

ISSN:1306-732X (Basılı)/E-ISSN: 2564-680X (İnternet)



TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ



SOSYAL BİLİMLER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ



sbad@gop.edu.tr

dergipark.gov.tr/tr/pub/gopsbad

ÖZEL SAYI I / I

SONBAHAR 2020

TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ



SOSYAL BİLİMLER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

2020 SONBAHAR
ÖZEL SAYI
I-I

TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜNÜN ALTI
AYDA BİR YAYINLANAN ULUSAL VE
ULUSLARARASI İNDEKSLERDE TARANAN
HAKEMLİ DERGİSİDİR.

YIL/ YEAR: 2020

SAYI/ ISSUE: 2020 SONBAHAR
ÖZEL SAYI I-I

SAHİBİ/ OWNER

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü adına
On Behalf of Tokat Gaziosmanpaşa University Institute of Graduate Studies

Prof. Dr. Mehmet GÜNEŞ/mehmet.gunes@gop.edu.tr

ÖZEL SAYI EDİTÖR KURULU / SPEACIAL VOLUME EDITORIAL BOARD

Dr. Murat SERDAR (Sorumlu Editor / Editor in Chief)
Arş. Gör. Halil İbrahim YÜCEL (Yardımcı Editör / Co - Editor)

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Prof. Dr. İlhan EROĞLU (İktisat)
Doç. Dr. Mehmet Celal VARIŞOĞLU (Eğitim Bilimleri)
Doç. Dr. Türker ŞİMŞEK (İktisat)
Doç. Dr. İsmet TÜRKMEN (Tarih)
Doç. Dr. Ahmet İNANIR (İlahiyat)
Dr. H. Baha ÖZTUNÇ (Tarih)
Dr. Yavuz ACUNGİL (Kamu Yönetimi)
Dr. Emre ASLAN (İşletme)
Dr. Atