip edebilmek için Avrupa’ya giderek dış konjonktürün etkisi altında kalmış olmalarının da Batı aktarmacılığında etkisi büyük olmuştur (Tuna, 2013: 93).

Dış konjonktürün etkisi 1940'lı yıllarda da devam etmiştir. Bu dönemlerde ise Nazi Almanya'sından kaçan sosyologlar İstanbul üniversitesi sosyoloji bölümünde, Gökalp'ten sonra Türk sosyolojisinin en önemli temsilcileri olan Hilmi Ziya Ülken ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ile sosyolojik çalışma faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Yine aynı dönemlerde Behice Boran, Niyazi Berkes ve Mediha Berkes 'in Ankara Üniversitesinde Amerikan sosyolojisi anlayışına eksen olan bir perspektif ile çalışmalar yaptıklarına şahit oluyoruz (Köktürk,2015:182,183). Bu durumlar sosyolojinin ülkemizdeki gelişimine farklı katkılarda bulunmuş ve farklı ekollerin oluşumuna sebep olmuştur. Netice itibariyle aydınların Batıya gitmesi veya oradan aldıklarını ülkemize getirmesi yahut uygulaması Batı sosyolojisinin ülkemizde çok kısa bir sürede de olsa uyum sağlamasına neden olmuştur. "Süreç içerisinde Avrupa'ya gidip eğitim gören Müslüman öğrenciler, ülkelerine pek çok yeni fikirlerle, ama çoğunlukla bulanık zihinlerle döndüler. Yaşadıkları kültür şokunu atlatamadan Avrupa'nın büyük bedeller ödeyerek formüle ettiği ve hayata geçirdiği fikirleri kendi ülkelerine transfer etmeye çalıştılar... Avrupa bir yeryüzü cenneti olarak görülmeğe başlandı. Avrupa'nın ikinci sınıf edipleri, filozofları, bilim adamları en fazla tercüme edilen yazarlar haline geldiler... Avrupa kolonyalizmi, 'modern' ve 'Batı' kelimelerini tanımlayan derin bir anlam haline geldi" (Kalın,2017: 155). Batılılaşmanın tercih edilmesi sadece ilişkilerde değil toplumların bilinçlerinde de farklılığa sebebiyet verdi. Batının bu şekilde dünya egemenliğini ele geçirmesi ve toplumsal kargaşaya sebebiyet vermesi sosyolojinin Batılı ideolojisi ile yaygınlık kazanmasını sağlamıştır. Ancak kendi özgül çıkarlarına yönelik hareket eden Batı sosyolojisi karşısında ülkemiz sosyolojisi de bütünüyle sessiz kalmamıştır. Sadece kendi çıkarlarını göz önüne alan Batı sosyolojisine alternatif olarak "yerli sosyoloji" konusunda net sınırlar çizilmiş ve farklılıklarımız ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu hususta en büyük çaba yukarıda da ifade etmiş olduğumuz gibi Baykan Sezer'e aittir. Onun ortaya attığı düşünceler ülkemizde yerli sosyoloji fikrinin en anlamlı çağruları haline gelmiştir. Sezer, yerli sosyoloji fikrinin temelini atarken ülkemizin şimdiye kadar izlediği Batıcı çizginin ve Batılı sosyolojinin bizim içinde bulunduğumuz durumu açık-

lamakta başarısız olması üzerine yoğunlaşmaktadır. Zira sosyoloji Batılılaşma hareketinin hızlılık kazanması sebebiyle üzerinde fazla düşünülmeden Türkiye’ye getirilmiş ve Türk toplumunun sorunlarını çözmeye bu nedenden ötürü de başarılı olamamıştır (Sezer,1985). Kısacası sosyolojinin hazır çözüm reçetesi olarak kabul edilmesi kendi tarihimize ve geleneklerimize karşı yabancılaşmamıza ve Batı sosyolojisini taklide gitmemize neden olmuştur. Batı sosyolojisi sorgulanmadan taklit edilmiştir (Şener,1996: 42). Türkiye’de, Batı sosyolojisinin ülkemizde sorgulanmadan kabul edilmesinin ardında, özünde taşıdığı evrensellik ve nesnellik iddiası yatmaktadır. Ancak tüm bu gerçeklere rağmen neticede tüm bu kabullerin sorunlarımızı çözmediği ve çıkarlarımızı gözetmeden toplumumuzu hareket ettirmesi kabul edilememiş ve karşı çıkmıştır. Bu durum “Yerli sosyoloji” fikriyatında aksiyon almaya zemin hazırlamıştır.

Ülkemizde yerli sosyoloji hareketi ile Batı tarafından inşa edilen tek taraflı, Avrupa merkezli bir Batı tarihine de karşı çıkmıştır. Bu haklı karşı çıkışı tüm toplumların farklı olması sebebiyle toplumların çıkarlarındaki farklılıklara bağlamak doğru olacaktır (Akpolat, 2007:254). Toplumlar arası büyük farklılıkların var olduğu kabulü ile toplumların sorunlarına yaklaşıırken tarihsel ilişkilerin de göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Neticede sosyoloji ve tarih bilimi arasındaki ilişkinin öneminin kavranması ve farklı toplumların tarihlerinin kendilerine has bir gelişim çizgisinde ilerlediğinin kabulü “yerli sosyolojinin” gelişimi açısından çok önemli bir çıkış ve paradigma olmuştur. Zira farklı toplumların tarihini bilmeden bir toplumu anlamak ve açıklamak çok güç bir iştir. Bu durum alternatif olarak ortaya çıkan “yerli sosyoloji” oluşturma fikrini kaçınılmaz kılan en önemli mihenk taşı oluşturmuştur (Sezer,1993; 21).

Türkiye’de yerli sosyoloji oluşturma iddiasını besleyen bir diğer önemli husus Batının üstünlüğü elde etmesi ve bu üstünlüğün altında yatan sebeplerdir. Sezer, Batının üstünlük çabası karşısında Doğuyu ve Batıyı tanımlarken “çatışma” kavramını temel almıştır. Batı ve Doğu arasındaki var olan bu çatışma ile beraber Batının kendini tanımlayabiliyor oluşunu da bu ilişkilere bağlamıştır (Se-

zer, 2005: 246). Sezer'in bu konuda öne çıkmasının sebebi Marksist literatürden etkilenmesi ve Batı'yı (Fransa) ve Batı literatürlerini fazlasıyla iyi tanımış olmasından ileri gelmektedir (Köktürk, 2002: 2). Sezer'in Batı ve Doğu ilişkilerini Marx'çı sosyolojiden etkilenerek bu çerçevede yeniden değerlendirdiği açıktır. Ancak Doğu- Batı çatışması teorisiyle hedeflenen, Doğu ile Batının tamamen birbirinden habersiz olduğu, çatışma dışında hiçbir ilişki kurmadığı manasına gelmemektedir. Ayrıca Doğu Batı çatışması sadece teori olarak ortaya atıldığı döneme ait olmamakla beraber insanlık tarihi kadar eski bir durumdur. Nitekim Baykan Sezer de (Sezer,1968:107) tezinde Yunanlılığa vurgu yapmıştır. Batı uygarlığının temelini atan Yunanlılığın tanımını yaparken tezinde daha çok Doğu ile Batı arasında yaşanan çatışmalar (Truva savaşı) üzerinde duruyor. Ayrıca bugün meseleye bu perspektiften bakacak olursak insanlık tarihi kadar eski olan Doğu ve Batı uygarlıklarının tarihsel süreçlerinin de bugünkü toplumsal yapılarının da birbirinden çok farklı olduğuna şahit oluyoruz. Batı bu farklılıklar üzerinden, sosyoloji bilimini ve tarih ilişkilerini kendi lehine kullanmış ve üstün olduğu bir dünya yaratmaya çalışmıştır. Bu durum hâlâ aynıdır. Bugün bu hedefler doğrultusunda dünyada var olan tüm toplumları, ortaya attıkları kavramlarla (az gelişmiş ülkeler, gelişmekte olan ülkeler, gelişmiş ülkeler vb.) farklı kategorilerle tanımlama gayretindedirler. İnsanlık tarihi kadar eski olan Doğu Batı ilişkileri hangi konularda olursa olsun farklı zamanlarda aynı taraflarla çok farklı kavramlarla karşımıza çıkmaktadır. Bu durum hâlâ kendi değerlerinin Doğu üzerine kurduğu üstünlük konumunu sürdürmek ve Doğu üzerinden kendi aidiyetlerinin temellerini atma gayretinden ileri gelmektedir. Ancak Batı sosyolojisinin bu tavrı kendi görüşlerini sınırlandırdığı eleştirisini de beraberinde getirmektedir.

Sosyolojinin doğası gereği bir toplumun sorunlarına sağlıklı çözüm getirebilmesi için tarihi ilişkileri de iyi bilip bir bütün halinde ele alması gerekmektedir. Ancak Batı sosyolojisinin bu beklentiyi karşılayamaması kendi üstünlüğüne, evrensellik iddiasına karşı eleştiri almasına da sebep olmuştur (Coşkun,1991: 47). Bu Doğu-Batı çatışma teorisi bugün hızla değişen dünyada sorunlara

açıklık getirirken Türk toplumuna da geçmişte kim olduğunu ve gelecekte kim olacağını açıklama imkânı vermiştir. Burada Türk sosyologlarından beklenen Türk sosyolojisine yüklenen en önemli görevin, dünyayı tanımak ve dünya içerisinde kendi tarihsel sürecimizin ve fikirlerimizin bize has olduğunun bilincine varmaktır. Ancak tüm bunları gerçekleştirirken yapmamız gereken ilk şey kendi toplumsal çıkarlarımızı çok iyi bir şekilde belirleyebilmemizdir. Bu konuda başarılı olmanın yolu yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi tarihimiz üzerine odaklanmaktır. Kendi toplumumuzun kaderini başka toplumlara bırakmak istemiyorsak, tarih üzerinde çalışmak ve geçmiş tecrübelerimizden faydalanarak çıkarlarımızı doğru bir şekilde tespit etmemiz gerekmektedir. Bu nedenle sosyoloji toplumsal olanı açıklamak için tarihle ilgilenmek durumundadır. Bu sebeple Türk sosyolojisi, Batı sosyolojisini ve Batı sorunlarını çok yakından takip etmelidir. Aksi takdirde sorunlarımızın benzerliklerine ve farklılıklarına değinemeyecek ve toplumsal sorunlarımızın hepsini Batı sosyolojisi öğretilerine bırakarak, sorunlarımıza yanlış çözüm önerileri ile yetinilmiş olacaktır (Şan, 2004: 193).

Batı sosyolojisinin kendisi dışındaki toplumlarla yaşadığı en büyük karşıtıklardan biri de Batı sosyolojisinin evrensellik vurgusudur. Batı sosyolojisinin kullanmış olduğu literatür ve metodolojik yöntemlerin tüm dünya da geçerli olduğu anlayışı farklı toplumların sorunlarına çözüm getirme hususunda yetersiz kalmıştır. Ayrıca sorunlar üzerinde çalışma yapan sosyologların, araştırma yaptıkları toplumun birer üyesi olması, onlar tarafından ortaya konacak gerçekleri de tarafsız olmaktan çıkarmaktadır. Bu durum Batı sosyolojisinin objektifliğini sorgulanır hale getirmektedir. Oysa sosyoloji biliminin yöntemleri toplumlara yönelik kurulmuş olsaydı bu tür eleştirilerden kendini soyutlayabilirdi. Ancak bu durumda tam tersine yöntemleri sosyolojinin evrenselliği üzerine tasarlanmıştır (Sezer, 1993: 17). Bu da gerçeklerle uyum sağlayamayan ancak evrensel kabul edilmesi sebebiyle eleştiri alan yöntemlerdeki kusurların nüksetmesine sebep olmuştur. Türkiye’de gelişim gösteren yerli sosyoloji iddialarına değinildiğinde salt kendi sınırları içerisinde ilgi duyan ve buna bağlı olarak da sade-

ce kendisiyle var olabilen, sınırları dışına ilgi duymayan bir yerli sosyoloji inşası akla gelmemelidir. Türk toplumunun, sorunlarına cevap veremeyen, Batı'dan farklarını ortaya koyamayan, Batı çıkarlarını gözeterек ortaya atılan yöntemlerin evrensel olduğuna vurgu yapan bir Batı sosyolojisi karşısında "yerli sosyoloji" çağrısı yapmak, sadece Türkiye'nin değil tüm Batı-dışı toplumlar için de belli açıklamalar getirmesi gerekmektedir.

Kısaca özetlemek gerekirse, Türkiye'de Baykan Sezer tarafından en net bir şekilde ifadesini bulan yerli sosyoloji anlayışı ve ideali Türkiye'nin dünyada kendi kimliğini açıklayabilmesiyle beraber diğer toplumlar arasındaki konumunu da belirlemesine imkân tanımaktadır. Böylece yerli sosyoloji, Türkiye'nin sorunlarını çözenin ve çıkarlarını doğru bir şekilde belirlemenin önemine değinmek amacıyla adeta bir çağrı niteliği kazanmıştır. Böylelikle Türkiye'de yerli sosyoloji üzerinde düşünen, yerli sosyolojinin sınırlarını belirlemek isteyen ve kendi kimliğimizle toplumumuza fayda sağlayabilecek bir bilim teşkil etmeyi kendine dert edinmiş aydınlarla da ilham olmuştur.

Geçmişten günümüze kendi kimliğimizi oluşturmak ve kendi çıkarlarımız doğrultusunda hareket etmek için Batı sosyolojisi karşısında alternatif olarak "yerli sosyoloji" arayışı içerisindeydik. Nitekim Türk sosyolojisinin artık kendine has bir kimliğinin oluşmuş olduğunu ifade etmekte hiçbir sakınca yoktur. Zira Türkiye dünyada yaşanan olaylara hem dünya çapında hem de kendi içerisinde kendine has açıklamalar getirebilmektedir. Ancak günümüz dünyasında değişimin çok hızlı yaşanması ve ihtiyaçların hızla değişimi ve ihtiyaçlarla beraber nükseden sorunlarımızın da hızla farklılaşması karşısında yerli sosyolojinin gerekliliğinin yeniden gözden geçirilmesi kaçınılmaz bir hal almıştır. "Bizler geçmişte kim olduğumuzun, güçlü bir tarihe sahip olduğumuzun bilincinde olarak bugünkü dünyayı ve yeni kılıflarla yaptırım uygulamak isteyen Batıyı iyi tanımalıyız." (Tuna,2013: 128). Aksi takdirde Batı sosyolojisinin yanlışları karşısında alternatif olarak ürettiğimiz sosyolojimiz, bugünkü Türkiye şartları karşısında aynı yanlışı tekrar etmekten başka bir işe yaramayacaktır.

Günümüzde “Yerli Sosyoloji” Fikrinin Gerekliliği Üzerine

Avrupa merkezci yapısıyla inşa edilen ve tekelci tavrıyla karşımıza çıkan Batı sosyolojisi karşısında ortaya atılan yerli sosyoloji fikri, dönemin Avrupa merkezci anlayışının ortaya koyduğu yöntemlerin dışına çıkamamıştır. Nitekim yerli sosyoloji çağrısı Batı-dışı toplumlar tarafından her ne kadar özümsemiş olsa da çalışmalar pratiğe döküldüğünde beklenen başarı elde edilememiştir: “Eğer her şeyi göze alır da Batılı bilgiye ayak diretirseniz bunun en iyimser sonucu dünyadan tecrit edilmek, dünyadan dışlanmakla bir anlama gelmektedir. Netice itibariyle ya modern (Batılı) dünyaya uyulacak ya da dünyada herhangi bir yeriniz bulunmayacaktır. Bu durum o kadar keskin bir ortodoksi durumu oluşturmuştur ki hiç kimse Batılarca biçimlendirilmiş bu alana katılmama ve bu uğurda başarısızlık içine düşme halinin Batı’dan da kaynaklanacak sebeplerden dolayı oluşabileceğini aklına dahi getirmeye cüret edemedikleri gibi tüm kusur ve eksikliğin kendilerinden kaynaklandığını, çabalarının ve bu işle kendini görevli sayan kadroların yetersizliğinin onları başarısız kıldığını düşünmekten öte bir tavır alış içine giremeyeceklerdir. Bu teslimiyetçi ve apolojist tutumun son kertesinde ise “biz adam olmalıyız” diyerek başarısızlık durumunu tüm toplum kesimlerine mal edilecektir (Şan, 2008: 652). Kısacası bu durumun Batı-dışı tüm toplumlar da böyle olduğunu belirtmekle beraber yerli sosyoloji anlayışının özellikle Avrupa merkezci tavır karşısında meydana gelmiş olduğuna dikkat çekilmiştir. Ayrıca yerli sosyoloji fikrinin bir türlü belirlenemeyen sınırları da yerli sosyoloji fikrinin Avrupa merkezci sınırların dışına çıkamadığını da ortaya koymaktadır. Bahsetmiş olduğumuz bu sınır Batı-dışı toplumların her birinde meydana gelen yerli sosyoloji fikrinin neye göre yerlileşmiş olduğudur. Bugün yerlileşmeden bahsederken; “dini, coğrafi, bölgesel, millet esasına dayalı vs. hangi sosyolojiden bahsedeceğiz. Buradan hareketle yerli sosyoloji derken günümüzde bir sınır çizmenin imkânı olmadığı da açıktır.” (Çakı,2003: 98-99). Üstelik bugün hızla değişen bir dünya düzeninde yerli sosyolojinin sınırını çizmek gibi bir gaye kalmamakla beraber postmodern dönüşüm ve çoğullaşmanın yaygınlık kazanmasıyla yerlilik/yerelleşme kavramlarına ya-

pılan vurgunun da önemini yitirmeye başladığı gözlenmektedir. Bugün Avrupa merkezci anlayışın içinden çıkılmaz hal alan sorunları karşısında postmodernizm söylemi ile toplumsal değişim ve dönüşüme dair pek çok değişiklik yaşanmıştır. Değişimin yaşandığı dönemler arasında (1960-1980), postmodernizm üzerinde yaşanan tartışmalar birçok alanı etkilediği gibi sosyoloji bilimini de derinden etkilemiştir (Kırılmaz ve Ayparçası, 2016: 32).

“Postmodernlik, nesnel bir gerçekliğin olamayacağı, belirsizlik ve müphemliğe vurgu yaparak modernliğin ortaya koymuş olduğu büyük anlatıları yapı sökümüne uğratmış bir paradigma değişimine işaret etmektedir” (Şan,2018: 325). Nitekim postmodernlikle birlikte akılcılıktan ve işlevsel olandan uzaklaşma isteği ortaya çıkmıştır. Modernlik aydınlanma zihniyetine karşı kuşku ile yaklaşılmaya başlanmış ve bu kuşku bilimsel, sosyal ve kültürel hayatta da kendini göstermiştir. Postmodernlik, özellikle modernliğin ön kabullerinden olan pozitivizm, rasyonalizm ve determinizmi eleştirmiş ve çoğulculuk, çok kültürlülük, yerlilik gibi öncüllerin önemine değinmiştir (Bayram, 2007: 39). Böylece postmodernlik, farklılıkları ve çoğulculuğu öncelleyen bir kavram haline gelmiş, bireycilik ve öznellik ön plana çıkmıştır (Kırılmaz ve Ayparçası, 2016: 46).Artık postmodernistlere göre tek bir gerçeklikten bahsetmek imkânsızdır. Bu söylemler ile aslında Avrupa merkezci anlayışın yücelttiği akıl ve aklın insanlığı evrensele götüren tek gerçek olduğu ilkesi de büyük ölçüde geçerliliğini yitirmiştir. Farklı fikirlerin her biri kendi içerisinde değerli olup, değer ve görüşlerin alternatif olmaksızın tek bir model gibi kabul edilmesine karşı çıkmaktadır. Böylece postmodernizm söylemi ile evrensel olan bilgiye ve köktencilığe karşı çıkılarak, farklılığa ve çoğulculuğa vurgu yapılmaya başlanmıştır. Ayrıca kimlik ve yerellik gibi sorunları da yeniden gündeme getirerek, Avrupa merkezci ve tekelci anlayışın geçersizliğini ortaya koymakla kalmayıp her zaman bir alternatif modelin var olabileceğine de vurgu yapılmıştır. Artık Batı toplumları postmoder söylem ile kültürel çoğulculuğu ve yerelliği bizzat kabul etmiştir (Çağlar, 2008: 379-382).

1980'lerden sonra dünyanın birçok yerinde, postmodern söylemlerden neşet eden küresel süreçle hayatın her alanında değişim

daha da hızlı yaşanmaya başlamıştır. Küreselleşme söylemi ile beraber artık dünyanın tek bir mekân olduğu algısı kabul görmüş ve sınırların ortadan kalktığını söylemek mümkün olabilmektedir (Kırılmaz ve Ayparçası, 2016: 49). Kimlik anlayışının artık ulusal sınırların ötesine taşıdığı bir dünyada, Türkiye’de gereğince etkilenebilmiştir. Postmodern söylemle beraber; çoğulculuk, belirsizlik, kavramların değişebilirliği, yerellik ve çokkültürlülük gibi daha önce tedavülde olmayan kavramlar ortaya çıkmıştır. Çokkültürlülükle vurgulamak istediğimiz; kültürel çeşitlilik, yaş, sınıf, din, ırk vs. konularda ortaya çıkan çoğulculuk ortamıdır. Dolayısıyla çoğulculuk, çokkültürlülük, toplumsal değişim, kimlik ve yerellik gibi konuları postmodern kuram yeniden ele almış ve neticede toplumsal gerçekliğin algılanmasında büyük bir değişim yaşanmıştır (Çağlar, 2008: 383). Ancak son 20 yıl içerisindeki yeni gelişmeler küreselleşmenin önem kaybetmesine buna karşın ulus-devletin ve dolayısıyla yerliliğin ve milliğin tekrar ilgi görmesini sağlamıştır.

Tüm bu değişimler karşısında Korkut Tuna, postmodern söylemlerden hayat bulmuş olan küreselleşme sürecini ele almış ve yaşanan toplumsal değişimler karşısında artık yeni bir sosyoloji anlayışından bahsetmemiz gerektiği üzerinde durmuştur. Burada yeni sosyoloji fikrine yüklemiş olduğu görev ülkemizin çıkarlarını göz önünde bulundurarak doğru soruları sormakla mümkün olacaktır (Şan, 2008: 664). Artık postmodernlik söylemlerinden kaynak bulmuş olan küreselleşme sürecinin hızla yaygınlık kazanmış olduğu bir dönemdeyiz. Bu dönemde Batı sosyolojisinin Avrupa merkezci ideolojisinden doğan sorunlar karşısında ortaya çıkan yerleşme hareketinin, yaşanan postmodern değişimler karşısında çözüm olarak sunulmuş olmasının bir önemi kalmamıştır.

Günümüz Türkiye toplum yapısında yaşanan büyük değişim neticesinde artık yerli sosyoloji ezberinden çıkmamız gerekiyor. Zira Türk sosyologları artık sınırlar çizerek bir yerli sosyoloji inşa etme gayretinde de değildir. Çünkü bize kabul ettirmeye çalışılan evrensel bilgi anlayışı gerek geçmişte Avrupa merkezci yapısıyla üstünlük sağlamaktan gerek bugün küresel ve yerel olanın arasında bocalanan bir iktidar ilişkisinden öte gidememiştir. Hal böyle

olunca bilim doğru olanla değil güçlü olan tarafların değişimiyle şekillenmektedir. Türkiye, toplum olarak Batılı bilginin iktidar ilişkilerine göre şekillendiğinin ve Batı-dışı toplumlara empoze edildiğinin farkında olan bir ülkedir. “Uzunca bir süredir devam eden (hatta henüz tamamlandığı da söylenemeyen) Batılılaşma tarihimiz boyunca sürdürmüş olduğumuz yanlış çabalardan artık vazgeçmek durumundayız. Bunun için de kapımızı bir türlü açmadığımız bir anahtarda ısrar etmek, kilide uygun bir anahtar arayışı içine gireceğimize anahtara uyacak bir kilit değişikliğine gitme, daha da garibi, kapımızı tümünden değiştirmeye kalkışma vahametinden artık kurtulmak zorundayız” (Şan, 2008: 654).

Geçmişte Batı'nın aydınlanmacı geleneği ve Avrupa merkezci bir sosyoloji tasarımı karşısında ihtiyaç halinde ortaya atılan yerli sosyoloji arayışları, postmodern söylem ve teori ile farklı bir noktaya ulaşmamızı mümkün kılmıştır. Artık Türkiye'nin de gerek Batı toplumları gerek Batı-dışı tüm toplumlar ile arasında oluşturduğu yeni ilişkilere bakıldığı zaman yerli sosyoloji anlayışına artık ihtiyaç duymamakla beraber yeni perspektifler kazandığı da açıktır. Çünkü Türkiye gerek siyasi gerek toplumsal konularda Batının yaptırımları karşısında kendi öz kimliğinin bilincinde olan ve çıkarlarına göre hareket eden bir anlayış içerisindedir. Türkiye, Batı ile siyasi ve toplumsal çıkarları doğrultusunda işbirliği yapmaktan asla çekinmeyen ancak kendi kimliğini asla Batı ile özdeşleştirmeyen bir ülkedir. Türkiye'nin zamanla Batı ve Batı-dışı toplumlarla ilişkilerinin değişim göstermesi, Avrupa'nın ben-merkezci/tekelci tavrının eleştiri alması ve dünün tecrübesi ile geleceğe daha iyi bir bilim inşa etmek isteyen Türk sosyologları için artık yerleşme/ yerelleşme fikrine gerek duyulmamaktadır. Meseleye yerli sosyolojinin gerekliliği açısından bakacak olursak yeni söylemde yerli sosyolojinin (sınırları iktidar ilişkilerine göre belirlenen) işlevini yitirmiş olduğunu görmekteyiz (Şan, 2008: 660). Bu durum dünyanın tarihsel gelişim çizgisinde büyük rolü olan ve toplumsal olarak farklı etnik gruplarla geçmişten beri iç içe yaşayan Türkiye'yi ve Türk sosyolojisini yakından ilgilendiren bir konudur. Küreselleşmenin beraberinde getirdiği farklılaşma ile birlikte dünyayı sadece kendi içimize dönerek dar bir perspek-

tiften yorumlamanın yanlış olduğunu göz önünde bulundurmalı, bütünsel dünya görüşünden uzak ve kendisi dışında hiçbir ilişkiyi tanımayan ve küreselleşme söylemi tarafından sınır konulan bir yerli sosyoloji anlayışının sürdürülebilirliğinin anlamsızlığının altını çizmeliyiz.

Sonuç

Batı sosyolojisinin Avrupa’da ortaya çıkması, Avrupa’nın çıkarlarını gözetmek gibi gayelerinin olması ve bu bilimle evrensel bir dil, Batı uygarlığını yücelten bir tarih inşası; sosyoloji biliminin Avrupa merkezci yapısını belirgin bir şekilde açığa çıkarmıştır. Batı sosyolojisinin, Batı ürünü bir disiplin olarak tanımlanması ve sosyoloji biliminin Batı ile temellendirilmesinin yarattığı sorunlar çerçevesinde Batı zihniyeti haklı eleştiriler almıştır. Nitekim sosyoloji bir bilim hüviyeti taşıyorsa sosyal olayları ele alırken tarihi bir bütün olarak ele almalı ve sadece Batı uygarlığını yücelten bir tarih anlayışına sahip olmamalıdır. Avrupa merkezci ideoloji ile sınırlandırılan Batı sosyolojisinin evrensel olma gayesi diye bir şey mümkün değildir. Ayrıca sosyal olayların çok yönlü ve karmaşık bir yapıya da sahip olması sebebiyle bilim sadece Avrupa merkezci yapısıyla bir toplumu temel alıp diğer toplumlara görmemezlikten gelen bir özelliğe sahip olamaz. Ona sahip olma ya da belli başlı aidiyet yüklemekle de büyük hatalara başvurulmuştur. Bu gibi olumsuz durumlar karşısında Batı sosyolojisi büyük eleştirilere maruz kalmıştır.

Batı sosyolojisinin Avrupa merkezci yapısına karşılık bir alternatif, bir karşı duruş mahiyetinde ortaya çıkmış olan yerli sosyoloji, Türkiye’de kendi toplumsal sorunlarımıza çözüm üretmek ve toplumsal çıkarlarımızı belirlemek gibi ihtiyaçlarımızı karşılamakla görevlendirilmiştir. Bu konuda ülkemizde yerli sosyoloji fikrinin en net sınırlarını çizen sosyolog Baykan Sezer olmuştur. Baykan Sezer’in ortaya attığı yerli sosyoloji anlayışı genel olarak Türkiye’nin toplum yapısını, sorunlarını ve çıkarlarını ele almıştır. Bu durum Avrupa merkezci sosyoloji karşısında kendi geleneğimizi ve kimliğimizi oluşturabilme imkânını tanımıştır. “Baykan Sezer bugün için Türk sosyolojisini toplumun kendi değerleri ile barışık ve dünyanın gelişmelerine paralel bir konumda seyreden

ve Türkiye'nin taşıması gereken sorumlulukları bizlere tüm boyutları ile hatırlatan bir Türk sosyolojisi mirası bırakmıştır. Ele aldığı konular ne kadar çeşitlilik gösterirse gösterebilir meseleler ne denli genel başlıklar altında incelenirse incelensin onun belli öncelikleri bulunmaktadır. Başkan Sezer'in öncelikli meselesi Türk toplumunun çıkarlarıdır." (Şan, 2004: 196). Başkan Sezer, Türk toplumunun, Batı toplumlarından farklı olduğunu ve bu sebeple Türkiye'nin kendine has olan özellikleri ile Batının Avrupa merkezci ideolojisiyle ortaya attığı sosyoloji ve yöntemlerini karşılaştırarak "yerli sosyoloji" çağrısı yapmış ve bu konunun temellerini atmıştır. Ortaya atmış olduğu bu görüşler sadece Türkiye için değil dönemin Batı-dışı olarak tanımlanan diğer ülkeleri için de ilham kaynağı olmuştur.

Batı sosyolojisinin Avrupa merkezci ve tekelci tavrına yönelik, postmodernlik radikal bir düşünce tarzı ile eleştirel bir perspektif sunmuştur. Artık hızla yayılan postmodernlik farklılıkları, çoğulculuğu ve yerelliği önceleyen bir kavram haline gelmiştir. Modernlik ile yüceltilen rasyonel akıl odaklı ve evrensel varsayılan tek gerçek algısına karşı çıkmıştır. Postmodernistler artık mutlak gerçeği reddetmiş, farklılığı, çoğulcu anlayışı, farklı kimlikleri ve yerliliği/yerelliği ön plana çıkarmışlardır. Böylece postmodern dönüşüm içerisinde yerlilik iddiaları kendine ait bir yere ve öneme sahip olmuştur. Böylece günümüzde Türk sosyologları tarafından yeni bir sosyoloji fikri ve inşası kaçınılmaz olmuştur. Nitekim Avrupa merkezci bilim anlayışı karşısında duyulan rahatsızlık neticesinde alternatif olan "yerli sosyoloji" anlayışının postmodern dönüşüm sonucunda zaten kabul görmüş olması bugün yerli sosyoloji arayışını gereksiz kılmaktadır. Bu durum karşısında Türk sosyologları, geçmişin kritiğini yaparak, küresel söylemle meydana gelen kavram karmaşasına kapılmadan sosyoloji adına yeni adımlar atma çabası içerisinde olmalıdır.

Son olarak artık farklı bir anlayışla sosyoloji inşa edebileceğimizin ve Avrupa merkezci sınırların dışına çıkıp yeni şeyler söyleyebileceğimizin farkına varılmıştır. Yerli sosyoloji çabaları belli dünya koşullarının aşılması için bir girişim olarak okunmalıdır. Avrupa-merkezci, doğrusal ilerlemeci ve kaba bir pozitivistlik yaslanmış

bir dünyanın entelektüel bir beyannamesi olarak ortaya çıkan sosyoloji, toplumsal gerçekliği anlarken de bu aydınlanma sonrası değerleri açıklamalarının merkezine koymuş ve kutsamıştır. Bu kutsama neticesinde tüm dünyada genel geçer olma iddiası taşıyan teoriler inşa etmiştir. Bu teorilerin Batı-dışı toplumlarda da geçerli olup olmadığının pek bir önemi yoktu. İşte yerli sosyoloji arayışına zenim teşkil eden temel paradigmatik duruş buradan beslenmekteydi. Ancak özellikle 60’lı yıllarda yine Batıdan gelen bir dip akıntı olarak ifade edebileceğimiz postmodern kuram ve ardından da 80’li yılların küreselleşme dalgası Batı-dışı toplumlar hakkında Batının bu evrenselci iddialarından vazgeçmesine paralel olarak yerlilik çabalarını da bir ölçüde artık gereksiz kılmıştır. Artık dünya üzerinde Batının tek sosyoloji dayatması yerine çoğulcu bir sosyoloji anlayışı sosyal teorinin de kabul ettiği bir argümana dönüşmektedir. Bu koşullar altında Batı-dışı toplumların şartlarının farklı olduğu ve Batının bir dönem evrensel olarak saydığı gelişme çizgilerine uyumun da bir kaçınılmazlık taşımadığı bizzat deklare edilmiş olmaktadır. Ancak bu durum Türk toplumunun kendi gerçeklerinin farklı olduğu ve bu farklılık üzerinden kendi çıkarlarımız için bir sosyoloji anlayışı üretmeye çalıştığımız dönemdeki akademik üretimimizi de hiçbir şekilde boşa çıkarmamaktadır. Bu dönemde bu paradigma etrafında yapılan çalışmalar bize kendi entelektüel geleneğimizi anlama ve yorumlama imkanı sunarak sosyoloji için Türkiye’ye büyük imkanlar sunmuştur. Bu imkânların şimdi daha da ayağı yere basan sosyoloji çalışmaları ile tahkim edilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- ALATAS, S. F. (2016), *Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler: Avrupa Merkezçiliğe Cevaplar*, çev. Adem Bölükbaşı, İstanbul: Matbu Yayınları.
- AKPOLAT, Y. (2007), "Durkheim'dan Giddens'a Pozitivist Sosyoloji", *Atatürk Üniversitesi SBE Dergisi*, 10(2), say. 53-87.
- BAYRAM, Y. (2007), "Postmodernizm Üzerine", *Baykara*, 9(5), say.37-39.
- COŞKUN, İ. (1991), *75.Yılında Türkiye'de Sosyoloji*, İstanbul: Bağlam Yayınları
- ÇAĞLAR, N. (2008), "Postmodern Anlayışta Siyaset ve Kimlik", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 13(3), say. 369-386.
- ÇAKI, F. (2003), "Sosyolojinin Yerleştirilmesi: Dünya'dan ve Türkiye'den Alternatif Yaklaşımlar", *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim, Dosya: AB ve Çokkültürlülük*, 3(35), say.90-114.
- ÇİĞDEM, A. (1998), *Aydınlanma Felsefesi*, İstanbul: Ağaç Yayınları.
- ERKAN, R. , BAĞLI, M. SÜMER, F. (2001), "Evrenselci Kavramlarla Farklı Toplumsal Yapılar Yorumlama Güçlüğü: Yerelci Bir Yaklaşım Denemesi", Diyarbakır: *Ortak Tebliğ Çalışması*.
- KALIN, İ. (2017), *İslam ve Batı*, İstanbul: İSAM Yayınları.
- KIRILMAZ, H. , AYPARÇASI, F. (2016), "Modernizm ve Postmodernizm Süreçlerinin Tüketim Kültürüne Yansımaları", *İnsan ve İnsan Dergisi*, 3(8), say: 32-58.
- KIZILÇELİK, S. (2008), *Baykan Sezer'in Sosyoloji Anlayışı*, Ankara: Anı Yayıncılık.
- KÖKTÜRK, G. (2002), "Baykan Sezer'in Türk Sosyolojisindeki Yeri", *Hacettepe Üniversitesi SBE Dergisi*,4(1), Ankara.
- KÖKTÜRK, G. (2015), "Türk Sosyolojisinde Metodolojik Yönelimler", *Sosyoloji Konferansları*, 0(52), İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, Metodoloji ve Sosyoloji Araştırmaları Merkezi.
- KÖNİĞ, R. (1994), *Günümüz Sosyolojisi*, Çeviren: Battal İnandı, İzmir: Akademi Kitabevi.

- SEZER, B. (1968), *Yunanlılık*, Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, İstanbul.
- SEZER, B. (1985), *Sosyolojinin Ana Başlıkları*, İstanbul: İÜEF Yayınları.
- SEZER, B. (1993), *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, İstanbul: Sümer Kitabevi.
- SEZER, B. (1996/1997), “Tarihte Doğu Batı Çatışması”, *Sosyoloji Yıllığı- Kitap 12: Tarihte Doğu Batı Çatışması*, Hazırlayan: Ertan Eğribel, Ufuk Özcan, 2005, İstanbul: Kızılelma Yayıncılık.
- ŞAN, M. K. (2004), “Baykan Sezer ve Toplum Çıkarlarımız Açısından Sosyolojiye Yeniden Bakmak”, *Sosyoloji Yıllığı- Kitap 11*, say.182-198, Baykan Sezer’e Armağan, İstanbul: Kızılelma Yayınları.
- ŞAN, M. K.(2007), “Sosyal Bilimleri Yeniden Kurgulamak: Avrupa-Merkezci Yaklaşımların Aşılması Çabaları”, *Sosyoloji Dergisi*, 3(15) , say. 57-84.
- ŞAN, M. K. (2008), “Prof. Dr. Korkut Tuna ve Sosyolojinin Ülke Gerçeklerine Dönme Arayışı”, say.639-666, Türkiye’de Sosyoloji, Derleyen: M. Çağatay Özdemir, Ankara: Phoenix Yayınları.
- ŞAN, M. K. (2018), *28 Şubat Darbesinin Toplumsal Sonuçları Üzerine Değerlendirmeler*, Sakarya Üniversitesi SASGEM Konferansları kapsamında Şubat 2018 tarihli konuşma metnidir, Sakarya.
- ŞENER, S. (1996), *Sosyoloji*, İstanbul: Deha Yayınları.
- TUNA, K. (2011), *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- TUNA, K. (2012), “Küresel mi/ Yerel mi: Neler Oluyor Bize?”, İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi, 3(6), say.1-12.
- TUNA, K. (2013), *Yeniden Sosyoloji*, İstanbul: İz Yayıncılık
- ÜLKEN, H. Z. (2008), *Dünyada ve Türkiye’de Sosyoloji: Öğretim ve Araştırmaları*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Arşiv Belgeleri Bağlamında Emirgan/Mirgün Hamid-i Evvel Caminin Tarihi Ve Mimari Özellikleri

History and Architectural Features of Emirgan / Mirgün (Hamid-İ Evvel) Mosque in the Context of Archive Documents

Mehmet Memiş* -Neziha Bezci**

Öz

I. Abdülhamid (1774-1789) döneminin önemli eserlerinden biri olan ve 1196/1781'de inşa edilen Emirgan Camii, ismi ile aynı adı taşıyan, İstanbul'un Rumeli yakasındaki Emirgan semtinde bulunmaktadır. Vakfiyeye göre camii ile birlikte hamam, su değirmeni, dükkânlar, fırın, kayıkhanesi, iskele inşa edilmiştir. Araştırmamızın konusunu Emirgan Camii çevresinde oluşan Emirgan semti ve ilk yapıldığı dönemden günümüze kadar caminin geçirdiği onarımlar oluşturmaktadır. Bu bağlamda söz konusu yapı ve çevresi ile ilgili çalışmalar arşiv kaynaklarına dayanılarak ele alınmıştır. Ayrıca Emirgan Camii'nin inşa edildiği dönemin sanat anlayışına değinilerek zaman içindeki değişimin daha iyi ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu çerçevede öncelikle semtin tarihçesi, caminin inşası, dönemin sanat anlayışı ve elde edilen onarım belgeleri tarih sırası göz önünde bulundurularak ele alınmıştır. Bunun yanı sıra caminin tamamlayıcı unsurlarına da kısaca değinilmiş, bugünkü halinin tasviri ile çalışma nihayetlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Emirgan Camii, Emirgan semti, Mirgün, Hamid-i Evvel Cami

* Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, mmemis@sakarya.edu.tr

** YLS Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, nbezci@gmail.com

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 23 Nisan 2019

Abstract

The Emirgan Mosque which one of the most important monuments of Abdulhamid I and was built in 1196/1781 is located in Emirgan district on the Rumeli side of İstanbul. According to waqfiyya along with baths, water mills, shops, bakery, boathouse and pier were built together with the mosque. The subject of our research is the Emirgan district, which is formed around the Emirgan Mosque, and the restoration of the mosque from the first time until today. In this context, the studies related to the structure and its environment are presented based on the archive resources. At the same time, restoration of the mosque has been tried to be put on the basis of archive sources from the first time until the present day. Otherwise, this article aimed to better explain the change in time by referring to art understanding of the period when Emirgan mosque was built. In this context, history of the neighborhood, construction of the mosque, art concept of the period and repair documents obtained were taken into consideration by taking the history order into consideration. In addition, the complementary elements of the mosque are briefly mentioned in this article. As a result, this article with the description of the present state of the mosque has been completed.

Key Words: Emirgan Mosque, Emirgan District, Mirgün, Hamid-i Evvel Mosque

Giriş

Hamid-i Evvel Cami Boğaziçi'nin servi ağaçlarıyla kaplı Emirgan semtinde bulunmaktadır. Çalışmada caminin yapılışı, tarihsel gelişimi ve mimari dönüşümü ele alınmaktadır. Cami ile ilgili kısıtlı bir literatür bulunmaktadır. İlgili literatür onarım belgeleri üzerinden caminin tarihsel gelişimini içermemektedir. Cami hakkındaki anlatıların ve camideki kitabelerin üzerinden bilgi içeren ama akademik olmayan metinlerin yanında Emirgan semtini ve I. Abdülhamit dönemi dini yapıları genel olarak ele alan yüksek lisans tezleri bulunmaktadır. Çalışmayı farklı kılan önemli nokta arşivlerdeki onarım belgeleri üzerinden caminin değişimin anlaşılır kılınmaya çalışılmasıdır.

Çalışmanın kısıtı ise Cami hakkındaki ilk belgelere II. Mahmut dönemi ve sonrasında rastlanmış olmasıdır. Bu nedenle caminin kitabesi hariç orjinal yapısı üzerine somut bilgilere ulaşılamamıştır. Fakat II. Mahmut döneminde yeniden inşası ve sonrasındaki tamiratlarla değişimi takip edilebilmiştir. Cami semtin de merkezini oluşturmakta ve tamamlayıcı yapılarıyla Emirgan semtine kimlik kazandırmaktadır. Çalışmada arşiv belgelerinden elde edilen bilgiler literatür taramasından elde edilen bilgilerle yoğrularak kullanılmıştır. Semtin tarihi, dönemin sanat anlayışının yapıya yansımaları, caminin değişimi, tamamlayıcı yapıların oluşumu ve son onarımdan sonraki hali sırasıyla ele alınarak betimleyici bir çalışma yapılmıştır. Arşiv olarak Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi ve Kültür ve Tabiat Varlıkları Kurulu arşivi yoğun olarak kullanılmıştır.

Emirgan semti İstanbul'un Rumeli yakasında, Baltalimanı ile İstinye arasında Sarıyer sınırları içerisinde bulunmaktadır. Semt, Emirgan korusu, sahil yolu, Emirgan Camii ve çeşmesinin yanındaki Çınaraltı Kahvesi ile ünlüdür.

Günümüzde Baltalimanı'ndan İstinye kıyılarına kadar uzanan bölge içerisinde yer alan semtin, Antik ve Bizans dönemlerinde servi ormanlarıyla kaplı olduğu bilinmektedir (Şehsuvaroğlu, 1952:71). Bu sebeple Bizans döneminde bu bölgeye Rumca kökenli ve servi ormanı anlamına gelen "Kyparades" denilmiştir.

Semtin, Bizans döneminde önemli bir yerleşim yeri olduğu ve Boğaziçi'ndeki diğer yerleşkelerde olduğu gibi dini yapılarla donatıldığı günümüze ulaşan arkeolojik kalıntılardan anlaşılmaktadır. Bunlardan biri MS. 1.-2. yüzyıllara tarihlendirilen ve balıkçı ve denizcilerin saygı duyduğu tanrıça Hekate'ye atfedilen tapınaktır. Tapınak günümüzde Boyacaköy sınırları içinde bulunmaktadır (Çelebi, 2013:31).

Osmanlı döneminde bölgede 16. yy. başlarına kadar yoğun bir yerleşme olmadığı bilinmektedir. Yüzyılın ortalarına doğru semtin bulunduğu koruluğun Nişancı Feridun Bey'e bağışlandığı ve kendisinin buraya bir yazlık köşk, bir av köşkü ve yazlık bahçeler inşa ettirdiği ve böylece Osmanlı dönemindeki ilk yerleşimin gerçekleştiği görülmektedir.

Söz konusu koruluğun, yaklaşık yüzyıl sonra IV. Murad tarafından, ismini Yusuf Paşa olarak değiştiren Emirgünoğlu Tahmasb Kulu Han'a bağışlandığı kaynaklardan anlaşılmaktadır. Bu döneme kadar Feridun Bey bahçesi olarak anılan bölge 17. Yüzyıldan sonra Emirgünoğlu Bahçesi olarak anılmaya başlamıştır. Günümüzdeki Emirgan ismi buradan gelmektedir (Aysu, 1994:168).

IV. Murat'ın vefatından sonra başa geçen Sultan İbrahim'in emri ile katledilen Emirgünoğlu'na ait yalı ve araziler, Sultan tarafından müsadere edilerek Sadrazam Kemankeş Kara Mustafa Paşa'ya bağışlanmıştır. Kara Mustafa Paşa'nın öldürülmesinden sonra Emirgan'daki bu yapıların bir süre boş kaldığı bilinmektedir.

Evliya Çelebi de Seyahatname'sinde Bağdat fatihi IV. Murat'ın sık sık Mirgün bahçelerini ziyaret ettiğini belirtmiş ve bu bahçelerdeki içlerinde küheylan atların bulunduğu hünkâr ahırlarına değinmiştir (Zıllı, 1996:206). Çelebi, bu bahçeleri "Cümle binası tarzı acem üzere tarh olunup, dört duvarı billurdan bir ali hamamı vardır. Gül ve gülistan içinde bulunan bu hamamdan bülbüllerin yuvalarında yavrularını besledikleri seyredilir. Bu bağın dışarısında binlerce büyük ağaç vardır." ifadeleriyle anlatmaktadır (Çelebi, 2013:4).

I. Abdülhamid dönemine kadar yapıların sırasıyla Şeyhülislam Mirza Mustafa Efendi, Mehmed Emin Salim Efendi, Şeyhülislam

Vassaf Abdullah Efendi, Mehmed Esad Efendi ve Şeyhülislam Esad Efendizade Mehmed Şerif Efendi tarafından kullanıldığı anlaşılmaktadır. Varisi olmayan Şerif Efendi'nin 1778'deki ölümünden sonra Emirgan'daki bu arazilerin bir kısmının I. Abdülhamid tarafından imarete bağışlandığı, kalan kısmının da parsellenerek halka satıldığı görülmektedir (Çelebi, 2013:35).

I. Abdülhamit Vakfiyesine göre Mirgünoğlu yalısı mahallindeki camiye vakfedilmiş arazilerin sınırları aslında semtin de sınırlarını oluşturmaktadır. Vakfiyeye göre sınırlar şöyledir;

“Cami hududunun başladığı yer Tokmak Burnu mevziinden İstinye mezarlığına kadar uzanır. Oradan Topal Osman ve Kara Mehmedoğlu Kara Mustafa bağında sona erer. Oradan da Sinaoğlu ve Türk Ali ve Peksemedçi namıyla bilinen kimsenin bağlarına ve Yunanoğlu ve Telbisioğlu Andon bağlarına kadar sürer. Sonra İsmail Odabaşı bağı, oradan adı geçen Telbisioğlu'nun kardeşi Totoş merasında sonlanan bağına kadar gider. Yine meraya bitişik Totoş'un bağına kadar varır. Oradan da Markaroğlu Andon Zımmi bağına, sonra Hisarlı Hocoğlu ve Papasoğlu bağlarından Yağlıkçı İsmail¹ bağından Defter-emini Abdullah efendi bağı ve adı geçenin çayıra bitişik bağına, sonra Köprülüzade arsasına ve Ferahabad'a, sonra yine zikredilen Tokmak burnunda deniz sahiline kadar uzanarak sona erer.”²

Vakfiyeye göre ayrıca Emirgan Camii ile birlikte burada bulunan dükkânlar, su değirmeni, hamam, fırın, kayıkhanesi, iskele ve Boğaziçi'ndeki Hisar'dan (Rumelihisarı) buraya nakledilen gümrük vakfa aittir ve buranın işleyişi için İstanbul ve Anadolu'daki vergi ve gümrük gelirleri tahsis edilmiştir.³

III. Selim döneminde Emirgan, devlet büyüklerinin ilgi gösterdiği

1 VGMA, Sultan Hamid Evvel İbni Sultan Ahmed Halis Defteri, 179 / 1407, 37 (H.15 Muharrem 1195 – M.11 Ocak 1781)

2 VGMA, Sultan Hamid Evvel İbni Sultan Ahmed Halis Defteri, 179 / 1407, 38 (H.15 Muharrem 1195 – M.11 Ocak 1781)

3 VGMA, Sultan Hamid Evvel İbni Sultan Ahmed Halis Defteri / 179 / 1407, 39 (H.15 Muharrem 1195 – M.11 Ocak 1781)

meşhur Boğaz semtlerinden biri olmaya devam etmiştir (Şehsuvaroğlu, 1952:241). II. Mahmud zamanında da önemini koruyan Emirgan ve çevresindeki yapılarla ilgili bilgilere bu dönemde hazırlanan Bostancıbaşı Defterinden ulaşılmaktadır. Söz konusu kayıtlarda Emirgan'da bulunan ve günümüze gelen ya da gelemeyen yapılar, isimleri ve sahiplerine yer verilmiş, bunların yanı sıra burada, devlet erkânından gümrükçü, surre emini, zimmet halifesi, defterdar, kadı ve müderrislerin ikamet ettiği belirtilmiştir (Aysu, 1994:168). 1829'da II. Mahmud'un karargâhını Tarabya'ya naklettiği ve Tarabya kasrında kaldığı dönemlerde Cuma namazlarını kılmak için Emirgan Camii'ne gittiği de kaynaklarda belirtilmektedir (Şehsuvaroğlu, 2013:242).

Cumhuriyetin ilk yıllarında semtteki yalılar terkedilmiş ve bakımsız kalmış olsa da 1950 sonrasında semt yeniden değer kazanmış, Boğaziçi'ndeki imar yoğunluğu yeniden artmıştır. Hatta Karadeniz yoluyla gelen göçmenlerin semtte gecekonduvari yerleşimlere neden olduğu bilinmektedir. Bu nedenle İstanbul imar hareketleri çerçevesinde 1956-1960 yılları arasında Emirgan'dan da geçirilen boğaz sahil yolu açılmış, yolun oluşumunda rıhtım ve deniz doldurularak semte yeni bir biçim verilmiştir. Tahribata da neden olan bu yol, sahil boyunca sıralanan yalı ve kayıkhanelerin kendilerine has yapılarının bozulmasına sebep olmuştur (Çelebi, 2013:40).

Emirgan Camii'nin İnşası

Mirgünoğlu yalısı yerine inşa edilen Emirgan Camii, ana kapısı üzerindeki celi ta'lik hatla yazılmış manzum kitabesine göre 1196/1781'de I. Abdülhamid döneminde yapılmıştır (Demirsan, 1994:169).

Tarihi Cevdet'te verilen bilgiye göre caminin inşa tarihi 1194 H. (1780 M.) dir. Ahmet Cevdet paşa bu eserinde Emirgan Camii hakkında; "Mirgünoğlu sâhilhânesi civarında bir câmi'-i şerif binasına irâde-i seniyye ta'allûk itmekle derhal vaz'-ı esâs olunup sekiz-on ay zarfında hitâm bulmuştur. Pâdişâh-ı enam, hazretlerinin ol cây-ı ferah-fezâyâ bu vech ile rağbeti meşhûd-i enam olıcak refte refte furun ve hammâm ve değirmen ve dükkânlar ve

yalılar yapılarak az vakit zarfında ma'mûr olmuştur." ifadelerini kullanmıştır (Ahmet C. P., 1994:142). 1893-1897 yılları arasında Mehmed Süreyya Bey tarafından hazırlanan Sicil-i Osmani'de de I. Abdülhamid'in Emirgan'a camii ve hamam yaptırdığı belirtilmektedir (Mehmed, 1996:1-2).

Goodwin'in delillendiremediği bazı şüpheleri olmakla birlikte yapının, yerli bir mimar olan Hafız İbrahim Ağa'nın baş mimar olduğu süreçte batı etkileriyle 1781 yılında tamamlandığı belirtilmektedir (Goodwin, 2012:508).

I. Abdülhamid vakfiyesinde Mirgün sahilinin çevresinde, mübarek meleklerin ziyaretine layık ve Allah'a diğerlerinden daha yakın olan yüksek kubbeli güzel bir cami olduğu bilgisi yer almaktadır. Bununla birlikte Şehzade Sultan Mehmet hazretleri ile valideleri Hümaşah kadın hazretlerinin tertemiz ruhları için de zikredilen caminin dergâh kapısının üzerinde her ikisinin de isimlerine yer verildiği belirtilmiştir. Farz namazlarında, özellikle Cuma günleri ve bayramlarda tarif-han olan kimse onların açık lakap ve niteliklerini zikretmekle yükümlüdür. Ayrıca hazır bulunan cemaatten onların makamları ebedi cennet olsun diye dua etmeleri istenmiştir.⁴ Bunun dışında vakfiyenin ikinci zeylinde I. Abdülhamit'in hayratı olarak Mirgün'de tamir edilen bir adet çeşmeden de bahsedilmektedir.⁵

Dönemin Sanat Anlayışının Cami Üzerindeki Etkileri

Emirgan Camii'nin ilk yapıldığı dönemdeki mimari üslubu, ayrıntıları, süsleme özellikleri hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Nedeni ise caminin I. Abdülhamid dönemindeki halinden sadece kitabesinin günümüze ulaşmış olmasıdır. 19. yüzyılda II. Mahmud döneminde yenilendiği anlaşılan Emirgan Camii'nin, I. Abdülhamid döneminin barok mimarisi yerine, II. Mahmud döneminin ampir üslup özellikleriyle yeniden inşa

4 VGMA, Sultan Hamid Evvel İbni Sultan Ahmed Halis Defteri, 179 / 1407, 60 (H.15 Muharrem 1195 – M.11 Ocak 1781)

5 VGMA, Sultan Hamid Evvel İbni Sultan Ahmed Halis Defteri, 179 / 1407, 62 (H.15 Muharrem 1195 – M.11 Ocak 1781)

edildiği anlaşılmaktadır. Cami, mimarisi ve süslemeleri ile II. Mahmut döneminin özgün örneklerinden biri olmuştur.

Emirgan Camii'nin ilk yapım tarihinden iki yıl sonraya tarihlenen I. Abdülhamid (Emirgân) çeşmesi günümüze kadar ayakta kalan en orijinal kısımdır. Çeşmenin de cami gibi Sultanın zevcelerinden Hümâşah Hatun ile oğlu Şehzade Mehmet'in ruhlarını şad etmek için yaptırıldığı kitabesinde belirtilmektedir. Cami ile aynı dönemde yapılan çeşmenin süsleme programına dayanılarak Emirgan Camii'nin I. Abdülhamid dönemindeki üslupları hakkında tahmin yürütülebilir. Külliye elemanlarından biri olduğu düşünülen çeşme, I. Abdülhamid dönemi sanat anlayışı altında Türk rokoko ve barok üslubunda inşa edilmiştir. Bu bağlamda sekiz ayda tamamlanan Emirgan Camii'nin bezeme programının da Türk rokoko ve barok üslubunda inşa edildiği düşünülmektedir.

Emirgân çeşmesi sekizgen planlı olup mermer malzemelidir. Tek kubbeli çeşme, derin saçaklı kurşun bir çatı ile kaplanmıştır. Çeşmenin her bir köşesinde gömme sütunlara yer verilmiş, düz yüzeylerine kitabeler eklenmiş ve muslukların yerleştirildiği ayna taşlarına ise Türk rokoko üslubunda bezemeler nakşedilmiştir.

II. Mahmud (1808–1839) dönemiyle birlikte Türk sanatında ampir üslubun etkili olmaya başladığı görülmektedir. III. Selim, II. Mahmud ve Sultan Abdülmecid dönemlerinde benimsenen bu tarz adeta devletin resmi üslubu konumuna gelmiştir. Özellikle süsleme programlarında etkisini gösteren söz konusu üslupta (Eyice, 1995:160); kıvrılmış akantus yaprakları, çiçek dolu vazolar, kılıçlar, bayraklar, müzik aletleri, tüy ve perde motifleri yaygın bir şekilde kullanılmıştır (Ödekan, 1993:248). Bu bilgiler ışığında II. Mahmud zamanında 1838 yılında yeniden inşa edilen Emirgan Camii süsleme programında barok üslubun yerini neden ampir üslubun aldığı daha iyi anlaşılmaktadır.

Caminin dış beden duvarlarında görülen gömme payeler, duvarları çevreleyen kirişler, yuvarlak kemerler üzerindeki dışarıya taşkın kilit taşları ile klasik dönemden beri cami pencerelerine uy-

gülan demir parmaklıkların yerini sade görümlü şebekelerin alması ampir üslubun dış cepheye getirdiği yeniliklerdir. Cami içinde uygulanmaya başlanan ve II. Mahmud dönemine mal edilen en önemli özellik ise ahşap tavanın göbeğine ve Hünkâr mahfilinde bulunan kafes levhaların üzerine uygulanan “Sultan Mahmud Güneşi”dir (Demirsan, 1994:170). Ayrıca iç mekânda sütun başlıklarının üst sıradakilerinin volütlu alt sıradakilerinin akantus yapraklı olması, pencere köşelerinde ve iki katı birbirinden ayıran kuşaklar arasında kullanılan rozetler, ahşap tavanın ortasında yarım oval formların tutturulduğu fiyonklar, mihrap ve minberdeki bezeme kompozisyonları da ampir üslubun özelliklerindedir. Özellikle Hünkâr mahfilinin harim tarafını kaplayan pirinç döküm tekniğinde yapılmış kafes levhaların ampir üslupta bezendiği görülmektedir. Kafeslerin ortasında bir meşale ve onun çevresine serpiştirilmiş kurdeleler, çiçek motifleri ve buğday başaklarından oluşturulmuş kompozisyon “Sultan Mahmud Güneşi” ile taçlandırılmıştır. Kafesin üç tarafını çevreleyen bordürün köşelerinde çiçek motiflerine iç kısımlarında ise asma yaprakları arasına yerleştirilmiş üzüm ve buğday başaklarına yer verilmiştir (Çetinaslan, 2012:190).

Arşiv Belgeleri Işığında Emirgan Cami’nin Geçirdiği Onarımlar

Emirgan Camii’nin sonraki dönemlerde geçirdiği onarımlarla ilgili belgeler onarım tarihleri göz önünde bulundurularak değerlendirilmiştir. Bu belgeler caminin II. Mahmut döneminde başlanan ikinci kez inşasından sonrasına aittir. Bu sıralamaya göre;

Cami’nin avlu kapısı üzerindeki kitabede yapının 1254/1838’de yani II. Mahmud döneminde yeniden inşa edildiği bilgisi verilmektedir. Ayrıca kitabenin metni Şair Ziver Efendi⁶, hattı ise Hat-

6 Ahmed Sadık Ziver Paşa (Ziver Efendi 1794-1862) ; Enderûnî Hacı Hasan Ağazâde Defterhâne kâtibi Mehmed Sâdık Münif Efendi’nin oğludur. Hayatı hakkında bilgiler Âsâr-ı Ziver Paşa adlı divanına oğlu tarafından eklenen tercüme-i hâlden elde edilmektedir. Farklı bölgelerdeki memurluk ve kâtiplik hizmetlerinden sonra Harem-i şerif meşihatına memur atanmıştır. Burada memurluğunun birinci yılında vefat etti ve Cennetü’l-bakî’de Hz. Osman’ın kabrinin civarında defnedilmiştir. Dönemin başarılı şairlerinden olan Ziver Efendi, II. Mahmud ve Sultan Abdülmecid dönemlerinde yaptı-

tat Yesarizâde Mustafa İzzet⁷ tarafından yazılmıştır.

29 Zi'l-hicce 1255 (4 Mart 1840) tarihli onarım belgesinde caminin mermer ihtiyacı üst makamlara bildirilmiştir. Belgede;

“Mirgün’de inşa olunan camii şerifin temeller üzerindeki duvarları haylice yükselmiş ve mermer taşlara ihtiyaç duyulmuştur. Zikrolunan bu mermer taşların da taşçı ustası ve bir taşçı ihtiyaç listesini rakamlayarak gönderen kişi tarafından layıkıyla yapılacağı belirtilmiştir. Camii şerifin mermer ihtiyacı talebi üst makama bildirilmiştir.”⁸ İfadeleri kullanılmıştır.

1840 tarihli belgede yer alan caminin mermer ihtiyacına dair bilgi göz önünde bulundurulursa, II. Mahmud döneminde yeniden yapımına başlanan Emirgan camiinin inşasının Sultan Abdülmecid döneminde de sürdürüldüğü düşünülebilir. Hatta belgeden anlaşıldığı kadarıyla bu tarihte yapının yeni duvarları henüz yükselmektedir.

Yapının eklerinden olan muvakkithane ile ilgili bilgiler daha sonraki tarihlere aittir. Bazı kaynaklarda muvakkithanenin 1844 yılında Sultan Abdülmecid döneminde (1839-1861) Emirgan Camii yanına yaptırıldığı ve bununla birlikte caminin su deposunun da

rılan birçok idari ve hayır kurumlarının kitabelerini de kaleme almıştır. (Hakan Aksoy, “Ziver Paşa”, TDV İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013) 44: 474-475.)

7 Yesarizâde Mustafa İzzet (ö.1849); İstanbul doğumlu ve Celi ta’lik üstadıdır. Ta’lik hattında babası Yesârî Mehmed Esad Efendi’den icazet almıştır. Önceleri babası Mehmed Esad üslubunda celi ta’lik yazan Mustafa İzzet Efendi zamanla özellikle 1815’ten sonra kendine has üslubunu oluşturmuştur. 1824’te sonrada hattatlığın zirvesine ulaşmıştır. Ayrıca Hat sanatındaki başarılarından dolayı kendisine mollalık, müderrislik, kadılık, kazaskerlik pâyesi, 1839’da da fiilen Anadolu kazaskerliği verilmiştir. Ta’lik ve bilhassa celi ta’likle eserler veren Yesarizâde yazılarını çok çabuk yazmıştır. Yesarizâde Hicaz, Mısır, Rumeli gibi yerlerde yeniden inşa veya tamir edilen âbidelere kitâbe yazmıştır. Günümüzde Yesârîzâde’nin doğrudan is mürekkebiyle yazdığı yahut zırnıklı kalıbından müzehhiplerce hazırlanmış birçok celi ta’lik levhasına müzelerde ve özel koleksiyonlarda rastlanmaktadır. (Uğur Derman, “Mustafa İzzet, Yesarizâde”, TDV İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 31: 308.)

8 CDA, Hatt-ı Hümayun (HAT) / 1625-7-1255 Z (Zi'l-hicce) 29- 1

inşa edildiği bilgisi verilmektedir (Aysu, 1994:198). Arşivlerden ulaşılan kaynak belgeler öncelikle muvakkithanenin inşa tarihinin belirlenmesi ile ilgilidir. H.21 Za (Zilka'de) 1259 (M.13 Aralık 1843) tarihli belgede;

“Malum buyrulduğu üzere eski Vidin Müşiri Hüseyin Paşa tarafından Mirgün Camii Şerifi'nde inşa olunmakta olan muvakkithanenin kapısı üzerine padişahın adı tezyin olunarak bir parçada inşaat tarihinin atılması hususu zikredilerek tezkirede ifade edilmiştir. Sonra da tezkire Rum ili defterdarı Ziver Efendiye havale olunmuştur. Zikredilen defterdar okuyarak iki parça sunduğu tarihi tezkire ile birlikte bakılarak üst makama sunulması için götürülmüştür. Zikredilen tarihlerden hangisinin kaydedileceği üst kısımda hükümdarın parlak tuğrası ile tezyin bulunan tezkire hükümdarlık makamına sunulmuştur”.⁹

Bu dönemlerde muvakkithane ezan vakitlerinin belirlenmesi açısından lüzumlu görülmektedir. Zira cami artık semtte merkezi bir konumdadır ve ramazan ayı başta olmak üzere ahali için ezan vakitlerinin belirlenmesi önem arz etmektedir.

Muvakkithaneye dair tezkere de ise yapıyı Mirgün'de Sabık Vidin Müşiri Hüseyin Paşa'nın inşa ettirdiği bilgisi yer almaktadır. Ayrıca H.01 Zilka'de 1260 (M.12 Kasım 1844) tarihli bu tezkerede muvakkithanenin Hamidiye Vakfı Şerifine tahsisi de belirtilmektedir.¹⁰

Arşivlerde ulaşılan diğer bir belgede de Emirgan'da inşa edilen caminin iç kısmında bulunan kuşağın renk uyumsuzluğu nedeniyle boyasının değiştirilmesi ve muvakkithanenin uygun bir yere yapılması ile ilgili bilgi yer almaktadır. H. 29 Z (Zilhicce) 1260 (M.9 Ocak 1845) tarihli belgede;

“Zikredilen binanın (Mirgün Camii olduğu niyet ve dua kısmında bahsedilmiş) pek çok kusuru ve noksanı bulunduğu için irade-i seniyye emir buyrulmuştur. Buna rağmen hizmetkârlara hatırla-

9 CDA, İrade Dâhiliye İ.DH / 91 – 4537, 1259 Za (Zi'l-ka'de) 21 – 1

10 CDA, İrade Dâhiliye İ.DH / 93-4664-1260 Za (Zi'l-ka'de) 01- 1

tıldığı halde hala muvakkithane yapılmamıştır. Ancak Hayri Paşa hazretlerinin hanelerinin köşesine yapılabilmesi için adı geçen Paşa'dan yer alınması gerekmektedir. Fakat hakça olabilmesi için karşısındaki Osman Bey Efendi'nin hanelerinin hizasında kahvenin önüne sedir ve çınar ağacı olan mahalle inşa olunursa yakışan olacaktır. Ama yine de bu konudaki buyruk irade-i seniyye emrine bağlıdır. Ayrıca camii şerif binası hakkındakiler doğrularak padişaha yakışır bir surette ferman buyrulmuştur.¹¹ şeklinde ifade edilmiştir.

Belgeden anlaşıldığı kadarıyla, önceki belgelerde 1844'de inşa edilmiş gibi bahsedilen muvakkithane 1845'de inşaat alanı sorunlarından dolayı halen yapılamamıştır. Oysaki muvakkithanenin günümüze ulaşan kitabesinde 1260 (1844) tarihi yer almaktadır. Sadece kitabeler üzerinden inşa tarihlerinin tespitinin güç olduğu diğer belgeler incelendiğinde daha açık ortaya çıkmaktadır. Bugün muvakkithane halen ayakta durmakta ve büfe olarak işletilmektedir.

1851 tarihli belgeden anlaşıldığı kadarıyla Cami artık inşa edilmiş ve tamirâtı için de hatırı sayılır büyüklükte bir tahsisat yapılmıştır. 24 C (Cemaziye'l-ahir) 1267 (26 Nisan 1851) tarihli belge Emirgan Camii tamir masrafının karşılanması ile ilgilidir. Belgede;

“Evkaf-ı Hümayun Nazırı'na Mirgün Camii Şerifi'nin tamirindeki masraflar için on iki bin yüz doksan bir (12191) kuruş ödeme izni istenmiştir.”¹²

Emirgan camisinin yeniden tamirâtı için tahsisat ayrıldığına dair bir belgeye 1865 yılında rastlanmaktadır. Bu belgenin önemli taraflarından biri de cami ekleri arasında artık mektebin de sayılmaya başlanmasıdır. II. Mahmut döneminde oluşturulan modern eğitim sisteminin önemli ayaklarından birini mahallelerde kurulan sıbyan mektepleri oluşturmaktadır. Görülen o ki 1850 ile 1865 tarihi arasında Mirgün semti sıbyan mektebi açacak kadar gelişmiş ve şekillenmiştir. Mirgün'de bulunan camii, mektep ve

11 CDA, İrade Dâhiliye İ.DH / 1286 – 101208 – 1260 Z (Zi'l-hicce) 29 – 1

12 CDA, İrade Dâhiliye (İ.DH) / 233 – 14035 – 1267 C (Cemaziye'l-ahir) 24 – 1

çeşmenin tamir ve masrafları için H.18 C (Cemaziye'l-ahir) 1282 (M.8 Kasım 1865) tarihinde hazırlanan belgede;

“Sultan Abdülhamid Han’ın Mirgün’de bulunan camii şerif ile mektep ve çeşmelerinin tamir masrafları için gereken otuz beş bin altı yüz kırk iki (35642) kuruş indirim yapılarak alınıyor. Üst tarafı için dokuz bin üç yüz seksen bir (9381) kuruşun peşin ödenmesi ve kiremit masrafı Evkaf-ı Hümayun Nezareti vekâletine bildirilmiştir.”¹³ bilgisi karşımıza çıkmaktadır.

Emirgan’daki cami haricinde onarım için harcama yapılan yapılardan biri de caminin Serkayyımı için meşruthanenin tamir edilmesidir. Bu tamir masrafı 10 M (Muharrem) 1290 (10 Mart 1873) tarihli belgede şöyle geçmektedir;

“Mirgün Camii serkayyımına meşruthanenin harap bölümlerinin masrafı için on üç bin (13000) kuruşun seksen sekiz senesi bütçesinden verilmesiyle tamirinin gerçekleşmesi iznini almak için Evkaf-ı Hümayun Nezaretine tezkire sunulmuştur.”¹⁴

İlerleyen süreçte cami ve çevresindeki binalara ekler yapılmaya devam edilmiştir. Örneğin 13 Muharrem 1298 (16 Aralık 1880) tarihli belgede de Sultan Abdülhamit Han’ın Mirgün Camii Şerifi’nin değerli imam ve müezzinleri için meşruthanelere beş parça haneye sonradan üç parça hane daha ilave edildiği görülmektedir. Hanelerden birinde kendisinin iskânı meşrut olduğundan gerekenin yerine getirilmesine dair zikredilen caminin baş müezzini Hüseyin Efendi’nin dilekçesi üzerine gerekenin yapılması istenmiştir. Ayrıca diğer ekte yerine vekil bırakmış olduğu müezzinin görevini terk etmesi sebebiyle uhdesinde bulunan müezzinlik görevinin başkasına verildiği şikâyetine dair Mirgün Camii müezzini Osman Efendi’nin dilekçesi üzerine ne şekilde muamele edileceği bildirilmiştir.¹⁵

Mirgün Camii Tamiri olarak kayıtlı olan bir diğer belgede Şuray-ı

13 CDA, İrade Dâhiliye İ.DH / 542 – 37732 – 1282 C (Cemaziye'l-ahir) 18 – 1

14 CDA, İ.DH / 663 – 46181 – 1290 M (Muharrem) 10 -1

15 CDA, İrade Şura-yı Devlet (İ.ŞD) / 101 – 19 – 1298 M (Muharrem) 13 - 2

Devlet (Danıştay) Dâhiliye Dairesi 10 Receb 1298 (8 Haziran 1881) gönderilmiştir. 1881 gibi daha geç tarihli belgelerin yapısına bakıldığında bürokratik ayrıntıların daha açık ortaya konulduğu görülmektedir. Belgede konunun tüm yönleri teferruatıyla yer almaktadır. Tamirat belgeleri takip edildiğinde neredeyse 15 yılda bir büyük tamirat ve eklemeler yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Mirgün Camii Şerif'in tamire ihtiyaç olan kısımları ve fiyat indirimi için gerekenin -bir Osmanlı altını yüz kuruş hesabıyla- beş bin dört yüz (5400) kuruş olacağı Andarya kalfa tarafından belirlenmiştir. Ancak tasarruf göz önünde bulundurularak daha az düzenleme için izin istenmiştir. Sonuç olarak caminin tamire ihtiyacı olduğu ve bunun hazinece hayırlı olacağı bildirilmiş ve yerine getirilmesi içinde izin istenmiştir.¹⁶ Ayrıca bu onarım belgesinin 10 Recep 1298 (8 Haziran 1881) tarihli ikinci ekinde Mirgün Camii Şerifinin tamir gerektiren bazı mahalleri için gereken -bir Osmanlı altını yüz kuruş hesabıyla- beş bin dört yüz kuruş mal olacağı belirtilmiştir. Onarımın daha aşağı çekilmesine gayret edilmek üzere durumun evkaf hazinesinin doksan yedi senesindeki eski düzenlemenin havalesi hatırlatılmıştır.¹⁷ Belgeden anlaşıldığı kadarıyla II. Abdülhamid döneminde yapıım veya onarım için ayrılan birçok harcamada tasarrufa gidildiği görülmektedir.

1884'deki Mirgün Camii'nin onarım sorunu yazışmalarda görüldüğü kadarıyla olumlu sonuca bağlanmıştır. 19 Zilhicce 1301 (10 Ekim 1884) tarihli belgede;

“Evkaf-ı Hümayun Nezaretinin Şurayı Devlet Dâhiliye Dairesinden tutanak ve keşf defteriyle beraber ilave (zeyl) olarak bildirilmiştir. Anlaşıldığı üzere Mirgün Cami Şerifin tamiri için beş bin dört yüz (5400) kuruşa izin verilmiştir. Tamiratın başlangıcında üç bin beş yüz seksen üç buçuk (3183.5) kuruş harcanmış ise de caminin daha önce de belirtilen tehlikeli ve harap bölgelerinin yapılamamış olmasından dolayı şehremanetinin daha önceki hesabıyla da bu bölgelerin -bir lira yüz kuruş hesabıyla- yirmi bir bin yedi yüz altmış sekiz (21768) kuruş harcanarak onarımın tamamlana-

16 CDA, İrade Şura-yı Devlet (İ.ŞD) / 54 – 3070 – 1298 B (Recep) 10 – 1

17 CDA, İrade Şura-yı Devlet (İ. ŞD) / 54 – 3070 – 1298 B (Recep) 10 – 2

çağı anlaşılmıştır. Ayrıca bina kalfalarının ödeme alamadıkları için tamirata yanaşmamaları sonrasında teminat gösterildiği belgenin aslında olduğu gibi zeylinde de belirtilmiştir. Aslında olduğu gibi tamir için zikredilen masraf miktarı yirmi bir bin yedi yüz altmış sekiz (21768) kuruşun hazine-i evkafın üç yüz senesi gelir-gider düzenlemesi yapılırken camiinde hesabı kapatılarak ödeme ilgili yerlere havale edilmiştir.”¹⁸

Anlaşıldığı üzere tamirata dair sorunların zor da olsa çözüldüğü görülmektedir. Camilerdeki onarım aksaklıklarının yanı sıra Osmanlı Devleti'nin bu yıllarda meydana gelen 1894 yılı depreminin açtığı yaraları sarmak için de uğraştığı bilinmektedir. Meydana gelen zelzele İstanbul'da birçok yapıyı yıkmış ve çok sayıda insanın vefat etmesine sebep olmuştur. Atina rasathanesi direktörü Mösyö Eserinisti tarafından 3 Ağustos Rumi ve 15 Ağustos Efrenci sene 1894 tarihiyle takdim olunan raporuna göre Emirgan Camii depremi ufak hasarla atlatmış, minarenin âlemi kiremitler üzerine düşmüştür (Özkılıç, 2015:476).

1899'da Mirgün Camii'nin onarım sorunlarının bir türlü halledilemediği ve aynı sorunların devam ettiği yakın tarihli yazışmalarda görülmektedir. 13 Ca (Cemaziye'l-evvel) 1317 – 19 Eylül 1899 belgede;

“Mirgün Camii şerifinin tamirata için belirlenen on beş bin iki yüz kırk kuruşun üç yüz on bir senesi bütçesinden harcanması için izin istenilerek Evkaf-ı Hümayun'un tamirat memuru tarafından bizzat yapılacağı belirtilmiştir. Zikredilen memur tarafından hakkında bilgi verilen camii şerifin bazı kısımlarının tamir olacağı tekrar ifade edilmiş ve bu konudaki buyruk ilişikteki defterde düzene sokularak sunulmuştur. Zikredilen camiinin ihmal edilen tamiri ve tüm tamirata için on dokuz kuruş hesabıyla yirmi sekiz bin iki yüz yetmiş kuruşla gerçekleşeceği anlaşılmıştır. Tasarruf kaidelerine göre tamiratın noksanlığı, sağlamlığı ve dayanıklılığının ortaya çıkarılmasına çaba ve gayret olunması gerektiği belirtilmiştir. Buna dayanarak zikredilen caminin tamamlanması için

18 CDA, İrade Şura-yı Devlet (İ. ŞD) / 70 – 4131 – 1301 Z (Zi'-hicce) 25 – 2

önceki idarecilerin zikrettiği masraf yirmi sekiz bin iki yüz yetmiş kuruştan harcama izni bulunan on beş bin iki yüz kırk üç kuruş onarım için üst tarafı olan on üç bin yirmi yedi kuruşunda üç yüz on beş senesinde hesabın düzenlenmesi istenmiştir. Harcamalar için ödeme izni irade-i evkaf idaresine sunulmuştur.”¹⁹

Caminin geçirdiği tamiratlar içinde en sancılı olanının 1896’dan 1899’a kadar devam eden süreçte olduğu anlaşılmaktadır. Bu tarih aralığı II. Abdülhamit döneminde Osmanlı iradesi ile gerçekleştirilen tek savaş olan Osmanlı-Yunan savaşına denk gelmektedir. Anlaşılan o ki savaş tamirat harcamalarını sekteye uğratmıştır. Nitekim savaş sonrasındaki harcamaların rahatladığı görülmektedir. Aşağıdaki örnekte olduğu gibi sadece cami değil ona bağlı meşrutaların da tamiratına girişilebilmiştir.

Nitekim 1906’da II. Abdülhamid döneminde cami ile birlikte imam efendinin meşruthanesinin onarımları da gerçekleştirilmiştir. Meşruthanenin onarımı ile ilgili 29 Safer 1324 – 24 Nisan 1906 tarihli belgede;

“Sultan Abdülhamid Han-ı Evvel Hazretleri vakfından Mirgün’de kâin camii şerifte imam efendi meskeninin meşruthanesindeki inceleme sonucunda on üç bin beş yüz (1350) kuruş masrafla tamirin gerçekleşeceği ve bu meblağın üç yüz yirmi iki senesi bütçesinden hesap edilerek sonuçlandırılması için Evkaf-ı Hümayun Nezaretine sunulmuştur.”²⁰

1906’daki Emirgan Camii imamı meşruthanesinin onarımı, yeniden inşasına karar verildiği için gerçekleştirilmemiştir. Zira diğer bir belgede sebepleri de belirtilerek meşruthanenin yeniden yapılmasına karar verilmiştir. 24 M (Muharrem) 1325 – 9 Mart 1907 tarihli onarım belgesine göre;

“Sultan Abdülhamit Han’ın yaptırdığı Mirgün’deki Camii şerifin imamı için yapılan meşruthanenin tamiri için müteahhit Nasuhi Efendi toptan on beş bin beş yüz (15100) kuruş üstlenmiş. Ancak

19 CDA, İrade Şura-yı Devlet (İ.ŞD) / 149 – 69 – 1317 Ca 13 – 1

20 CDA, İrade Evkaf Defterleri (İ.EV) / 40 – 14 - 02 – 01

meşruthanenin mümkün olamayacak surette harap olduğu anlaşılmış ve bu sebeple yeniden inşası için gerekli olanlar önceki tespittekiler fiyattan düşürülerek deftere yirmi kuruş değerindeki gümüş para (sim mecidiye) -on dokuz kuruş hesabıyla- on sekiz bin yüz on bir (18111) kuruş olarak işlenmiş ve Nasuhi Efendiye ihale edilmiştir. Meşruthane için önceki tamirat haricinde gerekli olan dört bin altı yüz on bir (4611) kuruşun üç yüz yirmi iki senesi bütçesinden ödenerek sonuçlandırılması gerektiği arz edilmiştir.”²¹

Emirgan Camii ile ilgili onarım belgelerine ulaşılsa da ayrıntılarına ulaşmak mümkün olmamıştır. Söz konusu ayrıntılar için tamiratların niteliğinin belirtildiği “keşf defterlerine” ulaşılması gerekmektedir birlikte arşivlerde yapmış olduğumuz detaylı taramalara rağmen Emirgan Camii ile ilgili bu tür defterlerden herhangi biri bulunamamıştır. Ulaşılan belgelerden anlaşıldığı kadarıyla yaklaşık 15 yılda bir onarım ve bakıma alınmış, Osmanlı hanedan eseri olarak cami özel olarak korunmuştur. Yapının bu güne kadar ayakta kalmasında tamiratlar önemli rol oynamıştır. Her onarım sonrasında mimarisi ve süslemelerinde yenilenme ve değişimler olduğu tahmin edilebilir. Camide en büyük değişim II. Mahmut döneminde yaşanmıştır. Diğer tamiratlar genel olarak yenilenme şeklindedir. Cumhuriyetin ilk dönemlerinde tamiratlara ara verilmiş gibi görünmesine rağmen 1950 sonrasındaki Demokrat Parti iktidarı ile tamiratların yeniden başladığı bilinmektedir.

Camiyle ilgili Cumhuriyet dönemine ait arşiv bilgileri İstanbul I. Vakıflar Bölge Müdürlüğünde bulunmaktadır. Buradan temin edilen belgelere göre Emirgan Camii ve çevresinin onarım ile geçirdiği değişikliklere dair ilk tarih 1951’dir.

“20.1.1951 de Mirgün’de Hamid-i Evvel Camii yanına karakol inşasının yapıldığı ve hiçbir suretle cami arsasına girilmediği bilgisi Beyoğlu Vakıflar Müdürlüğüne verilmiştir.”²²

8.1951 tarihli başka bir belgede;

21 CDA, İrade Şurâ-yı Devlet Defterleri (İ.ŞD) / 180 – 33 – 1325 M 24 – 1

22 İstanbul I. Vakıflar Bölge Müdürlüğü, 20. 1.1951 tarihli yazı.

“Mimar Süreyya Yücel’in Emirgan Camii mahfelinde P.T.T Başmüdürlüğüne istenilen yer mahalline karşılık hazırlanan raporda mahfelin iki katlı olup her katında bir oda ve hol olduğu bilgisi yer almaktadır. Ayrıca Emirgan Camii hünkâr mahfelinin birinci katının tamamının belediye doktoru tarafından ve ikinci katın odasının Sarıyer müftülüğü tarafından hafız kursu açılmak için kilitlendiği ve holünün de Cumhuriyet Halk Partisi tarafından işgal edildiği için boş bir yerinin bulunmadığı bildirilmiştir.”²³

Özellikle Cumhuriyet dönemi sonrasında caminin ek binalarının inşa amaçları dışında kullanımının arttığı görülmektedir. Siyasal partilerin lokal olarak cami ek binalarını kullanması bu uygulamalara örnek verilebilir.

Sultan Abdülmecid döneminde yapılan muvakkithanenin durumu ile ilgili olarak 22.5.1952’de Sarıyer Müftüsü tarafından İstanbul Evkaf Baş Müdürlüğüne gönderilen belgede;

“Emirgan Camii Şerifi muvakkithanesinin Kur’an kursuna tahsis edildiği ve içindeki eşya ve saatin İlçe Müftülük makamına teslim edildiği bilgisinin ilgili makama bildirildiği.”²⁴ yer almaktadır.

1950 sonrasında camilerdeki ek binaların yeniden dini hizmetler için kullanılmaya başlandığı, hatta ibadet için abdesthane gibi yeni eklemeler yapıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim 10.7.1952’de Emirgan’da Hamid-i Evvel Camii bünyesinde olan ve cemaatin ihtiyacı için yapılan eklerden olan helalar hakkında;

“Emirgan Camii helasını kullanmak için yeniden kapı açılması istenmiştir. Caminin karakol tarafındaki demir parmaklığın orta kısmındaki iki baba arası sökülmüş ve aynı desen bozulmadan kapı haline getirilmiştir.”²⁵ “Ayrıca camii bitişiğine karakol yapılırken cami helasına giden yol kapatıldığı için çıkan demir parmaklıkların karakol binasına takıldığı da anlaşılmıştır.”²⁶ şeklinde belgiler mevcuttur.

23 İstanbul I. Vakıflar Bölge Müdürlüğü, 8.1951 tarihli belge.

24 İstanbul I. Vakıflar Bölge Müdürlüğü, 22.5.1952 tarihli belge.

25 İstanbul I. Vakıflar Bölge Müdürlüğü, 10.7.1952 tarihli belge.

26 İstanbul I. Vakıflar Bölge Müdürlüğü, 22.5.1952 tarihli belge

Caminin ek binalarının kullanılması hususunda devlet hizmetleri ile siyasal hizmetler ayrıştırılarak siyasi partilerin binanın eklerini boşaltması sağlanmıştır. Bu tarihlerde tek parti dönemindeki devlet-hükümet birlikteliğine son verildiğinden CHP'nin kullandığı devlet binaları geri alınmıştır. Nitekim 18. 8. 1952 tarihli belgede;

“Emirgan Camii hünkâr mahfilinin üst katını işgal eden CHP boşaltmış olmasına rağmen alt katındaki odayı Hükümet tabipliği işgal etmekte olduğu Muhakeme Bürosuna bildirilmektedir.”²⁷ ibaresi yer almaktadır.

Caminin tamirat işleri bu tarihlerde daha ziyade işgallerin boşaltılması ve caminin ibadet işlerine tahsisi yönündedir. Hatta tamiratlar için artık devletin parası değil daha ziyade halkın parası kullanılmaktadır. Cumhuriyet döneminde dini hizmetlerin inşaa faaliyetlerinin sivil inisiyatifler olarak derneklere geçmesi de bu tarihlerden sonra olmuştur. Zira artık Osmanlı döneminde olduğu gibi vakıf gelirleri tamirat işlerinde daha nadir kullanılmaktaydı. Nitekim 9.8.1952’de Evkaf Baş Müdürlüğüne gönderilen belgede;

“Emirgan Camii cemaatinin verdiği parayla şadırvanın saçak ve bozuk olan su mecrasının yapılması için Emirgan muhtarı İstanbul Evkaf Baş Müdürlüğünden izin istemiştir.”²⁸ bilgisi mevcuttur.

Her ne kadar sivil inisiyatifler tamiratlarda rol almaya başlasa da eski bir mimari eser olarak tarihi cami ve eklerinde yapılan inşaatlar her zaman Vakıflar Genel Müdürlüğü ya da Anıtlar Yüksek Kurulu gibi kurumların denetimi altında olmuştur. Nitekim aşağıdaki belgeler bu bağlama işaret etmektedir. 8.9.1952 tarihli belgede;

“Hayır İşleri Mümeyyizliğine mimar tarafından yapılan bilgilendirmeye göre Emirgan Hamid-i Evvel Camii'nin karakol tarafındaki orta kısmın parmaklık demiri sökülerek kapı haline getirilmiştir.”²⁹ şeklinde ibare yer almaktadır.

27 İstanbul I. Vakıflar Bölge Müdürlüğü, 18. 8. 1952 tarihli belge.

28 İstanbul I. Vakıflar Bölge Müdürlüğü, 9.8.1952 tarihli belge.

29 İstanbul I. Vakıflar Bölge Müdürlüğü, 8.9.1952 tarihli belge.

21 Kasım 1953 tarihinde Vakıflar Müdürlüğüne umum müdürünün sunduğu belgeye göre;

“Emirgan Camii müştemilatında bulunan hünkâr mahfelinin Kızılay tarafından dispanser olarak kullanılmasının uygun olmayacağına dair yazı Gayri Menkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu tarafından tetkik ettirilerek karar verilmiştir.”³⁰

Bu belgeden anlaşıldığı kadarıyla hayır işleri de olsa cami ile ilgili olmayan işler için ek binaların kullanılması zamanla engellenmiş ve binalar asıl işlevlerine geri döndürülmüştür.

1953’te Vakıflar Başmüdürlüğüne gönderilen yazıda;

“Emirgan Hamid-i evvel Camii’nde Kur’an kursu için ayrılan mahfelin doğramalarında, sıvalarında, döşemelerinde bazı bozukluklar bulunduğu ve çatısının da yağmurlu zamanlarda aktığı görülmüştür. Bu onarımlar için de 1000 TL ödenek istenmiştir.”³¹

Ayrıca 29.4.1953 deki Hayırışleri Mümeyyizliğine gönderilen belgeye dayanılarak;

“Emirgan Hamid-i evvel Camii’nin Kur’an kursu için ayrılan mahfelin Halk Partisi işgalinden sonraki tahliyede doğramalarında, sıvalarında, döşemelerinde bazı bozukluklar bulunduğu ve çatısının da yağmurlu zamanlarda aktığının görüldüğü ifade edilmiştir. Bunların onarımı içinde 1000 TL kadar masraf meydana geleceği Mimar Ertuğrul Eğilmez tarafından belirtilmiştir.”³²

Belgelere bakıldığında Vakıflar Genel Müdürlüğü de bu tür eski eserler üzerinde sadece denetim yetkisini kullanmamış gücü yettiğince onarımlarına da katkı sağlamıştır. Fakat onarım konusu artık gelirlerini sadece bu işe vakfedenlerin istediği miktarda olamamıştır. Zira Cumhuriyet yönetimi Evkaf Bakanlığını lağvederek emlakın yönetimini Vakıflar Genel Müdürlüğüne aktarmıştır. Vakıf gelirleri amaçları dışında devlet bütçesine katkı olarak

30 İstanbul I. Vakıflar Bölge Müdürlüğü, 21.11.1953 tarihli belge.

31 İstanbul I. Vakıflar Bölge Müdürlüğü, 1953 tarihli yazı.

32 İstanbul I. Vakıflar Bölge Müdürlüğü, 29.4.1953 tarihli belge.

kullanılmıştır. 1950 sonrasında vakıflar konusunda daha dikkatli davranıldığı söylenebilir.

Diğer taraftan eski eserlerdeki menkul kıymetlerin oldukça ilkel yöntemlerle korunmaya çalışıldığı görülmektedir. Aynı yıl içerisinde 9 Temmuz 1953'te Sarıyer Müftülüğüne gönderilen belge bu tür "depoya kaldırmak" gibi ilkel koruma yöntemlerinden birine işaret etmektedir;

"Emirgan Hamid-i Evvel Camii muvakkithanesine ait olup müftülükçe muhafaza altına alınmış olan saat ile diğer eşyanın Şehzadebaşı'ndaki teberrukat ambarına nakli Umum Müdürlüğüne uygun görüldüğü bildirilmektedir."³³

Bir başka belge de 25 Aralık 1953 Kızılay Şubesi Başkanlığına gönderilen belgedir;

"Emirgan Hamid-i Evvel Camii muvakkithanesine ait olan ve Sarıyer müftülüğüne teslim edilen kitapların da teberrukat ambarına nakli kararlaştırılmıştır."³⁴

Caminin durumuyla ilgili olarak camii ikinci imamının yazısı incelendiğinde şu şekilde bir bilgiyle karşılaşılmaktadır;

"1956 yılı onarımında yapılan çatı aktarılmasından sonra muhtelif zamanlarda gidilmiş ve yağmur yağdığı halde orta kısımdan akma görülmediğini belirtmiştir. Ancak mail derelerindeki kurşun harabiyeti dolayısıyla sızıntı olduğunun görüldüğünü ifade etmiştir. Ayrıca imam ve cemaatin şikâyetleri üzerine son cemaat yerindeki camekân onarımının da yapıldığı belirtilmiştir."³⁵

7.9. 1959'da Abide ve Yapı İşleri Şubesine sunulan belge de ise;

"Emirgan Camii'nin son cemaat giriş kapısının rüzgârlık kısmının sıkışıklık dolayısıyla kaldırıldığı, caminin eskimiş dış kapısının yenilediği, hoparlörlerin alınıp takıldığı ve caminin iç kısmındaki beş sütunun renklerinin bozulması ve sıvalarının dökülmesin-

33 İstanbul I. Vakıflar Bölge Müdürlüğü, 9.7.1953 tarihli belge.

34 İstanbul I. Vakıflar Bölge Müdürlüğü, 25.12.1953 tarihli belge.

35 İstanbul I. Vakıflar Bölge Müdürlüğü, 9. 1958 tarihli yazı.

den dolayı bu sütunların boyanması hakkında gerekli talimatında verildiğini bildirmektedir.”³⁶

30. 01. 1960 yılında müteahhidinin de hazır bulunduğu cami onarımının son kontrolü yapılmıştır. Özellikle çatı ile ilgili sorunların bu tamiratta giderildiği görülmektedir. Caminin genel yapısına son cemaat yerine bir cemekeân eklendiği görülmektedir. Ayrıca camiye ses aletlerinin monte edildiğinden bahsedilmektedir.

Yapı daha sonraki yıllarda ana taşıyıcı duvarlarından da hasar almıştır. İskele yapımı sırasındaki sarsıntıların caminin duvarlarında hasara neden olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim 7.4.1964’de Abide ve Yapı İşlerine gönderilen belgede;

“Emirgan Hamid-i Evvel Camiinin duvarları çatlamış olduğundan buralara cam konmasını isteyen Mühendis Turan Usun 22.2.1964 tarihli ilişik yazılarındaki zikredilen camiye gidilerek çatlamış olan yarıklara kontrol camı konduğu bildirilmiştir. Camideki çatlak beden duvarlarından denize paralel olan mihrap duvarında tasmandan mütevellit bütün duvar boyunca meydana geldiği tetkik sonrası belirtilmiştir. Bu çatlağın rıhtım inşaatı sırasında kazık çakılması sebebi ile sarsıntıdan ileri geldiği ve gün geçtikçe de ilerlediği imam ve cemaat tarafından ifade edilmiştir. Ayrıca cami döşemesinde de bu sebeple duvarlardan 5 cm kadar bir açılma olduğu da ilgili makama bildirilmiştir.”³⁷

1960 darbesi sonrasında caminin ek binalarının farklı amaçlar için tahsis edilme istekleri yeniden hâsıl olmuştur. Fakat bu tür tahsisler kurul kararlarıyla uygun bulunmamıştır. Örneğin 02.09.1963’te Emirgan Camii hünkâr mahfilinin üst katındaki oda Tefik Fikret merhumunun hayat ve eserlerini yayma ve tanıtma amacıyla kurulmuş olan derneğe tahsisi için izin istenmiştir. Fakat 28.03.1964’te kurul kararı ile mahfilin tamire muhtaç olduğu anlaşıldığından dolayı Tefik Fikret Derneğine verilemeyeceği Vakıf-

36 İstanbul III Numaralı Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü, 7. 9. 1959 tarihli belge.

37 İstanbul I. Vakıflar Bölge Müdürlüğü, 7.4.1964 tarihli belge.

lar Genel Müdürlüğüne bildirilmiştir.³⁸

Fakat daha sonraki yıllarda cami ek binalarının amaç dışı kullanımına son verilememiştir. 29.11.1968 de Abide ve Yapı İşlerine gönderilen belgede;

“Emirgan Hamid-i Evvel Camii ve hünkâr kasrı için 1969 programında 50.000 lira tahsisat ayrıldığı ve tahsisat nispetinde onarımın yapılacağı bildirilmiştir. Ayrıca belgede hünkâr mahfilinin Türk Donanma Cemiyeti Sarıyer Şubesi ve Emirgan Muhtarlığının işgali altında olduğu da belirtilmiştir.”³⁹

Boğaziçi’ne sahil yolu yapıldıktan sonra caminin sahil ile bağlantısı kesilmiştir. Sahil tarafındaki girişe ana girişe benzer bir kapı bu olaydan sonra yapılmıştır. Nitekim 27.8.1970’de Abide ve Yapı İşlerine gönderilen belgede;

“Emirgan Hamid-i Evvel Camiinin deniz tarafından sağlanan girişine ahşap bir kapı yapılması gerekliliği belirtilirken bu kapının binanın esas giriş kapısı üslubunda yapılması gerektiği de göz önünde bulundurularak boyanacağı ve kapı renginin gurupça belirleneceği belirtilmiştir.”⁴⁰

Yapının birçok defa onarımdan geçmesine rağmen çatı akıntısının durdurulmadığı anlaşılmaktadır. Nihayetinde 11. 8. 1972’de Abide ve Yapı İşlerine gönderilen belgede;

“Emirgan Camii’nin ahşap olan çatısının aktığı bildirilmiştir. Ek belgede de caminin çatısının beşik çatı şeklinde olduğu, üzerinin Marsilya tipi kiremitlerle örtülü olduğu ve etrafının kurşun levhalardan yapılmış gizli dere ile çevrili olduğu belirtilmiştir. Belgede cami çatısının yağmur sularını cami içine akıtma sebebi olarak bazı kiremitlerin kırık olması, derelerde delik ve çatlakların bulunması ve bilhassa derelerin şakuli borularla olan irtibatının kesilmesinin ağaç yaprakları sebebiyle tıkanması sebebiyle mey-

38 İstanbul I. Vakıflar Genel Müdürlüğü, 28.03.1964 tarihli yazı.

39 İstanbul I. Vakıflar Genel Müdürlüğü, 29.11.1968 tarihli yazı.

40 İstanbul III Numaralı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü, 27.8.1970 tarihli belge.

dana geldiği bildirilmiştir. Daha sonra bu durumun giderilmesi içinde camii çatısında bulunan kırık kiremitlerin yenileri ile değiştirilmesi, derelerdeki delik ve çatlakların onarılması, derelerde birikmiş yaprak vs. temizlenmesi gerekliliği ifade edilmiştir.”⁴¹

1970’li yılların sonlarında bölgede kadastro çalışmaları yapılmıştır. Caminin kadastro kayıtları da bu dönemde tamamlanmıştır. Bu bilgilere göre yapılan arşiv araştırmasında bulunan tescil kararlarında geçen cami isimleri arasında çelişkiler mevcuttur. Bazı kaynaklarda Mirgün bazılarında Emirgan olarak adı geçen bu caminin adı Gayrimenkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu’nun 10.06.1978’deki kurul kararlarına göre “Emirgan Hamid-i Evvel Camii” olarak tescil edilmiştir. Ayrıca tapu kaydı 17 Nisan 2006 tarihli İstanbul III Numaralı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü’nde bulunan belgede;

“Sarıyer-ada 88-parcel 5-Emirgan Ham. Ev. C.-G.E.E.A.Y.K (10.06.1978/10455)”⁴² şeklindedir.

1980 darbesi sonrasında cami ek binalarının yeniden işgale uğradığı görülmektedir. Nitekim 3 Aralık 1980’de Emirgan Hamid-i Evvel Camii Hünkâr Kasrı’nın Türk Donanma Vakfının İstanbul Şubesi tarafından kullanılması için bir sakınca görülmediğini Abide ve Yapı İşleri Müdürlüğü ve Hayır İşleri Müdürlüğüne bildirmiştir. Gereğesinin bahanesi ise tahsisi talep edilen gayrimenkulün cami ile aynı parselde olması ise de, binanın konumu itibariyle camiden tamamen ayrı bir kullanım arz etmesidir. Ayrıca cami ile Hünkâr Kasrı girişlerinin ayrı yerlerde olması da gerekçe olarak gösterilmiştir. Camiye ait mahfilin adının da artık Hünkâr Kasrı olarak ayrıştırıldığı görülmektedir.

1983’deki belge Cumhuriyet döneminde muvakkithanenin onarımı ile ilgili ilk belgedir. Bu belgede;

“Muvakkithanenin kiracısı tarafından onarımı için Vakıflar Baş-

41 İstanbul III Numaralı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü, 11.8.1972 tarihli belge.

42 İstanbul III Numaralı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü, 17.4. 2006 tarihli belge.

müdürlüğünden izin istenmiştir. Onarım yapılacak bölgeleri ise; ahşap çatının orijinal biçimde tamir ve tahkimi, muhdes (eskiden olmayan) sunta tavan kaplamasının yenilenmesi, çürümüş doğramaların tamiri, ahşap giriş kapısının ıslahı yapılmalıdır. Daha sonra muvakkithanenin bünyesine müdahale edilmeden içine ahşap lambri yapılarak zemin döşenmesinin onarımı, evvelce kapatılmış olan pencerelerin özgün hale getirilmesi, dış cephenin su ve sabunla temizlenmesi ve gereken kısımlarının derzlenmesi, binanın buhar çekişinin ıslahı, boya ve badana işlerinin yapılması gerekliliği de belirtilmiştir. Aynı zamanda eski eser açısından bu onarımın yapılmasında bir sakınca görülmediği de ifade edilmiştir. Onarımdan sonra muvakkithane Emirgan çay ocağı olarak kullanılmıştır.”⁴³

Onarım belgelerinden anlaşıldığı kadarıyla yapı için uzun süre tamirat kaynağı ayrılmamıştır. Ancak Sarıyer İlçesi, Emirgan Mahallesi, Mîrgün Caddesi, 88 ada, 5 parselde bulunan Hamid-i Evvel Camii cemaati tarafından yapılan onarım talebi sonucunda 30.09.2001 tarihinde İstanbul III Numaralı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu Müdürlüğüne hazırlanan rapora göre;

“Caminin ahşap hünkâr mahfilinin cephe boyalarının kabarıp döküldüğü için kabaran boyaların temizlenip gerekli tamirler yapılarak, yeniden boyanması gerekliliği bildirilmiştir. Caminin özellikle ahşap kısmından su alarak içten kabaran sıvalar için öncelikle saçak kısmından su almasını önleyecek gerekli onarımın yapılması ifade edilmiştir. Ahşap doğramaların bir kısmında deformasyon ve çürüme bulunduğu için doğramalarda gerekli değişim ve onarımın yapılması bilgisi de verilmiştir. Ayrıca ahşap tavan kaplamalarının bazı kısımlarında meydana gelen boya kabarmaları içinde gerekli tamir ve boyaların yapılması gerekliliği belirtilerek onarımlar için izin istenmiştir.”⁴⁴

30.05.-2005’de Emirgan Hamid-i Evvel Camii bahçesinin düzen-

43 İstanbul I. Vakıflar Bölge Müdürlüğü, 4.1.1983 tarihli belge.

44 İstanbul III Numaralı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü, 30.09.2001 tarihli belge.

lenmesi için İstanbul Vakıflar Bölge Müdürlüğüne rapor hazırlanmıştır. Rapora göre;

“Avludaki değişimler;

Ana giriş kapısı yanında yer alan taksi durağı, ikinci giriş kapısı yanındaki muhtarlık tanıtım panosu kaldırılmış, bahçe duvarının ve kaidelerinin sıvanması ve korkulukların onarılması tamamlanmış, bahçe zemin kotu indirilerek orijinal kota getirilmiştir. Avlu sınırındaki toprak çiçekliklerin yeni kota göre düzenlenmesi ve derinliklerinin 70 cm ye getirilmesi önerilmiş, ağaçların çevresindeki toprak sınırlayıcıların yeni zemin kotuna göre düzenlenmesi ve üzerindeki korkulukların kaldırılması önerilmiştir. Camiye bitişik olan elektrik ve ısıtma elemanları ahşap bir cidar içine alınmış, ön avluya geçilen kemerli duvarın sıvanması ve kapısının yenilenmesi önerilmiştir. Mevcut ayaklı aydınlatmaları kaldırılmış, zemin-den camiye yönlendirilen aydınlatma elemanları konulmuştur.

Avlu Güneybatı Sınır Duvarı

Duvarın genel olarak onarılması, dökülmüş yüzeylerin sıvanması ve üzerine son kat sıvası olarak taraklı mozaik sıva uygulanmasını kapsamaktadır. Duvar ucundaki çeşmeye açıktan giden su borusunun sıva altında kalması ya da yerden şap içerisinden götürülmesi önerilmiştir. Üst harpuşta onarılmıştır. Çeşme üzerindeki kısmi yüksek duvar parçası kaldırılmış, taraklı mozaik sıva çeşmenin yanlarında da devam ettirilmiştir. Çeşme önündeki asmanın taşınmasıyla çeşmenin önündeki alan açılmıştır, çeşmenin mermerleri temizlenmiştir.

Cami girişi

Avlu zemin kotunun orijinal seviyeye indirilmesiyle cami girişine iki basamak eklenmiştir. Girişin üzerine ahşap taşıyıcılı kurşun kaplama bir saçak yapılmış, kitabe üzerindeki çatlamış olan silme onarılmıştır. Bu silmeye tutturulmuş olan aydınlatma elemanı kaldırılmış, yeni yapılan saçak içinde gömme armatürler kullanılmıştır. Kitabenin altında ve üzerinde yer alan silmeler üzerine kuşların verdiği zararı önlemek amacıyla paslanmaz çubuklardan oluşan ürün konulmuştur.

Abdestlik ve Helalar

Mevcut abdestlik ve helalar kaldırılmış, yerine önerilen düzenleme projelendirilmiştir. Yeni yapılan abdestliğin ve helaların çatı detayında duvarın bitiş kotunun bahçe sınır duvarıyla aynı olmasına dikkat edilmiş, çatı detayında da harpuşta devam ettirilmiştir. Abdestliğin ve tuvaletlerin avlu duvarıyla aynı sıva dokusunda (taraklı mozaik sıva) ancak farklı renkte olması önerilmiştir. Bu birimlerin ön cephesinde, cami girişinde önerilen saçağın mütemadi bir şekilde kullanılmasıyla bütünlük elde edilmesi amaçlanmıştır. Bu saçak abdestliğin sol yanına uzanarak çeşmenin üzerini de kapatmaktadır. Hela bölümünün sağında yer alan çeşme mevcut eklerinden arındırılarak yeni kaide üzerine oturtulmuştur. Bu konstrüksiyon doğal taş kaplı bir duvara sabitlenmiştir.”⁴⁵

2006 yılında Emirgan Hamid-i Evvel Camii’ne yapılan restorasyonda özellikle bir yangın nedeni ile kullanılamaz halde olan hünkâr mahfilinin orijinal haline getirilmesi ve yapının genelinin orijinal malzemeler kullanılarak onarılması amaçlanmıştır. Caminin sonuç bölümünde tasvir edilen bugünkü hali 2005’den 2009’a kadar süren uzun restorasyon süreci sonunda oluşmuştur.

Emirgan Camii’nin Tamamlayıcı Unsurları

Emirgan Mektebi (Hamid-i Evvel Mektebi)

Emirgan camisinin onarım belgeleri arasında Sıbyan Mektebi için tahsisat ayrıldığına dair ilk belgeye 1865 yılında rastlanmaktadır. 1865’de sonra ise Mirgün semti Sıbyan Mektebi ile ilgili belge yeniden 1911’de hazırlanan müfettiş raporunda geçmektedir. Fi 13 Ağustos sene 329 (1911) tarihli raporda mektep;

“Mirgün’de Hamid-i Evvel Mektebi kâgir bir mektep olup ahşap bir yemekhane ve fevkani bir dersane ile öğretim araçlarından ibarettir. Muallim-i evvel Osman Beyin evkaftan 50 kuruş irfan-ı muarefe olarak almakta ve muallim-i sani Sadık İttifa da 40 kuruş almaktadır. Muallim-i evvel aynı zamanda camii şerifte imam-ı

45 İstanbul III Numaralı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü, 30.05.-2005 tarihli belge.

sanidir. Muallim-i sani de camide imam-ı evveldir. Muallim-i evvel Arabiden mezundur. Ellili yaşlarındadır. Ve her iki muallim de masundur. Mektepte 8 talebe bulunmaktadır. Bundan beş sene evvel-i muallim Sabık'ın zamanında 80 talebe bulunmaktaydı. Meşrutat nihayetinde bu muallimat uhdesine geçmiş ve bugünkü verakasına gerilemiştir. Böyle iken civarındaki ittihat mektebinin mükemmeliyetinden dolayı bu mektepte tersi ettiği rivayet edilir.” (Mekatib-i Umumiye Talebesine Mahsustur, 86).

Görülen o ki II. Abdülhamit zamanında okulun mevcudu kalabalık iken II. Meşrutiyet sonrasında öğrenciler daha modern okullara gönderilmeye başlanmıştır. Suphi Saatçi'nin verdiği bilgide ise, 1923-1928 yıllarında düzenlenen yazma vesikaya göre Boğaziçi'nde saptanan 39 sıbyan mektebi arasında Emirgan Camii'nde bulunan Abdülhamid-i Evvel Mektebinin durum vaziyeti belirtilmiştir. Vesikada mektebin cami hariminde ve harap durumda olduğu ifade edilmiştir (Saatçi, 2008:255). Yani Cumhuriyetin ilk yıllarında sıbyan mektebi binası artık harap haldedir. Bugün ise binadan eser bulunmamaktadır.

Muvakkithane

Emirgan Cami'nin Hünkâr Kasrı tarafındaki Muvakkithane sokağının deniz tarafındaki köşesinde yer almaktadır.

Sultan Abdülmecid (1839-1861) döneminde Emirgan Cami için 1844 tarihinde su deposu ve muvakkithane yaptırıldığı kaynak kitaplarda geçmektedir (Çelebi, 2013:35). Taştan inşa edilen muvakkithanenin camiye bakan giriş kapısının üzerinde kitabesi bulunmaktadır. Kitabeye göre H.1260-M.1844 yılında Sultan Abdülmecid döneminde inşa edilmiştir. Bir köşesi pahlanmış olan yapı dikdörtgenden bozma bir şekildedir. Beden duvarlarının üst kısmı kademeli silmeler ile hareketlendirilmiştir. Ayrıca dışarıya taşmış şekilde yüksek bir korniş ile çevrelenmiştir. Kıрма çatı üstünde örtüsü kiremit ile kaplanmıştır. Muvakkithanenin kitabesinde oval bir madalyon içerisinde Hattat ve Tuğrakeş Abdülfettah Efendi⁴⁶ tarafından çekilmiş olan Sultan Abdülmecid'in tuğra-

46 Abdülfettah Efendi (1815-1896); Sakız Adasında doğan Fettah Efendi

sı bulunmaktadır (Kargı, 2008:242). Ayrıca kitabenin sözlere Şair Ziver tarafından yazılmış, hatta dökülmesi ise Hattat Yesarizâde Mustafa İzzet tarafından olmuştur (Köşklü, 1993:109).

Çeşmeler

Emirgan Camisi meşrutatında üç adet çeşme bulunmaktadır. Bunlardan ilki Emirgan Cami avlusundaki çeşmedir; Bu çeşmenin kitabesi yoktur. Caminin sağında (kuzeydoğusunda) avlu duvarına dayanmış durumdadır. Enine kuşak halinde dizilmiş renkli taşlardan oluşan bir fon üzerinde vazo ve çiçek motifleri ile bezenmiştir. Bitkisel bezemelerin üstüne korniş ve sonrada bir başlık ile ayna taşı yerleştirilmiştir. Ayrıca teknesi iki konsola bindirildiği için banyo küvetini andırmaktadır (Egemen, 1993:266).

İkinci çeşme ise daha görkemli olan Meydan çeşmesidir (I. Abdülhamid Han Çeşmesi); Cami meşrutasındaki en orijinal eserdir. Günümüze kadar özgün halini koruyan çeşme, cami, hamam, dükkânlar ile külliye'nin bir parçası olarak inşa edilmiştir (Ağaoğlu, 2018:85). Emirgan Camii'nin inşasından iki yıl sonra H.1197-M.1783'te I. Abdülhamid eşi Hümaşah Hatun ve oğlu Mehmed için caminin karşısındaki Çınaraltı meydanına yaptırmıştır. Çeşmenin denize bakan kısmında "Maşallah", "Barekallah" yazısı ile I. Abdülhamid'in tuğrası ve H.1197 tarihi bulunmaktadır. Çeşmenin üstündeki kitabelerin sülüs ile yazılı olanları Hattat Mehmed Emin⁴⁷, talik ile yazılı olanlar Hattat Yesari Mehmed Esad

Rum asıllıdır. Çocukken Serasker Hüsrev Paşa tarafından satın alınmış ve sonrasında Müslüman olmuştur. İyi bir eğitim ve terbiye görek yetişen Fettah Efendi, Hâfız Mustafa Şakir Efendi'den sülüs ile nesih icazeti almış Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi'den talik icazeti almıştır. Hüsrev Paşa'nın özel kâtipi, sıbyan alayı ve tabur kâtiplerine yazı hocası olarak görev yapmıştır. Döneminin birçok yapısında levha ve tuğraları bulunmaktadır. Konu bağlamında Sultan Abdülmecid'in imar eylediği emakini emiriyeye, çeşme ve sairelerinin tuğra, yazı ve tarihlerini yazmıştır. (Mahmud Kemal İnal, Son Hattatlar, (Maarif Vakfı Bilim Eserleri Müdürlüğü, 1953), 24-25 - Muhittin Serin, "Abdülfettah Efendi", Üsküdarlı Meşhurlar Ansiklopedisi, (İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayınları: 23, 2012), 19.)

47 Mehmet Emin Bey (H.1198-M.1784); Edirne'de doğmuştur. Hattatzâde Hüseyin Efendi'den sülüs ve nesih öğrenerek icazetini almıştır. Darüssaade

Efendi⁴⁸ tarafından yazılmıştır (Köşklü, 1993:109). Camii avlusu dışına meydan çeşmesi olarak inşa edilen çeşme, sekiz köşelidir. Mermer malzemeden yapılan çeşmenin dört yüzeyinin alt kısımlarında musluklar, üst kısımlarında ise aynalık ve kitabelikler yer almaktadır. Ayrıca aynalıklar Türk rokoko üslubu ile bezenmiştir. Köşelerde ise friz ile çevrelenen sütunlar bulunmaktadır. Frizin üstünde sütunlar saçağa kadar devam eder. Burada tekrar bir frizle daha çevrilmiştir. Ayrıca frizler arasında kalan boşluklara kabartma şeklinde yazılar yerleştirilmiştir. Çeşme, musluk olan cephelerinde yalıklar diğer cephelerde ise zenk taşları ile çevrelenmiştir (Akgün, 1974:28).

Üçüncü çeşme ise Şadırvan sayılabilir; Caminin orijinal şadırvanını günümüze ulaşmamıştır. Günümüzdeki yapı üzerindeki kısa kitabesine göre; Sahibü'l hayrat vel hasenat Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın merhumun haremî Mümtaz Kadın Efendi'nin kalfalarından Rengigül Hanımın vakfıdır. H.1322- M.1904 ibaresi bulunmaktadır. Yapı ortada bulunan bir havuz ile dört cephesindeki musluk ve tekne taşlarından oluşmaktadır (Köşklü, 1993:107).

Nazırı Şehit Ahmet Ağa'nın Kahvecisi iken daha sonra hocalık mesleğine geçmiştir. Celi yazıya da merakı olan Mehmet Emin Efendi'nin Beykoz çayırının iki kıyısında bugün de mevcut iki çeşmeden Terazibaşı Çeşmesi diye anılan çeşmenin kitabesi, Beykoz Ortaçeşme otobüs durağı yakınındaki diğer çeşme, İshak Ağa'nın Kireçburnu'nda yaptırdığı caminin kuzey tarafında bulunan çeşmenin kitabesi, I. Mahmud devrinde Edirne Sarayı'nda yapılan binaların tarih kitâbelerini ve İstanbul'da Arap Camii'nin mahkeme tarafındaki "selâmün aleyküm bimâ sabertüm" ibaresini yazmıştır. (Şevket Rado, *Türk Hattatları*, (İstanbul: Yayın matbaacılık), 176. – Muhittin Serin, "Emin Efendi, Edirneli", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), XI:114.)

48 Mehmed Esad Yesari (ö.1213/1789); İstanbullu olan Yesari, sağ tarafı felçli doğduğu için yalnız sol tarafını kullanmıştır. Bu sebeple kendisine "solak" manasına gelen "Yesari" denmiştir. Bu sebeple solak olarak meşhurdur. Hat sanatında büyük başarılar gösteren Mahmed Esad Yesari, Talik ekolünün kurucularından olmuştur. Ayrıca III. Mustafa döneminde kendisini Sarây-ı Hümâyün'a hat muallimi olarak tayin etmişlerdir. Özellikle I. Abdülhamid ve III. Selim devrinde kendilerinin ve devlet adamlarının yaptırdıkları mimari eserlerdeki celf ta'lik kitâbeler Yesârî Esad Efendi'ye yazdırılmıştır. Emirgân Camii ve Çeşmesi (1197/1783) bunlar arasındadır. (Mahmud Kemal İnâl, *Son Hattatlar*, (Maarif Vakfı Bilim Eserleri Müdürlüğü, 1953), 531. – Uğur Derman, "Yesari Mehmed Esad", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 486-487.)

Minare

Caminin kuzeybatı köşesine konumlandırılmış minareye ait bir kitabe yoktur. Bu sebeple ne zaman yapıldığı bilinmemektedir. Ancak üzerinde yer alan süslemelerin üslubuna dayanılarak II. Mahmud dönemine tarihlendirilebilir.

Kare bir kaide üzerinde yükselmektedir. Gövdesinde baklava dilimi üzerinde beş yapraklı yoncayı andıran kabartma motifler bulunmaktadır. Devamında bir kabartma frizden sonra şerefesine kadar hiçbir süsleme yoktur. Şerefenin altındaki ve korkuluğundaki süslemeler benzerlik göstermektedir. Şerefenin altında bir ucu dış bükey diğer ucu da sarmal kıvrımlı akantus yaprakları payanda görevi görmektedir. Payandaların arasında küçük boyutlu akantus yaprak motifleri bulunmaktadır. Şerefe altı ile korkuluğunun arasındaki ince friz kabartma şeklinde hatayı motifleri ile bezenmiştir. Şerefenin eşit parçalara bölünmüş korkuluğunun her bir parçasında üst üste oturturulmuş baklava dilimleri kabartma olarak taşla işlenmiştir. Şerefeden sonra külaha kadar minare düz yükselmiştir. Külahın altında ise şerefe korkuluklarındaki taş üzerine yapılan bezemeler tekrarlanmıştır (Söylemez, 2010:156).

Vaaz Kürsüsü, Mihrap ve Minber

Cami içlerini tamamlayan en önemli unsurlardan olan Vaaz kürsüsü, mihrap ve minberler form ve bezemeleriyle yapıldıkları dönemin üslup özelliklerini en iyi yansıtan unsurlardandır. Ayrıca camilerdeki sanatsal değişimler öncelikle bu üç unsurda gözükmektedir.

Üslup özelliklerine dayanılarak Emirgan Camii'nin vaaz kürsüsü, mihrap ve minberi II. Mahmud döneminin sanatsal özelliklerini taşımaktadır. 1838'deki büyük onarım sırasında caminin genelinde olduğu gibi tamamlayıcı unsurlar da yenilenmiştir. Bu nedenle kitabesi bulunmayan vaaz kürsüsü de malzeme, teknik, süsleme, form ve üslup özellikleri göz önünde bulundurulduğunda 1838'e tarihlendirilebilir. Vaaz kürsüsü, harimin güneydoğu köşesinde, Hünkâr mahfilini taşıyan sütunların arasına yerleştirilmiştir (Saat, 2008:64). Nitekim geç dönem sanatsal özellikleri taşıyan vaaz kürsülerinde olduğu gibi Emirgan Camii vaaz kürsüsünün

yuvarlak formlu gövde bölümü kaidenin üstündeki kısa sütun üzerinde yükselmektedir. Vaaz kürsüsünün yapımında ayağın yerine düz, iç bükey ve dışbükey silmelerle vurgulanan kademeli kaideler kullanılmıştır (Apa, 2008). Ahşap malzemeden yapılan vaaz kürsüsünün korkuluğu ise bitkisel motiflerle bezenmiştir. Kakma, kabartma, geçme ve delik işi teknikleri kullanılmıştır. Kürsünün gövdesi iri yaprak motifleri ile donatılmıştır (Saat, 2008:64).

Minberin üzerinde yapıldığı dönemi belirten herhangi bir kitabe bulunmamasına rağmen alınlığındaki celi sülüs ile yazılmış Kelime-i Tevhid H.1280 (M.1863) tarihlidir (Ersoy, 2002:134). Minber mermerdendir. Süsleme programı açısından değerlendirildiğinde üzerindeki varaklı bezeme kompozisyonları, volütlü ve varaklı sütunları, minbere çıkış kapısı üzerindeki bitkisel ve varaklı kompozisyon ile II. Mahmud dönemi sanatsal üsluplarını sergilemektedir.

Mihrap da üzerinde taşıdığı bezeme kompozisyonları göz önünde bulundurulduğunda caminin yenilediği II. Mahmud dönemine mal edilmektedir. Mihrabı tarihlendirmede nişindeki kalemîşi bezemelerindeki kompozisyonlar, iki yanındaki payeler ile üstlerindeki rozet ve yaprak motifleri önemli unsurlardandır. Mihrabın üzerinde ise yeşil levha üzerine altın kullanılarak celi sülüs ile yazılmış Âl-i İmrân süresinin 37. Ayeti bulunmaktadır (Ersoy, 2002:134).

Hünkâr Mahfili

Ampir üslubunun etkileri yapının her bir ögesinde kendini göstermektedir. Yapımına dair bir tarih bulunmayan Hünkâr mahfilinin tarihlendirmesi süsleme üslubuna göre değerlendirilmektedir. Hünkâr mahfili de taşıdığı süsleme üslupları ile geç dönem özelliklerini göstermektedir.

Emirgan Camii'nin Hünkâr mahfili, son cemaat yerinin üst katına "L" planlı olarak yerleştirilen mahfilin güneydoğusuna eklenmiştir. Sekiz sütun tarafından taşınan mahfilin dört sütunu Hünkâr mahfilinin taşıyıcısı konumundadır. Altın yaldızla boyanmış akantus yapraklı başlıkları bulunan sütunlar kare planlı taş kaideler üzerindedir. Ayrıca doğusunda ahşap Hünkâr kasrı

bulunmaktadır. Mahfilin harime bakan cepheleri deliği tekniği kullanılarak yapılmış, her biri dörtlü olarak yan yana sıralanmış motiflerden oluşan korkuluklar bulunmaktadır. Ayrıca korkuluklar hünkâr mahfilini aşarak mahfilin tamamını dolanmaktadır. Sütunların üzerine denk gelecek şekilde korkulukların üzerine yerleştirilmiş ve altın yaldızla boyanmış ahşap çiçek motiflerinden üçü hünkâr mahfilinin harim cephesine denk gelmektedir. Hünkâr mahfilinin harim cephesindeki dört sütunun arasında altın yaldızla boyanmış kafesler bulunmaktadır. Pirinç döküm tekniğiyle yapılmış kafes levhalar ampir üslubundadır. Ayrıca kafes levhalar II. Mahmud döneminin bezeme öğelerinden olan ve “Sultan Mahmud Güneşi” olarak adlandırılan ışınal doğrulardan oluşan bir taç bölümü ile sonlandırılmıştır. Kafesin içi ise bir meşale ve onun çevresine serpiştirilmiş buğday başakları, kurdele ve çiçek motifleri ile bezenmiştir (Çetinaslan, 2012:191).

Emirgan Cami'nin Bugünkü Durumu

Günümüzde Sakıp Sabancı Caddesi (Boyacıköy) ile Doğu Muvakkithane Caddesinin köşesinde bulunan Emirgan Camii, II. Mahmud dönemindeki büyük yenilenmeden sonra geçirdiği onarımlarla günümüze kadar ulaşmıştır. Mihrap eksenindeki giriş kapısının üzerine konulan I. Abdülhamid dönemi kitabesi halen yerinde bulunmaktadır.

Beden duvarları kesme taştan olan cami, 15.50 x 15.50 m. ölçülerinde kare planlı ve üst çatı örtüsü ahşaptandır (Köşklü, 1993:104). Cami dışarıdan iki katlı görünmesine karşılık arazi eğiminden dolayı güney ve batı beden duvarlarının zemininde depo olarak kullanılan bodrum katları bulunmaktadır. Güney ve batı beden duvarları ufak teferruatlar haricinde birbirinin aynısıdır. Güney beden duvarı iki korniş ile kesilerek üç bölüme ayrılmıştır. Üç ayrılan beden duvarının alt kısmı kesme taşlarla işlenirken orta ve üst bölüm ikisi köşelerde yedi paye ile dikey olarak bölümlendirilmiştir. Üst katta payeler arasında ortasında dışarı taşkın kilitli taş bulunan yuvarlak kemerli altı tane pencere bulunmaktadır. Alt kat yani bodrum üstündeki beş pencere ise dikdörtgen ve dış tarafı demir kafeslidir. Beden duvarlarında çatıya geçiş ise payeler bittikten sonra kademeli saçak sistemiyle sağlanmıştır. Güney beden

duvarlarına pencere detayları, gömme payeler, enine kornişler ve kademeli saçak görüntüsü ile hareketlik katılmıştır. Güney beden duvarları ile aynı özelliklere sahip batı beden duvarlarında zemin eğiminden dolayı payeler birinci korniş yerine zemindeki kornişten başlatılmışlardır.

Caminin güney cephesindeki avlu ile kuzey cephesindeki avlu ya giriş cephesi demir parmaklıklarla çevrilidir. Enine kornişlerle iki bölüme ayrılan kuzey cephesinin ortasında giriş kapısı bulunmaktadır. Giriş kapısının iki yanındaki mermer payeler üzerinde caminin ilk yapıldığı dönemi ifade eden celi ta'lik inşa kitabesi bulunmaktadır. Kuzey cephesinin ortasında bulunan ana giriş kapısından öncelikle son cemaat yerine girilir. Dört pencereye yer verilen son cemaat yerinin solunda imam odası sağında ise kadınlar mahfiline çıkış merdivenleri bulunur. Ayrıca merdivenlerin yanında minareye çıkış kapısı bulunmaktadır. Son cemaat yerinin üst katıda kadınlar mahfili olarak ayrılmıştır. Enine kornişlerle iki bölümden oluşan bu cephenin üst katında ise altı adet dikdörtgen pencere bulunmaktadır.

Caminin iç mekânında ise son cemaat yerinden harem kısmına geçişin karşısında mihrap yer almaktadır. Mihrabın beden duvarlarından dışına taşmış herhangi bir çıkması yoktur. Dıştan, kör bir pencere formundadır (Berberoğlu, 2010:93). Yarım yuvarlak niş şeklindeki mihrabın içi kalemşi ile bezenmiştir. Burada stilize yaprak, çiçek motifleri ve kıvrık dal örnekleri bulunmaktadır. Ayrıca mihrap nişinin tam ortasında çiçek ve yaprak motiflerinden oluşan zincirlerle tutturulmuş bir kandil kompozisyonu vardır. Mihrabın iki yanında ise başlıkları ve cephesi varaklarla bezenmiş payeler bulunmaktadır. Payelerin üstü kornişlerle bölünerek iki kademeli olarak bir miktar daha uzatılan bölümler arasına varaklı rozet ve yaprak motifleri uygulanmıştır. Haremin iç kısmından pencereler mermerden dikdörtgen çerçeveli ve köşelerinde varaklı kabartma rozetler bulunmaktadır. Mahfilin daire ile yıldız şeklinde motiflerle bezenen ahşap korkuluğu alt ve üst pencereler arasında devam ederek bir bütünlük oluşturmaktadır. Harem cephesindeki gömme sütunlar ve üst kattaki sütun başlıkları volütlü ve üzerleri varaklıdır. Alttaki sütunlar ise kaideler üzerindedir.

Caminin mermer minberi harimin genelinde olduğu gibi varaklı bezemeler ile hareketlendirilmiştir. Minberin merdivenlerinin yan korkuluklarında harimi çeviren mahfilin ahşap korkuluklarındaki oymalı bezemeyi andıran varaklı kompozisyonlarla süslenmiştir. Aynalık kısmında ise yaprak motifleri ile kompozisyon oluşturulmuştur. Haremin bütünlüğü düşünülerek minberin girişinin iki yanında ve köşk kısmı ile külahını taşıyan zarif sütunların başlıkları volütlü ve varaklıdır. Ayrıca sütunların kaidelerinde rozet motifleri kullanılmıştır. Minberin çıkış kapısının tacında ise bitkisel motiflerle kompozisyon oluşturulmuş ve sonrada varaklanmıştır. Minberin süpürgelik kısmında ise yuvarlak kemerli üç açıklık bulunmaktadır.

Yuvarlak formdaki vaaz kürsüsü de yapıldığı dönemin özelliklerini korumaktadır. Gövdenin üzerindeki bitkisel motifli korkuluklar ve gövdenin altındaki bölgeyi saran yaprak motifleri ile haremin bezeme programına uyumludur.

Emirgan Cami'nin ahşap tavanı bulunmaktadır. Üzeri kiremit örtülüdür. Beyaz zemin üzerinde yer alan oval formdaki göbekte bezemeler varaklıdır ve ampir üslubunun özelliklerini yansıtmaktadır. Göbeğin ortasında II. Mahmud döneminin en çok kullanılan kompozisyonu «Sultan Mahmud Güneşi» bulunmaktadır. Bu sebeple II. Mahmud dönemine tarihlendirilmektedir. Göbeği çevreleyen şeritlerin köşelerinde çiçek rozetleri bulunmaktadır. Dikdörtgen içinde Sultan Mahmud güneşini çevreleyen fiyonklarla birbirine tutturulmuş yarım daire şeklinde süsleme yer almaktadır.

Emirgan Cami'nin beden duvarlarındaki paye, korniş ve üst pencere kenarlarındaki kilit taşları harici dış cephede süslemeler daha çok minarede toplanmıştır. Caminin kuzeybatısında çatı seviyesinden başlayan minare, zaman içinde hasar görse de geçirdiği onarımlarla ilk formunu koruyarak günümüze kadar gelmiştir. Nitekim bunun göstergesi de minarenin süslemelerinde bulunan akan-tus ve soyut yaprak üslubundaki süslemelerin yapının geç dönem mimari eserlerden olduğunun kanıtıdır (Söylemez, 2010:157).

Caminin Muvakkithane Caddesine bakan tarafında ve caminin doğu cephesini kaplayacak şekilde beden duvarlarına bitişik

olarak inşa edilen Hünkâr Kasrı bulunmaktadır. Camiye alt ve üst katlarda yer alan kapılarla bağlı Hünkâr Kasrı'nın batısında müstakil bir girişi de vardır. Hünkâr Kasrı'nın müstakil girişine yapıldığı dönemde padişah kayıkla gelir, iki yanından mermer payeli merdivenlere yavaşır ve ahşap Hünkâr Kasrına çıkardı (Berberoğlu, 2010:92). İki mermer payeye oturan bu kapının üstünde I. Abdülhamid'in tuğrası ile II. Mahmud döneminde caminin yenilediği H. 1254- M.1838 tarih ve Şair Ziver'in on altı mısralık yazısı Yesarizâde Mustafa İzzet (Ergin, 2010:42) tarafından taşla işlenen onarım kitabesi bulunur. Ahşap ve iki katlı oluşuyla döneminin Hünkâr mahfillerinden ayrılmaktadır. Kasrın batı cephesindeki sütunlarla çevrili ana girişi dışa taşırılmış bölümle korumaktadır. Hünkâr Kasrı'nda giriş cephesindeki pencerelerden kaynaklanan simetri sorunu ise aslında onarımlar sırasında girişin sağındaki pencerelerin kapatılmasından kaynaklanmaktadır (Köşklü, 1993:106). Günümüzde cami avlusunun kuzeyinde ise Emirgan karakolu, gasilhane, helalar ve şadırvan bulunmaktadır.

Sonuç

I. Abdülhamit'in eşi ve oğluna adanarak yaptırdığı Emirgan Camii Boğaziçi semtinin merkezi yapısını oluşturmaktadır. Her ne kadar semtin kuruluşu 17. Yüzyılın başı olsa da camiyle birlikte semt geniş bir yerleşim mekânına dönüşmüştür. Boğaziçi'nde servi ağaçlarıyla dolu koruluktan camiyle birlikte bir semt hâsıl olmuştur. Caminin günümüzdeki yapısının I. Abdülhamit döneminde inşa edilenden daha ziyade II. Mahmut dönemindeki ana tamirata dayandığı söylenebilir. Nitekim Osmanlı arşivlerindeki belgeler ve bizatihi caminin sanatsal üslubunun gösterdiği gibi yapı asıl olarak II. Mahmut dönemine aittir.

Onarım belgeleri kronolojisinden anlaşıldığı kadarıyla cami yirmi ile otuz yılda bir büyük tamiratlar geçirmiştir. Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında tamiratlar aksasa da 1950 sonrasında devam etmiştir. 2005-2009 yılları arasında yapılan son büyük tamirat ile cami bugünkü şeklini kazanmıştır. Çevresinde farklı zamanlarda inşa edilen muvakkithane, hünkâr kasrı ve çeşme gibi tamamlayıcı unsurları da halen ayakta.

KAYNAKÇA

A. Yayınlar

- Ağaoğlu, M. "Sultan III. Mustafa ve Sultan I. Abdülhamid Devri İstanbul Çeşmeleri", Sosyal Bilimler Dergisi, 70-115, 2018, 20.02.2019 tarihinde <http://sobider.com/DergiArama.aspx?Turu=True&Kelime=Mert%20A%C4%9EAO%C4%9ELU> adresinden alındı.
- Ahmet C. P. (1994), *Tarih-i Cevdet, II:142*, İstanbul: Çevik Yayınları.
- Akgün, M. (1974), *18.yy İkinci Yarısı İstanbul Çeşmeleri*, Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü.
- Apa, G. "Osmanlı Geç Dönem İstanbul Vaaz Kürsüleri". XII. Ortaçağ Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Sempozyumu, Çanakkale, 15-17 Ekim 2008, 14.02. 2019 tarihinde https://www.researchgate.net/publication/280711662_OSMANLI_GEC_DONEM_ISTANBUL_VAAZ_KURSULERI adresinden alındı.
- Aksoy, H. (2013), "Ziver Paşa", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 44: 474-475. İstanbul: TDV Yayınları.
- Aysu, Ç. (1994), "Emirgan", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, III:168-169. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları.
- Berberoğlu, B. N. (2010), *Boğazın İncileri Yalı Camileri*, İstanbul: Portakal Basım Yayınları.
- Çelebi, G. (2013), *Boğaziçi Yerleşmelerinde Emirgan'ın Tarihsel Gelişimi*, Yüksek Lisans Tezi. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Mühendislik ve Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Çetinaslan, M. (2012), *Osmanlı Camilerinde Hümkâr Mahfilleri*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı.
- Demirsan, B. (1994), "Emirgan Camii". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, III:168-169. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları.
- Derman, U. (2006), "Mustafa İzzet, Yesarizâde", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 31: 307-309. İstanbul: TDV Yayınları.

- Derman, U. (2013), "*Yesâri Mehmed Esad*", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 43: 486-487. İstanbul: TDV Yayınları.
- Egemen, A., (1993), İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri. İstanbul: Arıtan Yayınları.
- Ergin, Ş. (2010), *Emirgan Camii Tarihçesi ve Emirgan Tarihi*, İstanbul: Altınoluk Yayıncılık.
- Ersoy (Top), F. G. (2002), İstanbul'daki Selatin Camilerinin Kitabeleri, Yüksek Lisans Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı.
- Evliya Çelebi b. Muhammed Zilli, (1996), *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Eyice, S. (1995), "*Empire*", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XI: 159-163. İstanbul: TDV Yayınları, C.XI, İstanbul.
- Goodwin, G. (2012), *Osmanlı Mimarlığı Tarihi*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Kargı, H. (2008), "*Boğaziçi Muvakkithaneleri*". *Geçmişten Günümüze Boğaziçi*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- İnal, M. K., (1953), *Son Hattatlar*, Maarif Vakfı Bilim Eserleri Müdürlüğü.
- Köşklü, Z. (1993), *I. Abdülhamid Dönemi (1774-1789) Osmanlı Dini Mimarisi*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji ve Sanat Tarihi Anabilim Dalı.
- Mehmed, S. (1996), *Sicill-i Osmani 1*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 30, cilt 1.
- Mekatib-i Umumiye Talebesine Mahsustur, *Müfettiş Raporu*, Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 1120 nolu eser, 1912-1914, 86.
- Ödekan, A. (1993), "*Ampir Üslubu*", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 1: 247-248. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları.
- Özkılıç, S. K. (2015), *1894 Depremi ve İstanbul*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Rado, Ş., *Türk Hattatları*. İstanbul: Yayın Matbaacılık.

- Saat, A. (2008), İstanbul Selatin Camilerindeki Vaaz Kürsüleri. Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı.
- Saatçi, S., (2008), “Boğaziçi Medreseleri ve Sıbyan Mektepleri”. *Geçmişten Günümüze Boğaziçi*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Serin, M. (2012), “Abdülfettah Efendi”, *Üsküdarlı Meşhurlar Ansiklopedisi*, 18-19. İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayınları: 23.
- Serin, M. (1995), “Emin Efendi, Edirneli”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, XI:114-115. İstanbul: TDV Yayınları.
- Söylemez, D. İ., (2010), *Batılılaşma Dönemi İstanbul Camii Cepheleğinde Taş Süsleme (1703-1839)*, Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı.
- Şehsuvaroğlu, H. Y. (1952), “Emirgan’a Dair”, Boğaziçi’ne Dair. İstanbul: Cumhuriyet.

B. Arşiv Belgeleri

- CDA (Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi), Hatt-ı Hümayun (HAT) / 1625-7-1255 Z (Zi’l-hicce) 29- 1
- CDA, (Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi), İrade Dâhiliye (İ.DH) / 1286 – 101208 – 1260 Z (Zi’l-hicce) 29 – 1
- CDA, İrade Dâhiliye (İ.DH) / 233 – 14035 – 1267 C (Cemaziye’l-ahir) 24 – 1
- CDA, İrade Dâhiliye (İ.DH) / 542 – 37732 – 1282 C (Cemaziye’l-ahir) 18 – 1
- CDA, İrade Dâhiliye (İ.DH) / 663 – 46181 – 1290 M (Muharrem) 10 -1
- CDA, İrade Dâhiliye (İ.DH) / 91 – 4537, 1259 Za (Zi’l-ka’de) 21 – 1
- CDA, İrade Dâhiliye (İ.DH) / 93-4664-1260 Za (Zi’l-ka’de) 01- 1
- CDA, İrade Evkaf (İ.EV) / 40 – 14 - 02 – 01
- CDA, İrade Şurâ-yı Devlet (İ. ŞD) / 54 – 3070 – 1298 B (Recep) 10 – 2
- CDA, İrade Şurâ-yı Devlet (İ. ŞD) / 70 – 4131 – 1301 Z (Zi’-hicce) 25 – 2

CDA, İrade Şurâ-yı Devlet (İ.ŞD) / 101 – 19 – 1298 M (Muharrem)
13 - 2

CDA, İrade Şurâ-yı Devlet (İ.ŞD) / 149 – 69 – 1317 Ca 13 – 1

CDA, İrade Şurâ-yı Devlet (İ.ŞD) / 180 – 33 – 1325 M 24 – 1

CDA, İrade Şurâ-yı Devlet (İ.ŞD) / 54 – 3070 – 1298 B (Recep) 10
– 1

İstanbul I. Vakıflar Bölge Müdürlüğü, 20. 1.1951 tarihli yazı.

İstanbul I. Vakıflar Bölge Müdürlüğü, 8.1951 tarihli belge.

İstanbul I. Vakıflar Bölge Müdürlüğü, 29.4.1953 tarihli belge.

İstanbul I. Vakıflar Bölge Müdürlüğü, 9.7.1953 tarihli belge.

İstanbul I. Vakıflar Bölge Müdürlüğü, 25.12.1953 tarihli belge.

İstanbul I. Vakıflar Bölge Müdürlüğü, 9. 1958 tarihli yazı.

İstanbul I. Vakıflar Genel Müdürlüğü, 28.03.1964 tarihli yazı.

İstanbul I. Vakıflar Bölge Müdürlüğü, 7.4.1964 tarihli belge

İstanbul I. Vakıflar Genel Müdürlüğü, 29.11.1968 tarihli yazı.

İstanbul I. Vakıflar Bölge Müdürlüğü, 4.1.1983 tarihli belge.

İstanbul III Numaralı Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu
Müdürlüğü, 7. 9. 1959 tarihli belge.

İstanbul III Numaralı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge
Kurulu Müdürlüğü, 27.8.1970 tarihli belge.

İstanbul III Numaralı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge
Kurulu Müdürlüğü, 11.8.1972 tarihli belge.

İstanbul III Numaralı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge
Kurulu Müdürlüğü, 30.09.2001 tarihli belge.

İstanbul III Numaralı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge
Kurulu Müdürlüğü, 30.05.2005 tarihli belge.

İstanbul III Numaralı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge
Kurulu Müdürlüğü, 17.4.2006 tarihli belge.

VGMA (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi), Sultan Hamid Evvel
İbni Sultan Ahmed Halis Defteri, 179 / 1407. (H.15 Muhar-
rem 1195 – M.11 Ocak 1781)

EKLER



Ek 1. Emirgan Hamid-i Evvel Camii ve Hünkâr Kasrı (N. Bezci, 21.4.2018)



Ek 2. Emirgan Hamid-i Evvel Camii Giriş Cephesi (N. Bezci, 21.4.2018)



Ek 3. Emirgan Hamid-i Evvel Camii Harem Kısımı (N. Bezci, 21.4.2018)



Ek 4. Caminin Harem Bölümü ve Hünkar Mahfili (N. Bezci, 21.4.2018)



Ek 5. Son Cemaat Yerinden Hareme Giriş Kapısı ve Kadınlar Mahfili
(N. Bezci, 21.4.2018)



Ek 6. Emirgan Hamid-i Evvel Camii Çeşmesi (N. Bezci, 21.4.2018)

Terör, Asayiş Ve Organize Suç Örgütleriyle Mücadelede “Rasyonel Tespit-Önetkin Polislik Teorisi”nin Hayata Geçirilmesi Ve Sosyal Hayata Etkileri “Gazi Mahallesi Örneği”

*Implementation and Its Effects on Social Life
“Rational Detection-Proactive Police Theory” as an Example
“District of Gazi”*

Mustafa Çalışkan*

Öz

Bu çalışma beş yıllık saha çalışmasının ürünü olup, kriminal suç örgütlerinin ve terör faaliyetlerinin toplum üzerinde, baskı, yıldırma, yağma ve tehdit taktiklerini ele almaktadır. Örgütsel faaliyetlerin engellenmesi amacıyla, İstanbul’da ilk kez uygulanan “Rasyonel Tespit-Önetkin Polislik Teorisi”nin hayata geçirilme safhaları ve örgütlerin halk üzerinde oluşturduğu algının değiştirilebilmesine yönelik saha uygulamaları da çalışma kapsamında değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, güvenlik odaklı stratejik bir planın oluşturulması, uygulanması ve neticelerinin halk-güvenlik güçleri üzerindeki etkisi incelenmiştir. Polisin suç-suçluyla mücadelede halkı yanına alabilmesinin, halka korku salan kriminal örgütlenmelere kanun hâkimiyetini hissettirmesindeki yeri ve önemi de çalışmanın ana temalarındandır.

Anahtar Kelimeler: Gazi Mahallesi, Terör, Organize suç örgütü, Uyuşturucu, Güvenlik

* Dr. Mustafa Çalışkan, İçişleri Bakanlığı Emniyet Genel Müdürlüğü, İstanbul İl Emniyet Müdürlüğü, iletişim: mcaliskan68@yahoo.com

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 19 Aralık 2018

Abstract

This study was created following a five year field study, takes by hand threat tactics and looting, intimidation, pressure criminal offenses of criminal and terrorist activities on society. On the purpose of preventing such activities, first applied in İstanbul the stages of implementation “The Rational Detection of Proactive Police Theory” and also evaluates in the framework of study towards the power change of perception on people created by terror - criminal organisations. In this case, establishing a strategic plan focused on security, its implementation and the effects of consequences on the public - security forces have been examined in all stages of study. The place and importance, providing people's support by the police in fighting against crime and criminals, to make feel power of the rule of law on criminal organisations who spread fear over peoples is one of the important themes of this study.

Keywords: District of Gazi, Terror, Organised Crime Organisation, Narcotic/ Drug, Security

Giriş

12 Mart 1995 günü Gazi Mahallesi’nde meydana gelen kiraathaneye silahlı saldırı sonrası, bilhassa mahalle ve civar bölgede ikamet etmekte olan Alevi vatandaşlarımızın kitlesel tepkilerinin provoke edilmesiyle, Gazi Mahallesi ülkenin ana gündem maddesi haline gelmiştir (Milliyet, 1995: 14). Toplumsal hafızada “Gazi Olayları” olarak yer edinen olayların yaşandığı bölge, ne kadar 2008 yılında mülki olarak Gaziosmanpaşa’dan ayrılarak Sultangazi ismini almış olsa da (Resmi Gazete, 2008), Gazi Mahallesi adıyla kütleleşmiş bir sembole dönüşmüştür (Yücel, 2016).

Sol fraksiyona müzahir terör örgütleri ve taşeron grupları 1995 olaylarından başlamak üzere (Milliyet, 1995:3) 2014 yılına kadar olan yaklaşık 20 yıllık dönemde; Gazi Mahallesi’ni “kurtarılmış bölge” ilan etmişler (Yeni Şafak, 2018); illegal faaliyetler Sultangazi’nin her bölgesine nüfuz etmiştir. Bu durum suç çetelerine de ayrı bir hareket alanı sağlamış olup, suç çeteleri terör örgütleri ile işbirliği yapmaya başlamışlardır (Milliyet, 1996: 3). 2014 yılı Temmuz ayında genel durum belirtilen şekilde olup, İstanbul Emniyet Müdürlüğü’nün 2014-2018 yılları arasında terör faaliyetlerine karşı mücadelesinin aşamaları, sorunların tespiti ile başlayıp, güvenliğin kalıcı hale getirilmesine kadar birçok farklı adımdan oluşmaktadır. Terör yapılanmalarına karşı verilen mücadelede ve güvenliğin sağlanmasına yönelik her adımda, profesyonel polislik anlayışının gerektirdiği anlayışa yönelik çalışmalara ağırlık verilmiştir.

İstanbul Emniyet Müdürlüğü’nün “Rasyonel Tespit-Önetkin Polislik Teorisi”nin hayata geçirilmesi şu aşamalardan oluşmaktadır:

- Sorunların güvenlikçi yaklaşım çerçevesinde tespiti.
- Toplum tarafından kanıksanmaya yüz tutmuş suç unsurlarının belirlenmesi.
- Çözüm önerilerinin analizi, analiz neticesinde belirlenen ilkelere (vatandaşın-suç örgütlerinin reaksiyonunun ölçülebilmesi amacıyla) sahada ilk kez tatbiki.
- Sahadaki ilk uygulama neticesinde, vatandaşın pozitif, suç ör-

gütlerinin negatif tepki verdiği konularda, ileri aşamalı tedbirlerin hayata geçirilmesi.

- Örgütlerin negatif tepki verdiği sorunların aşamalar halinde yok edilmesi.
- Suç mahallinin suç işlenemez hale getirilmesi.
- Güvenliğin ve vatandaşın güvenlik algısının, kalıcı hale getirilmesi amacıyla, toplum destekli mücadele aşamasına geçilmesi.
- Teorinin uygulandığı suç mahallinde, suç unsurlarının sembolik izlerin yok edilmesi.

Güvenlik Güçlerinin Moral-Motivasyonu ve Lojistik Eksikliklerin Tespit Aşaması

Kapsamlı mücadeleye hazırlık döneminde, Sultangazi İlçe Emniyet Müdürlüğü'nde görev yapan personelin motive edilebilmesi amacıyla, öncelikle personelin durumu İstanbul İl Emniyet Müdürlüğü tarafından gözden geçirilmiştir. Personelle yapılan ilk mülakatlarda bir an önce çözülmesi gerektiği düşünülen bazı sorunlar gözlemlenmiştir.

Öncelikle, personelin bir kısmının görev yaptığı yere; soruşturma, daha önce görev yaptığı yerde yaşanan bir olumsuzluk, görevden uzaklaştırma kaynaklı yer değişikliği sonucu gibi nedenlerle gönderildiği tespit edilmiştir. Bu problemin giderilmesi amacıyla, personelle çeşitli mülakatlar yapılarak sorunları dinlenmiş ve çalışma şartlarının iyileştirilmesi hedeflenmiştir. İkinci olarak, terör eylemlerine müdahale esnasında aktif olarak kullanılan ve "Shortland" adıyla bilinen zırhlı araçların sayıca yetersiz ve eski model (1999 model) olması önemli bir eksiklik olarak görülmüştür. Bu araçların model düşüklüğü nedeniyle, bakım ve tamir süreçlerinin uzun sürmesi güvenlik güçleri açısından bir dezavantaj olarak görüldüğünden, araçların yenilenmesi ve araç sayısının artırılması çalışmaları hızlandırılmıştır.

Son olarak, bir problem tespitinden ziyade, bir ihtimalin önüne geçilmesi hedeflenmiştir. Bu ihtimal, güvenlik güçlerinin, adı terör olaylarıyla anılan bir ilçedeki tüm vatandaşlara, "örgüte destek veriyorlar ve tamamı örgüt sempatizanı" gibi yanlış bir bakış açısıyla

yaklaşım riskidir. Böyle bir algının, kapsamlı mücadelenin henüz başındayken güvenlik güçlerinin zihninde oluşması, mücadelenin gidişatını olumsuz etkileyeceğinden, personelle sık sık toplantılar düzenlenmiştir. Yapılan toplantılarda, toplumun genel itibariyle, ekonomik nedenlerle yaşadığı şehirden göç ettiği, vatandaş üzerindeki örgütsel baskıların bertaraf edilmesi halinde, vatandaşların güvenlik güçleriyle daha sağlıklı iletişim kuracağı tüm personele izah edilmiştir. Bu bilgilendirme ve eksikliklerin giderilmesi sürecinin tamamlanmasını müteakip, bölgede terör ve suç örgütlerinin yapılanma merkezlerinin belirlenmesi aşamasına geçilmiştir.

Örgütlerin Vatandaş Üzerinde Algı Yönetimi

Terör ve terörizm, gerek nitelik-nicelik, gerekse amaç-kapsam bakımından birbirinden ayrılmaktadır. Terör, “istenen politik taleplerin karşılanması için, kişilerin, grupların veya hükümetlerin korkutulması amacıyla, şiddet ve yok etme fiilleriyle korku oluşturmaktadır”; terör, şiddet ve korkuyu ifade ederken; terörizm, şiddet ve korkunun sürekli ve sistematik olmasını içermektedir (Kazan, 2016: 109-110).

Terör olaylarının vatandaşı korkuya ve paniğe sürükleyerek nüfuz alanı haline getirdiği yerlerden birisi de hiç kuşkusuz Gazi Mahallesi’dir. Gazi Mahallesi adı duyulduğu zaman, vatandaşın zihninde, kavgalar, yaralanan insanlar, yanan otobüsler, gözyaşları, bitmeyen davalar, ateş edilen sokaklar gelmekteydi. Gündelik basın tarafından sıklıkla işlenen basmakalıp imgeler vatandaşın zihninde yer etmiş durumdaydı. Bu etiket, Gazi Mahallesi’nde oturan ve bu olumsuz imgelerin zarar verdiği insanlar tarafından bile kabullenilmiş durumdaydı (Yücel:2016). Mart 1995 Gazi Mahallesi olaylarından başlamak üzere, Sultangazi Bölgesi suçlular açısından bir çekim ve cazibe merkezi olarak sembolleşmiş, tüm olumsuz imgeler ise bir mahallenin üzerine yapışıp kalmış ve adeta mahallenin etiketi haline gelmiştir. İstanbul Emniyet Müdürlüğü sahada yaptığı araştırma neticesinde, Gazi Mahallesinde yaşayan tüm insanlara etiketlenen olumsuz imgeleri değiştirmek ve vatandaşın can-mal güvenliğini daha iyi sağlayabilmek amacıyla bölgede araştırma başlatmıştır. Mahallenin adı ile anılan olumsuzlukları giderebilmek amacıyla, örgütlerin vatandaş üzerindeki algı

yönetiminde ne gibi taktiklere başvurduğu öncelikli olarak gözlemlenmiş ve buna ek olarak, örgütlerin ideolojik yapılanma merkezleriyle, militan devşirmeyi sistemli hale getirmiş olan yerlerin tespit edilmesi çalışmaları başlatılmıştır. Yapılan bu saha çalışması neticesinde elde edilen ilk bulgulara göre, Sultangazi'deki örgüt yapılanmaları, vatandaşları kanunlara uymamaya teşvik ettikleri ve onları suç işlemeye tahrik edici boyutta kışkırttıkları tespit edilmiştir. PKK terör örgütü, sözde şehir yapılanması olan Yurtsever Devrimci Gençlik Hareketi (YDG-H) vasıtasıyla ve genç nüfus potansiyelini kullanmak suretiyle, geniş katılımlı sokak eylemleri düzenliyordu. Ayrıca, DHKP/C ile TKP-ML, MLKP ve MKP terör örgütleri 1995'ten başlamak üzere, yaklaşık 20 yıllık süreç içerisinde, bölgede varlığını ve etkinliğini sürdürmekteydi. Bu durum, bölgeyi suç örgütlerinin elverişli olarak tanımlanmasına neden olmuş ve illegal işlerle uğraşan kriminal suç örgütleri de bölgeyi kendileri açısından güvenli görmüşlerdir (İEM 2018). Bu yapıların yerleşik hale gelmesinde, kolluk kuvvetlerinin, anında ve sonuç elde etmeye odaklı müdahale eksiklikleri de tesirli olmuştu. Emniyet birimleri yapmış oldukları çalışma neticesinde elde ettikleri ilk sonuçların, bölgede kalıcı güvenliğin sağlanması açısından yeterli olmayacağı düşüncesiyle, halk üzerinde uygulanan baskı ve algı yönetiminin kaynağına inmeye gayret etmişlerdir. 2014 yılından başlamak üzere bir yıl süresince, örgütlerin vatandaşın algısını yönetebilmek amacıyla ne gibi taktiklere başvurdukları derinlemesine araştırılarak, aşağıdaki bulgular elde edilmiştir:

- Gazi bölgesinde, başta DHKP/C ve PKK olmak üzere, terör örgütlerinin bölge hâkimiyetini kontrol altında tuttukları algısını halkın zihnine yerleştirdikleri ve bu durumun halk üzerinde tesirli olduğu görülmüştür. Bu algıyı kullanan terör örgütünün, DHKP/C'ye finansman sağlamak amacıyla bölge esnafına dergi vb. yayınların satışını yaptığı, Gazi Kent Ormanı ve vatandaşların toplu olarak bir araya geldikleri, muhtelif yerlerde anahtarlık, kartpostal vb. objeler satmak suretiyle kazanç elde ettikleri belirlenmiştir.

- Bölgede çalışmakta olan işadamları ve bilinen zengin, varlıklı kimselerden "Halk Meclisi" adı altında terör örgütleri adına haraç toplandığı (müteahhitlerden daire, galerilerden araç, restoranlar-

dan 10.000-20.000 gibi yüklü meblağlar talep ettikleri) ve gelir elde edildiği tespit edilmiştir. Bu talepleri kabul etmeyen kimselerin ise, ev-iş yerlerinin kurşunlandığı, kişilerin darp edildiği belirlenmiştir.

- Terör örgütüne eleman temini için, bilhassa lise seviyesindeki 15-18 yaş grubu çocuklara yönelik: piknik, futbol müsabakası, sosyal gezi tarzı etkinlikler ve saz, bağlama, tiyatro kursu gibi sanatsal faaliyetler düzenlendiği gözlemlenmiştir.

- Örgütlerin uyuşturucu ile mahalli düzeyde mücadele ettiklerini öne sürerek, Gazi Mahallesi’nde uyuşturucu ticareti tekeline oluşturdukları, yalnızca örgütün müsaade ettiği grubun uyuşturucu satabildiği, bu izin karşılığında uyuşturucu ticareti yapan gruplardan, örgüt adına komisyon alındığı belirlenmiştir. Terör örgütlerine talep ettiği miktarda para vermeyen kimselerin, cezalandırma eylemi adı altında öldürüldüğü ve örgütün uyuşturucuya karşı mücadele görünümünü altında, örgüte pay vermeyeni “ahlaksız” ilan ederek halkın takdirini kazanmaya çalıştığı gözlemlenmiştir. Örgütsel yapılar, bir taraftan uyuşturucu pazarlarken diğer taraftan da uyuşturucu madde bağımlısı olan gençlerin irade zayıflığından veya aile sevgisi-otoritesi bağıllığından uzaklıklarını kullanma eğilimiyle hareket ediyorlardı. Bağımlı gençler, ilk başta legal protestolarda kullanılırken ilerleyen süreçlerde ise, örgütler tarafından düzenlenen eylemlerde kullanılmaktaydı.

- Terör örgütlerinin bölge genelinde tek tip kıyafetlerle korsan gösteri yürüyüşleri düzenledikleri, kısa-uzun namlulu silahlarla gövde gösterisi yaparak, halk nazarında saygınlık kazanma ve devleti zafiyette gösterme çabasında oldukları tespit edilmiştir.

- Bölgede, terör örgütü adına çalışan organize suç örgütlerinin: kasten adam öldürme, adam yaralama, uyuşturucu ticareti, silah ticareti, işyeri-mesken gaspı, kişiyi hürriyetinden yoksun bırakma, konut dokunulmazlığın ihlali, yağma ve şantaj fiillerini işledikleri ve asayiş olaylarının temelinde de örgütlerin olduğu belirlenmiştir (Özyıldız: 2017).

Emniyet birimleri tarafından elde edilen bu bulgulara ek olarak, terör örgütü ve kriminal suç çetelerine mensup üyeler aşağıda belirtildiği üzere üç farklı jenerasyon şeklinde sınıflandırılmıştır:

- İlk gurup, 35-55 yaş aralığındaki kişilerden oluşmaktadır. Bu gurubun üyeleri, finans politikası, merkezi kararların uygulanmasından sorumlu olmakla birlikte, ideolojik temsil, yürüyüş ve basın açıklamalarında öncü pozisyonunda rol almaktadır.

- İkinci gurup ara jenerasyon olarak değerlendirilen, 28-35 yaş aralığındaki örgüt mensuplarından oluşmaktadır. Guruptaki kişilerin genel itibariyle, örgütsel geçmişi ve adli kaydı olması sebebiyle sokak eylemlerinden imtina ettikleri belirlenmiştir. Bu gurup üyeleri genel olarak; eylemsel ve genç olan alt grubun eğitiminden sorumlu olmakla birlikte, silah sağlama, lojistik kaynak arayışı, yayın ve organizasyon noktasında görevlendirilmişlerdir.

- Üçüncü gurubun ise, 15-28 yaş aralığındaki genç ve tecrübesiz örgüt üyeleri-sempatizanlarından oluştuğu gözlemlenmiştir. Bu gurupta yer alanlar, örgütün eylemsel bakımdan tüm girişimlerini gerçekleştirmeye hazır kitle olarak yetiştirilmişlerdir. Gurubun içerisinde örgüte bağlılığı hususunda tereddüt yaşanan örgüt üyeleri, kolluk kuvvetlerine silahlı ve canlı bomba tipi eylemler için motive edilmektedir. Bu nedendir ki, sansasyonel ve gündem değiştirecek eylemlerde bu gurubun kullanıldığı belirlenmiştir.

Örgütsel Eylemler ve Asayiş Olaylarıyla Mücadele Hedeflerinin Belirlenmesi Dönemi, 2015-2016

2015-2016 yıllarında Sultangazi’de ve daha özelde Gazi Mahallesi’nde örgüt faaliyetlerinin engellenmesine yönelik hedeflerin belirlenip, ilk defa kararlılık arz eden bir mücadeleye başlanmış olması, örgütlerinin kontrol mekanizmalarında zafiyete neden oluşturmuştur. Bu nedenle, beş yıllık zaman diliminde şiddetli müdahale ve çatışmaların yaşandığı zaman dilimi 2015-2016 yılları olmuştur. Yani, emniyetin sorunları tespit aşamasındaki çalışmaları örgütler tarafından idrak edilemediğinden, önceleri arka planda faaliyet gösteren örgüt üyeleri, emniyet birimlerinin kapsamlı mücadeleye başlamasını müteakip ön plana çıkarak olayları tırmandırmaya başlamıştır (Cumhuriyet, 2015: 13-14). Bu durumu ise ülke geneline yayabilmek için, kamuoyunda halk üzerine basıki uygulanıyor algısı oluşturabilme amacına yönelmişlerdir.

Gazi mahallesinde meydana gelen korsan eylem ve gösterilerin

diğer bölgelerden farkı, sabah saatlerinde başlayıp gecenin geç saatlerine kadar devam etmesi ve bazen günler bezen de haftalar boyunca sürdürülebilmesiydi. Bu eylemlerde, uzun namlulu silah kullanılıyor olması kolluk kuvvetlerinin müdahalesini riskli hale getirmekteydi (Bugün, 2015:17) . Aynı zamanda eylemci kitleler çok hızlı şekilde örgütlenebilmekte ve korsan bir gösteride 30 dk. gibi kısa bir sürede 200-300 kişilik kalabalıklar oluşabilmekteydi. Ayrıca, göstericilerin mahalleyi çok iyi biliyor olmaları ve aynı zamanda gecekondu tipi yerleşimlerin düzensizliği nedeniyle bir sokaktan diğer sokağa geçişin mümkün olması göstericilerin hareket kabiliyetini artıran bir faktördü. PKK ve Devrimci Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi (DHKP/C) terör örgütlerinin mahallede yaşayan sempatanlarının olması da, güvenlik güçlerinin sahadaki mücadelesini zorlaştıran bir diğer faktördü. Vatandaşın bu konuda “polise güven endişesi» yaşamakta olduğu ve örgüte yardım etmediği takdirde kendisine veya yakınlarına zarar verileceği düşüncesi ile hareket etmesi, kapsamlı mücadelenin önünü tıkayan ve aşılması gereken bir diğer faktör olarak belirlenmişti. Sultangazi genelinde faaliyet gösteren örgütler, vatandaşın tamamını örgüt üyesi gibi gösterme çabasındaydı. Güvenlik güçlerinin mahallede yaşayan vatandaşlarının tamamını aynı kategoride değerlendirmesi, örgütün en fazla arzuladığı durumdu. Bu nedenle ki, güvenlik güçlerinin motivasyonunu bozabilmek amacıyla, Gazi Mahallesi’nde örgütlere yapılan baskının artmasını müteakip, başka bölgelerde de polise yönelik saldırılar artmaya başlamıştır (Hürriyet, 2015:17).

İstanbul İl Emniyet Müdürlüğü daha önceki tecrübelerinden yola çıkarak, toplumsal olaylara müdahale esnasında veya sonrasında gözaltına alma işleminin olayları sonlandırmada etkili olduğunu gözlemlediğinden, bu yöntemi daha baskın şekilde uygulamaya başlamıştır. Ayrıca, daha önce de belirtildiği üzere, güvenlik güçlerinin bölgedeki vatandaşlara terör örgütü üyesiymiş gibi yaklaşımda bulunmaması, örgütlerin hedefinin böyle bir yaklaşım oluşturmak olduğu ve güvenliğin sağlanmasını vatandaşların bizden daha fazla istediği hususunda gerekli bilgilendirmeler tekrar tekrar yapılmıştır. Yürüyüş, basın açıklaması ve anma gibi

toplamların öncesinde, yetkili emniyet amirleri tarafından müzakereler yapılmak suretiyle kışkırtıcı grupların-örgüt üyelerinin izole edilmesi sağlanmıştır. Legal gösterici kitleler, örgüt üyelerinden ayrılarak, onlara gerekli müsamaha gösterilmiş, bölgedeki ibadethane temsilcileri ve zaman zaman gösterilere öncülük eden siyasi parti temsilcileri ile kontak kanalları açık tutulmuştur. Tüm bunlara ek olarak, kamuya ait legal görünümüne sahip tesislerin, örgüt sempatanlarının kullanımından men edilmesi amacıyla ilk girişimler başlatılmıştır. Sultangazi İlçe Emniyet Müdürlüğü'nün sahada kapsamlı-etkin mücadele merkezli bu stratejisi neticesinde, toplumsal olayları kışkırtamayan DHKP/C terör örgütü ve PKK'nın şehir yapılanması YDG-H, güvenlik güçleri karşısında çaresiz kalarak, uzun namlulu silahların kullanılmaya başladığı eylemlere tevessül etmeye başlamıştır (Habertürk, 2015).

Terör Örgütlerine, Örgüt Üyelerine ve Örgütlerin Finansman Kaynaklarına Yönelik Aktif Mücadele Dönemi, 2016-2017

Terör örgütleri hedefledikleri amaçlara ulaşabilmek amacıyla önemli miktarda finansal desteğe ihtiyaç duyarlar. Örgütler, buldukları konuma göre ihtiyaç duydukları finansal desteği sağlamak için legal ya da illegal yollardan herhangi birisini veya her ikisini birlikte kullanabilirler. İlegal olarak; uyuşturucu, silah, insan kaçakçılığı; sahtecilik, karapara aklama, kalpazanlık, fidye ve haraç gibi birçok alanda faaliyet gösterirler. Bu nedenle terörle mücadelenin başarıya ulaşması için bu kaynakların da kurutulması gerekmektedir (Oral, 2016: 354).

Terör örgütlerinin, illegal finans kaynakları haricinde, legal görünümüne sahip işletmeleri de olabilir. Legal görünümüne sahip yolunun en önemli nedeni, geliri sürekli hale getirmektir. Legal görünüm altında faaliyet gösteren örgütler, özellikle nakit girişi sürekli ve fazla olan, dikkat çekmeyecek işletme şeklinde örgütlenmektedirler. Bu modelin dünya üzerinde etkin olarak kullanıldığı en dikkat çekici modelini, IRA terör örgütü oluşturmuştur. IRA'nın yasal işletmelerden ve gayrimenkul geliştirme işinden elde ettiği gelirlerin, yasadışı kaynaklardan elde ettiği gelirlerin iki katı olduğu ileri sürülmektedir (Gürel, 2015). Terör örgütleri direkt olarak faaliyet göstermediği alanlarda ise organize suç örgütlerini

taşeron olarak kullanarak, yer altında faaliyet gösterme eğilimine girerler. Terör ve organize suç örgütleri, insan kaynaklarını toplama aşamasında yoksulluk, işsizlik, dışlanmışlık gibi sosyal unsurlardan yararlanmaktadır (Gökbunar, 2014).

Birçok organize suç örgütü ve özellikle de gençlerin oluşturduğu çeteler düşük gelirli bölgelerde ortaya çıkmaktadır. Özellikle, büyük kentlerdeki suç örgütlerinin temel insan kaynakları gençler ve çocuklardır (Skaperdass, 2001). Bu bağlamda, devlet tarafından uygulanacak sosyal politikalar, fakirlik ve gelir eşitsizliği ile alakalı ekonomik durumun iyileştirilmesini sağlayabilirse, terör odakları eleman temininde çok daha büyük zorluklarla karşı karşıya kalacaktır (Krieger ve Meierrieks, 2010).

Aşağıda sunulan tabloda Gazi Mahallesi’ne yönelik sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel bilgiler verilmekte olup, bu veriler yukarıda değindiğimiz sosyal konulara büyük ölçüde ışık tutmaktadır.

Tablo 1: İstanbul’da, Alemdağı, K. Bakkalköy ve Gazi Mahallesi’nin nüfus ve sosyo-ekonomik yapısına yönelik istatistiki bilgiler.

Doğum yeri		Nüfus Yaş Ortalaması		Eğitim Durumu		İş Durumu		Sigorta Durumu	
Köy-Kasaba	50	15-19 Yaş	13	Okur-yazar değil	12	Çalışıyor	70	Var	20
İlçe	33	20-24 Yaş	29	Okur-Yazar	14	Geçici Çalışıyor	15	Yok	80
İl	17	25-29 Yaş	30	İlkokul	53	Çalışmıyor	15		
		30-34	28	Ortaokul ve Lise	17				
				Yüksek Öğrenim	19				
Toplam	100		100		100		100		100

Bu tabloda en önemli noktalardan birisi, çalışmayanlar ile geçici çalışanların oranının yaklaşık %38 nispetini oluşturmasıdır. Tabloda, işsizlik sorununun had safhada olduğu, tehlikeli boyutlara ulaştığı görülebilmektedir (Doğan, 1997).

2014-2015 yıllarında Sultangazi bölgesinin polisiye tedbirler bağlamında suç haritası çıkarılmış, örgütlerin gen dizilimi analiz edilmiş ve mücadele metodu belirlenmiştir. Sultangazi ilçesinde, daha dar manada Gazi Mahallesi'nde terör örgütlerinin eylem ve faaliyetlerinin minimize edilmesi sürecinin başlangıç tarihi olan dönem ise 2016 Ağustos'undan başlamak üzere günümüze kadar uzanan süreçtir.

Türkiye'de terör kaynaklı güvenlik sorunu, çözülmesi gereken öncelikli sorunlar arasında yer almaktadır. Bu mücadelenin, İstanbul gibi Türkiye'nin en yoğun nüfuslu metropolünde sürdürülebilmesi ise uluslararası polislik uygulamalarında elde edilen tecrübelerin de kullanılmasıyla mümkün olabilir. Sultangazi ilçesi ve civarında bir taraftan terörler mücadele edilirken diğer taraftan, Kırık Pencereler Teorisi'nin (Bilen ve Büyüklü, 2018) de uygulanabileceği uygun ortamın hazırlanması da amaçlanmıştır. Böylelikle, terörle mücadele neticesinde elde edilen başarıların kalıcı hale getirilmesi hedeflenmiştir. Bir şehrin güvenliğinin sağlanmasında birden fazla teori, yeni yaklaşımlar geliştirilerek kullanılabilir. Ancak, insan hayatının söz konusu olduğu durumlarda, denenmiş ve başarılı olmuş teorilerin, terör odaklı sorunların çözülmesinin akabinde kullanılması daha mantıklı bir yaklaşımdır. Bu nedenle "Kırık Pencereler Teorisi" uygulamasında olduğu gibi, devriye görevlerinde görünür olma modelinin uygulanması da, örgütsel faaliyetlerin engellenmesini müteakip sahaya yansıtılması ilkesiy-le hareket edilmiştir.

Hedef Eylem Planının Oluşturulması

Emniyet birimleri tarafından düzenlenen, asayiş ve güvenlik odaklı toplantılarda dikkat edilecek hususlar şu başlıklar altında değerlendirilmiştir:

- Gazi bölgesinde meydana gelen toplumsal olay, eylem ve kor-san gösterilere polis ekiplerinin anlık müdahale etmesi,
- İstihbarat ve Terörle Mücadele (TEM) şube ekiplerinin edindik-leri bilgileri ilçe ekipleri ile birlikte değerlendirerek bölgenin has-sasiyetine uygun operasyon yürütülmesi,

- İbadethanelere saklanma girişiminde bulunan örgüt üyelerine müdahalenin zaruri hale gelmesi durumunda, azami dikkat edilerek bilhassa Alevi vatandaşlarımızın inançlarına saygı duyulduğunun vurgulanması ve örgütlerin kışkırtmasına asla izin verilmemesi,
- Mahalle halkının polis ekiplerine vatandaşlık görevi ölçüsünde yardımcı olabilmesi hususunda kendilerine gerekli güven ve itimadın sağlanabilmesi. Bu bakımdan kıraathane, çay bahçesi gibi yerlerde, polisin vatandaşla bir arada olması, mahalle muhtarları ve bölge okul müdürleri ile yakın temasta olunması, ibadethane görevlisi, kanaat önderi ve toplumca saygı duyulan kimselerle ilçe müdürü-yardımcısı nezdinde temasların sağlanması,
- Resmi polis ekiplerinin mahalle içerisinde devriye görevi ifa etmesi, resmi yaya devriyelerinin ana cadde ve yollarda, gece-gündüz (24 saat esasına göre) görev ifa edebilmesinin sağlanması ve
- Terörle mücadele sonucu başarı sağlandıktan sonra asayiş olaylarına ağırlık verilmesi ve terörle mücadelenin icraat ve neticelerle taçlandırılmasıdır (İEM 2018).

Legal Görünümlü Finans Kaynakları ve Örgütlerin Sözde Yönetim Merkezleri

Örgütlerin gelir kaynakları engellenmediği müddetçe sahadaki varlıklarının sarsılmayacağı, halkın devlete olan güveninin sağlanamayacağı düşüncesi sonrası, korsan taksi durakları, kaçak yerlere yapılan çay bahçesi gibi işletmelere operasyon hazırlığına girilmiştir. Çünkü Gazi Mahallesinde etkinliğini arttıran DHKP/C terör örgütü üyeleri “Halk Cephesi” isimli alt fraksiyonları aracılığıyla ekonomik gelir elde etmek amacıyla çay bahçesi açma, taksi durağı işletme gibi faaliyetlere girişmiş, örgüte üye kazandırmak amacıyla belediyeye ait çeşitli yerleri işgal etmiş olduğu tespit edilmiştir. 2016 yılı 31 Ağustos sabahı İstanbul İl Emniyet Müdürlüğü’ne bağlı Terörle Mücadele Şube Müdürlüğü, Çevik Kuvvet Şube Müdürlüğü, Özel Harekât Şube Müdürlüğü, Sultan-gazi İlçe Emniyet Müdürlüğü, İstanbul Büyükşehir Belediyesi ve İstanbul İtfaiyesi katılımıyla bir operasyon düzenlenmiştir. DHKP/C terör örgütü ile irtibatı tespit edilen 4 taksi durağı, Gazi

Halk Meclisi binası ve iki çay bahçesi, kaçak yapı olmaları da göz önünde bulundurulurak yıkılmıştır (Hürriyet, 2018).

Bu operasyon sonrasında, bölge sakinleri yerel ve ulusal basında yer alan haberlere inanmayıp, polis merkez amirliklerine gelerek yapılan operasyonu teyit etmek gereği duymuşlardır. Bu durum, bölgede yaşayan vatandaşın zihninde, örgütlerin asla yok edilemeyeceği algısının oluştuğunu ispatlar niteliktedir. Bu nedenledir ki, bölge sakinleri legal görünümlü illegal merkezlerin yıkılmasına inanmakta büyük güçlük çekmişlerdir. 31.08.2016 tarihinde ise, İstanbul Büyükşehir Belediyesi'ne ait Gazi Şehir Parkı içerisinde bulunan ve 2015 yılından itibaren DHKP/C terör örgütüne "Hasan Ferit Gedik Uyuşturucu ile Savaş ve Kurtuluş" merkezi adı altında faaliyet gösteren kuruma baskın yapılmış, burada bulunan terör örgütüne müzahir şahıslar gözaltına alınmıştır (Sabah, 2017). Bu çalışma sonrasında terör örgütü benzer bir merkez açma girişiminde bulunmamıştır. Bu aşamadan sonra güvenlik güçlerinin ilk hedefi, yıkım veya tahliyesi gerçekleşen yerlerde hiçbir oluşumun tekrar faaliyete geçmesine izin vermemek olmuştur.

İşin ilginç yönü, örgütlerin mali kaynaklarına darbe vurulmasını müteakip, yeni maddi kaynak oluşturmaya çabalayan örgüt üyelerini bölge sakinleri emniyete ihbar etmeye başlamıştır. Örneğin, 23.06.2018 tarihinde, DHKP/C terör örgütünün propagandasını yapan süreli yayınlardan bazılarının, mahalle esnafına satışının zorla yapıldığı ve örgüte finansman sağlandığı yönünde ihbarlar alınmıştır. İhbara yönelik çalışma başlatılmış ve illegal yayınları vatandaşa yüksek ücretler karşılığında satan bir örgüt üyesi yakalanarak, çıkarıldığı mahkemece tutuklanmıştır. Bu tutuklama, örgütlere para kaynağı oluşturan diğer yayınlara da emsal teşkil etmiş ve bu tarihten sonra, zorlama yoluyla yayın satışına yönelik herhangi bir ihbarla karşılaşılmamıştır.

Sultangazi'de 2014-2016 yılları arasında yapılan ilk tespitlerde ruhsatsız işyerlerinin yoğunluğu dikkat çekici boyutlara ulaşmış durumdaydı. Belediye yetkilileri tarafından denetlenen 9811 işyerinden sadece 5133'ü işyeri açma ve işletme ruhsatına sahipti ve 4678 işyerine ise ruhsatsız olmasından dolayı yasal işlem başlatılmış ancak istenilen netice elde edilememiştir. 2017 yılında bu

olumsuzluğu gidermek amacıyla, emniyet birimleri belediye yetkilileriyle koordinasyonu sağlamış ve yapılan denetimlerle geçmişte belirlenen 4188 işyerinin ruhsatsız çalışmaya devam ettiği görülmüştür. Yapılan çalışmalar neticesinde 2017 yılının ilk beş ayında 3244 işyerinin ruhsat müracaatında bulunması sağlanmış; 256 işyeri ruhsat almaması nedeniyle kapatılmış, 688 işyeri ise ticaretten men edilmiştir (Sayıştay, 2017) Sultangazi Belediyesi’ne 2014-2017 yılları arasında en fazla ruhsat başvurusu bölgedeki kontrolün ele alındığı 2017 yılının ilk 5 ayında yapılmıştır.

Emniyet tarafından yapılan denetimler öncesinde, bu gelirlerin örgütler ve taşeronları olan organize suç örgütleri tarafından haraç adı altında toplandığı, bölgede yaşayanlar tarafından da bilinen bir gerçektir (Habertürk, 2018) Bu proje sayesinde esnafın can güvenliği sağlanmış, devlete ödenen verginin örgüt sempatan destekçilerinin eline geçmesi engellenmiş ve gazi bölgesinde örgütlerin hâkimiyet kurdukları alanlar ortadan kaldırılmıştır. Yapılan tüm bu uygulamalar neticesinde, halkın zihninde yer etmiş olan; örgütün her yere hakim olduğu anlayışı yıkılmaya başlamış, caddelerde ve sokaklarda polisin her an görünür hale gelmesiyle vatandaşın bilinçaltında terör örgütlerinin oluşturduğu korkunun önüne geçilmesi hedeflenmiştir. Güvenli Gazi Projesi uygulamaları çerçevesinde, ilçe ve kalekol ekiplerinin güçlü ve etkili denetimler yapması da hedeflenmiştir. Projenin kişilere bağlı olarak değil, sistemsel olarak işlemesi amacıyla hazırlıklar yapılmış ve görevli amir-memurlar değişse dahi “Güvenli Gazi Projesi” ile Gazi Mahallesi güvenli kalacaktır ilkesi kalıcı hale getirilmiştir.

Kalekol Projesinin Hayata Geçirilmesi

Kalekol Projesi’nin temeli, bölge sakinlerinin de bildiği üzere, yıllarca terör örgütünün adeta gasp ettiği ve merkez olarak kullandığı Gazi Şehir Parkı’nda bulunan Nikâh Sarayı Binası arazisinde atılmıştır. Bölge sakinlerince terör odaklarının merkezi olarak bilinen bir yerde, İstanbul Emniyet Müdürlüğü tarafından kalekolun kurulması, örgütlerin Gazi Mahallesi civarına bir daha asla yaklaştırılmayacağına yönelik bir mesaj niteliği de taşımaktaydı.

Kalekol Amirliği, terörle mücadelede kolluk kuvvetlerine alan

hâkimiyeti sağlamış ve devletin bölgede güvenliği sağlama kararlılığını halkın da algılaması bakımından önemli bir katkı sunmuştur. Sahada görev yapan zırhlı araçların, olaylara müdahalede sürat ve caydırıcılığı halkın kendisini güvende hissetmesine yardımcı olmuştur. TEM, Çevik Kuvvet, Özel Harekât, Güvenlik Şube birim personellerinin aynı çatı altında aynı amaca yönelik hareket etmesi ise, kolluk kuvvetlerinin mücadele kabiliyetini artıran bir faktördür. Kalekol Amirliği'nin kurulduğu bölgenin yerleşim birimlerine yakınlığı vatandaşın kendisini güvende hissetmesinde etkili olmuş ve vatandaşlar bizzat kalekola gelerek güvenlik güçlerinden kalekolun devamlılığını talep etmeye başlamışlardır (İEM 2018).

Tem-Güvenlik Büro Amirliği'nin koordinesinde görev yapan kalekol personeli, ilçe emniyet müdürlüğü ekiplerine yardımcı bir kuvvet olmuş ve yapılan uygulamalarda pek çok silah ele geçirilirken, suçüstü vakaların sayısı artmış ve aranan şahıslar tespit edilerek yakalanmaya başlamıştır. 2016-2017 yılları arasında Kalekol Amirliği uygulamalarında 96 adet pompalı tüfek, 156 adet tabanca ve 72 farklı konuda suçüstü yapılmış (uyuşturucu madde, genel güvenliği tehlikeye atmak, vs.) ve 428 aranan şahıs yakalanmıştır (İEM 2018).

2016 Ağustos sonrası 1 yıllık süreçte DHKP/C ve PKK terör örgütleri sözde önem attıkları günlerde ve haricen birkaç defa bomba süsü verilmiş pankart, bir defa yol kesme, üç kez maskeli şekilde silahla havaya ateş ederek slogan atma ve örgüt propagandası yapma (Sabah, 2016) şeklinde eylemler gerçekleştirmiştir. Lakin bu tip eylemler 2014 yılı ve öncesindeki eylemlerin aksine ses getirememiş ve propaganda niteliği dahi taşımayacak kadar küçük boyutta kalmıştır (İhlas Haber Ajansı [İHA], 2016).

Saha Hakimiyetinin Sağlanması ve Örgüt Yapılanmalarının Et-kisizleştirilmesi

Tüm bu başarılı çalışmalar neticesinde güvenlik güçlerinin bölge genelinde saha hakimiyetini tamamen ele alması hedeflenmiştir. 2014 yılından beri süregelen çalışmalar neticesinde, terör örgütlerinin eylemlerinin gerçekleştiği muayyen saatler, eylem noktaları, kaçış güzergâhları dahi belirlenmiştir.

Elde edilen bu veriler, polisin dikkatini artırıcı bir tesir oluşturmuştur. Belirlenen saat aralıklarında sahada görev yapan polis sayısı artırılarak, polisin her an vatandaşın yanında olduğu algısı güçlendirilmiştir. Vatandaş ve esnafın devleti her an sahada görmesi sayesinde, huzur ve güven, zamanla halk destekli bir kimliğe bürünmüştür. Gelen ihbarlardaki konunun türü ne olursa olsun, olay yerine intikal süresinin 2-3 dakikaya kadar inmesi ise örgüt sempatanlarının eylem yapamaz hale gelmesini sağlamıştır.

Gece belirli saat aralıklarında görevlendirme yapılan her ekibe sorumluluk sahası zimmetlenmesi, polisin kendi alanını daha iyi tanıması hususunda, klasik olmasına karşın hala uygulanan bir yöntemdir. Bu yöntem ek olarak, gece meydana gelen olayların her sabah değerlendirilip günlük haftalık ve aylık değerlendirmelerin yapılması ise, hangi hususlarda eksiklik olduğunu ortaya çıkarmıştır. Gece yapılan görevler esnasında, karşılaşılan eylem türlerine yönelik önlem alınması, eylemlerin azalmasında ziyadesiyle etkili olmuştur. Örnek olarak: PKK / YDG-H'nin sıklıkla başvurduğu ve azmettiği olayların 2014 yılından 2018 yılına kadar olan istatistik oranları aşağıda oluşturulan Tablo-2’de belirtildiği gibidir.

Tablo 2: İstanbul Emniyet Müdürlüğü resmi kayıtlarına göre, İstanbul Sultangazi İlçesi’nde örgütsel faaliyetler kapsamında değerlendirilen suç ve suç unsurlarına yönelik istatistik bilgileri.

Olay Türü	Yıllara Göre İstatistiksel Değerler				
	2014	2015	2016	2017	2018
Yağma ve gasp olayları	153	160	213	166	111
Uyuşturucu madde ticareti yapanlara yönelik adli işlem sayısı.	54	59	58	77	114
Kişiyi hürriyetinden yoksun bırakmak.	48	58	46	34	17
Güvenlik güçlerine karşı molotof saldırı eylemi.	26	57	8	0	0
Gösteri yürüyüşü ve toplumsal olaylar.	253	238	127	15	5
Güvenlik güçlerine yönelik saldırılar.	0	5	3	1	2

15-20 yaş arasında kayıp şahıs sayısı.	592	535	692	490	449
Araç kundaklama eylemleri.	34	32	14	3	1
Evden, işyerinden ve otodan hırsızlık.	2942	2328	2824	2456	1729

Tablodaki istatistiki veriler incelendiğinde, terör örgütlerinin ve örgütlerle bağlantılı organize suç örgütlerinin maddi gelir sağladığı, uyuşturucu madde satışı ve gasp olaylarına yönelik polis operasyonlarında fark edilebilir bir artış gözlemlenmektedir. Diğer taraftan suç örgütlerinin işlediği suçlarda ise düşüş gözlemlenmektedir. Suçlarda düşüş oranının en fazla gözlemlendiği yıllar, 2017-2018 yılları olmakla birlikte, örgütsel faaliyetlere yönelik inceleme ve araştırmanın en yoğun olduğu 2014-2015 yıllarında suçların bölge ortalamasında olduğu gözlemlenmektedir. Gösteri yürüyüşü ve toplumsal olay sayısının düşüşünü müteakip, güvenlik güçlerine karşı düzenlenen molotof saldırılar bitme noktasına kadar gerilemiştir. Bu durum, gösteri yürüyüşlerinde ve toplumsal olaylarda terör örgütlerinin etkinliğini ispatlaması bakımından çok ince ve bir o kadar da önemli bir ayrıntıdır. 2014 yılında, 253 ayrı toplumsal olay gerçekleşirken, 2018 yılında ise, örgütsel içerikli pankart konusu dahi toplumsal olaylar statüsünde değerlendirilmesine karşın, sadece 5 toplumsal olay yaşanmıştır. 2018 yılında bölgede alan hâkimiyetinin kurulmasıyla, bölge sakinlerinin en çok memnuniyetsizlik duyduğu hususların başında gelen evden veya otodan hırsızlık konularında, fark edilebilir bir başarı elde edilmiştir.

2017 yılının ikinci yarısından itibaren, haftanın her günü, farklı saat ve farklı güzergâhlarda Gazi Polis Merkez Amirliği'nde görevli resmi üniformalı personel ve güvenlik büro Amirliği personelinin de katılımı ile yaya devriye görevi başlatıldı. Resmi yaya devriye vatandaş ve halkın gözünde Gazi bölgesinde artık resmi polisin olduğunu ve artık örgüt faaliyetlerinin sona erdiğini tasdik etmektedir. Araç ile seyir halinde iken, mahallede var olan veya değişime uğrayan hususlar gözden kaçabilmekte iken yaya devriye esnasında dikkat çekmektedir. Polisi sahada gören va-

tandaş-esnaf bazı konularda bilgi alışverişi amaçlı diyaloga girmekte, bazı hususlarda yardım talep ederken, bazen de ihbarda bulunmaktadır. Bu uygulamalar Gazi bölgesinde polis-halk dayanışmasını güçlendirmiştir.

2014 yılında, asayiş konuları da dahil olmak üzere, yalnızca shortland olarak adlandırılan araçlar ile olay yerine gidilerek olaylara müdahale edilebilmekteydi. 2017 yılı itibariyle, devriye ekipler amirliğine bağlı, zırhlı resmi connect araçlar bölgede faaliyetlerine başlamıştır. 2018 yılı Ocak ayı itibariyle, resmi personel resmi ekip otolarıyla sabit uygulamalarda görevlendirilmiştir. İlerleyen günlerde, umuma açık asayiş uygulamalarında denetim sağlanmış ve Gazi Mahallesi'nin en ücra sokaklarına kadar devriye görevi icra edilmeye başlanmıştır. Resmi ekip otoları ile önleyici ve adli polislik görevinin ifa edilmesi hayatın normale döndüğü, örgütlerin hâkimiyetinin son bulduğu ve Gazi Mahallesi'nin terörden arındırıldığı mesajını bir kez daha vurgulamaktadır.

Toplum Destekli Mücadele Dönemi

2017-2018 yılları “Güvenli Gazi” projesinde ulaşılan noktanın korunması, polis-halk ilişkilerinin geliştirilmesi ve terörle mücadeledeki başarının vazgeçilmez bir ilke haline gelmesi ve geriye dönülmez hale getirilmesi gerekiyordu.

Bu amaçla, örgüt mensuplarının gerçekleştirdiği dar kapsamlı eylemler dahi, TEM Müdürlüğü-Güvenlik Büro Amirliğince değerlendirilmiştir. İhtiyaç duyulan durumlarla alakalı olarak diğer şube müdürlükleri ile de koordineli çalışma gurubu oluşturulmuştur. Bu çerçevede, faili belli olmayan terör eylemi kalmaması ve adli makamlar önüne şüphelilerin eksiksiz olarak çıkarılması sağlanmıştır. 12.02.2018 tarihinde, Sultangazi Tem-Güvenlik Büro Amirliği'nin 2 aylık büro ve alan çalışması neticesinde, sosyal medya üzerinden terör örgütü PKK propagandası yaptığı tespit edilen ve aralarında örgüt üyelerini de bulunduğu kişiler yakalanmıştır (Türkiye Radyo Televizyon Kurumu [TRT], 12.02.2018). Bu operasyondan sonra, sosyal medya üzerinden örgüt propagandasının ve örgüte eleman temin etme çalışmalarının büyük ölçüde önüne geçilmiştir (Kartal, 2018)

Ayrıca mahallenin tamamının örgüt üyesi gibi damgalamasına önlem olarak duvar yazılarının silinmesi çalışması başlatılmıştır. Duvarlardaki yazıların silinmesinin, Sultangazi İlçesi ve daha özelde Gazi Mahallesi'ne etiketlenen olumsuz damgalamanın da silinmesi açısından olumlu bir tutum olabileceği düşünülmüştür. Belediye ekipleri ile güvenlik görevlilerinin müşterek çalışmalarıyla, okul çevreleri ve çocuk parkları başta olmak üzere tüm sokaklar araştırılarak tespit edilen geçmiş tarihli yazıların tamamı vatandaşın da desteğiyle silinmiştir.

Duvar yazılarının silinmesini müteakip örgüt üyeleri bu durumdan rahatsız olmuş ve 09.03.2018 tarihinde Gazi Mahallesi muhtarlığı duvarlarına "12 Mart'ın hesabını soracağız- halk cephesi", "hedef karakol! Gazi komutanı Ali Haydar Çakmak" ve "12 Mart'ta cephe saflarına" şeklinde yazılamalar yapıldığı tespit edilmiştir. Bölgede yapılan takip çalışmaları esnasında, duvarlara geçmişte olduğu gibi propaganda amaçlı yazılamalar yaparak Güvenli Gazi Projesini sabote etmeye çalışan iki kişi tutuklanmıştır. 04.06.2018 tarihinde ise, duvara yazılama yaptığı belirlenen, Devrimci Liseliler (Dev-Lis) yapılanması içerisinde faaliyet gösterdiği anlaşılan iki kişi daha suçüstü yakalanmış ve çıkarıldıkları mahkemece tutuklanmıştır. Toplumun Gazi Mahallesi'ne bakış açısının değiştirilebilmesi ve vatandaşın güvenliğinin sağlanması kapsamında yapılan çalışmalar neticesinde bölgede örgütsel yazılama olayları da sonlanmıştır.

Gazi Mahallesi'nde Terör Algısının Değişimi

Gazi bölgesinde örgütsel tepki ve protestoların ve propaganda alanını genişletmek amaçlı olarak yıllarca süren alışlagelmiş terör örgütü üyelerinin çağrısı üzerine esnafın kepenk kapatması ve Gazi bölgesindeki olağan yaşamın askıya alınarak ticari-beşeri ilişkilerin sona ermesiydi (Milliyet, 1993: 15). Vatandaş ve esnaf, örgüt üyelerinden bu yönde bir çağrı aldığı veya eylem hazırlığı olduğu haberini alınca malına zarar gelmemesi ve terör örgütlerinin tepkisini çekmemek amacıyla kepenk kapatma çağrısına uymaktaydı. 2017 yılı Eylül ayı içerisinde esnafa kepenk kapatma çağrısı yapıldığı bilgisi alınması üzerine; İlçe Tem-Güvenlik Büro ve Kalekol ekipleri ile ana cadde üzerindeki tüm esnafı ek-

siksiz olarak ziyaret etmek suretiyle gerekli güvenlik önleminin alınacağı bilgilendirmesini yapmıştır. Bahse konu kepenk kapatma çağrısını içeren saatlerin öncesi ve sonrasında sahada çok sıkı tedbirler alınmıştır. Esnafa, bulunduğu caddeden sorumlu olan ekibin irtibatı verilmiş, tüm bu tedbirlere rağmen terör örgütünün çağrısına icabet edenler hakkında adli ve idari işlem uygulanacağı hususu da iletilmiştir. Geçmiş yıllarda binlerce işyeri kepenk kapatırken, terör örgütünün bu çağrısı sadece 13 işyerinden karşılık bulmuştur. Tespit edilen işyerlerinin sorumluları ise Sultangazi Kaymakamlığı'na bildirilmiş ve sorumlulara idari para cezası uygulanmıştır. Belirtilen tarihteki kepenk kapatma çağrısına itibar etmeyen esnaf örgüte karşı kararlı bir duruş sergilemiş, gece kundaklama benzeri olaylara karşı dükkânlar kundaklama eylemlerine karşı korunmuş olup, daha sonra bu önlemler sürekli hale getirilmiştir. Emniyet tarafından yapılan bu zahmetli çalışma neticesinde, Gazi Mahallesi'ne etiketlenmiş terör algısı kabuk değiştirmeye başlamıştır. Belirtilen tarihten itibaren örgütlerin bir daha kepenk kapatma çağrısı olmamıştır.

Gazi bölgesi sınırları içerisinde bulunan Gazi Kent Ormanları doğal güzellikleri, bitki örtüsü ve eşsiz manzarası ile şehrin göbeğinde adeta bir tatil beldesi özelliği taşımaktadır. Örgütsel yapıların bu bölgede faal olduğu bilindiğinden, bölge dışında yaşayanlar bir yana, Gazi sakinlerini dahi yıllarca bu mesire alanını kullanmakta tereddüt etmişlerdir. Gazi halkının mahallesindeki ormanda huzurla piknik yapması sağlanmadan Gazi Mahallesi'ne etiketlenen terör algısının tamamen değiştiğini söylemenin pek gerçekçi bir yaklaşım olmayacağı düşüncesiyle, emniyet birimleri bölgedeki önlemlerini daha da artırmışlardır. Bu bağlamda, Gazi Kent Ormanları Seyir Terası mevkiinde bulunan alan, öncelikle Sultangazi İlçe Emniyet Müdürlüğü'ne bağlı kalekol kullanımına tahsis edilmiş olup, 2016 yılından itibaren ormanda devriye uygulaması başlatılmıştır. Ayrıca, terörle mücadelenin etkin biçimde yapılmasına ek olarak, asayişe müessir olayların önlenmesine çalışmalarına da ağırlık verildiğinden, bu hususta STK'ların görüşü çok büyük önem taşımaktadır. Bu doğrultuda, emniyet yetkilileri, il, ilçe dernek yöneticileri, kanaat önderleri ve mahalle muhtarları

ile bahse konu STK temsilcilerinin de katılımıyla sorunların masaya yatırıldığı çözüm odaklı toplantılar düzenlenmiştir. Adıyaman, Malatya, Çankırı, Kastamonu, Siirt, Erzurum, Ardahan, Bayburt illerinden vatandaşların bir araya geldiği, huzur toplantıları düzenlenmiştir (Sabah, 2018).

Gazi Mahallesi'nde gecekonduların kuruluş sürecindeki dayanışmadan ve 1995 Gazi olaylarının oluşturduğu kolektif hafızayla güçlenen mahalle kimliğinden kaynaklı olarak (Yücel, 2016) bölgede dışlanmışlık hissiyatı diğer bölgelere oranla kendisi daha fazla hissettirmektedir. Bu olumsuzluğun bir nebze olsun giderilebilmesi, bölgenin İstanbul ile sosyal bütünleşmesinin sağlanabilmesi, sahada örgütlere karşı verilen mücadelenin kültürel faaliyetler çerçevesinde taçlandırılabilmesiyle mümkün olabilir. Bu gibi sosyal faaliyetler ise belediyelerin ve sivil toplum kuruluşlarının desteğiyle daha anlamlı hale gelebilir ve bölgenin sosyo-kültürel gelişimine önemli bir katkı sunabilir.

Sonuç

İstanbul Emniyet Müdürlüğü'nün 2014-2018 yılları arasında terörle mücadelede kazanmış olduğu başarının temel kaynağı, içinde bulunduğumuz çağın bir gereği olarak, bilimsel verileri vatandaşın can güvenliğini sağlama hususunda etkili bir şekilde uygulayabilme becerisidir. Planlı çalışmalar ile terör olaylarının minimize edilerek, mevcut huzur ve sükûn halinin kalıcı hale getirilmesi hedeflenmiştir. Bir bölgenin adeta mercek altına alınarak incelenmesi ve sorunlara doğru teşhisin konulması, doğru zamanda doğru tedavi yöntemlerinin uygulanmasıyla istenilen netice elde edilmiştir.

Beş yıl devam eden saha çalışması neticesinde elde edilen veriler doğrultusunda, Amerika'da uygulanan ve resmi kıyafetli polislerin görünür şekilde görev yapması gerekliliğini vurgulayan "Kırık Camlar Teorisi"nin İstanbul'da da uygulanabilirliğinin mümkün olduğu kanaatine varılabilir. Ancak, şu da belirtilmelidir ki; bu teori güvenlik açısından yeni yaklaşımlar geliştirilmek suretiyle kullanılabilir. Amerika'da uygulanan teori, sadece asayiş olaylarına karşı mahalle güvenliğini kapsamakta ve teori kapsamında

yapılan çalışmalarda, direkt olarak güvenlik güçlerini hedef alan terör saldırısı riski dikkate alınmamaktadır. Buna karşın İstanbul Emniyet Müdürlüğü’nün hayata geçirdiği “Rasyonel Tespit-Önetkin Polislik Teorisi”nin uygulanmasında bölgeyi merkez haline getirmiş terör örgütleri ve kriminal suç örgütlerine yönelik mücadele de dikkate alınmıştır. Bu nedenle “Kırık Camlar Teorisinde” olduğu gibi polisin görünür halde bulunması için öncelikle, görev alanının polis için de güvenli hale getirilmesinin zarureti, sahada beş yıl devam eden mücadele ile tespit ve teyit edilmiştir. Sultangazi genelinde ve daha da özelde Gazi Mahallesi’nde yapılan güvenlik odaklı çalışmada “güvenlik güçlerinin güvenliği” ilkesine de hassasiyetle yaklaşıldığı gözlemlenmektedir. Sultangazi İlçesi özelinde uygulanan, “Rasyonel Tespit-Önetkin Polislik Teorisi” ile, tespit edilen sorunların kontrolü, ileri tedbir aşamasına geçilerek suç mahallinin temizlenmesi, bölgenin bir daha suç işlenemez hale getirilmesi ve güvenliğin kalıcı hale getirilmesi tedbirleri uygulanmıştır. İşlerlik kazanan bu teoriyle, Tablo-2’de de görüldüğü üzere olumlu bir netice elde edilmiştir.

Suç ve suç unsurlarıyla mücadelede verilerin iyi değerlendirilmesi, güvenlik güçlerinin varlık sebebi olan halkın yanında olduğunu hissettirmesi ve suç-suçluluyla mücadelede halkı da yanına alabilme becerisini göstermesi neticesinde psikolojik üstünlük sağlanmış ve halka korku salan kriminal örgütlenmelere kanun hâkimiyeti hissettirilmiştir. Rasyonel Tespit ve Önetkin Polislik, bilgi ve beceri isteyen, inisiyatif gerektiren, sabır ve cesareti aynı anda gösterebilme kabiliyetiyle yürütülebilen, toplum desteğini hedef alarak, toplumun huzur-güvenini kalıcı hale getirmeyi hedefleyen, çağın gerçekleriyle örtüşen, modern bir polislik anlayışıdır. Bu teorinin sahada uygulanmasıyla, adı terör ve kriminal suç çeteleriyle anılan, İstanbul’un Sultangazi ilçesinde devletin kararlılığı ve örgütsel yapıların etkisizleştirilmesi sağlanmış, bölgenin kabuk değişti ren yüzü basın-yayın organlarından da görülebilecek ölçüde değişmiştir. Bu vesileyle, sahada başarılı olmuş bir teori olan, “Rasyonel Tespit-Önetkin Polislik Teorisi”nin ülke genelinde de hayata geçirilmesi, toplumun huzuru ve refahı açısından olumlu neticeler elde edilmesine çok büyük katkılar sağlayabilir.

Kaynakça

- ACAR, Ü. (2012), *.Adan Zye Terörizm*, Kripto Yay., Ankara.
- BİLEN, Ö., A. BÜYÜKLÜ. (2018). "Kırık Pencereleer Teorisi'nin İstanbul Metropolitan Alanı'nda Geçerliliğinin Testi", *İdealkent Dergisi*, 23(9), s.160-188.
- BUGÜN. (2015), Haber Araştırma Servisi, "Gazi'de Cenaze Gerginliğı", 27.07.2015, s. 12.
- CUMHURİYET. (2015), Haber Araştırma Servisi, "Yürüyüşe Yasak Var, Cenazede Gerginlik" 26.07.2015, s.13.
- DOĞAN, M. C. (1997), "Türkiye'nin Nüfus Yapısı ve Varoşlardaki İşsizlik Sorunu İstanbul, Alemdağı, Gazi Mahallesi ve K. Bakkalköy Örneğı", *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, (9), İstanbul, s. 191-208.
- GÖKBUNAR, A. R. (2014), "Organize Suç ve Terör Örgütleri İle Mücadelede Sivil Silah: Sosyal Destekler", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(2), Manisa, s. 230-242.
- GÜREL, S. (2015), "Terör ve Terör Örgütlerinin Finans Kaynakları", *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, ISSN: 2148-1415. s. 15-27.
- HABERTÜRK. (2015), Erişim tarihi: 02.11.2018, Erişim adresi: <https://www.haberturk.com/gundem/haber/1112466-gazi-mahallesindeki-olaylarda-2-kisi-tutuklandi>
- HABERTÜRK. (2018), Erişim tarihi: 23.12.2018, Erişim adresi, <https://www.haberturk.com/bufecinin-katili-pkk-li-terorist-yakalandi-2183023>
- HÜRRİYET. (2015), "Polise Ateş Açıldı 4 Yaralı" 26.07.2015, s.17.
- İHLAS HABER AJANSI. (2015), Erişim tarihi: 21.12.2018, Erişim adresi: <https://www.iha.com.tr/haber-gazi-mahallesinde-polis-mudahalesi-482220/>
- İHLAS HABER AJANSI. (2016), Erişim tarihi: 29.10.2018, Erişim adresi: <http://www.iha.com.tr/haber-sultangazide-bombasusu-verilen-tup-polisi-alarma-gecirdi-565958/>
- İSTANBUL İL EMNİYET MÜDÜRLÜĞÜ (İEM). (2018), *Faliyet Raporu* İEM, İstanbul.

Terör, Asayiş ve Organize Suç Örgütleriyle Mücadelede “Rasyonel Tespit-Önetkin Polislik Teorisi”nin Hayata Geçirilmesi ve Sosyal Hayata Etkileri “Gazi Mahallesi Örneği”

KARTAL, A. B. (2018), “Uluslararası Terörizmin Değişen Yapısı ve Terör Örgütlerinin Sosyal Medyayı Kullanması: Suriye’de DAEŞ ve YPG Örneği”, *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, 14(27), MSÜ Yay., İstanbul: 2018, s. 39-77.

KAZAN, H. (2016), Terör-Medya İlişkisi ve Medyada Terör Haberciliği, Terör Terörizm kavramları, *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, 12(24), MSÜ Yay., İstanbul: 2016, s. 109-147.

KRIEGER, T., DANIEL, M. (2010), “Terrorism in the Worlds of Welfare Capitalism”, *Center For International Economics Working Paper Series*, 54(6), University of Paderborn-Germany: 2010, pp. 902-939.

MİLLİYET. (1993), “Esnaf Dükkân Açmadı”, 08.07.1993, s.15.

MİLLİYET. (1995), Avcılar, E., Akşit, H. ve dğr. “büyük provokasyon”, “Gaziosmanpaşa’da provokasyon kokan kahvehane baskınında 2 kişi öldü 15 kişi yaralandı”. 13.03.1995. s.14.

MİLLİYET. (1995), “Naftalinli Pankartlar”, 17.03.1995, s.3.

MİLLİYET. (1996), Bakacak, M., Arslan, E., “gazi mahallesinde dükkanların büyük bölümü kepenklerini kapattı”, 13.03.1996. s.3.

MİLLİYET. (2013), Erişim tarihi: 20.12.2018, Erişim Adresi: <http://www.milliyet.com.tr/-burada-ya-solcu-olunur-yada/gundem/detay/1778018/default.htm>

ORAL, B. G. (2016), “Terörizmin Finansmanı ile Mücadelede Vergilendirme ve Terör İlişkisi”, *Mcbü Sosyal Bilimler Dergisi*, 14(4), Manisa: 2016.

ÖZYILDIZ, S. (2017), “Makarenko’nun “Kara Delik Sendromu” Teorisi ve Terörizm Finansmanında Sınırşan Organize Suçlar”, *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, (25), MSÜ Yay., İstanbul: 2017, s. 27-64.

RESMİ GAZETE. (2008), “Büyükşehir Belediyesi Sınırları İçerisinde İlçe Kurulması Ve Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun” S. 26824, Kanun No. 5747, 22.03.2008.

SABAH. (2016), Erişim tarihi: 24.12.2018, Erişim adresi: <https://www.sabah.com.tr/gundem/2016/02/01/gazi-mahallesinde-polise-saldiri>

- SABAH. (2018). Pazar Eki, "Bir normalleşme öyküsü: Gazi Mahallesi", 23.12.2018.
- SKAPERDASS, T. (2001), "The Political Economy of Organized Crime: Providing Protection When the State Does Not", V.2, *Economics Governance*, 2(3), California: 2001, pp. 173-202.
- SAYIŞTAY BAŞKANLIĞI. (2016), İstanbul *Sultangazi Belediyesi 2016 Yılı Sayıştay Denetim Raporu*, Eylül 2017, s.29-30.
- YENİŞAFAK. (2018), Erişim tarihi: 29.10.2018, Erişim adresi: <https://www.yenisafak.com/gundem/gazi-simdimahalle-odu-3279963>
- YÜCEL, H. (2016), "Varoşun Üç Hali: İç Varoş, Parçalanmış Varoş ve Bütünleşik Varoş, *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 4(1), İstanbul: 2016, s. 53-84.

Fransız Sosyoloji'sinde Gündelik Hayat Çalışmaları

Everyday Life Studies in French Sociology

Emine Kırış*

Öz

“Fransız Sosyoloji'sinde Gündelik Hayat Çalışmaları” ismini taşıyan makale, 20. yy'da Fransız Düşünce geleneğinden gelen ve aralarında Lefebvre, de Certeau ve Bourdieu gibi isimlerin bulunduğu Fransız düşünürlerinin gündelik hayat ile ilgili geliştirdikleri kuramlara odaklanmaktadır. Ağırlıklı olarak yukarıda ismi geçen kuramcıların yazdığı eserleri referans alan makale, sosyolojide yeni bir alan olarak beliren gündelik yaşamı, geliştirdikleri analitik kavramlar ışığında nasıl ele aldıklarını ve bu alan içerisinde nelerin altını kalınca çizdiklerini göstermeye çalışmaktadır. Makalenin odak noktasının Fransız düşüncesi olmasının sebebi ise, gündelik yaşam çalışmalarına en önemli açılımın Fransa kanadından gelmiş olmasıdır. Ayrıca makalenin içeriğinde yer alan, “Sosyoloji'de Nesneleşen Bir Alan Olarak Gündelik Hayat” adlı başlığın hemen altında, hem Kıta Avrupası geleneğinin, hem de Amerikan Sosyolojisi geleneğinin gündelik hayat çalışmalarına yaptığı katkıya da değinilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Gündelik hayat, strateji, taktik, habitus, alan, kültürel sermaye

* YLS Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Bilim Dalı, eminekiris93@gmail.com

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 14 Mart 2019

Abstract

The article focuses on the theories of everyday life developed by French thinkers in the 20th century, especially Henri Lefebvre, Michel de Certeau and Pierre Bourdieu,. The article, mainly referring to the works written by the aforementioned theorists, tries to show how a conception of everyday life appears as a new field in sociology with reference to the analytical concepts and points of view they developed in this area. The main focus of the article is on French thought, because the most important initiative for everyday life comes from the French tradition in the past century. In addition, just under the title of Everyday Life as an Object in Sociology in the article, both the contributions of other continental European and the American scholars to the everyday life studies are also discussed.

Keywords: Everyday life, strategy, tactics, habitus, field, cultural capital

Giriş

Sosyolojinin yakın zamanlara kadar sırtını döndüğü bir alan olarak gündelik hayat aslında, toplumun varoluşu kadar eskidir diyebiliriz. Ancak sosyoloji literatüründe gündelik hayatın net bir konum kazanması 1970'lerden sonra mümkün olmuştur. Gündelik hayat alanına ilk yönelim sembolik etkileşimciler tarafından geldiği düşünülse de, aslında sembolik etkileşimcilerin derdinin bir gündelik hayat sosyolojisi yapmak olmadığını ifade etmek gerekir. Sembolik etkileşimcilik kuramı gündelik hayat sosyolojisini mümkün kılan ve onu idrak edebilmek için bize ip uçları sağlayan tarihsel uğraklardan sadece biridir diyebiliriz (Binay & Tatlıcan, 2018: 147). Ancak başlıktan da anlaşıldığı gibi makalenin odak noktası Fransız sosyolojisi olduğu için bu çalışmada sembolik etkileşimcilik kuramının gündelik hayat sosyolojisine yaptığı katkıya değinilmemiştir. Bu çalışmanın asıl meselesine gelmeden önce bu alanda çalışmaları bulunan Fransız kuramcılar hakkında temel birkaç şeyi belirtmek gerekir. İlk olarak, bu alanın ilki kabul edilen Henri Lefebvre, eserlerinde “gündelik hayat” kavramını aynı bu şekilde kullanırken, Michel de Certeau da ise eserlerinde “gündelik” kelimesini “alışılmış, sıradan, rutin” anlamında kullanmaktadır. İkinci olarak, her ne kadar Bourdieu'nün *La Misère du Monde* (Dünya'nın Sefaleti) adlı yapıtı “gündelik hayatı didik didik inceleyen bir etnografik araştırma” (Çeğin, 2018: 405) olarak görülse de, aslında bu çalışmada dahil diğer tüm çalışmalarında da Bourdieu, “gündelik hayat” kavramını kullanmamıştır.

Sosyoloji bilimi içerisinde, 1970'lerden günümüz çalışmalarına kadar gündelik hayat sosyolojisi alanında yapılan incelemelerin sayısı oldukça azdır. Gündelik yaşamı çalışan sosyologlar ise ya bireyin faaliyetlerine ya da bireyin ilişkilerine eğilerek çalışmalarını sürdürmektedirler. Bu ikisi arasında köprü oluşturan Pierre Bourdieu'nun kavramlarından yola çıkılarak yapılmış bir çalışma ise henüz bulunmamaktadır. Bu makalede, Bourdieu'dan yola çıkarak gündelik yaşam ile ilgili bazı açıklamalar yapmamız, makalemizin özgün yanını oluşturmaktadır.

Sosyoloji’de Nesneleşen Bir Alan Olarak “Gündelik Hayat”

Gündelik yaşam, farklı sebeplerle, toplum bilimlerin gündemine zaman zaman girmiştir; fakat günümüzde olduğu kadarıyla toplum bilimlerinin merkezinde yer almamıştır. Gündelik hayat dediğimizde çoğunlukla sosyal evrendeki bireylerin 24 saat içerisinde yer tutan barınma, yeme-içme, giyinme, uyuma, gezintiye çıkma gibi günlük rutin içerisindeki faaliyetleri anlaşılmaktadır. Yani ‘gündelik’ terimi, dar anlamıyla rutine göndermede bulunsa da; bu rutinin içinde var olan bireylerin kendi yaşamlarını sürdürmek için yaptıkları tüm faaliyetleri kapsar diyebiliriz (Balta, 2018: 53). Gündelik yaşam bizi sarıp sarmalayan başat gerçeklik olmasına rağmen sosyoloji disiplini, araştırma nesnesi olarak “toplum” gibi bireyin gündelik yaşamındaki yapıp etmelerini dışarıdan belirlediğini iddia ettiği “kolektif kavramlar”la iş görmeyi tercih etmiştir. Dolayısıyla da insanlığın çoğunluğunu etkileyen makro olayları analiz etmeyi hedeflemiş, gündelik yaşamın içerisinde saklı olan insan edimlerini ve etkileşimlerini çoğunlukla ya görmezden gelmiş ya da daha başka kavramlar ve bakış açıları içinde çalışmayı öncelemiştir. On dokuzuncu yüzyılın hakim bilim anlayışına uygun olarak ‘düzen’ arayışında olan sosyoloji bilimi ve onun kurucu babaları için gündelik hayat çalışılması gereken ayrı bir alan olarak görülmemiştir (Douglas, 1970:13). Her ne kadar sosyolojinin kurucuları gündelik yaşama böyle bir niyetle bakmış olsalar da Simmel, Elias, Goffman, Lefebvre, Giddens ve Bourdieu gibi toplum bilimciler gündelik hayatı ısrarla sosyolojinin gündemine taşımaktan geri durmamışlardır. Dolayısıyla hem Kıta Avrupası geleneği hem de Amerikan sosyolojisi geleneği içerisinde gündelik yaşam alanına ilişkin çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalara kısaca değinecek olursak; örneğin, Alman sosyoloji geleneği içerisinde Simmel, sosyolojinin amacının insanların “birlikte oluş” durumunu ortaya koyan kavramları tanımlama ve bulma olduğunu iddia etmiştir. Simmel için sosyolojinin görevi yaygın olan toplumsal etkileşim türlerini anlamak ve açıklamaktır. Alman geleneği içerisinde bulunan bir başka isim Walter Benjamin de gündelik yaşamı tarihsel olayları anlamının ve açıklamanın temeli olarak görmektedir. Benjamin’e göre dünyada gerçekleşen

gündelik olaylar yalnızca insanın yapıp etmelerinin sonucu değil aynı zamanda insan düşüncesinin de kalbidir. Düşünmek eylemi, düşüncenin akışı kadar hareketi de içerir. Dolayısıyla tarih geçip gittiğinde arkasında imgeleri kalır (Kalekin-Fishman, 2003:716). İngiliz sosyolojisi geleneği içerisinde gündelik yaşama dair gelişmelerin dayandığı isim Norbert Elias'tır. Elias, "bireylerin duygusal ve rasyonel dürtülerini ele alarak gündelik eylemlerin kaçınılmaz bir biçimde birbirlerine bağımlı olduğunu ve insanların sosyal yapının kendi psişik tepkilerine uyum sağlayacak şekilde kendilerini ayarladığını" öne sürmektedir (Kalekin-Fishman, 2003: 716-717). Dolayısıyla bu toplumsal yapılar içerisinde zamanla açık ve gizli kurallarıyla beraber eyleme şeklimiz ve gündelik yaşam içinde bireysel olarak yönümüzü bulmamız da değişir (Kalekin-Fishman, 2003: 716). Gündelik hayat çalışmalarına bir başka açılım da, Amerikan geleneği içerisinden gelmektedir. Amerikan sosyoloji geleneği üzerinde önemli etkileri olan Berger ve Luckmann gündelik hayatı incelerken gündelik yaşamdaki etkileşimi destekleyen mekanizmalara odaklanır. Berger ve Luckmann gündelik yaşam ile ilgili çalışmalarında, gündelik yaşamda evrilen anlamların genel kurallar tarafından idare edilen ve aynı zamanda aşkın sonuçları da kapsayan tipik eylemlerin 'tarif bilgisi' olarak kurumsallaşmaya nasıl hizmeti ettiğini tartışır (Kalekin-Fishman, 2003:717). Bu başlık altında son olarak Goffman'a da değinecek olursak; Blumer, Burke ve Durkheim'dan etkilenen Goffman 'Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu' adlı çalışmasıyla toplumsal düzenin izini sürmüş ve yine aynı eserinde gündelik yaşam içinde etkileşim halinde olan bireye odaklanmıştır. Goffman ayrıca bireyin kişiliğinin oluşumunda onun iç benliğini şekillendiren gündelik yaşam ritüellerinin, etkileşim aracılığıyla nasıl oluştuğuna ilişkin derin analizlerde bulunmuştur (Adler, & Fontana, 1987: 223).

Fransız Sosyoloji'sinde Gündelik Hayat

Gündelik hayat sosyolojisine en önemli açılım Fransız düşünce geleneği içinde yoğrulan Fransız düşünürlerinden gelmiştir. Zira gündelik yaşamı konu alan ilk klasik metinler, Fransız sosyal bilimci Henri Lefebvre'nin iki cilt halinde yayınlanan *Gündelik Ha-*

yatın Eleştirisi (1962) ve yine bu alana ilişkin önemli bir çalışması olan *Modern Dünya'da Gündelik Hayat* (1971) isimli yapıtlarını içerir (Esgin, 2018: 25). Bu alanla ilgili çalışmaları bulunan diğer kuramcılar ise Michel de Certeau ve Pierre Bourdieu'dür. Öncelikle, Lefebvre ve Certeau'nun bu alanla ilgili söylemlerine ve çalışmalarına değinecek olursak; Lefebvre ve Certeau Marksist kuramın merceğinden bakarak gündelik yaşamın incelemesini yapmaktadır (Kalekin-Fishman, 2003: 717). İlk klasik metin yazarı Lefebvre gündelik hayatı idrak edebilmek için gayet açık ve net bir metafor sunar. Lefebvre, gündelik hayatı üzerinde yaşadığımız ama farkında olmadığımız hayat veren bir güç kaynağı olarak verimli bir toprağa benzetir (Gardiner, 2016:14). Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi* adlı yapıtında modernitenin dinamikleri olan "boş zaman" olgusuna ve boş zaman kültürü ile gündelik hayatın içerisinde yerleşen 'kültürel tüketim' olgusuna yer verir. Lefebvre'in modernitenin gündelik yaşamı konusunda ulaştığı sonuç, modernlik ve gündeliklik arasında bir seçim yapmanın söz konusu olamayacağıdır; çünkü, ona göre, 'modernite' ve 'gündelik' olan birbiriyle içiçe geçmiştir. Lefebvre, *Modern Dünya'da Gündelik Hayat* adlı eserinde "... gündeliklik ve modernlik, karşılıklı olarak birbirini belirtir, gizler, meşrulaştırır ve telafi eder" şeklindeki ifadeyle bu duruma göndermede bulunmaktadır (Lefebvre, 1998: 31).

Gündelik hayat üzerine yapılan çalışmalar, biri bireyin faaliyetleri diğerine ise bireyin ilişkileri olmak üzere iki ana hat üzerinden değerlendirilmektedir. İşte Certeau, gündelik hayatı, bireyin faaliyetleri üzerinden giden değil, konuşma, sokakta yürüme, okuma, hareket etme, alış veriş yapma biçimi gibi yaşam pratikleri üzerine eğilmektedir (Tekeli, 2010). Certeau, gündelik yaşamı ele alırken Foucault'ya benzer olarak gündelik yaşamda iktidarın varlığını tartışmış ve Lefebvre'ye benzer şekilde gündelik yaşamın direnişini konuşturmuştur. Fakat bunu yaparken Lefebvre'den farklı olarak "devrim" demeden gündelik yaşamın içerisindeki direnişin teorisini yapmaktadır (Deniz & Kentel, 2016: 748). Certeau, 'Gündelik Hayatın Keşfi' adlı çalışmasında, Foucault'un iktidar kuramında gözden kaçırdığı bir meseleyi takibe almaktadır.

Foucault'un geliştirdiği iktidar kuramına göre; iktidar, ince disipline edici mekanizmaları ile toplumun direnç mekanizmalarını kırarak toplumu pasifleştirmekte ve uysallaştırmaktır. Certeau ise madem ki iktidar aygıtları bu denli pasifleştirici yapıdadır o halde toplum içerisinde bulunan ve 'çizgi dışı' (Certeau'nun geliştirdiği bir kavram) olarak kabul edilen çoğulluklar ya da gruplar nasıl farklı kalabilmekte ve ne şekilde bu farklılıklarını sürdürebilmektedir? sorusunun cevabını aramaktadır. Certeau ise, bu soruyu, sıradan birey tipleştirilmesi üzerinden giderek çizginin dışına itilenlerin "eylem, uygulama ve üretim tarzlarını" analiz ederek cevaplandırmaktadır. Ayrıca Certeau, "Gündelik Hayatın Keşfi" adlı incelemesinde, etnografik izleyici çalışmalarıyla, 'madun' olarak görülenlerin sistem yada düzen içerisinde kazandıkları küçük ölçekli zaferlere de vurgu yapmaktadır. Ona göre; gündelik hayat, tahakküm ilişkileri ağı içerisinde var olan 'sıradan insan'ın düzenin baskıcı kurallarıyla, gerçekleştirmiş olduğu operasyonel hamleler sayesinde baş ettiği bir alandır ve Certeau, bu alanı, savaş yönetiminde kullanılan strateji ve taktik kavramları üzerinden okumaktadır. Dolayısıyla bu iki temel kavramı detaylarıyla incelemek Certeau'nun yapmaya çalıştığı şeyi idrak edebilmek açısından oldukça önemlidir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere 'Gündelik Hayat' sosyo- kültürel bir 'alan'dır ve herhangi bir alanı kavrayabilmek için o alanı inşa eden pratiklerin anlaşılması gerekir. Hangi pratik olursa olsun belli bir mantıkla ve belli bir eyleme biçimiyle uyum içerisindedir (Gardiner, 2016: 230). Dolayısıyla Certeau'nun strateji ve taktik olarak adını verdiği iki eylem türü gündelik hayatın içerisinde ve bu alanın mantığına göre oluşan eylem türleridir. Bu kavramları daha ayrıntılı bir biçimde inceleyecek olursak; onun taktik adını verdiği eylem türü, sıradan bireyin gündelik yaşam içerisinde gerçekleştirmiş olduğu operasyonel tavırların tümüdür; yani, 'taktik', egemen olanın kurallarına karşı güçsüz olanın ürettiği eyleme biçimleridir. 'Strateji' ise seçkin olan diğer bir ifadeyle mevcut 'alan' içerisinde hakim olanın ortaya koyduğu kurallardır. Sıradan insana özgü bir eylem türü olan taktikler aslında apaçık bir üretim şeklidir. Çünkü erk sebebiyle zayıfın güçlünün stratejilerine karşı dolapdömen çevirme sanatı, el çabukluğu, kurnazlık gibi geliştirdiği

taktikler ancak hakim kültürün baskıcı ve düzenleyici kurallarını içselleştirmekle mümkündür. Bu içselleştirme tüketim niyetli bir tavır değil, bilakis hakim olanın geliştirdiği stratejiler karşısında sıradan bireyin kendisine yer açmak için ürettiği metis (yaratıcı zeka uygulamaları)'tir. Örneğin; Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu ilk yıllarda, devlet tarafından çıkartılan tekke ve zaviye kanunu ile ülkenin her yerinde bulunan tekke ve zaviyeler kapatılmıştır. Tekkelerin kapatılmasının ardından halk bu boşluğu kapatmak için hiç bir resmi kurumsallığı bulunmayan cemaatler kurmaya başlamıştır. İşte bu örnek Certeau'nun strateji ve taktik kavramları bağlamında okunduğunda; halk, iktidarın stratejisine karşı taktik geliştirerek mikro-direnışte bulunmaktadır. Dolayısıyla Certeau'nun yapmaya çalıştığı, Batı ussalığı dışına itilen taktiklerin analize tabi tutulmasını sağlamaktır. Sonuç olarak; Certeau gündelik hayatı didik didik ederken bireye değil, bireyin yani en zayıf olanın direniş mekanizmalarına, operasyonel tavrıların biçim ve türlerine bakmaktadır.

Eserlerinde "gündelik hayat" kavramına hiç rastlamadığımız ama yapmış olduğu çalışmalarda gündelik yaşama dair göz ardı edilemeyecek kadar malumat elde edebileceğimiz Fransız düşünür Pierre Bourdieu, Fransa devleti tarafından gönderildiği Cezayir'de sömürge yönetiminin gerçekleriyle yüz yüze gelmiş ve "sömürgeci kapitalizm ve yerli milliyetçilik" arasında var olan çatışmaları anlayabilmek adına etnoloji ve sosyolojiye yönelmiştir (Wacquant, 2007: 53-54). Cezayir'de bulunduğu sıralarda Kabyle halkı üzerinde yapmış olduğu etnolojik kökenli araştırmalar onun özgün sosyolojik üretiminin başlangıcı sayılabilir. Fakat, onun sosyolojisinin özgün yanı, yapmış olduğu antropolojik çalışmalardan değil, bu kavramları Fransa gibi sınıflı toplum üzerinde uygulamaya çalışmasından kaynaklanmaktadır. Yani Bourdieu, orada ürettiği kavramları Fransa'ya taşıyarak Fransa'nın sınıf yapısını incelemeye almıştır. Aslında onun burada yapmaya çalıştığı şey tümüyle yabancı olanı aşına kılma, aşına olanı da yabancı kılma çabasıdır diyebiliriz. Kavramlarını sınanmaya açık bir şekilde inşa eden Bourdieu'ya göre, sosyoloğun incelemeye alacağı sosyal gerçeklik ne kadar karmaşık bir yapı arz ediyorsa, onu açıklamak için

üretecek olduğu kavramlar da o kadar karmaşık bir düşünme tarzını teşvik etmesi gerekmektedir (Çeğin, 2018: 406). Bu nedenden dolayı da Bourdieu'nün geliştirmiş olduğu kavramlar sağlam bir düşünsel süreci gerekli kılmaktadır. Bourdieu'nün gündelik hayat ile ilgili düşüncelerine gelmeden önce onun 'kavramsal repertuarından' kısaca bahsetmek gerekir. Bourdieu'nün 'kavramsal repertuarına' baktığımızda da karşımıza ilk çıkan kavram 'alan' kavramıdır. Bu kavram, 1960'lı yıllarda Marksizm ve Yapısalcılık arasındaki çatışmalar sonucunda geliştirdiği habitus, kültürel sermaye, strateji kavramlarının oluştuğu süreçte ortaya çıkmıştır (Swartz, 1997: 118). Bourdieu'nün ifadesiyle "çözümleyici açıdan alan, konumlar arasındaki nesnel bağıntıların konfigürasyonu ya da ağı olarak tanımlanabilir." (Bourdieu & Wacquant, 2017: 81). Yani ona göre 'alan' çok boyutlu konumlar ve eyleyicilerin bu konumlara yerleşmesidir. Alan nosyonu daha iyi aktarabilmek için eski bir rugby oyuncusu olan Bourdieu'nün oyun metaforuna başvurmak icap eder. Bourdieu'nün oyundan kastettiği şey oyunun eğlence tarafı değil, kendini oyuna kaptıran, ödül kazanmak için mevcut oyun içerisinde diğerleriyle ve kendi sınırlarıyla mücadele eden herhangi bir oyuncunun oyun anlayışını kast eder. Toplumsal yaşamı oyuna benzeten Bourdieu onu hem bir mücadele alanı hem de devamlı olarak bir doğaçlama alanı olarak değerlendirir (Calhoun, 2007: 78). Her alanın kendine özgü kuralları olmasına rağmen diğer alanlar için de geçerli genel yasalar vardır. Siyaset alanı, felsefe alanı, hukuk alanı gibi birbirinden çok farklı alanlar incelenirken her alanın kendine özgü yasaları keşfedilir ve diğer alanlara nasıl yaklaşıması gerektiğine dair ipuçları verir. Ancak bu alanların hepsinde var olan ortak özellik, mücadeledir. Bilimsel alan da dahil olmak üzere her alan, başka şeylerin yanı sıra, kendisini kazanılacak ve kaybedilecek birtakım mücadele nesnelere üzerinden tanımlar (Bourdieu, 2016: 137-138). Alana yeni giren ile alanın sermayesini elinde bulduran hakim sınıf arasında, sermayenin tanımı ve dağıtımı noktasında sürekli bir mücadele vardır. Bu alana daha önceden girmiş olanlar doğal olarak daha çok sermaye sahip ve savunmacı refleksleri bulunmaktadır. Mevcut alandaki baskınlıklarını sağlayan kuralları muhafaza etmek için alana yeni dahil olanlarla mücadeleye girerler

(Kaya, 2007: 408-409). Herhangi bir alanın işler olabilmesi için, mevcut alana özgü birtakım mücadele nesnelere sahip olması ile bu alanın kurallarıyla donanmış oyuna katılmaya hevesli eyleyicilerin varlığı gereklidir (Bourdieu, 2016: 138). Gerçekte alanlar farklı oyunlar içerse de, farklı alanlar arasında geçiş yapılabilir. Bourdieu'nün bu geçişi açıklamak için kullandığı kavram: sermayedir. Kabaca ifade etmek gerekirse, sosyal uzayda toplumsal iktidarı ve sosyal eşitsizliği belirleyen üç çeşit sermaye bulunur. Adından da anlaşılacağı üzere ekonomik sermaye, maddi kaynakları ifade eder. Sosyal sermaye, toplumsal evrende yaşayan bireylerin kendi çıkarları için harekete geçebilecekleri toplumsal bağları ile ilişkilidir. Sermaye açısından Bourdieu'nün ayırt edici katkısı kendi saha çalışmalarından yola çıkarak ürettiği kültürel sermaye kavramıdır. Kültürel sermaye kavramı Güzel sanatlara ve kültüre ilişkin nesnel bilgiyi, kültürel beğeniler ve tercihleri, biçimsel nitelikleri (örneğin, Üniversite derecesi, Müzik eğitimi), kültürel becerileri ve teknik ustalıkları (örneğin, bir müzik aleti kullanma yetisi) ve son olarak zevk sahibi olma ve "iyi" ve "kötü" arasında ayırım yapma yetisi gibi becerileri içermektedir (Smith & Riley, 2016: 198). Mesela alanında başarılı bir hukukçu hayat standartlarını yükseltmek için ya da çocuklarına daha iyi bir gelecek hazırlamak için bu alanda elde ettiği başarıyı fırsatlara çevirmeye çalışır. Onun bunu yapabilmesi için, içinde buldukları alana özgü sermayeyi farklı sermaye türlerine dönüştürmesi gerekmektedir. Ekonomik sermayeye sahip bireyler çocuklarını paralı özel okullara göndermeyi tercih ederler. Dolayısıyla bu, ekonomik sermayeyi kültürel sermayeye dönüştürmektir. Kültürel sermayeye ilişkin birkaç şey daha söyleyecek olursak; Bourdieu, *Distinction [Ayrım]* adlı eserinde, neyin iyi neyin kötü olduğuna ilişkin evrensel estetik bir yargının olmadığı aksine kültürel sermaye kaynaklı olarak estetik beğenilerin toplumsal olarak inşa edildiği fikrini savunur. Ayrıca Bourdieu nesneleşmiş, kurumsallaşmış ve bedenselleşmiş olmak üzere kültürel sermayenin üç formuna işaret eder. Kültürel sermayenin bu üç formunun her biri çocuğun sosyalizasyon sürecinde ve eğitim hayatında etkin ve belirleyicidir. İlk olarak kültürel sermayenin nesneleşmiş olanı kitap yazmak, resim yapmak, enstürman kullanmak gibi gündelik hayatta mad-

di ürünlere işaret eder. İkinci olarak kültürel sermayenin kurum-sallaşmış biçimi bireyin eğitimi hayatında aldığı diplomalara ve son olarak kültürel sermayenin bedenleşmiş şekli yine gündelik hayatta bireyin zihinsel ve bedensel alışkanlıklarına tekabül eder.

Pierre Bourdieu'nün saha çalışmalarının ardından ürettiği bir diğer kavram, 'habitus' kavramıdır. Bu kavram, gündelik hayat çalışmalarında oldukça önemli bir yer işgal eder. Peki habitus nedir? Bourdieu'nün, pratik kuramındaki bu kilit kavram, klasik sosyolojide bulunan sosyal gerçekliğin bireyin hem içinde hem de dışında var olduğu fikrine dayanır. Swartz'a göre, pek çok antropolog ve sosyoloğun bildiği bu kavram gerçekte çok da iyi kavranamamıştır. Bourdieu'nün yapıtlarına hakim olanlar arasında dahi, bu kavramın neye göndermede bulunduğu hakkında farklı fikirler de bulunmaktadır (Swartz, 1997: 138). Gerçekte habitus (hexis, ethos, modus operandi, second nature) bireyin geçmiş yaşam deneyimleri sonucunda meydana gelen bütünleşmiş ve kalıcı yatkınlıklardır (Bourdieu, 1990: 56-57). Bourdieu'ye göre toplumsal oyunların içerisinde yer almak yalnızca bilinçli olarak yaptığımız bir tercih değildir. Çocukluktan itibaren dahil olduğumuz sosyalizasyon sürecinde kültürel kurallar aracılığıyla neyin doğru ve neyin yanlış olduğu, nasıl davranmamız gerektiği gibi kuralları yaşadığımız çevre içerisinde hiç farkında olmadan içselleştiririz. İşte Bourdieu, bu toplumsal kuralları içselleştirdikten sonra geriye kalan tortuyu habitus olarak tanımlar ve ayrıca habitusu sadece kolektivitenin değil ayrıca bireysel bir kapasitenin bir başarısı olarak da görür. Dolayısıyla habitus, sosyal kurumlar ve bireylerin bedenleri üzerinde bir buluşma noktasıdır. Gündelik hayat sosyoloji alanında yapılan çalışmalar ile ilgili 'habitus' kavramının sağladığı açılımları anlayabilmek için özelliklerine kısaca değinmek gerekir. Toplumsal uzamda var olan bireyin pratiklerinin ardında bir mantığa dayandığı varsayımını kabul etmeden bir toplum bilim kurulamaz. Bu noktada toplum bilimin temel görevi herhangi bir toplumsal eylemin ardında yatan mantığın ne olduğuna dair açıklık getirmektir. Buradan hareketle Bourdieu'nün pratik kuramında kilit bir kavram olan 'habitus' un getirdiği açılım bireylerin eylemlerinin mantığının sadece çıkarı çoğaltmaya

çalışmak olmadığı diğer nedenlerin de aynı ölçüde geçerli olabileceğini kabul etmektir. Sosyal dünyanın birçok farklı alanında mevcut alanın çekiciliği, oluşturduğu oyun etkisi vb. nedenlerle birçok pratik gelişmektedir. Fakat günümüz toplum bilimlerinde örneğin, rasyonel eylem kuramında olduğu gibi eylemi belirleyenin yalnızca çıkar olduğunu kabul eden yaklaşımlar oldukça yaygındır. Bu yaklaşım ya da yaklaşım türleri her eylemin bilinçli bir hesaba dayandığını savunur. Bourdieu'nün pratik kuram içerisindeki habitus kavramının yıkmaya çalıştığı da bu iddiadır. Mesela herhangi bir alanda eyleyen bireyler, eyledikleri alanda bir dizi pratik geliştirerek bir yaşama alışkanlığı kazanırlar. Edinmiş oldukları bu yaşama alışkanlığı ile ait oldukları alan içerisinde pratiklerini gerçekleştirirler (Tekeli, 2010:27-28).

Alan kavramını anlatırken dile getirdiğimiz gibi Bourdieu, gündelik yaşamı pek çok alanlardan oluşan bir sahaya benzetir. Bu alanlara dahil olmak için de bireylerde bir oyun hissinin bulunması gerekir. Eğer alana dahil olacak bireylerde bu oyun hissi bulunmazsa şahıslar mevcut alanın dışında kalır. Mesela, orta-üst sınıftan gelen birisi belli alanlarda oyun oynamaya istekliken, kenardan gelen birisi daha az istekli olabilir. İşte tüm bu oyuna dahil olma isteği bireyin habitusundan gelmektedir. Yani habitus, oyun içerisindeki oyunun yöneticisidir. Dolayısıyla, birey, gündelik yaşamda dahil olduğu alan içerisinde habitusu ölçüsünde strateji geliştirmeye çalışır. Ayrıca ellerinde tuttukları alanın kaynaklarıyla da sermaye biriktirmeye ve oyunda başarılı olmaya gayret gösterir. Gündelik hayatı anlamamız açısından habitus kavramının bir başka özelliği de onun gündelik yaşam içinde farklılaştırıcı doğasının bulunmasıdır; çünkü, Bourdieu Distinction [Ayrım] adlı yapıtında ifade ettiği gibi habitus gündelik hayatta ayrıştırıcı bir rol üstlenir. Habitus sınıflanmıştır ve aynı zamanda da sınıflanmıştır. Mesela, işçi sınıfından bir bireyin yeme alışkanlıkları, estetik yargıları, tercih ettiği sporlar ve beğeni türleri, seçkin gruptan herhangi bir bireyin beslenme alışkanlıkları, gündelik yaşamda göstermiş olduğu sitematik pratikler birbirinden ayrışmakta ve farklılık göstermektedir. Bu ayrışmalar gündelik yaşamda zaman içerisinde bir dil oluşturur. Aslında bu oluşan dil, "yaşam tar-

zı" olarak ifade edilir. İşte bu yaşam tarzları, giyinme, eğlenme, yeme-içme gibi gündelik yaşamın tüm alanlarını kapsar (Tekeli, 2010:28).

Sonuç

Bu makalenin temel hedefi, gündelik yaşamı, üç Fransız teorisinin geliştirmiş oldukları kavramlar ışığında değerlendirmektir. Yine bu çalışma gündelik yaşamı; Lefebvre, Certeau ve Bourdieu'nün analitik kavramlarıyla inceleyerek, bu alana diğer yaklaşımlardan farklı bir bakış açısı sunmaya çalışmaktadır. Makalede, ilk olarak gündelik hayatın tanımlamasına, gündelik olan ile sosyolojik olanın arasındaki bağlantıya, ikinci olarak da bağlı bulunduğu gelenek içinde bu alana yönelik geliştirilmiş kuramlara özet şeklinde kısaca değinilmiştir. Daha sonra çağdaşlarımız olan ve Fransız sosyolojisi geleneğinden gelen, gündelik yaşamı Marksist bir perspektif doğrultusunda yorumlayan Henri Lefebvre'nin ve yine bu alanın kaşifi olarak nitelendirebileceğimiz Michel de Certeau'nun düşüncelerine yer verilmiştir. Ardından habitus kavramıyla gündelik yaşam çalışmalarına farklı bir açılım getiren Pierre Bourdieu'nün kavramsal repertuarının gündelik yaşam sosyolojisi içerisindeki önemine değinilmiştir.

Kaynakça

- Adler, P. A., Adler, P., & Fontana, A. (1987). *Everday Life Sociology. Annual Review of Sociology* , 217-235.
- Balta, E. (2018). Marxizm, Ütopya ve Gündelik Hayat. A. Esgin, & G. Çeğin içinde, *Gündelik Hayat Sosyolojisi: Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar* (s. 53-67). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Bourdieu, P. (2016). *Ayrım*. Ankara: Heretik Yayınları.
- Bourdieu, P. (2016). *Sosyoloji Meseleleri*. Ankara: Heretik Yayınları.
- Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. California: Stanford University Press.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2017). *Düşüniümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Calhoun, C. (2007). Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, & Ü. Tatlıcan içinde, *Ocak ve Zanaat* (s. 77-131). İstanbul: İletişim.
- Çeğin, G. (2018). Gündelik Hayatın Kavranışı İçin: Pierre Bourdieu'nün Kavramsal Repertuarının Verimlilikleri ve Sınırlılıkları. A. Esgin, & G. Çeğin içinde, *Gündelik Hayat Sosyolojisi: Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar* (s. 405-431). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Deniz, A. Çağlar, & Kentel, F. (2016). *De Certeau: Operasyonlar, Strateji, Taktik ve Kent. Tarih Okulu Dergisi*, 747-761
- Douglas, J. (1970). *Understanding Everday Life:Toward the ReConstruction of Sociological Knowledge*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Esgin, A. (2018). Gündelik Hayat Sosyolojisi: Tarihsel Süreç ve Temel İlkeler. A. Esgin, & G. Çeğin içinde, *Gündelik Hayat Sosyolojisi: Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar* (s. 13-34). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Gardiner, M. (2016). *Gündelik Hayat Eleştirileri*. Ankara: Heretik Yayınları.
- Kalekin-Fishman, D. (2003). *Sociology of Everyday Life. Current Sociology Review Article* , 715-732.
- Kaya, A. (2007). Pierre Bourdieu'nun Pratik Kuramının Kilidi:

- Alan Kavramı. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, & Ü. Tatlıcan içinde, *Ocak ve Zanaat* (s. 397-421). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lefebvre, H. (1998). *Modern Dünya'da Gündelik Hayat*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Smith, P., & Riley, A. (2016). *Kültürel Kurama Giriş*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Swartz, D. (1997). *Culture And Power the Sociology Of Pierre Bourdieu*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tekeli, İ. (2010). *Gündelik Yaşam, Yaşam Kalitesi ve Yerellik Yazıları*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Wacquant, L. (2007). Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, & Ü. Tatlıcan içinde, *Ocak ve Zanaat* (s. 53-76). İstanbul: İletişim Yayınları.

Osmanlı Tarih Kitaplarında III. Mehmed'in Cülusunda Öldürülen On Dokuz Şehzade Meselesi

*The Question of Nineteen Şehzade Killed During the Enthronement of
Mehmed III in the Ottoman History Books*

Tuğba DEMİRCİ *

Öz

Osmanlı Devleti'nde veraset sistemi kesin kurallara bağlı olmadığı için her taht değişikliği çok sayıda şehzadenin ölümüne yol açmıştır. Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi ile kardeş katli hukuksal bir zemine oturtulmuş olsa da şehzadelerin öldürülmesi acı bir olay olarak tarihe geçmiştir. Saltanat kavgasında sadece taht mücadelesine giren kardeşler öldürülmemiş, herhangi bir taht iddiası bulunmayan henüz küçük yaşta olan şehzadeler de katledilmiştir. Şehzadelerin ölümü, Osmanlı devrinde çeşitli tepkilere yol açmıştır. Özellikle Sultan Süleyman'ın oğullarından Mustafa ve Bayezid gibi şehzadelerin katli büyük bir yankı bulmuş, halk arasında derin bir teessüre sebep olmuştur. Keza bazı şehzadelerin katli, geçmişte ve günümüzde tarihçiler ve edebiyatçılar tarafından büyük bir ilgiye mazhar olurken bazılarının katli ise sayısal bir veri olarak kaydedilmiş ve geçiştirilmiştir. Bu bağlamda III. Mehmed'in tahta çıkışıyla birlikte öldürttüğü on dokuz şehzadenin katli de göz ardı edilen ve üzerinde durulmayan vakialardandır. Bu makalede on dokuz şehzadenin öldürülmesinin nasıl bir tepkiyle karşılandığı ve Osmanlı tarihlerinde nasıl yer bulduğu ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şehzade, Kardeş Katli, Mersiye, III. Mehmed.

* YLS Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 9 Ocak 2019

Abstract

The succession system in the Ottoman Empire was not bound by strict rules and this fact caused that each new enthronement led to the death of many princes. Although Fatih's code of law constituted a legal basis for fratricide, the princes being killed had been seen as painful events throughout the history. In the struggle for sultanate, not only the brothers in the struggle for the throne, but also the princes who were too young to have any claim to the throne were killed. The practice of fratricide caused various reactions in the Ottoman period. Especially the murder of Mustafa and Bayezid, the sons of Suleyman the Magnificent, found a great reflection in that period of time and caused deep woe among the public. However, while the massacre of some princes attracted the attention of both Ottoman and modern historians, some did not and were just recorded as facts or data. The massacre of nineteen princes following the ascension of Mehmed III was also a neglected event in Ottoman history. In this paper, the reactions to this specific case of fratricide and how it was considered in the contemporary Ottoman sources will be discussed .

Keywords: Politics of succession, Fratricide, Mehmed III.

Giriş

Osmanlı Devleti denildiğinde toplumsal imgelemede bir taraftan kudretli padişahların yönettiği, adalet ve refah seviyesinin yüksek olduğu, ilim, irfan, kültür ve ahlak bakımından yüksek bir medeniyet ve Türk-İslam devletlerinden devraldığı birikimle ortaya çıkmış bir imparatorluk aklı gelmektedir. Diğer taraftan hanedan içinde yaşanan rekabetler, saray komploları ve masum şehzadelerin öldürülmesi adaletsiz ve merhametsiz bir siyasal yapı olarak zihinlerde canlanmaktadır.

Birinci perspektif günümüz toplumunda güçlü ve ihtişamlı bir Osmanlı imgesi ile karşılık bulurken ikincisi Osmanlı düzenine yönelik tepkilere yol açmaktadır. Günümüzde birinci grup şehzadelerin öldürülmesini "nizam-ı alem" ideali ile siyasetin doğası olarak görürken ikinciler başta masum şehzadelerin öldürülmesi olmak üzere saray içi kanlı çekişmeleri, vicdani duyguları örseleyen bir gelişme olarak kabul etmişlerdir. Bu anlayış ve tutum farklılığı, hiç şüphesiz geçmiş dönemler için de geçerlidir. Mamefi Osmanlı devrinde kardeş katli veya şehzadelerin öldürülmesine yönelik tepkilerin ne olduğu ve Osmanlı duygu dünyasında nasıl bir karşılık bulduğu konusunda yeterli bir inceleme yoktur. Özellikle de III. Mehmed'in tahta çıktığında on dokuz kardeşini katletmiş olması doğrudan bir araştırmaya konu olmadığı gibi bu hadisenin Osmanlı tarihinde nasıl algılandığı ve nasıl bir etki yarattığı konusu da gündeme gelmemiştir.

Bu makalede ise III. Mehmed'in cülusunda on dokuz kardeşinin öldürülme hadisesinin Osmanlı tarih kitaplarında nasıl yer bulunduğu üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda bu elim vakanın, devrinde nasıl bir tepkiye yol açtığı, toplum nezdinde nasıl karşılandığı ve Osmanlı tarihinde herhangi bir kırılmaya sebep olup olmadığı değerlendirilecektir. Keza diğer şehzade ölümlerinin tarih kitaplarında nasıl ele alındığı dikkate alınarak karşılaştırmalı bir analiz yapılmaya çalışılacaktır.

a. Osmanlı Tarih Yazımında ve Osmanlı Tarihlerinde Şehzade Katli

Şehzadelerin katli meselesi, Osmanlı tarih yazımında büyük bir

ilgiye mazhar olsa da mesele siyasi ve hukuki yönü itibariyle ele alınmış, insani ve vicdani boyutu ile Osmanlı duygu dünyasındaki yansımaları birkaç popüler yazı dışında yeterince ilgi görmemiştir. Şehzadelerin öldürülme hadisesini çoğunlukla bir bilgi olarak aktaran Osmanlı kronik yazarlarının taşıdıkları zihniyet ve algı, günümüz akademisyenleri ve tarihçilerini etkilemiş ve bu mesele günümüzde de sınırlı bir çerçevede incelenmiştir. Mehmet Akman tarafından kaleme alınan Osmanlı Devletinde Kardeş Katli (Akman, 1997) adlı kitap, konuyla doğrudan alakalı olmakla birlikte kardeş katli meselesi, kronolojik olarak politik ve hukuksal bir çerçevede anlatılmıştır. Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Siyaseten Katli (Mumcu, 1963) eserinde siyaseten katli kapsamında tüm hadiseleri ele alırken şehzade katline de ayrı bir bölüm ayırmıştır. Ancak Mumcu da Akman gibi siyasi ve hukuki çerçevenin dışına çıkmamıştır. Abdülkadir Özcan'ın "Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi ve Nizam-ı Alem İçin Kardeş Katli Meselesi" (Özcan, 1981) ve Ekrem Buğra Ekinci'nin "Osmanlı Hukukunda Kardeş Katli Meselesi" (Ekinci, 2006) aynı minval üzerinde yazılmış makalelerdir. Muhammet Nuri Tunç'un hanedan içinde yaşanan tüm öldürme hadiselerini araştırdığı "Osmanlı'da Hanedan İçi Katli" (Tunç, 2014) makalesinde de olayın Osmanlı duygu dünyasındaki karşılığına değinilmemiştir.

Hâlbuki şehzadelerden birinin tahta oturduğunda diğer şehzadeleri katletmesi, saray çevresinde ve halk arasında birtakım tepkilere yol açmıştır. Şehzadenin öldürülmesinde, şehzadenin kimliği ve olayın tarihine bağlı olarak farklı tepkiler gösterilmiş olsa da şehzade ölümlerinin dramatik bir vakıa olarak toplumda büyük bir üzüntüye yol açtığı kesindir. Şehzadelerin öldürülmelerine karşı duyulan öfke, kızgınlık, üzüntü ve tevekkül duyguları çeşitli kayıtlarla günümüze kadar gelmiştir. Bunlardan en önemlisi hiç şüphesiz mersiyelerdir. Şairler, şehzadelerin ölümünden etkilenecek mersiyeler yazmış acı, dram ve hüznü içerikli beyitlerin yanı sıra, şehzadelerin haksızlığa uğradıkları yönünde yorumlarda bulunmuşlardır. Cem Sultan'ın oğlu Oğuzhan için yazdığı felek redifli mersiye (Ersoylu, 2013:29-32) Kanuni Sultan Süleyman'ın oğullarından Şehzade Mustafa için kaleme alınan mersiyeler

(İsen, 1994:283-323), Kanuni'nin diğer oğlu Şehzade Bayezid için Kul Piri tarafından yazılan mersiye (Elçin, 1990:155, 156; Elçin, 1974:78), ile II. Selim'in oğlu Süleyman ve III. Murad'ın şehzadeleri için yazılan mersiyeler (İsen, 1994:324-326), bu babda zikredilebilecek örneklerdendir.

Osmanlı Devleti'nde şehzade ölümleri vicdani anlamda insanların duygu dünyasına tesir etmiş, bu tesir ise tarih kitaplarında bir şekilde yer bulmuştur. Dönemin tarihçileri bazı vakıalarda sessiz kalırken bazılarında ziyadesiyle önem atfetmiş ve yazılarında ön plana çıkartmışlardır. Dolayısıyla şehzadelerin öldürülmeleri ve bunun üzerine ortaya çıkan tepkiler tarihçilerin yazdığı kadarıyla bugüne yansımıştır. Osmanlı tarihlerinde yer alan şehzade ölümleriyle ilgili bilgilere bakıldığında birkaçı haricinde şehzadelerin öldürülme hadiselerinin dikkate alınmadığı ve sıradan bir vaka gibi kaydedildiği görülmektedir. Bu durumun birçok dinamikle bağlantısı olmakla beraber en önemlisi Osmanlı devlet ve siyaset anlayışıdır. Osmanlılardaki devlet ve siyaset anlayışı temelde nizam-ı âlem kavramının bir tezahürüdür. Kamusal düzenin her şeyden daha ön planda tutuluyor olması şüphesiz şehzadelerin öldürülmelerini büyük toplumsal ve siyasal tepkilere meydan vermeyecek düzeyde sıradanlaştıran en önemli faktördür. Yine şehzadelerden birinin tahta geçerken hangi yaşta olursa olsun diğerlerinin hayatlarına son vermesi, kadercı ve teslimiyetçi bir inançla izah edilmiş ve acı da olsa sonuç büyük bir tevekkülle karşılanmıştır. Ya da böyle olması gerektiği düşünüldüğünden, içten duyulan duygusal reaksiyonlara rağmen dışarıya bu durum pek aksettirilmemiştir. Bu noktada Evliya Çelebi'nin kurguladığı ve "dünya oyunu (Evliya Çelebi, 1999:85)" olarak adlandırdığı şehzadeler arasındaki top müsabakasını anlattığı hikaye, Osmanlı devrindeki devlet, saltanat ve siyaset düşüncesi ve kadercı yaklaşımını çok güzel açıklamaktadır.

Evliya Çelebi, I. Ahmed'in şehzadeleri arasında yapılan bir top müsabakasını uzunca tasvir eder. Bu tiyatral anlatının başında Şehzade Osman'ın kardeşi Şehzade Mehmed'i top atarak yaralaması ve ona üstün gelmesi resmedilir. Oğullarını izleyen Sultan Ahmed, Mehmed'i kenara çekerek "*Kayırılmaz Mehmedim! Seni*

uran li'ümm karındaşın Osman'dır. Dünya oyununun kârı böyledir. Sen dahi anı ur" diyerek oğlunu cesaretlendirir. Diğer taraftan Şehzade Murad kardeşleri Şehzade Bayezid ve Şehzade Süleyman'a üstün gelir. Yapılan mücadelede ikisinin de burnundan kan gelir. Sultan Ahmed, Murad'a neden böyle yaptığını sorduğunda cevap babasının cevabına benzer, ancak daha net ve vurucudur. "*Vallahi Pâdişâhım, Murâdın murâdı eyle ırmak değil idi. Ammâ dünya oyunudur, iktiza etdi. Zîrâ anlar geçende benim üst yanıma geçiip yerim almak istediler. Ben dahi şimdi fırsat bulup urdum*". Evliya bu hikaye ile şehzadeler arasında yaşanan rekabeti ve kavgayı bir dünya oyunu olarak tasvir etmiş ve bu düzenin böyle gelip böyle gittiğine dair inancın ne kadar yaygın olduğunu dile getirmiştir¹ (Evliya Çelebi, 1999:85-87; Taştan, 2011:251), Hikayede dikkat çeken bir diğer husus da saltanatın güç ile bağdaştırılması ve mücadelede üstün gelenin her türlü hakka sahip olduğunun (buna kardeşi öldürmekte dahil) altının çizilmesidir.

Evliya Çelebi'nin ortaya koyduğu bu bakış açısı, Osmanlı kroniklerinde şehzadelerin öldürülmesiyle ilgili yaygın bir düşünceyi yansıtmaktadır. Bununla beraber şehzade katli vakıalarının tarih kitaplarında tuttuğu yer ve anlatılma üslubu, bazı gerçekliklerle alakalıdır. Bunlardan en önemlisi hiç şüphesiz şehzadeler arasında yaşanan taht mücadeleleridir. Fetret Dönemi'nde Yıldırım Bayezid'in oğulları arasında yaşanan savaşlar, Cem Sultan ve Bayezid arasında yaşanan mücadele, Şehzade Selim ve Şehzade Bayezid çekişmesi, Osmanlı tarihinde siyasi ve sosyal açıdan önemli

1 Evliya Çelebi b. Derviş Mehemed Zıllı, (1999), *Evlıya Çelebi Seyahatnamesi Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini 2. Kitap*, Haz: Zeke-riya Kurşun, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.85, 86, 87. Burada bahsi geçen hikayenin arka planı şu şekildedir. Girit'in fethine şahit olan Evliya Çelebi, dönüşte gelip babasının elini öpmüştür. Babası Girit'in fethine I. Ahmed zamanında karar verildiğini, I. Ahmed'in. Venediklilerden Girit'in Osmanlıya bırakılmasını talep ettiğini ancak ret cevabı aldığını belirtmiştir. Babasına göre duruma üzülen Sultan Ahmed, Hasbahçe'de oğullarının kendisini eğlendirmesini istemiştir. Bunun üzerine şehzadeler arasında bir top müsabakası gerçekleşmiştir. Bu husus daha önce bir çalışmada değerlendirilmiştir. Bk. Yahya Kemal Taştan, (2011), "Evlıya Çelebi'nin Osmanlı Hanedanına Bakışı", Ed. Nuran Tezcan-Semih Tezcan, *Doğumunun 400. Yılında Evliya Çelebi*, Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, s.251.

sonuçlara yol açmış büyük hadiselerdir. Bu sebeple söz konusu şehzadeler Osmanlı tarihlerinde hem hayatları hem de taht mücadeleleri ve ölümleri ile geniş bir yer bulmuştur. Cem Sultan vakası bu açıdan önemli bir örnektir. Şehzade Cem'in Şehzade Bayezid ile giriştiği taht mücadelesi sonrasında isyan ederek Osmanlı topraklarını terk etmesi, esaret hayatı ve II. Bayezid veya Papa tarafından zehirletildiği iddiası tarihçilerin ilgisini çekmiş ve tarih kitaplarında genişçe anlatılmıştır. Cem Sultan vakası kronik yazarları kadar modern dönemde tarihçi ve edebiyatçılar arasında da popülerliğini korumuştur. Şehzade Cem'e olan ilgi muhakkak ki onun siyasi bir mücadeleye girmesi, emrindeki askerlerle birlikte Bursa'da hükümdarlığını ilan etmesi ve yol açtığı siyasi krizle doğrudan bağlantılıdır (Danişmend, 1954; Altınay, 2016, Vatin, 1997, Tağızade-Karaca, 2006).

İkinci önemli husus ise kaynaklardaki hem içerik hem de üslup sürekliliğidir. Önceki kaynaklarda aktarılan veriler sonrakileri de etkilemiş ve sonradan yazanlar ilk yazanların bilgisiyle metinlerini inşa etmişlerdir. Dolayısıyla bazı bilgi ve değerlendirmeler birbirinin tekrarı olmaktan öteye geçmemektedir. Örneğin, Yıldırım Bayezid'in babası ölür ölmez kardeşi Yakup Çelebi'yi çağırıp babasının çadırında boğdurtması hadisesi kroniklerde yer alır. Vakia politik yönüyle değerlendirilmiş olup şehzadenin ölümü kroniklerde "fitne öldürmekten daha zararlıdır (Hoca Sadettin Efendi, 1992:190)" düsturuyla ilişkilendirilmiştir. Bu düstur ile ride nizam-ı âlem düşüncesiyle pekiştirilmiş ve ortaya devletin yaşaması için her yolun mubah olduğu bir anlayış çıkmıştır. Yani gereken ne ise o olmuş ve bitmiştir (Anonim Osmanlı Kroniği, 2000:34; Oruç Bey, 2009:34; İbn Kemal, 2000:5; Hadidi, 1991:106, 107; Aykun, 2004:4). Burada şehzadenin ölümünün savaş meydanının oluşturduğu gerilimli ortamda bir miktar geri plana düştüğünü söylemek mümkündür. Keza tarihi yaşayan ile yazan arasındaki ilişki de anlatıları biçimlendirmiştir. Özellikle de ilk dönem Osmanlı kroniklerinin Ankara Savaşının kaybedilmesinden sonra kaleme alınmış olması ve dolayısıyla fetret döneminden yansıyan sıkıntılı sürecin tesiriyle yazıldıkları göz ardı edilmemelidir (Emecen, 2014:74).

Üçüncüsü toplum nezdinde belirli bir konuma gelmiş, güç ve nüfuz sahibi olmuş şehzadelerin öldürülmesi birtakım sosyal ve siyasi olaylarla neticelenmiştir. Dolayısıyla bu gibi şehzadelerin hayat hikayeleri ile öldürülmeleri kroniklerde geniş yer bulmuştur. Kanuni'nin oğullarından Şehzade Mustafa ve Şehzade Bayezid'in ölümleri, bu hususa güzel bir örnektir. Kroniklerde Mustafa'nın ölümü dramatize edilerek aktarılmış ve toplumsal tepkiler etrafına dilediği getirilmiştir. Mustafa'nın öldürülmesine yoğun bir tepkinin² olması, şehzadenin toplum için değerli bir konumda bulunması ve halk tarafından geleceğin hükümdarı olarak görülmüş olmasıyla ilgilidir. Bu noktada şehzadenin bilgili ve liyakatli olması, etrafında çok sayıda devlet adamı, alim ve şairlerin bulunması da ona olan ilgiyi artırmıştır. Keza padişahın yaşının ilerlemiş ve şehzadelerin tahta oturmak için rekabete girmiş olması, şehzadeler arasında taraf tutan ve taht mücadelesine doğrudan müdahale eden devletlülerin de sayısını artırmıştır. Bu durum doğal olarak şehzade ölümlerini önce reel-politiğin sonra da siyasi tarihin bir parçası haline getirmiştir. Bu yüzden Şehzade Mustafa'nın öldürülmesi, kroniklerde, edebi eserlerde, seyahatnamelerde ve batılı opera ve tiyatrolarda (Kula, 2011a:56; Kula, 2011b:101)³ yer almış ve zihinlere adeta kazınmıştır.

Yukarıda sayılan hususlar, hem Osmanlı müelliflerinin hem de günümüz yazarlarının şehzade ölümlerine olan ilgisinin sebeplerini açıklamaktadır. Ancak her şehzade aynı ölçüde ilgi görmemiş, tarih kitaplarında bazılarında geniş yer ayrılırken bazıları ihmal edilmiştir. III. Mehmed'in tahta çıkışında öldürttüğü on dokuz

2 Özellikle Şehzade Mustafa için yazılan mersiyeler tepkinin boyutunu göstermesi açısından kıymetlidir. Mersiyeler için, Bkz. İsen, *a.g.e*, s. 283-323.

3 Şehzade Mustafa olayını yazıya döküp Avrupa kamuoyuna duyuran ilk kaynak Nikolaus Moffan'dır. İkinci kaynak Busbecq'tir ve üçüncü kaynak Lövenklav'dır. Bu eserlerde Kanuni'nin bir kadının hilesine kanıp oğlunu öldürtmesi, kişilik ve inanç kaybı olarak yansıtılmaktadır. Onur Bilge Kula, (2011), *Batı Edebiyatında Oryantalizm I, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları*, s. 56. *Klasik batı müziğinde Solimano adını taşıyan operaların kaynağı Şehzade Mustafa vakasıdır. Bu ismin verilme sebebi ise Kanuni'nin Avrupa'da kazandığı ündür. Onur Bilge Kula, (2011), Batı Edebiyatında Oryantalizm II, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları*, s. 101.

kardeşinin hikayesi de bu ihmal dolayısıyla tarihin karanlığına ve bilinmezliğine terkedilmiş bir konu olarak kalmıştır.

b. Osmanlı Tarihlerinde Katledilmiş “On Dokuz” Şehzade

1595'te Sultan Murad'ın vefatı üzerine 29 yaşında tahta oturan Sultan Mehmed (1595-1603) kendinden önceki padişahlar gibi kardeş katlini uygulamış ve on dokuz kardeşini öldürtmüştür. III. Mehmed'in cülusunda öldürülen şehzade sayısı Osmanlı tarihindeki en yüksek sayıdır. Keza daha kundaktaki çocukların öldürülmüş olması hasebiyle de en trajik hadisedir. Bu korkunç ve yürek parçalayan olaya, devrin kroniklerinde ve sonraki dönem Osmanlı tarihlerinde değinilmiş olmakla büyük oranda görmezden gelinmiştir. Tarih yazarları, Mustafa, Bayezid, Osman, Selim, Cihangir, Abdullah, Abdurrahman, Hasan, Ahmed, Yakup, Alemşah, Yusuf, Hüseyin, Korkut, Ali, İshak, Ömer, Alaüddin ve Davut (Çerçi, 1996:381) adlarındaki on dokuz şehzadenin ölümünü kısa birkaç cümle ile aktarmışlar, bu ölümlerin sosyal yansımaları ve Osmanlı duygu dünyasındaki etkileri hakkında tatmin edici düzeyde bilgi paylaşmamışlardır.

Devrin en önemli tarihçilerinden olan Selaniki Mustafa Efendi (ö. 1600) konuyla ilgili en ayrıntılı bilgi veren müelliftir. Şehzadelerin cenazelerinin babalarından bir gün sonra saraydan çıkarıldığını aktaran Selaniki, *“On dokuz nefer şehzadeler için serviden tabutlar ihzâr olunup ve cenâzelerine lâzım olan esbâb-ı mühimme hâzır u âmâde oldukta içerüde dilsiz ve dinsiz, feryâd u figânların işitmez üzerlerine musallat olup, maslahatların bitürüp”* diyerek şehzadelerin öldürülmesinden hemen önce birtakım hazırlıkların yapıldığını ve *“dilsiz ve dinsiz”* olarak isimlendirdiği cellatlarla şehzadelerin boğdurulduğunu aktarır. Selaniki'nin cellatlar için kullandığı ifadeler şehzadelerin ölümüne yönelik tepkisini ortaya koymaktadır. Ayrıca bu ifadelerle Selaniki, sorumluluğu cellatların üzerine yıkarak sistem ve saray eleştirisini hafifletmiş ve perdelenmiştir. Bununla beraber üzüntünün yoğun bir şekilde hissedildiği *“Ba'dehû ma'sûmlar musibetinin âh u nâleleri dîdi âsumâna çıkdı. Bu ateş ile yanmadık çiğher kalmadı. Dîdeler giryân ve diller büryân cenâzelerin getirüp babalarının ayağı ucuna defn idüp intizâm virdiler”* (Selaniki Mustafa Efendi, 1999:436) cümlelerinde ise şehzadelerin ma-

sumiyetine ve kardeş katli uygulamasının acımasızlığına dikkat çekmiştir. Üzüntüyü dile getirdiği ifadelerinde açık bir şekilde insanların olaydan büyük teessür duyduğu ve hissettikleri elemenden dolayı gökyüzüne dayanacak şekilde ağlayıp inlediklerini belirtmiştir.

Osmanlı topraklarına Avusturya elçilik heyetinde eczacı olarak gelen ve İstanbul'da zindana atılan Friedrich Seidel de eserinde bu hadiseye değinmiştir. Sultanın Zindanında adıyla Türkçeye çevrilen ve 1591-1596 yılları arasını kapsayan eserinde İstanbul halkının tepkileriyle ilgili dikkat çekici bilgiler vermiştir. Seidel, Selaniki'nin şehzade ölümlerinden dolayı oldukça üzüntülü olarak tasvir ettiği İstanbul halkının ertesi günkü durumunu "*Padişah oğullarıyla birlikte defnedildi ve bir gün sonra da Sultan Mehmed'in tahta geçişi kentin içinde bir alay düzenlenerek halka duyuruldu. Bu olay da gene sevinç gösterileriyle, top atışlarıyla ve havai fişeklerle kutlandı*" ifadeleriyle resmeder (Seidel, 2010:61). Bu bilgiler, halkın şehzadelerin ölümüne üzüntü duymalarının hemen ertesi günü yeni padişahı tebrik için şenliklere katılması, acının geride bırakılıp, Osmanlı sultanına yüklenen kutsiyet dolayısıyla kutlamaların coşkuyla gerçekleştirildiğini göstermektedir.

Gelibolulu Mustafa Ali 1591-1599 yılları arasında kaleme aldığı eseri Kühü'l-Ahbar'da dönemi müşahede etmiş biri olarak bilgi vermektedir. Mustafa Ali'ye göre şehzadelerin öldürüldüğü gece sarayda büyük bir vaveyla kopmuştur. Anlatısında küçük yaştaki şehzadelerin validelerinin kucağından alınıp ölüme götürülüşünü aktarırken olayı trajik boyutuyla ele almıştır. Keza şair Nevî'nin şehzadeler ve III. Murad için yazdığı mersiyeden bahsetmiştir. Şehzadelere hocalık yapan ve sarayda büyük itibar gören Nevî, kendisinden büyük ihسانlar gördüğü III. Murad'a yazdığı mersiye dışında şehzadelere de ayrıca mersiye kaleme almıştır. Eğitimlerinden sorumlu olduğu şehzadelerin öldürülmesi onu derinden yaralamış ve yaşadığı hüznü mersiye olarak dile getirmiştir. Mustafa Ali de Şair Nevî'nin ayrılık acısına dayanamayarak yazdığı mersiyeye atıf yaparak şehzadelerin ölümünün nasıl bir hüzne yol açtığına dikkat çekmiştir (Çerçi, 1996:674).

Şair Nevî, kaleme aldığı mersiyede öncelikle padişahın ölümün-

den duyduğu üzüntüyü dile getirmektedir. Şehzadelere tek bir kişiymiş gibi mersiyesinde yer vermiş olması dikkate şayandır. “Şehzade- nâ-şâd-baht” mutsuz ve bahtsız şehzadeden kasıt on dokuz şehzadedir. Şehzadelerin cenazesine çok fazla insanın geldiğini “Na’şinde âlem haşr olup bir özge divân oldu âh” mısrayla dile getirir. Yaşanan durumu “Nev’î yiter kan akladun sûzân u nâlân inlediün. Besdür şikâyet çarhdan Hakdan çü fermân oldu âh” beytiyle kadele bağlayan şair burada kendi üzüntüsünü de betimlemektedir. Mersiye de en dikkat çekici kısım ise yeni tahta çıkmış olan padişahla ilgili olan beyittir. “Bu saltanat gülzârına Sultan Mehemmed Han yeter. Gül var iken bir goncasuz bagrum dime kan oldu âh”. Saltanat bahçesinin gülü olarak tanımladığı III. Mehmed’in varlığının saltanatın yegane dayanağı olduğunu belirten şair, şehzadeyi/şehzadeleri gonca olarak betimleyip Sultan Mehmed dolayısıyla açmış bir gül varken goncasız, yani “şehzadesiz kaldım” diye eseflenmenin yersiz olduğunu belirtir (İsen, 1994:326). Mersiye de bir şikâyet veya eleştiriden ziyade üzüntünün dile getirilmesi esastır. Ayrıca bu beyitte, şehzadelerin kaybı büyük bir acı olmasına karşılık saltanatın devamının çok daha önemli olduğu vurgusu oldukça belirgindir. Bu mersiye şehzadelerin öldürülmüş olması karşısında duyulan acıyı yansıtsa da saltanatın devamını bir beka meselesi olarak görmesi sebebiyle şehzade ölümlerini değersizleştiren ve bir kenara atan yaygın tavra örnektir. Hatta açılmış bir gülün yanında henüz açmamış bir goncanın önemi olmadığını açıkça zikrederken pragmatik bir bakışı yansıtmaktadır. Keza bu tutum, şehzade ölümleri karşısındaki his körelmesinin nasıl bir düşünce ve zihniyet dünyasında oluştuğunu da açıklamaktadır.

Gelibolulu Mustafa Ali’nin III. Murad’a ithafen yazdığı satırlarda onun beş kardeşini öldürmüş olmasını gündeme getirmesi de ilginçtir. Mustafa Ali, “beş şehzadeden bedel on tokuz nev-civan ‘âlî... âşûb-ı siyâsete bogıldı” (Çerçi, 1996:674) ifadesi ile on dokuz şehzadesinin öldürülmesini, Sultan Murad’ın geçmişte beş kardeşini öldürtmesinin bir bedeli olarak gördüğünü gösterir. Mustafa Ali’ye göre masum beş kardeşinin canına kıymış olması karşılığında, kaderin bir cilvesi olarak kendisinin de on dokuz çocuğu öldürülmüş ve bir şekilde Sultan Murad cezalandırılmıştır. Sultan Murad

öldüğüne göre Mustafa Ali'nin bu ifadeleri Osmanlı veraset sistemine yönelik ciddi bir tenkit ve III. Mehmed'e acı bir ihtar. Sultan Murad beş kardeşini öldürterek ah aldığı için çocukları da aynı şekilde öldürülmüştür. Dolayısıyla ona göre, Sultan Mehmed on dokuz kardeşini öldürtmekle gelecekte benzer bir kadere mahkum olacaktır.

Peçevi, 16. yüzyıl sonlarını ve 17. yüzyıl başlarını görmüş bir tarihçi olmasına rağmen on dokuz şehzadeye ancak birkaç satır ayırmıştır. *"O gece on dokuz şehzade, annelerinin kucağından kopararak Tanrı'nın rahmetine ulaştırıldılar. Ertesi gün Şeyhülislam Bostanzade onların cenaze namazlarını kıldırdı ve babalarının ayakları dibine "hüzün köşesi" gibi gömüldüler. Yüce Tanrı'nın rahmeti üzerlerine olsun"*. Peçevi olayı dramatik bir şekilde resmetmiş ve şehzadelerin babalarının ayağının dibine adeta hüzün köşesi gibi gömüldüklerini ifade etmiştir (Peçevi, 1982:152). Duygusal bir yansımanın izlerini taşıyan Peçevi'nin ifadelerinde dikkat çeken esas husus, çocukların ana kucağından alındığına yapılan vurgudur. Birkaç satırlık bilgi olsa da Peçevi'nin bilinçaltını yansıtan bu ifadeler oldukça vurucudur.

1639'da vefat etmiş olan Bostanzade Yahya Efendi ise III. Mehmed'in sancaktan gelip tahta çıkmasını takiben kardeşlerine *"şehadet şerbetini"* içirdiğini ifade eder. Olayı kısa ve yalın bir şekilde ifade etmesinin hemen ardından Mehmed'in saltanatına atıfta bulunur ve onun padişah olmasıyla beraber yeryüzünü adalet ve doğruluğun kapladığını belirtir (Bostanzade Yahya, 2016:80). Bostanzade'nin bu yaklaşımı saltanat merkezli bir tarih anlatısının uzantısıdır. Ancak şehzadelerin şehit olarak tanımlanmış olması önemlidir. Birçok Osmanlı tarihçisinde görüldüğü üzere Yahya Efendi de şehzadeleri şehit saymıştır. Şehzadelerin şehit olarak zikredilmesi öldürülen çocukların masum olduklarına ve cennet çocukları olarak dirileceklerine olan bir vurgudur. Bu vurgu İslam inancındaki, Allah'ın şefkat sıfatının bir tecellisi olarak çocuk yaşta ölenlerin, eziyetli dünya hayatından kurtulduğu, Allah'ın inayeti ve rahmetine sığındığı, Cennetü'l-Firdevs'e gönderildiği, ahirette anne ve babasına sevgi ve şefkat vesilesi olacağı şeklindeki anlayışı hatıra getirmektedir. Bununla birlikte şehitlik makamına olan

bu vurgu, kardeş katline yol açan Osmanlı siyaset anlayışını da meşrulaştıran ve masum gösteren bir işleve sahiptir. Şehit şehzadelerin ahiretteki durumlarını öne çıkaran bu yaklaşım, insanların acılarını hafiflettiği gibi şehzadelerin başına gelen ve musibet gibi görünen muamelenin de kabul edilmesini kolaylaştırmıştır. Keza onların ölümüne yol açan sistem de büyük tepkilerden kurtulmuş olmaktadır.

Aynı yaklaşım Osmanlı tarihçilerinin genelinde görülmektedir. Karaçelebizade Abdülaziz Efendi şehzadelerin ölümünü “*on dokuz nefer şehzade mevcûd idi ki, bi-hüküm-i hâkime-i mahkeme-i kadr ü kazâ vesikâ-i hayâtları kalem-i ecel-i mübrem ile mümnâ oldu*” (Özgül, 2010:167) ifadesiyle doğrudan kaza ve kaderle ilişkilendirmektedir. Hayatlarının “*ecel-i mübrem*” kaçınılmaz ecel kalemiyle nihayete erdiğini söyleyerek olayı Allah’ın takdirine bağlar ve herhangi bir eleştiride bulunmaz. Bu yorum Abdülaziz Efendi’nin saltanat işlerini kanıksadığını yahut durumu kadere bağladığını göstermektedir. Abdülaziz Efendi de şehzadeleri şehit olarak göstermiştir.

17. yüzyıl tarihçilerinden Solakzade ise şehzadelerin öldürülmesine yönelik açık bir şekilde eleştiride bulunur. “*Kıyameti andıran bir vakit*” olarak adlandırdığı şehzadelerin öldürüldüğü geceyi önce okuyucusunun zihninde canlandırır. “*Kıyameti andıran o zamanda, Saray-ı hümmâyûn içerisinde bulunan on dokuz aded şehzade, haksız yere hemen şehidler zümresine ilhâk olunmuştur... Bu şehzadelerin tamamı o gün şehidler zümresine ilhâk olunmasına rağmen, aynı gün çıkarılmalarına mecâl bulunmadı. Akşam yakın olmakla zaman dar olduğu için, ertesi günü, sabah erkenden çıkarılarak namazları kılındı ve onlar da babaları, bir kızkardeşi de annelerinin yerine defn olundular*”. (Solakzade Mehmed Hemdemi Çelebi, 1989:362) Solakzade’nin şehzadelerin öldürülmesinden dolayı eleştirisi, haksız yere öldürüldükleri noktasına temas etmesiyle açığa çıkmaktadır.

Aynı yüzyılın büyük seyyahı Evliya Çelebi, on dokuz şehzadenin öldürülüşünü hikayeleştirerek ve sinematografik bir üslupla anlatmıştır: “*Murad Han’ın ölümü sırasında hüncarlık yasası gereği on dokuz şehzadeyi bir seferde şehit ettiler. Hatta biri o kadar küçük imiş ki kestane yerken cellat öldürmeye gelince o şehzade “Katlan kestanemi*

yiyeyim sonra boğ” der. Acımasız cellat hemen şehit eder. Birini de şehit etmeye gelip annesi kucağından alır, bir bucakta boğazdan boğarken annesinin sütti burnundan, ruhu ağzından çıkıp ruhunu teslim eder” (Evlia Çelebi, 1996:147). Evliya bu acı hadiseyi “*hiinkarlık yasası gereği”* ifadesi ile tarihsel bir bağlama oturtmakla birlikte olayın vahametini anlatmaktan çekinmemiştir. Bu tavır saray çevresinde ve halk arasındaki tepkinin en doğal halini ortaya koymaktadır. Şehit vurgusu diğerlerinde olduğu gibi Evliya’da da yer alır. Acımasız cellat diyerek de suçu celladın üzerine yıkmıştır. Burada padişahı bahsetmemiş olması dikkat çekmektedir. Suçu cellada yükleyerek masum şehzadelerin öldürülmesine yol açan sistemi ve asıl sorumluları perdelemiştir. Bununla birlikte padişahın adını zikretmemiş olması örtük bir şekilde sistem ve padişah eleştirisi olarak yorumlanabilir.

Bir diğer 17. yüzyıl tarihçisi Katip Çelebi on dokuz şehzadenin öldürülmesini sıradan bir vakıa gibi fazla detaya girmeden aktarır. “*On dokuz şehzade bilâ-cürüm ve istihkak şühedi zümresine ilhak olundular”* ifadesi Katip Çelebi’nin şehzadelerin haksız ve günahsız yere öldürüldüğünün (şehit edildiğinin) altını çizmesi açısından önemlidir (Aycibin, 2007:266). Osmanlıların ilk vakanüvisi olan Naima Mustafa Efendi, kaleme aldığı eserinde on dokuz şehzadenin öldürülmesiyle ilgili kısma “*ve ol zaman-ı kıyâmet-nişânda”* diye başlayarak bahsetmektedir. Dolayısıyla O da Solakzade gibi şehzadelerin öldürüldüğü zamanı kıyamete benzetmiştir. Naima vakıayı şu ifadelerle anlatmıştır: “*On dokuz nefer şehzade-i bi-günah kemend-i cân-sitân ile şühedâ zümresine ilhâk ve pederleri merhuma hem-râh olup ertesi ale’s-sabah cümlesinin Müfti Efendi namazın kılıp peder-i cennet mekânları ayağı ucunda defn olundular”* (Naima Mustafa Efendi, 2007:19). Şehzadelerin günahsız yere bir kemendin ucunda can verdiğini ifade eden Naima’nın bu yaklaşımı, on dokuz şehzadenin öldürülmesi üzerine yaşanan ve hafızalarda yer tutmuş olan travmayı aksettirmektedir.

Geç dönem yerli ve yabancı tarihçiler de konuyla ilgili kısa da olsa bilgi vermişler ve değerlendirmelerde bulunmuşlardır. 19. yüzyıl tarihçilerinden Hayrullah Efendi ise on dokuz şehzadenin öldürülmesini farklı bir perspektiften değerlendirmektedir. Şehzade-

lerin cenaze merasimlerinden bahseden Hayrullah Efendi *"o gün öyle meşum bir gün idi ki"* diyerek şehzadelerin öldürüldüğü günü lanetli bir gün olarak tanımlar. Haremdekilerin kucaklarından alınan velinimetlerinin cellatlar tarafından öldürülmesinin ardından feryat figan ederek acılarını dışa vurduklarına dikkat çeker. Ancak onun belki de bu olaydaki yanlışlığı vurgulamak için anlatısına eklediği konu, şehzade annelerinin haremde çıkarılıp evlendirilmesidir. Hanedanın namusu olarak gördüğü harem cariyelerinin başka birileriyle evlendirilmesinin hanedanın namusuna hanel getirdiğini düşünmektedir (Hayrullah Efendi, 1972:34, 35). Hayrullah Efendi'nin masum şehzadelerin öldürüldüğü kısımda annelerinin saraydan çıkarılıp evlendirilmesi bahsine değinmiş olması, Osmanlı saltanat düzeni ve harem sistemini kabul edilemez bulmasıyla yakından alakalıdır.

Yabancı yazarlardan Jorga ve Zinkeisen de meseleyi tarihi bir vakıa olarak aktarmışlar, meselenin ayrıntısına girmemişlerdir (Jorga, 2005:260; Zinkeisen, 2011:426). Ancak Hammer'ın III. Mehmed'in kardeş katli kanununa sadakat göstererek kardeşlerini öldürttüğünü belirtmesi, onun Osmanlı resmi bakışını yansıtmakta ve geçmişi yargılamak yerine anlamaya çalıştığı izlenimini vermektedir. Hammer'da on dokuz kardeşin öldürülmesi, kardeş katli kanununun bir gereği olduğu vurgusu açık bir şekilde hissedilir. Öyle ki bu elim hadisenin yarattığı hüzne yer verdiği *"Me'yûsâne mukavemetlerinin, katilleri hakkındaki tel'inlerinin derin bir meçhuliyet içinde kalması için şehzadelerin idamı dilsizlere havale edildi"* ifadelerinde bile devletin veya düzenin bakış açısını öne çıkarmıştır. Hammer'ın şehzadelerin ölümden kurtulmak için çaresizce direnişlerinin ve cellatlarına okudukları lanetlerin meçhulde kalması ve bilinip duyulmaması için idamların dilsizlere yaptırıldığına dikkat çektiği bu ifadeler devletin iradesini yansıtmaktadır. Bu tespit, on dokuz şehzadenin katli hadisesinin tarih kitaplarında yeterince yer almaması, şiirlere ve hikayelere konu olmamasının asıl sebebine işaret eder (Hammer, 1993:227).

Yukarıda III. Mehmed'in cülusu sebebiyle on dokuz şehzadenin öldürülme hadisesinin Osmanlı tarihlerinde nasıl yer aldığı, hangi bağlamda konuya değinildiği ve nasıl bir üslupla yazıldığı

üzerinde duruldu. Ancak yapılan okuma ve değerlendirmelerde Osmanlı tarihinin en trajik olaylarından biri olmasına rağmen on dokuz şehzadenin öldürülmesinin tarihi metinlerde yeterince yer bulmadığı ve olayın etraflıca değerlendirilmediği görülmüştür. Bu durumda Cem Sultan, Şehzade Bayezid ve Şehzade Mustafa gibi şehzadelerin ölümüyle karşılaştırıldığında niçin bu on dokuz kardeşin ölümü yeterince ilgi çekmemiş ve tarih kitaplarında yer bulmamış sorusu akla gelmektedir. Bunun birkaç önemli sebebi olduğunu düşünüyorum. Osmanlı tarih yazımında ve Osmanlı tarihlerinde şehzade katli başlığında belirttiğim üzere şehzade ölümlerinin büyük birer tarihi hadise olabilmesi bazı siyasi ve sosyal faktörlerle yakından alakalıdır. Bunlardan en mühimi şehzadenin doğrudan taht mücadelesine girip girmediği ve isyan edip etmediği meselesidir. Mesela Şehzade Cem veya Şehzade Mustafa isyan ettikleri ve taht mücadelesine girdikleri için doğal olarak tarihin de önemli bir parçası olarak kabul edilmişlerdir. Bu isyanlar Osmanlı Devleti'ni hem içeride hem dışarıda birçok krizle karşı karşıya getirdiği için isyan etmiş şehzadeler birer hanedan mensubu olmaktan çok siyasi ve sosyal sürecin bir parçası olarak tarihçinin de gündeminde olmuştur. Halbuki on dokuz şehzade, herhangi bir taht mücadelesine girmedikleri gibi rekabet ortamını oluşturacak imkanlara da sahip değillerdi. Dolayısıyla onların öldürülmelerine olan ilgi şehzadelerin çocuklukları ve masumiyetleri ile sınırlı kalmıştır. Bu da doğal olarak on dokuz şehzadenin tarih kitaplarındaki yerini sınırlandırmıştır.

Şehzade ölümlerinin tarih kitaplarına geçmesini etkileyen ikinci faktör şehzadenin gücü ve çevresiyle ilgilidir. Şehzadelerin sancakbeyliği görevinde bulunmaları, idari ve askeri görevleri dolayısıyla kendine sadakatle bağlı yakın bir çevre oluşturabilmeleri ve toplum nezdinde belli bir itibara sahip olmaları kendilerini tarihsel bir aktöre dönüştürmekteydi. Böyle bir şehzadenin isyanının da öldürülmesinin de büyük gürültülere yol açması doğaldı. Şehzade Mustafa'yı örnek verecek olursak, Mustafa, sancağı bulunan, güçlü, nüfuz sahibi, devlet adamları, asker ve halk tarafından sevilen, babasının yaşı ilerlemiş olması sebebiyle tahta aday görülen bir şehzadeydi. Bu sebeple Şehzade Mustafa'nın etrafında onun

padişahlığını isteyen, ona bel bağlamış, ikbal arzuları ile onun sa-
fında yer tutmuş veya ona inanmış ve muhabbet duyan geniş bir
kitle oluşmuştu. Dolayısıyla onun öldürülmesi yalnızca bir şeh-
zadenin öldürülmesi olarak geçirilemezdi. Çünkü Mustafa'nın
öldürülmesi, ona sevgiyle veya çıkar beklentisiyle bel bağlamış
ümera, ulema ve askerlerin de hayallerinin yıkılması demektir. Bu
sebeple Şehzade Mustafa'nın etrafında toplanmış kişi veya toplu-
luklar, onun öldürülmesini daha fazla dramatize etmişler, onun
hakkı için isyana kalkışmışlar ve hakkında çeşitli şiirler ve hika-
yeler yazmışlardır. Buna karşılık III. Mehmed'in öldürttüğü on
dokuz şehzadenin yaşları küçüktü, saray dışına çıkmamışlardı ve
hiçbir şekilde siyasi bir aktör haline dönüşmemişlerdi. Dolayısıyla
onların ölümünü dava konusu yapacak bir çevreleri de yoktu.
Onların ölümü yalnızca küçük yaştaki masumların öldürülmesi
gerçeği ile sınırlıydı.

Üçüncüsü ise şehzadelerin katledilmesinin, Şehzade Bayezid ve
Şehzade Mustafa örneklerinde olduğu gibi siyasi ve sosyal kırıl-
malara yol açmış olmasıdır. Buna karşılık III. Mehmed döneminde
yaşanan bu olay siyasi açıdan dönemini etkileyecek herhangi bir
değer taşımamaktadır. Her ne kadar I. Ahmed döneminde kardeş
katli uygulamasından vaz geçilerek "ekber ve erşed" sisteminin
uygulanmaya başlanmasında on dokuz kardeşinin öldürülmesinin
yarattığı elemin bir etkisi olsa da esas sebep başkadır. I. Ahmed tah-
ta oturduğunda daha 14 yaşındaydı ve kendisinin yerine varis ola-
cak bir çocuğu da yoktu. Hanedanın beka meselesi, yüzyıllardan
beri uygulanan kardeş katli uygulamasının da sonunu hazırlamıştı.

Şehzadelerin öldürülmesinin tarih kitaplarına yansımalarını etkile-
yen dördüncü faktör Osmanlı resmi ideolojisinin ortaya koydu-
ğu tutumdur. Hammer'ın ortaya koyduğu gibi Osmanlılardaki
düzen ve saltanat anlayışı gereğince, böylesine acı bir hadisenin
dillendirilmesi, kulaktan kulağa aktarılması ve toplumda teessü-
re yol açacak trajik bir hikayenin oluşması hoş karşılanmazdı. Bu
yüzden Osmanlı tarihçileri de on dokuz şehzadenin öldürülme-
sini, devlet merkezli bir perspektifle kaleme aldılar. Eserlerinde
yaşanan acıya yer verirken, anlattıklarını çoğunlukla kader inancı
ve şehitlik makamı ile sınırlı tuttular.

Son olarak çok sayıda küçük ve masum şehzadenin öldürülmesi, büyük bir tarihi hadise olma potansiyeline sahip iken sayının çokluğu ironik bir şekilde öldürülenlerin önemsizleştirilmesine yol açtı. Çoğunlukla on dokuz şehzadenin isimleri anılmadı, kim oldukları önemsenmedi veya isimlerinin zikredilmesine gerek bile duyulmadı. Hatta şehzadelerin çokluğu, “on dokuz şehzade” ibaresi, bu elim vakanın tarihçiler tarafından soğukkanlı bir şekilde kaleme alınmasını kolaylaştırdı.

Sonuç

Yapılan araştırmada III. Mehmed’in cülusunda on dokuz kardeşini öldürtme hadisesinin kısa da olsa bir şekilde Osmanlı tarihlerinde yer aldığı görülmüştür. Ancak diğer şehzadelerin ölümleri ile karşılaştırıldığında on dokuz kardeşin ölümüyle ilgili tarihsel bilgilerin sınırlı olduğu ve tarih kitaplarına yeterince geçmediği tespit edilmiştir. Bununla birlikte bu vakaya kısa da olsa yer veren Osmanlı müellifleri, hadisenin trajik boyutuna dikkat çekmişler, yaşananlar karşısında duyulan hüznün ve acıyı bir şekilde yansıtmışlardır. Ancak tarihçilerin hemen hepsi meseleyi Osmanlı resmi perspektifi ile okuyucularına aktarmışlardır. Onlara göre şehzadelerin öldürülmesi, siyaset oyununun bir parçası ve saltanat düzeninin doğal bir sonucudur. Keza tarihçilerin üslubunda kadercî bir tutum söz konusudur. Yine ölen çocukların şehit oldukları ve doğrudan cennete gittikleri inancıyla, yaşanan acı hafifletilmeye ve olay karşısında gösterilecek isyankar tavırların da anlamsız olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır. 1595’te gerçekleşmiş olan bu elim hadisenin tarih kitaplarında yer almasıyla ilgili belirtilmesi gereken diğer bir husus da olayın üzerinden zaman geçtikçe müelliflerin daha eleştirel bir bakışa sahip olduklarıdır.

Kaynakça

- AKMAN, Mehmet, (1997), *Osmanlı Devletinde Kardeş Katli*, İstanbul: Eren Yayıncılık.
- ALTINAY, Ahmet Refik, (2016), *Sultan Cem*, 2. Basım, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- ANONİM OSMANLI KRONİĞİ (1299-1512), (2000), Haz: Necdet Öztürk, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- AYCİBİN, Zeynep, (2007), *Katip Çelebi Fezleke Tahlil ve Metin I*, Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul.
- AYKUN, Muhittin, (2004), *Abdurrahman Hibri Efendi Defter-i Ahbar (Transkripsiyon ve Değerlendirme)*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- BOSTANZADE YAHYA, (2016), *Duru Tarih*, Haz: Necdet Sakaoğlu, İstanbul: Alfa Yayınları.
- ÇERÇİ, Faris, (1996), *Künhü'l-Ahbara'a Göre II. Selim, III. Murad, III. Mehmed Devirleri ve Ali'nin Tarihçiliği*, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- DANIŞMEND, İsmail Hami, (1954), "Gurbetname-i Sultan Cem", *Fatih ve İstanbul*, c.II, (7/12), s.211-270.
- EKİNCİ, Ekrem Buğra, (2006), "Osmanlı Hukukunda Kardeş Katli Meselesi", *Prof. Dr. Fikret Eren'e Armağan*, (s.1105-1117), Ankara: Yetkin Yayınları.
- ELÇİN, Şükrü, (1974), "Kul Piri ve Şehzade Bayezid Ağıtı", *Türk Kültürü Dergisi*, (146), s.78-80.
- , (1990), *Türkiye Türkçesinde Ağıtlar*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- EMECEN, Feridun, (2014), "İhtirasın Gölgesinde Bir Sultan: Yıldırım Bayezid", *Osmanlı Araştırmaları*, (43), s.67-92.
- ERSOYLU, İ. Halil, (2013), *Cem Sultan'ın Türkçe Divan'ı*, 2. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- EVLİYA ÇELEBİ B. DERVİŞ MEHEMMED ZİLLİ, (1999), *Evlîya Çelebi Seyahatnamesi Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasınının Transkripsiyonu-Dizini 2. Kitap*, Haz: Zekeriya Kurşun, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- , (1996), *Eoliya Çelebi Seyahatnamesi Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini 1. Kitap*, Haz: Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- HADİDİ, (1991), *Tevarih-i Al-i Osman 1299-1523*, Haz: Necdet Öztürk, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- HAYRULLAH EFENDİ, (1972), *Osmanlı Devleti Tarihi VII*, Haz: Zuhuri Danışman-Mesude Hunsari, İstanbul: Son Havadis Yayınları.
- HOCA SADETTİN EFENDİ, (1992), *Tacii't-Tevarih I*, 3. Baskı, Haz: İsmet Parmaksızoğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İBN KEMAL, (2000), *Tevarih-i Al-i Osman, IV. Defter*, Haz: Koji İmazawa, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İSEN, Mustafa, (1994), *Acıyı Bal Eylemek-Türk Edebiyatında Mersiye*, 2. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları.
- JORGA, Nicolae, (2005), *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi III (1538-1640)*, Çev: Kemal Beydilli, İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- KULA, Onur Bilge, (2011), *Batı Edebiyatında Oryantalizm I*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,
- (2011), *Batı Edebiyatında Oryantalizm II*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- MUMCU, Ahmet, (1963), *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, Ankara: Ajans Türk Matbaası.
- NAİMA MUSTAFA EFENDİ, (2007), *Tarih-i Naima I*, Haz: Mehmet İpşirli, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ORUÇ BEY, (2009), *Osmanlı Tarihi (1288-1502): Uç Beyliğinden Dünya Devletine*, Haz: Necdet Öztürk, İstanbul: Çamlıca Basım Yayın.
- ÖZCAN, Abdülkadir, (1981), "Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi ve Nizam-ı Alem İçin Kardeş Katli Meselesi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, (33), s.7-56.
- ÖZGÜL, İbrahim, (2010), *Kara Çelebi-Zâde Abdülaziz Efendi'nin Ravzatü'l-Ebrâr Adlı Eseri (1299-1648) Tahlil ve Metin*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- PEÇEVİ İBRAHİM EFENDİ, (1982), *Peçevi Tarihi II*, Haz: Bekir Sıt-

- kı Baykal, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- SEIDEL, Friedrich, (2010), *Sultanın Zindanında-Osmanlı İmparatorluğu'na Gönderilen Bir Elçilik Heyetinin İbret Verici Öyküsü (1591-1596)*, Çev: Türkis Noyan, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- SELÂNİKÎ MUSTAFA EFENDİ, (1999), *Tarih-i Selânikî II (1003-1008/1595-1600)*, 2. Baskı, Haz: Mehmet İpşirli, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- SOLAKZADE MEHMED HEMDEMİ ÇELEBİ, (1989), *Solakzade Tarihi II*, Haz: Vahid Çabuk, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- TAĞIZADE-KARACA, Nesrin, (2006), "Batılı Üç Eserde 'Romantik Kurban' Cem Sultan", *BİLİG*, (39), s.167-184.
- TAŞTAN, Yahya Kemal, (2011), "Evliya Çelebi'nin Osmanlı Hanedanına Bakışı", Ed. Nuran Tezcan-Semih Tezcan, *Doğumununun 400. Yılında Evliya Çelebi*, (s.240-260), Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları.
- TUNÇ, Muhammet Nuri, (2014), "Osmanlı'da Hanedan İçi Katl", *Turkish Studies, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, (9/4), s.1133-1167.
- VATIN, Nicolas, (1997), *Sultan Djem*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- VON HAMMER PURGSTALL Baron Joseph, (1993), *Büyük Osmanlı Tarihi IV*, Haz: Mümin Çelik-Erol Kılıç, İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- ZİNKEİSEN, Johann Wilhelm, (2011), *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi III*, Çev: Nilüfer Epçeli, İstanbul: Yeditepe Yayınları.

On Uighur Wedding Traditions and Change

Uygur Düğün Gelenekleri ve Değişimi Üzerine

Mairihaba WUFUER*

Abstract

The wedding event, which constitutes one of the important transition periods of life, brings happiness to the family. It also brought a variety of cultural structures among the Uighur Turks. In the article, " Uighur wedding traditions and contemporary Uighur wedding culture change," 'mehir' revolution was discussed by sociological methods. Also, it includes comparing the wedding customs in Turkey and the capital city of the Uighur autonomous region, Urumqi, for example. The modern transformation of Uighur society has accelerated with the continuous progress of the modernization process. Some customs are now shortened at wedding ceremonies. Moreover, *toyluq* is also on rise therefore some people make it difficult to make a wedding.

Keywords: Uighur Culture, Marriage, Customs, Wedding Ceremonies, Mehir, Toyluq

* YLS Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Bilimler Dalı, mairihabawufuer@gmail.com

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 28 Mart 2019

Öz

Yaşamın önemli geçiş dönemlerinden birini oluşturan düğün olayı aileye mutluluk getirir. Ayrıca Uygur Türkleri arasında çeşitli kültürel yapılar getirmiştir. Makalede, "Uygur düğün gelenekleri ve çağdaş Uygur düğün kültürünün değişmesi", "mehir" devrimi sosyolojik yöntemlerle tartışıldı. Ayrıca, Türkiye'deki düğün geleneklerini ve örneğin Uygur özerk bölgesinin başkenti Urumçi'yi ele alarak çağdaş Uygur düğün adetleri içerildi. Uygur toplumunun modern dönüşümü, modernleşme sürecinin sürekli ilerlemesiyle hızlanmıştır. Düğün törenlerinde artık bazı gelenekler kısaltılmasına rağmen üstelik toyluq da artmaktadır. O yüzden Uygur toplumunda düğün yapması gitikçe zor olduğu makalede söz konusudur.

Anahtar Kelimeler: Uygur Kültürü, Evlilik, Örf-adet, Düğün töreni, Mehir, Toyluq

Introduction

The founders of sociology, particularly Auguste Comte and Herbert Spencer, looked at the grand sweep of history, searching for an understanding of how and why societies change. Many contemporary sociologists continue to be intrigued by these “big questions” (Michael Hughes, Garolyn J.krohler 2013:433). The major sociological perspectives on social change, which affect the reason and change in Uighur marriage ceremony, fall into these categories: evolutionary perspectives, cycling perspectives, functionalist perspective.

In a culture, a nation’s value judgment, pleasure, thinking, beliefs are found (Adem Aydemir 2013). Even if the culture and belief of Turkish kinsmen are the same, we see that they have different traditional customs according to regions. The elements of culture, show some changes by obeying the conditions of time and space (Sibel Turhan Turna 2006). The functional meaning of a science field that makes evaluations about folk culture, with the development of social economics is lost. Some of our habits have been eliminated and some of them are continued.

The German scholar Oswald Spengler (1880-1936) contended that culture passes through the same stages of growth, and decline as individuals which is a period of development. This is followed by maturity, eventual decline, and death. Based on his examination of eight cultures, Spengler said that each culture possesses a life span of approximately 1000 years. Western culture has emerged about A.D 900, and therefore is close at hand (Michael Hughes, Garolyn J.krohler 2013:433).

There are three ceremonial ceremonies in Turkish folklore: birth, wedding and death (Adem Aydemir2013). The wedding event, which constitutes one of the important transition periods of life, brings happiness to the family. It brought a variety of cultural structure among the Uighurs. In the presence of the family, marriage and wedding traditions from past to present, are important matters in the Turkish world.

The concept of marriage is actually thought to be the beginning

of sexual life and raising children. One of the cases that lead individuals to have different status is defined by different thoughts. The concept of marriage for women in the town of Tarim¹ means to establish a family. The family, which is the smallest organization of society, is a result of marriage between two young people.

We know that the marriage is different in all countries and societies. In order to bring two young people in Uighur Autonomous Region, the two families make weddings under the testimony of their relatives and friends. The fact that the wedding traditions have different traditions, the *Toyluq*² is getting higher. In the past, due to the lack of good economic situation, there were incidents of kidnapping. Nowadays, these events are very few. One of the oldest marrying traditions in Turkish culture is to kidnap girls. Especially in the old Turks, marriage and girl abduction were in the form of looting. Even in legitimate marriages among Altay and Yakut Turks, kidnapping was also occurred (Tezcan 2013, Filiz Göven 2016).

Literature Research method

In this research, Historical literature, Intercultural comparison studies, observation methods have been used. Moreover, I gathered information from the foreign research literature on the marriage and marriage customs.

The study of marriage has been developed abroad and has also been produced with the emergence of sociology. The famous sociologist Durkheim (1858-1917), wrote in his book, "Basic Forms of Religious Life," that social facts must be examined as objects. The religious phenomena are divided into two categories which are belief and ritual (Durkheim 1912). The difference between these two categories is between thought and behaviour, and discovery of religion against marriage (social life). In 1865, Scottish anthropologist J. McLennan (1827-1881) defined the concept of internal

1 **Tarim River**, Chinese (Pinyin) **Talimu He** or (Wade-Giles romanization) **T'a-li-mu Ho**, chief river of the Uygur Autonomous Region of Xinjiang, extreme northwestern China.

2 *Toyluq* is uighur language.

and external marriage in his book "Original Marriage". It also included the proposal in marriage and family formation (Mabingli 2011:12). The problem of historical development is that robbery is a normal primitive tradition in marriage. The "Ancient Society", published in 1877, consisted number of researches with Iroquois Kızılderilileri. Based from the collection of several materials, they explained in detailed about the living environments, economic activities, family, menstruation, religion and language, especially the detailed and in-depth examination of the titles of marriages and relatives.

Marriage way among Uighurs

Marriage refers to the most basic institutions and activities that provide human reproduction, social continuity, and the development of society. In other words, the combination of men and women, and the social system of a particular region is the relationship between traditional culture and morality as well as the identity of the local people. When we look at Kutadgu Bilg which was written in the past centuries by Yusuf Khas Hajip³, it was stated that, "if you want to get married, be very careful and find a good girl. If you are going to get married, try to get a family girl who is not touched and has not seen a man's face aside from you. And then she loves you like you and does not recognize anyone. If you are going to marry, marry a lower degree, you do not get close to your parents, and then you will be her captive. Listen to what people have experienced. If you are going to marry, marry a lower degree, you will spend your life in peace" (2,4475-4484,4486-4500,4502. beyitler, Mehmet Kara 1997). These are the reasons why all the Turkic nations consider the way to marriage is a merit. Because Uighurs people care very much about marriage, spousal choice and family formation, they choose the wife by the sense of morality.

3 Yusuf Khas Hajib Balasaguni (Uighur: -ht11 na saw (يوسۇپ خاس ھاجىپ) morf rehposolihp dna ,reiziv ,namsetašt ,teop cikruT naisA lartneC yrutnec -nredom ni etanahK dinahK-araK eht fo latipac eht ,nuhgasalaB fo ytic eht nwonk si tahw fo štom dna giliB ugdatuK eht etorw eH .naštəkrut štəE yad ot derrefer osla si eH .krow siht ni sgnitirw nwo sih morf semoc ,mih tuoba .nigiro fo ytic sih morf devired **inugasalaB fusūY** sa

This is by choosing a wife who is clean, and therefore taking care of her family the same way as she has been raised. When young people reached a certain age of marriage, they were constantly being a topic of talk in Uighur families. The Uighur marriage is done by selecting wife, asking for girl (before wedding), and preparing ceremony for wedding. The two important stages of the wedding ceremony are: a. Nikah ceremony b. wedding ceremony.

Wife selection: For Uighurs, marriages in the first and second generations are endogamous. The marriage of non-Uighurs and especially girls are not welcomed. However, as a result of social policy processes, forced marriage or assimilation has emerged and they have been willing to marry other nations. However, the number of exogenous marriages in the third generation is increasing rapidly (Kasim Karama 2016). For Uighurs, they tend to choose their mates by respecting and complying with the wishes of their families. Even a calligrapher married a person who has been introduced by the family. In Uighurs, there is a proverb that uses the most in the selection of spouses: "*Ata razi, huda razi*" (Mexemet Rexim 1979). This means that if the father give consent, then "God is pleased with you". In his choices, it is not tolerated to choose those who are against their native culture and against the religion of Islam. Simply say, every young man must accept ethnic origin and the bondage of religion when he chooses a spouse. The Uighur people attach great importance to being belonging from the same ethnic group and from the same religion. In the south side of the Uighur Autonomous Region, Uighurs do not want to have a wedding with the Uighurs on the north side. Not because they do not like them, but because they do not want their daughters to go away (Dilibaer Tohtasin 2016).

Asking for girl (before wedding): For a man who comes to the age of marriage, his family sends a message to the suitable girl' family. There would be the presence of representatives who are deemed as respectful for the girl's side. The most important feature that the girl seeks from the male side is that he is from a noble family of Uighurs. There is a proverb that is very common among Uighurs: "*Oghul dadini doraydu, qiz annisini*" (Mexemet Rexim

1979). It means, the character of the man looks like his father, and the character of the girl resembles her mother. That is why before asking the girl, "Who is her mother?" is being asked. For Uighurs, there are thoughts that say, "How is her mother if her daughter is like this?" In the Uighur Autonomous Region, it is not welcomed to see a family with a village background to be seen as a family with a city in the same region. (Kasim Karama 2016). Uighurs take consideration in marriage preferences. The girl's parents invite her friends and relatives to decide the man's side. There is a saying among Uighur people that if the man received an initial bad impression from the representatives, the girl stays at home. She closes the way of marriage and creates thoughts that makes the marriage be difficult to be continued. The more interesting point is that there is no (*Nişan töreni*) engagement ceremony like in Anatolia. Among Uighurs, the engagement ceremony takes place (verbally) amongst themselves. Only the man's representative goes to the girl's house to discuss the wedding ceremony and the marriage date. Then the number of *toyluq* (the money given to the girl to make the wedding) can be negotiated, if one side is not satisfied, the contract may be distorted and the marriage may be withdrawn (Today, this event emerged as a problem in the civil society.) If the two sides agree, they begin preparations for the wedding.

Preparation ceremony for the wedding: Among Uighurs, the preparation ceremony is divided into two. One is *kichik chay* and the other is *chog chay*. This is a time of negotiation and it is a ceremony of giving gifts to both sides. Most importantly, it is the ceremony of giving *toyluq* (Bellér-Hann 2008a: 239; Rudelson 1997: 87; Dautcher 2009:119, Abdukérim Rehman et al. 2009a: 346, Rune Steenberg 2013:104). Negotiations are usually mediated by representatives of the two parties (*Wekil*) and continue after preparation ceremony (*chay üchirish*) (Abdurehim Hebibulla 2000: 242, Rune Steenberg 2013:104). Before the *kichik chay* is being done, the two sides decide for a day in which the male's mother's friends come to the girl's side to be guests. Male sides bring fabric, clothes, sweets and meals to girl's side. (In the past, the day of *kichik chay*, the cows and lamb were giving gifts.)

After *kichik chay* finished, *chog chay*'s date is decided mutually by the two sides. *Chog chay* can be a bit crowded depending on the financial situation. Some have invited from 50-100 people. *Chog chay* is connected to the male side. Because everything in *Chog chay* (hall cost) is paid by the girl. So *kichik chay* and *chog chay* are a little tedious in terms of financial costs for girls.

Chog chay is also one of the important stages to be passed among Uighurs. The *toyluq* is being given in front of the guests with two families being told to *Beyit* (couplet). In some areas, these stages are made on the day of the wedding. Nowadays, couplets are very common in the regions of Kumul, Turfan and Kashkar. This stage of the wedding is very interesting and makes the wedding very lively and beautiful.

Bride's mother with groom's mother saying couplet is as follows:

El xalayıq tola keldi,	The whole world wanted ,
Hich kishige baqmidim.	I never looked at anybody,
Shunche heqler arisidin,	from all the people,
Özlirige saqlidim.	but I kept she for you.

(Abdurahim Ötkür 1985:310, Alimcan Nihayet 2017:4)

Then the mother of the groom (by groom's family)says:

Bizmu oğul chog qilduq,	We raised a son,
Molla- alim.	Mullah ⁴ and scholar.
Jenim balam tolun ayim.	my dear and full moon,
keche-kündüz tilivalduq.	We wished day and night,
Emdi berdi xudayim.	Allah (God) gave me now.

(Abdurahim Ötkür 1985:310, Alimcan Nihayet 2017:4)

In this statement of couplet, beautiful wishes and expectations from new couples will be expressed. People wish the couple to early adopt a child. Bride's working hard at home in couplet. The couple is wished to live together for a lifetime.

4 Mullah is (formerly) a Muslim scholar, teacher, or religious leader: also used as a title of respect.

Nikah Ceremony: The Nikah ceremony takes place at different times and forms in different regions of the Uighur autonomous Regions. In the southern regions of the Uighur Autonomous Region, Nikah is held a few days before the wedding ceremony. In some areas in the north, it is being held in the morning of the wedding day. According to Uighurs, Nikah is one of the important events of the marriage and thus indispensable step. Even if the legal wife has a relationship with her husband, she cannot enter a house without having a marriage because they are not yet Halal⁵. Nikah ceremony clearly stated that the wife made their husband halal. “*Dini Nikah*”(Religious marriage) is carried out by going to the girl’s house after morning prayer in witness of several people. After the Nikah ceremony is over, the bride and groom are fed with bread soaked in brine. There has some beliefs that, the one who eats the bread faster tend to have higher status in family. The meaning of bread dipped in salt water is somewhat similar to that of the groom drinking salty coffee in Turkey. In other words, the salty bread becomes too sour (hard to eat), and it is similar to the life after marriage. It has the bitterness and sweetness, and it means sharing happiness and pain to be experienced together in the family. In many parts of Central Asia, this salt ceremony has seen as the central part of the Nikah. Ismaelbekova describes the salt ceremony as the most meaningful part of the Nikah ceremony among the Uzbeks in osh in Kyrgyzstan (Ismaelbekova 2012:24-25, Rune 2013:131). After the Nikah ceremony, everyone is celebrating the bride with the groom and it is concluded by eating together. That time, the groom should give the money calls *Mexir xeqqi* (For “Uighurs” the *Mexir* is separate) to the bride. *Toyluq* (*girl goods*) are also different. Among Turkish people, they do not have *toyluq*, just have *Mehir parası*). The Imam, who made the *Mexir* money, depends on the economic situation of the place he lived. Then the groom should give it to girl.

⁵ *Halal* (/hə'la:l/; Arabic: حلال *ḥalāl*, “permissible”), also spelled *hallal* or *halaal*, refers to what is permissible or lawful in traditional Islamic law. It is frequently applied to permissible food and drinks. Wife with Nikah ,halal in marriage.

Toy (wedding) and Wedding Ceremony: The word wedding is called “*Toy*” in Uighur language. It means “full”. The wedding day is the day for everyone to eat and drink (Ali Yakıcı, 1991:33). Wedding calls “*Düğün*” in Turkish. *Dīwān Lughāt al-Turk*⁶, written nine hundred years before us. The word “*tüğün*” means binding in *Dīwān Lughāt al-Turk*. It is understood that the word “*akd*” was used to connect a work in the translation of the Turkish version of Kuran before the *Dīwān Lughāt al-Turk*. (Ali Yakıcı 1991:33)

On the wedding date, a wedding ceremony is held at both sides of the wedding hall. For people’s blessing and recognition, they invite their distant relatives and friends to share their happiness with them. They invite them to witness the big celebration in their life. The beautiful wishes of relatives and friends is the biggest gift for the groom and bride. After successfully finishing the Nikah ceremony, the bride usually goes to do makeup with “*Qoldash*” (*Qoldash* is a bride’s female friend on the day of the wedding. The male friend of groom is together with the couple up to the end of the wedding). In general, the wedding party (girl’s party) starts at noon (12:00--13:00) and the party for the family of the male starts around five o’clock in the evening. (In the past, men’s side call their parent’s friends for lunch and also in the evening wedding. Nowadays it shortens the process and thus only do evening wedding). Other regions of the Uighur Autonomous Region such as in Kashkar, Atush, and Kumul, the wedding ceremony lasts for few days.

Abdurrehim Ötkür, the renowned author of the Uighurs, expresses the wedding ceremonies with depictions in his novel “*Iz*”. “ In the past, after the agreement between two middle-level families, the groom’s family bring some foods for wedding such as wheat, rice, oil, tea, and salt to the bride’s family. And then, wedding

6 The Turkic scholar Mahmud Kashgari studied the Turkic languages of his time and wrote the first comprehensive dictionary of Turkic languages, the *Dīwān Lughāt al-Turk* (Compendium of the languages of the Turks) in 1072–74. It was intended for use by the Caliphs of Baghdad, who were controlled by the Seljuk Turks.

continues for few days. In the first day of the wedding, the guests of the groom are invited to the house of the bride. This was called “*Bash toy*”, the first wedding. The groom would come with friend for a wedding. Young men in the neighbourhood of the bride prevented the groom’s friends from entering the house by closing the door with a car wheel to carry out the “*Qiz Köriish*” (sight of the girl) customs. The groom’s friends have to open the door by taking that wheel. If they couldn’t take the wheel, the bride’s young brothers and friends would be mocked by the noise that they could not “get in”. So many lads come with the groom that day. After the Nikah, the men of the groom come and take this wheel and then hang it with a rope on a high tree. A few days later, the men of the bride would come and take the wheel.” (Abdurrehim Ötkür 1985:308-309, Alimcan inayet 2017:3)

In our contemporary Uighur wedding ceremonies, along with the improvement of the economic situation of the Uighurs, the (*toyluq*) girl’s goods are increased under the influence of space and time.

Between 1970-2000 years, we see the “*toyluq*” is changing in the capital city of the Uighur Autonomous Region, Urumqi. The way *toyluq* is being changed from nowadays. Today, it has been changed into giving a gold, car, money, and house. Some words about the wedding traditions in “*Dirwān Lughāt al-Turk*” stated that *toyluq* existed since the Kashkari periods and the these traditions are common (Abdurehim Hebibullah 2000:254, Abdürreşit Celil Qarluq 2005:38)

Year	Toyluq(Girl goods)	others
1970	Radio, sewing maching, bicycle	
1980	Electric fan, washing machine, refrigerator and TV	
1990	Colored TV, refrigerator, washing machine	
2000	House, money, car, insurance	Gold

Between 1970-2000 *toyluq* changing in Urumqi (Dilibaer Tohtasin 2016)

The bride usually wears a western-style white dress in big global cities like Urumqi. In places where there are more Uighurs, like Kashkar, a western-style bridal gown contains the elements *Etles* which are seen as the traditional Uighur. After preparing the bride, she goes to her own family's wedding hall, having fun with her friends and waiting for the groom to arrive. If it is a two-story hall, the family's guests celebrate in the first floor. Young people are sitting in the second floor. The lounge tables are filled with food. They play music and dance in the hall. The groom comes to the girl side with his friends and musicians. The girls are trying to close the bride's room altogether. Bride's friends or sisters want money from the groom. Uighurs call this money "*Sanduuq puli*", (the groom is preparing the money.) If groom does not pay, they don't open the door. After the men sit a little "*Qiz Köchürüşh*" (carrying the bride) ceremony is to be held. According to the transfer of Ziya Gokalp, the bridegroom goes to the house of his future father-in-law with his friends in the Uighur Autonomous Region (Sibel Turhan Tuna 2006). The girl's father meets them at the door and takes them to home to do the ceremony (Sibel Turhan Tuna 2006). Here, the boy wraps a shawl around his neck and then gives it to the man who is in attendance. After this event, the water is brought. Bride's parents put a piece of bread in the water and present them to a couple. After this, the girl leaves her father's house and goes to her husband's house. But today, the shape of these processes has changed. In contemporary Uighur weddings, the groom and his friends come to the girl, everyone comes down to the girl's family and elders together with the bride and groom. The bride's mother wears a ring (or watch) to the groom and her daughter and she wears a red scarf on her own head to cover her face (a red scarf, as it is a symbol of happiness.) The traditional national cap of Uighurs' "*Doppa*"⁷ is worn to the the groom by bride's mother. Then, while crying, tells her daughter to leave the family . The young women who were married in Altay Turks and

7 The **Doppa** ((in Uyghur)), a square or round skullcap originating in the Caucasus and worn by Kazan Tatars, Uyghurs, Tajiks, Uzbeks. The *doppa* is derived from a Turkic, more pointed, ancestral cap.

who were the daughters of another house, were no longer able to get close to the quarry of their father's house because they were considered a stranger to her home (Ögel Bahaeddin 2002: 511). For a girl who went to her husband's house, was then considered a foreigner to her house or an "extract" for her own family (Uçar Erdem 2011:1). In old Turkish, the word "separation" is a verb, which means "dying" in the sense of concept (Eren Hasan 1999: 68). So while the young woman leaves her own family as a bride, her family cries for their daughter (Feyzğöğlü Nesrin 2010: 43).

Before they say goodbye, when the bride's father prays for their happiness, through two "Nan" baked bread on their head. Those in the ceremonial hall are praying to them and wishing happiness and goodbye. Then, they go to the groom's wedding hall with the other friends (Usually the groom's wedding hall is more fun.). "Qiz Köchürüsh" bride carriage ceremony is different according to the regions in Uighur Autonomous Region. In villages, since the wedding ceremonies are taking place in the house garden, he brings the girl directly home. At this stage, a few friends of the groom take the bride on the carpet and pass her on a fire (See photo Nr. 1). A carpet called "payandas" is laid on the entrance of the house to walk over the bride. Then she enters the house through a road called "Aq yolluq", which consists of flour and cotton (Kasım Karaman 2016: 9) It is clear that the bride's passing on fire is related to the belief of "Shamanism". But now in the villages, the wedding, in consideration to the economic situation, is taking place mostly in the halls. In cities such as Urumqi (the capital city of Uighur Autonomous Region) however, these traditions were simplified.



Photo Nr,1. The groom's friends are passing the bride over the fire.⁸

1.The reasons of changes of in the 'Uighur' wedding

The social changes affecting a society in different dimensions, in different areas or at different levels, are seen as the results of economic development, technical progress and population movements. In the sociology handbook of Doğar Ergun, it can be seen that the collective change is objective and subjective, both groups criteria are shaped within the specific historical process of each society and change from one society to another (Doğar Ergun 2013: 225). Moral, religious, political, etc. changes in behaviors are given subjective criteria. (Doğar Ergun 2013: 225).

Two problems arise spontaneously in all areas of social change before the problem of social change:

1. Each of the social changes that must be followed.
2. These are the reasons why individuals or groups who are constantly facing some social changes have to comply with these social changes or they fail to do so.

8 https://www.google.com/search?q=%E7%BB%B4%E5%90%BE%E5%B0%94%E6%97%8F%E5%A9%9A%E7%A4%BC&rlz=1C1CHBD_enDE818DE818&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwiX7-n3na7gAhURCu-wKHeC1ByIQ_AUIDigB&biw=1280&bih=685#imgrc=dJg3HIAbyB7agM:

According to sociologists, we know that the factors of social change are gathered in two factors as internal factors and external factors:

- a. Internal factors are pressures and tensions that can turn into conflicts, which can be dangerous and which create groups and classes in a particular community;
- b. External factors are the activities of other societies, which can change a particular society, due to the inaccurate reasons of this particular society.

Political factors: Politics refers to people and groups that acquire and exercise power. We commonly think of politics as a feature of governments. But there is also politics in religious groups, and educational groups, and scientific groups--even in friendship groups, and families (Michael Hughes, Garolyn J.Krohler 2013: 285).

But nowadays, political power has entered into the election of spouses in the Uighur Autonomous Region. Uighurs, either male or female, both sides of the family by adapting to the wishes of their families by letting them choose their spouses. In simple terms, every young man must accept ethnic origin and the bondage of religion when he chooses a spouse. According to some reports, in the Uighur Autonomous Region, it is obvious that by some pressures of political power the girl is chosen by other people .

Social factors: Formerly, because the economic situation of the Uighurs was not good, they had no expectations other than life, they would accept their lives quietly. At that time, 'toylyuq' disputes between families did not appear as a problem. Because everyone's economic situation is similar and the differences were very small, the parents of the two sides would want 'toylyuq' according to the economic situation of the other side. Le Bon's contagion theory depicted the crowd as characterized by a 'mob mind' that overpowers and submerges the individual. (Michael Hughes, Garolyn J.krohler 2013: 445) Because of all kinds of elements in the 'Uighur' society, sometimes in culture there are mechanisms of the contagion theory as: 1. *imitation* 2. *suggestibility* 3. *circular reaction*.

Increasingly the social system has directly affected the thoughts of people and was also affected by various folk traditions such as *mehir* (*toyluq*) and wedding ceremonies. In the context of globalization, urban 'Uighurs' was directly or indirectly influenced by western culture.

Modernization defines the process of transition from a society's traditional or pre-industrial social and economic arrangements to these characteristics of industrial societies (Michael Hughes, Garolyn J.krohler, 2013: 439). East Asia, including China, is the showcase of modernization theories. In this case, 'Uighur' marriage changed. For example, young people like to have a wedding on their birthday. With the rapid development of internet applications (e.g. WeChat), these events spread rapidly among the public.

Economic factors: Closely related to the functionalist perspective on social change is the evolutionary theory developed by sociologist Gerhard Lenski (Lenski and Lenski, 1987). Lenski said that, evolution depends largely on changes in a society's level of technology and its mode of economic production. These changes in turn have consequences for other aspects of social life, including stratification systems, the organization of power, and family structures (Michael Hughes, Garolyn J.krohler 2013: 434).

Economic is a relatively important part of material life. The economy is prone to change depending on people's requirements for quality living. The economy of the Uighur Autonomous Region, became more and more developed. The great change also slowly affected the demand for material life of the 'Uighur' people. Whether in marriage or in payment of the '*toyluq*', the economy has emerged as one of the main factors that determine the success or failure of marriage. With the development of society (under the influence of the economic situation) there have been some changes in the price of '*toyluq*'. My observation is that modern society's self-contempt is too high, and they try to raise their own value with money.

Morality factors: Ethical concern and moral evaluation are everywhere crucial aspects of social life. The emergence of sociol-

ogy and, more importantly, the figure of the sociologist, revealed not only the change in the field of knowledge, an epistemological change—but also changed the way a society could intervene morally and even religiously in its own ongoing existence (Bellah 1973). With the deterioration of the morality among the ‘Uighur’ society, the shape of the ‘*mehir*’ in Islam has changed and rose to ‘*toyluq*’, and instead of giving and marrying a girl, the word “selling daughter at the wedding” appeared.

2. The reason for the rise of ‘*toyluq*’ in marriage.

This discussion aims to analyze the constitutive dynamics and reasons for rise of ‘*toyluq*’; as well as, expectations, perceptions and constraints emerged during the early phases of innovation and change. Therefore, this discussion enables us to understand the reasons of ‘*toyluq*’, by focusing on path dependency and change. This discussion analyzes following four aspects: (1) Effect of personal psychosocial factors; (2) Personal education factor; (3) Personal income factor; (4) Effect of media.

a. Effect of personal psychosocial factors: Together with the modernization and development of the ‘Uighurs’, they began to live and make cultural changes by imitating the developing countries. At the same time, they lost some of their personal and identity, and accepted some wedding culture from the West and they began to live in western style. From the beginning of the wedding until the end of the wedding, from the small wedding invitation, to the wedding ceremony, even the wedding’s honeymoon phase, phenomenon of change and new customs are observed.

The sociologists view the social movement as persistent and orderly effort for a relatively large number of people to change or resist change (Michael Hughes, Garolyn J.krohler 2013: 446). In the center of the concept of social movement, it is the idea that people intervene in the process of social change. The “face work” appear, rapidly change and affect ‘Uighur’ society. They work and live to prevent people from gossiping. That is why they are trying to do everything very well in front of others. Therefore, the need for girls’ goods in the wedding began to rise. Like collective behavior,

social movements often occur in times of rapid social change. It often give impetus to social change, in fact both occur outside the institutional framework that creates the daily life and breaks the known network of expectations.

b. Personal education factor: Human world view is different according to education. It is not difficult to agree on the '*toyluq*' (property of girls) among literate families. When we look at the 'Uighur' community, there are many people studying in cities. With the rapid development of people's economy in cities, we know that it is easy to negotiate '*toyluq*' even if it leads to globalization and modernization, and to destroy some customs in their culture. Ignorant people without religion or education, measure their values with money. In our daily life, we use a world status to refer to a person's ranking as determined by wealth influence. Some people say they can rise their status through high price of '*toyluq*'. But sociologists employ status differently. Status means a position in a group or society (Michael Hughes, Garolyn J. Krohler 2013: 55). Therefore, the personal education factor has a direct effect on the rise of '*toyluq*'.

c. Personal income factor: One of the important issues of personal income factor in 'Uighur' region has a direct impact on '*toyluq*'. In some families with good income, they give high amounts of money and gold to express their love and respect for the girl's family. They make the girl's goods to increase among the 'Uighur' people in this region and to have a daughter in the family by imitating him from the men, start to ask for a large amount of money for '*toyluq*'.

d. Effect of media: Diffusion is the process by which cultural traits spread from one social unit to another. Diffusion is a "people process" and hence is expedited or hindered by the social environment. Simply because a trait is functionally superior, does not necessarily ensure that individuals will adopt it. Much depends on the network of relationships that tie people together in patterns of meaningful communication and influence (Strang and Tuma 1993). Diffusion is facilitated by the instant flooding of information across national, class, ethnic and economic boundaries by means of the mass media.

We all know, we are living the internet cycle in the 21st century. There are sometimes harmful parties, even if the internet facilitates many of our jobs. On the internet, we begin to recognize the elements of the culture of others without knowing what they are. In 2011, Wechat started to be used in the 'Uighur' Autonomous Region. People began to share everything on 'Wechat'. However, people quickly learnt to imitate the wedding ceremony on the internet, the people in the city began to make a wedding in the western style, urbanization and modernization in the villages.

Conclusions

As a former nation, there is a long history of Uighur and a long tradition of customs. The search for material life, with the development of society, is very evident in marriage. Many rituals were simplified in Uighur weddings and marriage traditions were more influenced by directions. The ceremony is one of the most important factors in marriage. Wedding ceremony is a social system, which includes religious factors, economic conditions, regional traditions, ethics and the absorption of foreign cultures. In this article, the removal and change of some traditions in the marriage path and wedding ceremonies of the Uighurs are discussed.

Even if it is the same among Turkish nations in every part of the world, it is understood that cultural structures are influenced by the influence of each geographic location and the religion we decide to embrace. We see that the social structure of 'Uighur' communities affected by time and space and with the modernization and development of the 'Uighurs', they began to live and make social changes by imitating the developing countries. At the same time they lost their personal identity and accepted some wedding culture from the west and started to live by following the western style. In this article, by examining the wedding traditions of the 'Uighur' people, the change of the contemporary wedding traditions, with the improvement of the economic situation, the rise of the '*toy luq*', emerge as a big problem for the families in the 'Uighur' society.

Social change confronts people with new situation and compels

them to fashion new forms of action. Many factors interact to generate changes in people's behavior and in the culture and structure of their society. Sociologists identify a number of particularly critical factors, the impact of which differs with the situation and the time and place.

One of the important issues is the personal income factor, which has a direct impact on girls' goods and causes '*toyluq*' to be high. In families with some good income, they give high amounts of money and gold to express their love and respect for the girl's family. They cause '*toyluq*' to rise in this region and imitate them and start asking for a high amount of money for '*toyluq*' from the male side.

Bibliography

1. Abdurehim Hebibulla, Uyghur Etnograpisi, Shinjang Xelq Neshriyati, Ürümchi, 2000.
2. Abdurrehim Ötkür, Iz, Urumqi, Shinjiang Xaliq Neshriyati, 1985.
3. Adem Aydemir, Türk Dünyasında Bazı Düğün Terimleri ve 'Al, Duvak' Geleneği Üzerinde, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/9 Summer, s:619-655, ANKARA-TURKEY, 2013: 620.
4. Abdukérim Rehman, Shirin Qurban, Esed Sulayman, Qurban Muhemmettursun, Erkin Idris, SawutjanAbduxaliq, Nusret Turdi & Muhemmetursun Ibrahim, Ezizane Qeshger. Shinjang qeshgerninggheyriy maddiy medeniyet miraslrini qoghdash (1), Qeshqer Uyghur Neshriyati, Kashgar, 2009a.
5. Abdürreşit Celil Qarluq (Pro.Dr), Günümüz Uygur Aile Yapısındaki Gelişmeler, bilig. yaz 2005: 38.
6. Ali Yakıcı, Düğün kelimesi ve kültürümüzdeki yeri üzerine, Milli Folklor dergisi ,1991: 33.
7. Alimcan İnayet, "İz" romanında adet ve geleneklerle ilgili unsurlar üzerine, Uluslararası Uygur Araştırma dergisi, 2017/10: 3.
8. Bellah, Robert N, Introduction to Emile Durkheim on Morality and Society. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
9. Bellér-Hann I., Community matters in Xinjiang, 1880-1949: towards a historical anthropology of the Uyghurs, Brill, Leiden, Boston 2008a.
10. David Strang; Nancy Brandon Tuma, Spatial and Temporal Heterogeneity in Diffusion, American Journal of Sociology, Volume99, Issue, November, 1993.
11. Dautcher, J., Down a Narrow Road. Identity and Masculinity in a Uyghur Community in Xinjiang, China, Harvard University Asia Center, Boston, 2009.
12. Dilibaer Tohtasin (Dilber Tohtiyasin), Changing of Uygur

- wedding Gift in Consulate Street of Urumqi, XinJiang ShiFan DaXue, 2016: 15.
13. Doğan Ergun, 100 Soruda Sosyoloji Elkitabı, İMGE kitabevi, 11. Baskı Mart, 2013: 226.
 14. Durkheim Emile, Dini Hayatın İlkel Biçimleri, çev. F.Aydm, İstanbul, Ataç Yay, 2005.
 15. EREN Hasan, Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü, 2. Baskı, Bizim Büro Yayınları, Ankara 1999: 68.
 16. Feyzçoğlu Nesrin, Gelin Ağıtları Üzerine Bir Değerlendirme, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 2010: 43.
 17. Filliz Güven, Kars Kültüründe kız kaçırma Geleneğinin Sosyo-kültürel Arka planı, Avrasya Uluslararası Araştırma Dergisi, Cilt:4 sayı 8. ocak Türkiye, 2016: 199.
 18. Gustave Le Bon, The Crowded: A Study of the Popular Mind, 1896:23-24.
 19. Ismaelbekova, A., Coping Strategies: Public Avoidance, Migration and Marriage in the Aftermath of the Osh Conflict, Fergana Valley, Crossroads Asia Working Paper Series 04, Berlin, Bonn, 2012.
 20. James Mahoney (Northwestern University), Kathleen Thelen (Massachusetts Institute of technology), Explaining Institutional Change Ambiguity, Agency, and power, Cambridge University Press: 2010.
 21. Jörg Sydow, Georg Schreyögg, Organizational Path Dependence: Opening The Black Box, Academy of Management Review, Vol.34, No.4, 2009.
 22. Kasım Karaman, Kayseri Göçmen Uygur topluluğunda doğum, evlenme, Ölüm ile ilgili İnanç ve Ritüelleri 2016: 9.
 23. Ma bingli, Dong xiang milleti üzerinde düğün değişimleri, Shanxi Normal Üniversitesi, 2011: 12.
 24. Mehmet kara, Kutadgu Bilig’de Aile, Ankara, 1997: 64-65.
 25. Mexemet Rexim, Uygur Xalik Maqal-Temsilliri, Shinjiang Xaliq Neshiryati, 1979.

26. Michael Hughes, Carolyn J. Krohler, *Sociology the score*, Hainan publishing House, Ninth edition, 2013.
27. Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Suhrkamp, 1995.
28. ÖGEL Bahaeddin, *Türk Mitolojisi*, Cilt II, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2002: 511.
29. Rudelson, J., *Oasis identities: Uyghur nationalism along China's Silk Road*, Columbia University Press, New York, 1997.
30. Rune steenberg, *Uygur marriage in kashkar. Muslim marriage in China*, Berlin, 2013.
31. Sibel Turhan Tuna, *Türk Düğünlerinde Koltuklama ve Kırmızı Kuşak Bağlama Geleneği*, bilig, Yaz, sayı 38: 149-160, Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı, 2006:149.
32. Tezcan Mahmut, "Türk Kültüründe Kız Kaçırma Geleneklerinin Antropolojik Çözümlemesi" 04.2013, 38-39.
33. Uçar Erdem, "Uygurca Üzüt~Üzütlüg Üzerine", *Turkish Studies*, Cilt 6, Sayı: 1, s. 1821-1826, KİG, 2011.
34. Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, Türk Kültürü Yayını, Cilt-2, İstanbul, 1974.

Geleneğin Yenilenmesi: Minyatür, Bakış ve Farklı Görme Rejimleri Bağlamında “Fatih Portreleri” Çözümlemesi

*Renewal of Tradition; Analysis of Miniature, Sultan Fatih's Portraits in
the Context of Sight and Different View Regimes*

Aslıhan TONGUÇ*

Öz

Bu çalışma farklı kültürlerden doğan farklı bakış açılarının oluşturduğu görme rejimlerini karşılaştırmaktadır. Doğrusal perspektif, bakışı merkeze konumlandırarak yeni simgesel biçimler üretirken aynı zamanda bir kültür tekniği de yaratmıştır. Bu çalışmada süreç, bu tekniğin bir diğeri olan minyatür ile karşılaştırılması yoluyla tartışılacaktır. Geleneksel dünyaya ait olan minyatür önem perspektifiyle birlikte tanımlanabilir ve bu bakımdan doğrusal perspektifle birçok yönden karşıtlık içermektedir. Çalışmada; biri Nakkaş Sinan Bey'e, diğeri Gentile Bellini'ye ait olan iki ayrı Fatih Sultan Mehmed portresi seçilmiştir, portreler göstergebilim yöntemi ile çözümlenmektedir. İki kültürün bakış açısıyla konumlandırılan figür olarak padişahın temsillerine yalnızca konumlanışıyla değil, aynı zamanda kullanılan süslemeler ile de yaklaşılabılır.

Anahtar Kelimeler: Bakış, Görme Rejimleri, Minyatür, Perspektif

* Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kültürel Çalışmalar ABD,
aslihan.tonguc1@ogr.sakarya.edu.tr

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 31 Mart 2019

Abstract

This study compares vision regimes that consist of different perspectives of different cultures. As the linear perspective produces new symbolic shapes by locating the perspective at center, it also formed a culture technique at the same time. In this study, the process will be discussed by making comparison to miniature, another kind of this technique. Miniature belonging to traditional world, can be defined with significance perspective and from this point of view it involves contradictions in many ways. In this study, two portraits of Sultan Fatih Mehmed were considered. One of them is belong to Nakkas Sinan and the other is belong to Gentile Bellini. The portraits were analyzed with semiotique method. Representations of The Sultan as a figure positioned by the perspective of two cultures, will be discussed not only by the way of its positioning, but also by ornament used.

Keywords: View, Vision Regimes, Miniature, Perspective

Giriş

Sanatın temsil biçimleri vasıtasıyla yapılan göndermeler, geçmişte anlamlandırılarak geleneğin sürdürülebilirliğine katkı sağlarken, şimdi de yaşanan toplumun dinamikleri, gerçeklik algısı ve bakış açılarını göreceli de olsa yansıtmaktadır. Tarihsel bir olgu olarak bakış, sanatçı ve resme dahil olan izleyici açısından her zaman öncelikli olmuştur. Rönesanstan önce ikonların resme bakana sunduğu ruhani atmosfer yani aura, resme perspektifin dahil olmasıyla kaybolmuş ve perspektif resim merkeze insanı konumlandırmıştır. Daha net ifade edersek perspektifle birlikte bakış resme dahil olmuş ve bakış buyurgan bir kimlik kazanmıştır.

Görmenin anlamı üzerinde doğrusal perspektifin nasıl bir etki ve farklılık oluşturduğunu Belting (2012:21)'in aktarımıyla Heidegger, “Dünya resim oldu” şeklinde ifade etmektedir. Heidegger için bu değişim dünyanın ve insanın temsil edilebilir anlamlarına işaret etmektedir. Doğayı ve çevresinde olup bitenleri gözlemleyerek gördüklerinin temsillerini gözün optik görme kuralları doğrultusunda resme aktaran sanatçı için olduğu kadar bakışı ile bu temsilde özne olarak yer alan insan için de artık dünya seyredilebilir bir resme dönüşmektedir. Fransızca “Renaissance”dan “Yeniden Doğuş” olarak çevrilen Rönesans’ı yeniden doğuran fail, köşeye terkedilmiş Antikite mirasının canlandırılması olmuştur. Yunan ve Roma Medeniyetinin kalıntıları Rönesans’la birlikte insanların gözünde tekrardan canlılık kazanmış ve yeniden anlamlandırılarak eski birikim ile aydınlanma gerçekleştirilmiştir. Rönesans’a karşı yöneltilen bu ilgiyi Krausse (2005:9); “İnsana ilgi, Tanrı, hayat ve her şey hakkında yorum ve bunun için ilk önce kendi aklını kullanmak” olarak özetlemektedir. Aklın öncelendiği ve aklın referans alındığı bu dönem; güzel sanatlar, bilim, kısacası her alanda yönlendirici unsur olarak belirginleşmektedir.

Ortaçağda zengin ve hatırı sayılır kişilerin himayesinde olan sanatçılar daha çok sipariş üzerine, dini içerikli öyküleri resme aktarmışlar ve toplumsal statü açısından birer zanaatkar olarak algılanmışlardır. Rönesans’la birlikte birey anlayışının belirginleşmesi ile onlar da sanatçı kimliklerine kavuşmuş, resme kişisel algı ve duyumlarını yani kendilerinden bir şey ekleyebilme ser-

bestisini kazanmışlardır. Rönesans sanat açısından değerlendirildiğinde sanatçının artık dinsel temalardan daha fazla dünya ile alakalı konulara yönünü çevirdiği bir eşik olmuştur denilebilir. Huberman (2003), ticaretin gelişim serüvenini anlatırken feodal kısıtlamalardan kurtulmak için loncalar kurulduğunu, zaman içerisinde lordlar haklarından vazgeçince toprakların serbest kalışını ve yönetimin böylelikle tüccarlara geçtiğini değerlendirmektedir. Feodalizm yıkılırken bu etkenin yanında barutun ve topun keşfi, ayrıca pusulanın bulunuşunun yeni yerlerin keşfini hızlandırması ve bunun neticesinde ticaretin hız kazanmasını pekiştirmiştir. Bu gelişmeler bir yandan bireyi önceleyeci zemini oluştururken; diğer taraftan da bireyin ilgisini ve merakını çevresine yöneltmiştir. Bu yeni dönemle birlikte dünyayı inceleyen insan için artık gördüğü daha önemli hale gelmiş böyle bir noktada merkezi perspektif yeniden resme dahil olarak, gerçekliğin doğaya uygun taklidini resme aktarmayı hedeflemiştir. Nitekim natüralist sanat biçimlerinin bu dönemde şekillenmesi, Rönesans'ın doğanın görünümünün duygularla algılanılabilen biçimlerini taklit etme mantığı ile izah edilebilir. Rönesans'ın Antikite mirasını canlandırmaya doğru attığı adım, inşa edeceği kimliğini Roma mirası ile tekrardan şekillendiği bu çalışmanın "geleneğin yenilenmesi ve sürdürülebilir olması" eksenini birleştirmektedir. Bu bağlamda birinci bölümde hem bu mirasın nasıl yeni ile eklemlendiği araştırılacak, hem de merkezi perspektifin resme yeniden dahil olma sürecini ve görme biçimlerini Rönesans'ın zihin dünyası içerisinde nasıl değiştirdiği ele alınacaktır. İkinci bölümde minyatür sanatının gelenek içerisinde nasıl kesintiye uğradığı ve kendi içinde tekrara düştüğü sorununun anlaşılmasına ilişkin olarak Osmanlı'da Minyatür Sanatı tarihsel süreç içerisinde incelenecek, minyatür sanatının derinliklerinde yatan görme kültürü önem perspektifi üzerinden tartışılacaktır.

Çalışmamızın son bölümünde ise Gentile Bellini ve Nakkaş Sinan'ın Fatih portreleri karşılaştırılacak ve bu portrelerin egemen görme biçimlerini ne ölçüde yansıttığı ve geleneğin sürekliliğine nasıl bir katkı sağladığı üzerinde durulacaktır. Çalışmanın kuramsal çerçevesinde dil bilimci ve göstergebilimin kuramcılarının

dan Saussure’un göstergebilimsel analiz metodu kullanılacaktır. Portrelerin düz anlamlarından (gösteren) daha çok verilmek istenen asıl mesajlar (gösterilen) üzerine odaklanılacaktır. Ferdinand Saussure dili kendisiyle birlikte üç parçaya ayırarak yazılı olan kelimeye “simgeleyen” kelimenin işaret ettiği imgeye de “simgeleyen” demiş ve her ikisinin simgeyi oluşturduğunu belirtmiştir (Storey, 2010). Göstergebilim, yöntem olarak tıpkı dil gibi bir resmin, bir heykelin veya bir fotoğrafın anlamı nasıl kurduyuyla ilgilenirken resimdeki imgelerin resmi her izleyen açısından farklı açıklamasına olanak sağladığı için çalışmada portreler üzerinden anlamın çok yönlülüğü takip edilmeye çalışılacaktır.

Rönesans Çağında Bakışın Konumu: Merkezi Perspektif

Resimde mekan derinliği oluşturmak için kullanılan perspektif tekniği Tansuğ’a göre çok eskilere dayanmaktaydı. Tansuğ (2004:9), Batı’da perspektif kurallarını uygulayan ressamların MÖ 4. yüzyıl yani Helenistik çağa kadar indiğini, Belting ise İbnül Heysem’in teorisini kendince yorumlayarak “Topolojik Optik Mekan Fikri”ni bulan Biagio Pelacconi’nin Floransa’da bunu merkezi perspektif modeli olarak sunduğunu aktarmaktadır (Belting, 2012:155). Perspektifi, Bigalı (1948:648); “iki boyutlu bir alan üzerinde, üç boyutlu bir görünüş oluşturan mekanik sistem” şeklinde izah ederken, Tansuğ (2004:10) ise “Perspektifin geometrik bir sisteme dayandığını ve bununla görsel derinliğin sağlandığını” aktarmaktadır. Merkezi perspektif tekniğinde mantık, gözümüzün çevreyi gördüğü şekli koruyarak yani optik kurallara uygun olarak çizmektir. Doğrusal perspektifle çizim yapılıyorsa nesnelere bulunduğunuz yere göre oradan görüldüğü şekilde çizmek esas alınır. Aslında bu durum çizilecek nesnenin karşısında duran kişinin, kişi nesneden uzaklaştıkça o nesnenin bakan kişinin gözünde küçülmesi olarak izah edilebilir. Doğrusal perspektifle çizim yaparken matematik ve geometriyi çok iyi kullanabilen 15. yüzyıl sanatçıların ilk temsilcisi Giotto olmuştur. Giotto’nun eserlerine imza atan ilk sanatçı olması bakımından bireyciliğe yaptığı katkı önemlidir. Giotto’yu takiben Masaccio ise perspektifin anlamını resimlerinde hissettiren ve o günkü Floransalılar için görme alışkanlıklarını ters yüz eden çalışmalarıyla öne çıkmaktadır. Giotto

zamanında gizlice usta-çırak öğrenimi tarzında ilerleyen perspektif eğitimi, 1435'te Alberti'nin "Resim Sanatı Üzerine" adlı eserinde alenen mevzu olmuştur. Krausse (2005:9) Alberti'den, perspektif ilkelerini matematiksel formüllerle açıklayan kişi olarak bahsetmektedir.

Rönesans sanatı Gotik sanatın dini temaları resme aktarışındaki insanüstülüğü terkederek Beksaç (2000 :21)'ın bakış açısıyla "dinle bütünleşen bir doğa ve idealize olmuş bir insan anlayışı" getirmektedir. Beksaç (2000:22) Rönesans sanatçıları, "önceki devirlere kıyasla kendinden son derece emin ve yaptığının bilincinde olan kişiler" şeklinde nitelendirmektedir. Değerlendirmeler gösteriyor ki Rönesans sanatçılarının kendilerine güvenlerinin temelinde, Eski Roma ve Yunan sanat eserlerini yani geçmişin derinliklerini dayanak almaları yatmaktadır. Bu durum Hobsbawm (2006: 2)'nun geleneğin icadını tartışırken örnek verdiği Britanya Parlamentosunun 19. yüzyılda yeniden inşa edilirken tercihini bilinçli bir şekilde Gotik tarzdan yana kullanmasına benzetilebilir. İlkinde Rönesans kendini Antikite ile yenilemiş ikinci örnekte ise Parlemanto binası Gotik sanatı referans alarak kendini tanımlamıştır. Netice olarak dayanak alınan tarihsel referanslar yeni kimliklerine gelenek içerisinde süreklilik kazandırmaktadır.

Panofsky (2012: 1) perspektif kavramını Dürer'in izahıyla Latince "Perspectiva" ile "içinden bakmak" şeklinde aktarmakta, Krausse (2005:9) ise Alberti'nin resmin yüzeyini, ressamın dünyaya baktığı "açık bir pencere"ye benzettiğini ifade etmektedir. Pencere kavramı ile ilişkili diğer bir kavram olan "Kaçış noktası" ise geriye doğru giden tüm çizgilerin tek noktada birleşiyor gibi çizim yapılması olarak izah edilmektedir. Krausse (2005:9) resimdeki her şeyin tek bir noktaya, kaçış noktasına doğru aktığı merkezi perspektifte resmin derinliklerine doğru bulunan bu kaçış çizgilerinin hayali bir kaçış noktasında birleştiğini belirtmektedir. Hayali kaçış çizgilerinden meydana gelen üçgenin içerisinde Krausse (2005:122) nesnelere ve insanların uzaklık ya da yakınlıklarına göre değerlendirildiğini aktarmıştır. Resme bakanları tek bir bakışta toplayıp, resmin içine çeken bu teknikte ressam gerçeklik duygusunu karşı tarafa aktarımda oldukça başarılı ve etkili olmuştur.

Nitekim Rönesans ressamlarının çoğunluğu resimlerini tek kaçırlı perspektifle çizmeyi tercih etmişler, bir taraftan da düzen, denge ve simetri sağlayan bu teknik gerçekliği birebir tasvir etme isteklerini gerçekleştirirde resamlara kolaylık sağlamıştır. Sanatçıların merkezi perspektif kurallarına doğru yaptıkları bu eğilimi değerlendiren Krausse (2005:9) sanatçıların bu teknikle artık kendilerini “dünyanın düzenleyicisi” konumuna taşıdıkları yönünde görüş bildirmektedir.

Resimde mekan derinliği oluşturmak isteyen perspektif, yukarıda belirtilen açık pencere kavramını yani yeni bir mekanı resimde oluşturmaktadır. Oysa ki Tansuğ (2004: 10)’un da aktardığı gibi yüzeyci Bizans ve Ortaçağ resimlerinin gerçek mekan, yer aldıkları tarihsel yerin mekanı olduğu için seyirci resimle ruhani birlikteliği daha çok hissedebilir, çünkü orada aura muhafaza edilmektedir. İkonolarda, minyatürde veya perspektif kurallarının bilinçli bir şekilde ihmal edildiği bazı resimlerde içtenlik ve ruhi yakınlığın daha derinden duyumsanması da auranın korunması, ayrıca sanatçının bireysel duyuş ve anlayışını da resme dahil edebilmesinden kaynaklanmaktadır. Bir tarafta gerçeği perspektifin katı ve geometrik ölçümlerinin içinde idealize eden sanatçı, diğer yanda gerçeğe düşündükleri ve önemsediklerini katan sanatçı bulunmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde resmin anlamı fotoğraf makinası ardından sinema makinesinin icadı ile değişirken artık izleyici bir klasiğin önünde durarak kendini resmin içine dahil etmeden resim seyirciye gelmekte ve resmin anlamı çoğalmaktadır (Berger 2016:20). Resmin anlamının değişmesini ve buna bağlı olarak görme biçimlerinin farklılaşmasını Benjamin, sanat yapıtının tekniğin olanakları sayesinde yeniden üretilebilmesiye açıklarken tıpkı “Katedralin bir sanatseverin stüdyosuna gelmek için bulunduğu yerden ayrılması” benzetmesinde değindiği gibi, sanat yapıtının “şimdi ve buradalığının” yani “biricikliğin ve hakikiliğinin” kaybolduğunu belirtmektedir (Benjamin 2009:54). Perspektif ile sanat eseri karşısında birey olarak konumlanan sanatçı devamında mekanik çoğaltma ile aurasını yitiren sanat eseri beraberinde bireye yeni bir görme biçimi getirmiş, bu değişim büyük ölçekte tarihi süreç içerisinde görme kültürlerini dolayısıyla

bakışı tektipleştirmiştir. Oğuzhan (2008), perspektifin “aracılığıyla görme” anlamı ve perspektifin tüm niteliklerini içerisinde barındıran “kitleseel görüntü” izlekleri üzerinden deneyimin de aynılaştığını aktarmaktadır. Merkezi perspektife dayalı görme biçimi ile alternatif görme biçimlerinin karşılaştırılmasındaki temel amaç görme biçimlerinin tarihsel süreç içerisinde nasıl aynılaştığını ortaya çıkarabilmektir. Oğuzhan (2008)’ın görme biçimlerinin bu merkeziliğinin kırılarak yerine ikonografi, tasvir gibi çok görüşlü biçimlerin getirilmesi ile düşünmenin en temel kaynağı olan görmenin daha çok yönlülüğe ve eleştirel okumalara kapı açacağı ve kendi deyimiyile “dünyaya ilişkin bilgiyi sorgulama kanalları açabileceği” değerlendirmesi oldukça önem teşkil etmektedir. Nitekim bireyin görme rejimleri anlamında seçim yapılabilmek çok yönlü, çok bakışlı bir konum alması kritik ve analitik düşünme becerileri oluşturabilme yönünde belirli kodlardan bağımsız hareket edebilmesinin önünü açacaktır. Perspektif ile tek merkezli egemen bakışa dahil olan bireyi tasvir ederken resmin Panofsky (2012) perspektifin, izleyiciyi önünde ve dolayısıyla dünyada ayrıcalıklı bir yere konumladığını değerlendirmiş, bu sabitlemenin bireyi yücelttiği sonucunu çıkarmıştır. Berger (2016: 18) ise bu tarz bir bakma biçiminin seyirciye dünyanın biricik merkezinin kendisi olduğuna inandırdığını düşünmektedir. Aynı zamanda Belting (2012)’in Rönesans’ın kutsallık atfettiği bireyi bir hamlede iki kez resme koyduğuna yaptığı atıf, 2000’li yıllardan itibaren Batı ve Doğu dünyasında özelden Türkiye’de bakışın geçirdiği evrilme, bu tespitlerle birebir örtüşmektedir.

Perspektif resim önünde bakışıyla dünyaya tahakküm eden ve portre ile kendisini seyreden kişi bugün hangi görme biçimiyle bakmaktadır? Küresel anlamda popülerite kazanan perspektif ideolojisi 2000 yılından bu yana oluşan teknolojik gelişmeler ışığı altında değerlendirildiğinde Doğu veya Batı tarzı görme biçimlerini birbirine dönüştürmüştür. Perspektifin bugün tüm dünyada görme teknolojileri ile yaygınlaşmasına televizyon, basın ve yeni medya araçları aracılık etmektedir. Yeni bir görme biçimi kazanan birey artık bakışıyla dünyayı kendine ait olarak görmektedir. Belting (2012)’in perspektifin Yeniçağ kültürünü ifade eden “sim-

gesel bir biçim” olduğunu ileri sürmesi bu bakışı sadece sanatın meselesi olmaktan çıkararak bir kültür tekniği olarak tanımlamasında etkin olmaktadır. Florenski “Dünyanın perspektifle yapılan temsili, teatraldır” ifadelerinde yaşamın gösteri olarak belirginleşmesine vurgu yaparken, aslında hakikat duygusunun kaybolduğu, sorumluluk bilincinin yitirildiği bir dünya görüşünün derinliklerini de perspektifle ilişkilendirmektedir (Florenski,2013: 61). Bu tartışmaların bir başka boyutu olarak “Simgesel bir biçim” metninde Panofsky meseleyi iki ucundan yakalayarak yüzleştirmektedir:

“Perspektif tarihi, mesafe koyan ve nesneleştiren türden bir gerçeklik duygusunun zaferi olarak anlaşılabilceği gibi, insanoğlunun mesafeyi reddeden iktidar çabasının zaferi olarak da aynı şekilde dış dünyanın sabitleştirilmesi ve sistematikleştirilmesi, insan benliğinin kendi alanını genişletmesi olarak da anlaşılabilir” Panofsky (2012: 53).

Perspektifin kültür tekniği olarak ve simgesel bir form olarak siyaset, ekonomi, sanat gibi birçok konudaki yönelimleri ile etkileşimi, yeni bir düşünsel düzlemde varlığı, kuramcılarının bu konuya sıklıkla yaptığı atıflardan da anlaşılmaktadır.

Geleneğin Sürekliliği Bağlamında Minyatür Sanatı

Minyatürün kadim bir geçmişi olduğunu arkeolojik çalışmalar kanıtlamaktadır. Uygurlar dönemi Türklerde minyatür geleneğinin başladığı ilk dönem olurken, Selçuklu Türklerinin Anadolu’ya yerleşmesinden sonra ise minyatür sanatı gelişimini o bölgede devam ettirmiştir. Türk resim sanatının klasiklerinden sayılan minyatürün Osmanlı sanatında oldukça ilgi görmesini İnel (1999: 40), bu sanatın yaşamla içiçe olmasıyla ilişkilendirmektedir.

Minyatür teriminin kırmızı boya “minium”dan türetildiğini ve yazma eserlerdeki kitap resimlerine minyatür denildiğini Mahir (2012) aktarmaktadır. Minyatürün kelime kökünün Latince “minium” maden kırmızısı anlamını taşıdığını ifade eden İnel (1999), bu kelimenin Fransızca’da ise “küçük, çok küçültülmüş” anlamını taşıdığını belirtmektedir. Minyatür resimde yapılan temanın barındırdığı olayları görselleştirmek için olayı resme figürler halinde ve figürler birbirini kapamayacak şekilde yerleştirme işlemidir.

İran'dan Makedonya'ya kadar farklı minyatür türleri bilinmekle birlikte bu çalışmada Osmanlı Minyatür Sanatı konu edilecektir.

Batı'da bu sanatın kökleri antik çağlara inerken Türkler'de minyatür geleneğinin Orta Asya'da Uygurlar döneminde ortaya çıktığı ve bunun da İslam öncesi dönemlere rastladığı bilinmektedir. Uygur minyatürlerinin İslam minyatürünün kaynağı olduğunu aktaran Aslanapa (1972: 14-15), Eski Uygur şehirlerinin harabelerinde 8. ve 9. yüzyıllardan kalma Budist ve Maniheizt duvar resimleri ile minyatürlerin varlığından bahsetmektedir. Renda (1992), Osmanlıların minyatüre yeni bir resimsel anlatım ve yeni bir konu dünyası getirdiklerini aktarmış, İnel (1999), ise Osmanlı minyatür sanatının zaman içerisinde kendisine özgü bir ekol oluşturduğunu belirtmiştir. Selçukluların İran ile ilişkilerine bağlı olarak minyatür sanatı uzun zaman İran etkisinde kalmış, Osmanlı minyatür sanatı Selçuklu ve İran minyatürlerinden etkilenmiştir. Bu etkilenmeyi avantaja dönüştüren Osmanlı minyatürleri bu eski kültürlerin etkileri nedeniyle güçlü karakteristiklere sahip olmuşlardır. Yalnız Titley (1983) 'in ifadesiyle, Osmanlı minyatürleri her ne kadar başlarda bu etkiyi İranlı sanatçıların ve minyatürlerin etkisinde olmalarına borçlu olsalar da Türk sanatçılar kendilerine özgü bir resim anlayışı geliştirmişler ve kendi üsluplarını oluşturmuşlardır.

Doğu tasvir geleneğinin izlerini taşıyan ilk dönem eserleri İstanbul'un Fethi ile yepyeni bir döneme geçmiştir. Fatih'in Batı tasvir geleneğine karşı takındığı olumlu tavır ve bu tutumunu harekete geçirici girişimleri minyatür geleneği için yeni bir boyut ve yeni bir dönem başlamasına zemin oluşturmuştur. Osmanlı minyatür koleksiyonlarının Türk gösteri sanatının bütün çeşitliliğini kapsadığını değerlendiren Titley (1983), bu bütünün içeriğini romantik şiirler, ansiklopedik çalışmalar, ontolojiler, portre albümleri ve resimler, epikler, kronikler, tarihler, fabllar, haritalar ve kâğıt kesme çalışmaları olarak aktarmaktadır.

Minyatür yazmalarının konuları arasında bayramlaşmalar, meclis sahneleri, padişahın huzurunda düzenlenen eğlenceler, devlet adamlarının huzura kabulü yer alırken yine tahta çıkış konulu tasvirler içerisinde Topkapı Sarayı'nda yapılan cülus törenlerini

gösteren minyatürler de mevcuttur. Divan toplantısı, hilat verilışı gibi konu içerikli minyatürlerin mevcut olması sonraki nesillerin de Osmanlı Sarayı'nın protokol kurallarını, merasim tavırlarını öğrenmesini sağlamaktadır.

Kanuni Sultan Süleyman dönemi ile birlikte Çağman'ın değerlendirmesiyle “Türk resminin benliğini kazandığı dönem”e geçilmiştir. Tarihsel konulu yazmaların önem kazandığı bu dönemde Şahnâme veya Şehinşahnâme adlı eserler bu türe önemli örneklerdir. Matrakçı Nasuh tarafından yazılan ve resimlenen “Süleymanname” eseri minyatür sanatının gelişimini göstermesi açısından önemlidir. Mahir (2012), Matrakçı Nasuh'un “Topografik Ressamlık” denilen yeni bir tasvir türünü minyatüre kazandırdığını aktarmış, Bağcı vd. (2006) ise Nasuh ve onun ekolünü takip eden sanatçıların manzara ressamlığında bıraktıkları belgelerle, şehirçilik araştırmacılarına sağladıkları katkıyı değerlendirmişlerdir. Fotoğrafın olmadığı bir zaman diliminde 16. yüzyılda kentlerin durumlarını bu kadar ince detayıyla resme dökebilmesi, figürsüz manzara ressamlığında Matrakçı Nasuh'u avangart yapmaktadır. Nitekim Nasuh'un bilinen bir özelliği çizdiği minyatürlerde insan figürü kullanmayışı olmuştur (Çağman ve Tanındı, 1974: 57).

Mahir (2012)'in Klasik Osmanlı Minyatür Üslubunun kurucusu saydığı Nakkaş Osman ise kendine özgü kompozisyonları ile Osmanlı minyatürüne yön vermiş bir sanatçıdır. 3. Murad'ın Şehzadesi Mehmed için yapılan sünnet düğünü Nakkaş Osman'ın denetimindeki nakkaşlar tarafından Surname-i Hümayun içerisinde 437 minyatürle resimlendirilmiştir (And 2014: 81). Elli iki gün süren sünnet düğünü şenliklerini konu alan bu minyatür resimleri, düğünün ihtişamını yansıtmakla kalmayıp her sınıftan insanın temsilini aktararak İstanbul halkının yaşamını da takip edebilme imkanı sunmaları açısından önem taşımaktadır (Bağcı vd., 2006: 145). Nakkaş Osman'ın bu sünnet düğününü sinema gibi belgelediğini değerlendiren Tanındı (1996: 42) bu eserin Osmanlı ekonomisi, eğlence kültürü ve tiyatrosu hakkında bize sunulmuş belgeliğine de atıf yapmaktadır.

18. yüzyıl Lale Devri'nde ise Levni mahlasını kullanan Abdülcelil Çelebi önemli bir sanatçı olarak öne çıkmaktadır. Klasik minyatür

geleneğinin dışına çıkan Levni Batı resim geleneğini eserlerinde etkin olarak kullanmıştır. Levni'nin eserlerindeki derinlik kazandırılmış kurguların Mahir (2012), minyatüre yeni bir soluk kazandırdığını değerlendirmiş And (2014) ise Levni'nin minyatürlerinde beden duruşu, kumaşın kıvrımları, saydam tüllerin betimlenişindeki ustalığa dikkat çekmiştir. Levni'nin Avrupa portrelerindeki gibi dekor inceliklerine inmesi, portrelerde yüzleri daha canlı ve doğal bir şekilde çizmesi yeniliğe dönük taraflarını kanıtlarken çizdiği resimlerde kullandığı tezhipler, motifler ve geleneksel imgeler de gelenekçiliğine vurgu yapmaktadır. Levni gelenekle yeniliği birleştirmeye çalışarak minyatür sanatına gelişim sağlasa da dönemini tek başına simgeleyen bir kişilik olmuştur (Bağcı vd., 2006: 268). Gelenekle yeniliği buluşturma çabasında tek başına yeterli olamayan Levni'den sonra da minyatür sanatına bireysel çabalar düzeyinde katkılar verilmiş fakat minyatür sanatının tarihi geçmişi içerisinde yenilenerek süreklilik gösterebilmesi sağlanamamıştır. İpşiroğlu (2012: 51), bu döneme kadar canlılığını sürdüren geleneğin aynı konuların tekrar edilmesi ile kendi içinde tazelenemediğini netice olarak bu sanatın donduğunu ve tekrara düştüğünü değerlendirmektedir.

Varoluşun Uyumuna Sadık Kalmak: Önem Perspektifi

Farklı uslüplerin sentezi olarak ortaya çıkan İslam minyatür sanatındaki temel tavır, insanın Yaratıcı karşısında yaratılmış olarak aciz kaldığının kültürel ve toplumsal bir olgu olarak benimsenmesi, bu izleğin resimlendirilme biçimindeki stilizasyon ve semboller üzerinden okunabilir olmasıdır. İslam düşünce dünyasının temelinde yaratmak sadece Allah'a mahsus edilir. Bu düşünce dünyasında, yaratılmış olan insan gördüklerini temaşa etmektedir, dolayısıyla kendini özne olarak değil, kul olarak konumlandırmaktadır. Nakkaş görüneni salt gerçeklik olarak resme aktarmayarak, aslında düşündüğü ile sentezleyerek görünenden görünmeyene bir yol bulma çabası içerisinde sanatını icra etmek niyetini taşımaktadır. And "Osmanlı minyatürünün üç boyutluluk duygusunu veren optik yanılsama etmenlerine yabancı olduğunu" belirtirken eserlerde çizimsel perspektiften uzak durulduğunun da altını çizmektedir (And, 2014: 174).

Minyatürde nesnelere çizgi perspektifindeki gibi gözümüze uzaklığa göre değil, resmin içerisindeki önemine göre yerleştirilmektedir. Sınırlı bir alana birçok olayın resmedilmeye çalışılması bu tercihte önemli bir etken olmaktadır. Olayın örgüsünde önemli olan figürler iri resmedilerek daha belirginleştirilirken daha az önemi olan figürler üst tarafta tasvir edilmektedir. Bu sebeple de minyatür sanatı, önem perspektifi olarak sınıflandırılmaktadır. İkonolarda da tersten perspektif kullanılmıştır. İkonoların paralel perspektife uygun düşme biçiminin rastlantısal olmadığını düşünen Florenski, perspektif yasalarına aykırı davranılmasının estetik açıdan taşıdığı verimliliğe vurgu yaparak perspektif kurallarına sıkı sıkıya uyarak yapılan çizimlerin daha sıkıcı ve ruhsuz bir etki bırakırken perspektif hataları bulunan daha uyumsuz çizimlerin ise öfke yerine insanların hoşuna gittiğini ifade etmektedir Florenski (2013: 40-41). Minyatür eserler izleyiciye albümler içerisinde resimlenirken sanki izleyen oradaki anlatıyı kitap okur gibi gözü, resimleri birbiri ardına takip edebilecek tarzda tasarlanmıştır. O an anlatı nerede geçiyorsa kişi orada konumlanarak samimiyet ve içtenliği hissedebilecek şekilde bir stilizasyonla resmedilmişlerdir. Burada nakkaşın asıl hedefi sanatın değişmez kurallarına uygunluk değil içtenliği yakalama çabası olmaktadır.

İkonolarda, minyatürlerde ve Anadolu temsil biçimlerinden olan yazı resimlerde merkezi perspektifte olduğu gibi göz hakim bir konumda değildir. Florenski'nin çok merkezliliğin egemen olduğunu tespit ettiği bu resimlerde, optik görme kurallarına göre perspektifle görülmesi imkansız olan kısımları da gösterme olanağı sağladığı için bu teknik çok merkezli kabul edilmiştir. Gözü tek noktaya sabitlemeyen göze değişik bakış açılarından bakabilme olanağı sunan bu sistemin, Florenski (2013: 26-27) bilinçli olarak gözü şaşırtacağını ve gözün imge üzerinde kuracağı cumhuriyete engel olacağını savunmaktadır.

Önem perspektifini kullanan sanatçının niyeti gerçekliğe kendi düşünsel ve ideal ettiği dünya görüşünden müdahaleler yapma hamlesi ile de ilişkilidir. İkonolarda İncil'i kalın veya farklı bir renkte çizilmesi, minyatürlerde Sultan'ın hangi konu dünyasında olursa olsun en belirgin ve önemli çizilmesi buna birer örnek teş-

kil etmektedir. Nitekim perspektif çizimle tekniğe uygun olarak resmedildiğinde görülmesi mümkün olmayacak olan bir yüzeyin bu şekilde belirginleşerek, öne çıkarılması için tersten perspektif verimli bir yol olmaktadır. Sabitlenmiş bir odak noktasının yerine farklı imgelerin renk veya ışık dağılımı kullanılması önem verilen imgenin belirginleştirilmesi için artı yönde katkı sağlamaktadır. Merkezi perspektifin Mısır'dan beri bilindiğini ama bilinçli bir tercihle kullanılmadığını aynı şekilde İslami temsil biçimlerinde aynı tercihin yapıldığını savunan Florenski bu iradi seçimin derinliklerindeki düşünsel arka planı şöyle özetlemektedir:

“Amaç görünmeyenle görüneni benzeştirerek onlar üzerinde hükümranlık kurmak değil, bir çocuk saflığıyla görünmeyene hayran olmak ve teslimiyet duymak, onun benzeşim ilkesi sayesinde ele geçirilemeyeceğini teslim etmektir” (Florenski, 2013: 13).

Tersten perspektifin ifade edilen bu düşünsel arka plan tıpkı minyatürün görme kültürünün derinlikleri ile aynı kökten beslenmektedir; bu da yaşamın üzerinde tahakküm kurma yerine yaşama sadakat duymayı ve sanatın tüm temsillerinin Yaratıcının sonsuz varlığının simgeleri olarak okuma anlayışına dayanmaktadır.

Batı Ve Doğu'nun Bakışması: “Minyatür Portreciliği”

Hristiyan dünyası için kutsal bir öneme sahip olan İstanbul'u fetheden Fatih Sultan Mehmet bu fetihle birlikte hem Batı hem Doğu'nun bakışlarını üzerine çevirmiş, fetihden sonra İstanbul'un Doğu ve Batı'yı birleştiren bir köprü olması için İstanbul'u kültürel açıdan imar etmeye çabalamıştır. Fatih'in Saray'ın kapısındaki kitabeye Çağman (1976: 893)'ın aktarımıyla “İki kıtanın hükümrani, iki denizin hakimi, her iki dünyada Allah'ın gölgesi, Doğu ve Batı arasında Allah'ın yardımcısı” olarak yazdırması Sultanın kendisini konumlayışı hakkında fikir vermektedir. Yüzünü her iki yöne çevirebilen, vizyonu geniş bir Sultan olan 2. Mehmet, İmparatorluğu inşa ederken yabancı tarih, kültür ve sanat birikimlerini de değerlendirmiştir. Refik (2012: 12)'in Batılı elçilerden aktardığına göre 2. Mehmet, Büyük İskender, Julius Sezar'ı incelemiş, Yunan şehir devletlerinin siyasi tarihini ve Roma imparatorlarının, Fransa krallarının tarihini araştırmıştır. Fatih'in geleneğin

yenilenmesi anlamında oldukça Batılı bir zihin dünyasının tezahürü olan portre konusunda attığı adımlar, bu olguyu nasıl okuyabileceğimize dair argümanlardır.

Rönesansın insana olan ilgisi, insan bireyselliğinin öncelikli göstergesi olan yüzün incelenmesini böylelikle de portre ressamlığını ortaya çıkarmıştır. Ressamlar önceleri yüzü yandan resmetmişler, daha biricik ve eşsiz bir ifade vermek için seçtikleri bu tarzı 15. yüzyılın ikinci yarısında terketmişler, dörtte üç profili tercih etmişlerdir (Krausse, 2005: 11). Böylelikle yüz tasviri için bireyin ayırt edici özelliklerini, karakterini daha iyi tasvir edici bir çizim imkanı sağlamışlardır. Osmanlı Sultanlarının portrelerinin yapımına ise Fatih Sultan Mehmed döneminde başlanmış yaklaşık beş yüzyıl boyunca devam edegelmiştir (Raby, 2000: 18). Osmanlı Minyatür Sanatında padişah portreciliği geleneğinin birinci ayağını Avrupalı sanatçıların İstanbul’a davet edilerek çizdiği portreler oluştururken, ikinci ayağını da Saray nakkaşlarının Batılı sanatçılardan aldığı resim eğitimi etkisi ile çizdikleri portreler belirlemektedir. Bu bağlamda 2. Mehmet’in Avrupalı sanatçıları portre ve madalyalarını yaptırmak için İstanbul’a davet etmesi, Saray Nakkaşı Sinan Bey’i resim eğitimi almak üzere Venedik’e göndermesi örnek olarak verilebilir (Raby, 2000: 70).

Mahir (2012), Osmanlı tasvir sanatında padişah portreciliğinin 1480’li yıllarda Fatih’in gül koklayan portresi ile başladığını ifade ederken Necipoğlu (2000), Osmanlı portreciliğinin Timurlu ikonografi geleneğinin etkisinde olduğunu ve gül koklayan Fatih Sultan portresinin bu izleri taşıdığını aktarmaktadır. Nakkaş Sinan Bey ve öğrencisi Şiblizâde Ahmed’in Osmanlı’da padişah portreciliği ekolünü başlatan kişiler oldukları düşünülmektedir. 13. yüzyılda yaşamış minyatür sanatçılarından olan Nakkaş Sinan, Fatih Sultan Mehmet tarafından İtalya’ya gönderilmiş, İtalyan ve Rönesans resim sanatını kendi geleneği içinde sentezleyerek kendine has minyatür portreciliği tarzını oluşturmuştur. Sinan Bey’in Mastori Pavli’nin öğrencisi olduğunu ve yetiştirdiği Bursalı Ahmet Şiblizade’nin de portre yapan sanatkarların en iyisi olduğu 16. yüzyıl yazarlarından Mustafa Ali tarafından aktarılmaktadır (İnalçık ve Renda, 2009: 894).

Nakkaş Sinan'ın yetiştirdiği talebeler geleneğin devamlılığını sağlamada minyatür sanatına olumlu katkılar sağlamışlardır. Sinan'ın yetiştirdiği Şiblizade Bursalı Ahmet, Gelibolulu Mustafa Ali, Hüseyin Bali, Taceddin Kürebend, İbrahim Çelebi, Galatalı Memi, Kıncı Mahmut, Hasan Dede, Mehmet Siyah Kalem bu geleneğin öncü sanatçılarıdır (İnel, 1999: 41). Osmanlı Nakkaşhanesinde yerli sanatçılar bir yandan geleneksel İslam resim sanatı üzerine çalışmalar yapmışlar bir yandan Fatih'in teşvikiyle Batı'nın resim tarzını öğrenmişlerdir. Sarayda çalışan yabancı ressamalar ise Osmanlı resim sanatı üzerinde tesirler göstermişlerdir.

Venedikli ressam aile Bellini'lerden ünlü ressam "Gentile Bellini"nin 1479-1480'de İstanbul'a gelmesi ve padişahın portresini yapması da bu başlık altında önemli bir süreçtir. Gentile Bellini, 1428'de doğmuş, Venedikli bir ressamdır. Refik (2012: 15) aktarımına göre, babasından miras kalan "Devlet Ressamlığı" payesi sayesinde Dukaların portrelerini yapmıştır. Bellini, ilk önceleri sarayda eskiz denemeleri yapmıştır. Sanatçının çizdiği Fatih portrelerinin sayısı hakkında ise tarihçiler arasında net bir fikir birliği sağlanamamıştır.

2. Mehmet'in ölümünden sonra portrede bir duraksama yaşansa da sonraki yıllarda Nakkaş Nigari, Osmanlı padişah portreciliğinde yeni bir atılım yapan isim olmuştur. Matrakçı Nasuh Doğu ile Batı geleneğini harmanlayabilen önemli bir nakkaş olarak geleneğe katkı sağlamıştır. Osmanlı'da padişah portreciliği 18. yüzyılda yeni biçim ve tekniklere kavuşmuş, guaj veya yağlıboya portreler yapılmaya başlanmıştır. Renda bu durumun portrelerin artık duvara asılmak üzere yapıldığını ve portrelerin taşınabilir resim niteliğine kavuştuğunun işareti olarak yorumlamıştır (İnalçık ve Renda, 2009: 939). Böylelikle portreler nitelik değiştirerek taşınabilir resim niteliği kazanmışlardır, fakat bir yandan da fotoğrafın icadına kadar bir çok padişah portresi albümü hazırlanarak, bu gelenek devam ettirilmiştir (Bağcı vd., 2006).

Fatih Sultan Mehmed'in, Batı görme kültürüne ait olan portre ve dolayısıyla bireyselliği öne çıkarıcı, yüze odaklanan portre konusunda takındığı tutum, yerli ve yabancı sanatçıların çalıştırıldığı Nakkaşhanenin sanatsal işlevleri ve portrenin minyatür sanatı ile

bütünleştirilme çabaları Fatih dönemini geleneğin yenilenmesi bağlamında özellikli kılmaktadır.

Analiz

Fatih Portreleri Mukayesesi

Bu çalışmada analiz için seçilen iki portreden ilki Topkapı Sarayı Müzesi Yakup Bey albümünde yer alan Fatih’in gül koklayan portresi, diğeri Londra National Gallery’de bulunan Fatih’in yağlı boya portresidir. Resimlerin seçilme sebebi portreleri yapan Nakkaş Sinan Bey ve Gentile Bellini’nin farklı kültürlerden gelen ve farklı görme biçimleri ile bakan sanatçılar oluşu, iki perspektifi kıyas imkanı sunabilmesi çalışmanın bakış eksenini tartışmaya olanak tanımaktadır. Ayrıca Nakkaş Sinan Bey portresi, üzerindeki göstergelerin geleneğin devamlılığını nasıl açıkladığının okunmasına ait önemli iletiler barındırmaktadır. Göstergibilimin dil dışı alan ve salt dilsel olmayan iletişimi kapsayan yönü ve Saussure’a göre göstergenin temelde temsil etme işlevi çalışmaya uyarlanmıştır. Bu bağlamda görüntüsel gösterge olarak Fatih’in portresindeki yüz ifadesi, giyim tarzı, mimikler, takılar ve portreye ait diğer sembol ve işaretler düz ve yan anlamlar açısından çıkarımlar yapılarak, göstergelerin alımlayıcısı olarak okunacaktır.

Topkapı Sarayı Müzesi Yakup Bey albümünde yer alan (Çağman ve Tanındı, 1979: 54) eser, Fatih’in gül koklayan portresi olarak tanınmıştır. Raby (2000: 82)’e göre Fatih’in elinde çiçek tutan imgesi 1579’da Nakkaş Osman tarafından Şema’ilname’ye uyarlanmış ve Paolo Giovio’nun Osmanlı portrelerinin aynı dönemde yayınlanmasıyla da Avrupa geleneğine geçmiştir. Fatih’i azametli bir şekilde tasvir etme imkanı veren Rönesans portrelerindeki gibi hafif yana dönük poz ve bağdaş kurarak rahat oturuş pozunu ile çizilmesi Timurlu portrelerinden esintiler olduğu yönünde değerlendirilmiştir. Renda (1992), bir yandan Batı resminin gölgeleme tekniklerini bir yandan İslam minyatürüne özgü çizim stiline portrede sentezlendiğini belirtmektedir.



Resim 1. Gül Koklayan Fatih Sultan Mehmed Portresi, Şiblîzâde Ahmed'e atfedilir. 1480 civ, TSM, H.2153, y. 10a (Padişahın Portresi Tesâvir-i Âl-i Osman, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2000, s. 82).

Göstergebilim yöntemini geliştiren Barthes (1976)'ın, göstergenin neyi temsil ettiğini belirten düz anlam ve göstergenin nasıl temsil edildiğine ilişkin olan yan anlam metoduna göre Sultan'ın teva-zu sahibi olduğu ve sade bir yaşam stilini tercih ettiğinin anlamı, portrede yere bağdaş kurarak oturma tarzı ile verilmektedir. Tablodaki ulema sarığı göstergesi İslami kimliğine ve toplumsal statüsüne işaret etmektedir. Fatih'in Hz. Muhammed'e olan sevgisinin anlamı gülü elinde tutması ve gülü koklaması ile verilmiştir. Bu anlama paralel olarak elinde tuttuğu mendil göstergesi yan anlamlar olarak Fatih'in aşk ehlinden ince ruhlu bir kişi olduğuna ve bu muhabbetin iletişimine gönderge yapmaktadır. Çünkü Türk kültüründe mendil remz'i sevenlerin haberleşme aracı olmasıdır.

Göstergebilimsel çözümlemelerde kuramın temelini oluşturan gösterge, gösterilen (asıl mesaj) ve gösteren (düz anlam) bu portreye uyarlandığında başparmağa takılan "zihgir" göstereni Fatih'in askeri yönüne gönderme yapmaktadır. Kaftan rengi olarak seçilen mavi renk gösterdiği düz anlamın ötesinde ferah ve rahatlık anlamı asıl verilmek istenen mesaj olmaktadır. Fatih'in yeniliklere açık, batıya dönük ve entellektüel dünyasının anlamını portrede

Nakkaş Sinan’ın giysilerin kollarında kullandığı kıvrımlar ve gölgeleme teknikleri ile alımlayıcıya hissettirilmektedir (Resim 1).



Resim 2. Venedikli Gentile Bellini (1429-1507)’nin, 1480 yılında, İstanbul’da yapmış olduğu portre.

Bellini’nin İstanbul’a gelişinden bir yıl sonra gidişine yakın bir zamanda yapılan Fatih’in bu yağlıboya portre tablosu bugün Londra National Gallery’de bulunmaktadır. Bellini bu portrede Avrupa Rönesans’ının profil veya dörtte üç profil (kişiyi hafifçe dönük gösteren büst kalıbı) kullanmıştır (Renda, 1992: 10). Böylece Fatih’i daha iyi karakterize etme imkanı bulmuştur. Raby (2000), tabloya dair okumasında bu çizimin Fatih’in bireysel ve siyasi kişilikleri arasında gerilim oluşturduğunu savunmaktadır. Belting’in değerlendirmesi Bellini portresinin egemen görme biçimini oldukça iyi özetlemektedir:

“Fatih portresi minyatür resmiyle herhangi bir uzlaşmaya girmez, obje olarak bile daha ziyade Venedik’e uyan baştan aşağı perspektif tekniğiyle yapılmış bir resimdir” (Belting, 2012: 58).

Portredeki kemer ile çerçeve göstergelerine bakarak görkemli bir imparatorluğa dışarıdan bakan bir göze ilk önce “Sultan’ın biricikliği” anlatılmak istenmektedir. İki yanlarda üçer tane olmak

üzere, yedincisi kumaş üzerinde işli olan yedi taç göstergesinin Osmanlı Hanedanının yedinci padişahı olan Fatih'i anlatmak istediği aktarılmaktadır (Bağcı vd., 2006). Sultanın ulaşılmazlığını, görkemli bir yaşam şeklinin olduğunu ve izleyene sizden biri olmadığı anlamı, işlemeli, yaldızlı kumaş seçimleri, taçlar ve sultanın giydiği kürk ile anlatılmaya çalışılmıştır. Bellini'nin tabloya yazdığı "Dünyanın Fatihi" göstergesi ise Sultanın siyasi ve askeri başarılarına ve Fatih'in misyonuna işaret etmektedir (Resim 2).

Fatih Sultan Mehmed'i resmeden iki ayrı sanatçının görme rejimlerinin portrede gönderme yaptığı anlamlar gösterebilimsel yöntemle çözümlenmiştir. Neticede farklı kültürlerden doğan farklı bakış açılarının oluşturduğu görme rejimleri portrede hükümdar imgesi olarak iki ayrı sultan kimliği oluşturmaktadır. Bunun yanısıra Bellini ile Nakkaş Sinan'ın Sultan imgelerinin ayrılan ve benzeşen yanları iki görme kültürünün birbirine ne ölçüde temas ettiğini de düşündürmektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Gösterebilimsel yöntemle çözümlenen Fatih Sultan Mehmet portrelerinde iki ayrı sanatçının görme rejimlerinin portrede gönderme yaptığı anlamlar değerlendirildiğinde bu çerçevede farklı kültürlerden doğan farklı bakış açılarının oluşturduğu görme rejimleri portrede iki ayrı Hükümdar imgesi oluşturmuş ve iki ayrı Fatih Sultan kimliği alımlanmıştır. Bu bulgu eşliğinde denilebilir ki Rönesans sanatçısı olan ve merkezi perspektif biçimiyle bakan Bellini sanatçı olarak kendisini resim karşısında birey olarak konumlanmış Fatih'i de kendi dünya algısının yani Rönesansın maddeyi yücelterek en mükemmeli arayan düşünce eksenini çerçevesinde biricikleştirmiştir. Öte yandan Osmanlı Saray Nakkaşı olan ve minyatür gibi çok merkezli bir görme biçimiyle bakan Sinan Bey ise Doğu kültürünün bir görme biçimi olan temaşa ederek bakmış, yeryüzünde hiçbir canlıya kalıcılık yüklemeyen dünya algısı resme yansımıştır. Analiz kısmında Fatih'in gül koklayan portresinden çıkarım yapılan Rönesans portrelerindeki gibi hafif yana dönük poz tekniği, giysilerin kıvrımlarındaki detaylandırmalar değerlendirildiğinde Nakkaş Sinan'ın Avrupa'da aldığı eğitimi minyatür geleneği içerisinde nasıl Doğu-Batı sentezine dönüştür-

düğünü kanıtlamaktadır. Fatih döneminin iki görme kültürünün birbirine ne ölçüde temas ettiğinin izini sürmek için seçilen portrelerin isabetli olduğunu, bu çerçevede aynı döneme ait olan bu iki portrenin Fatih’in çok bakışlı, çok kültürlü ve eleştirel görme biçimlerine kapı aralayan Doğu ve Batı tarzı görme biçimlerini kuşatan çok merkezliliğinin bugünün görme ideolojileri ile kıyas edilmesi imkanı sağladığı düşünülmektedir.

Farklı görme rejimleri sanata ve sanatçıya değişik perspektiflerden sanatını icra etme hürriyetini verirken aynı zamanda sanatın muhatabı olan insan ve dolayısıyla topluma da farklı görme biçimleri kazandırmıştır. Perspektifin görme biçimlerini rasyonelleştirmesi, gerçeğin temsili üzerine yaptığı katkı ve bireycilik ile perspektif arasındaki doğru orantı “bakış”ın özündeki değişimlere ışık tutacak niteliktedir. Dünyayı bireyin baktığı yerden tasavvur eden yeni bir görme ve bilme rejimi dizayn eden perspektifin görme teknolojileriyle yaygınlaşıp, kullanımının yoğunlaşmasının insanın dünyaya bakışını nasıl farklılaştırdığı sorusu ile yüzleşmek kaçınılmaz olmaktadır. Bu çalışmanın önemi “geleneğin sürdürülebilmesi” bağlamında Fatih Sultan döneminde Batılı bir görme biçiminin sonucu olan “portre”nin Doğulu bir görme rejimi olan “minyatür”ün içine eklenerek büyük bir geleneğe nasıl dönüştürülebildiğine dikkat çekmektedir. Bugün için Doğu ve Batı’nın bakış biçimlerinin tektipleşmesi, egemen bir görme biçiminin oluşması bu görme rejimlerinin kültürel geçişliliği önünde büyük bir handicap oluşturmaktadır.

Kaynakça

- AND, M., (2002). *Osmanlı Tasvir Sanatları*. İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- AND, M., (2005). *Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- ASLANAPA, O., (1972). *Türk Sanatı (C:1)*. Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- ATASOY, N., & ÇAĞMAN, F.,(1974). *Turkish Miniature Painting*. İstanbul.
- BELTING, H., & YILMAZER, Z.A. (2012). *Floransa ve Bağdat*. Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- BERGER, J., & SALMAN, Y. (2016). *Görme Biçimleri*. Metis Yayıncılık, İstanbul.
- BAĞCI, S., & ÇAĞMAN, F., RENDA, G., TANINDI, Z., (2006). *Osmanlı Resim Sanatı*. Mas Matbaacılık T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları Sanat Eserleri Dizisi, İstanbul.
- BEKSAÇ, E., (2000). *Avrupa Sanatına Giriş*. Engin Yayıncılık, İstanbul.
- BİGALLI, Ş., (1984). *Resim Sanatı*. Şafak Matbaası, Ankara.
- ÇAĞMAN, F., & TANINDI, Z. (1979). *Topkapı Sarayı İslâm Minyatürleri*. Tercüman Sanat ve Kültür Yayınları, İstanbul.
- GOMBRİCH, E.H., & CEMAL, A. (2015). *Sanat ve Yanılsama*. Remzi Kitabevi, İstanbul.
- FARAGO, F., & DOĞAN Ö. (2006). *Sanat*. Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- FLORENSKİ, P. & TÜKEL, Y. (2013). *Tersten Perspektif*. Metis Yayıncılık, İstanbul.
- HOBSBAWM, E.J., RANCER, T. & ŞAHİN, M.M. (2006). *Geleneğin İcadı*. Agora Kitaplığı, İstanbul.
- HUBERMAN, L., (2003). *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- İPŞİROĞLU, M., & İPŞİROĞLU, N., (2012). *Oluşum Süreci İçinde Sanatın Tarihi*. Hayalperet Yayınevi, İstanbul.

- KRAUSSE, A.C., & ZAPTÇIOĞLU, D. (2005). *Rönesanstan Günümüze Resim Sanatının Öyküsü*. Literatür Yayıncılık, İstanbul.
- MAHİR, B., (2012). *Osmanlı Minyatür Sanatı*. İstanbul.
- NECİPOĞLU, G., (2000). *Osmanlı Sultanlarının Portre Dizilerine Karşılaştırmalı Bir Bakış, Padişahın Portresi, Tesâvir-i Âl-i Osman*. İstanbul.
- PANOFSKY, E., & TÜKEL, Y. (2012). *Perspektif: Simgesel Bir Biçim*. Metis Yayınları, İstanbul.
- REFİK, A., (2012). *Fatih ve Bellini*. Yeditepe Yayınevi, İstanbul.
- RENDİ, G., (1992). *Osmanlı Padişah Portreleri Bir 19.Yüzyıl Albümü*. İnan ve Suna Kıraç Koleksiyonu, Milano.
- TANINDI, Z., (1996). *Türk Minyatür Sanatı*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.
- TANSUĞ, S., (2004). *Resim Sanatının Tarihi*. Remzi Kitabevi, İstanbul.
- TANSUĞ, S., (1993). *Çağdaş Türk Sanatı*. Remzi Kitabevi.
- BENJAMİN, W. (2002). *Pasajlar*, Çev. Ahmet Cemal, 4.
- STOREY, J. (2010). *Cultural Studies And The Study Of Popular Culture*. Edinburgh University Press.
- Portresi, P., (2000). *Tesavir-i Ali Osman*. İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi, İstanbul.
- İNEL, B., (1999). Osmanlıda Minyatür Sanatına Bir Bakış Ve Resim Sanatının Öncüleri. *Türkiye'de Sanat*, 41.
- RUHİ, K., (2013). Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic. *Osmanlı Minyatür Sanatında Padişah Portreciliğinin İlk Örnekleri ve Geleneğe Katkıları*, Ankara.
- NORAH, M.T., (1983). Persian miniature painting and its influence on the art of Turkey and India: The British Library collections.
- ÇAĞMAN, F., (1982). *Anadolu Türk Minyatürü*. Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi, (C 5, s. 989-994), İstanbul.
- İNALCIK, H.& RENDİ, G., (2002). *Osmanlı Uygarlığı*.(C 2). T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara.

Aslıhan Tonguç

OĞUZHAN, . (2008). *Modern Zeminde Deneyimin Düşüniümsel Yüzünü Örtten Kitlesele Görüntü.*

ÇAĞLAR, B. (2012). *Bir İletişim Biçimi Olarak Göstergebilim.* LAÜ Sosyal Bilimler Dergisi, 3 (2), 22-34. Retrieved from <http://dergipark.gov.tr/euljss/issue/6282/84320>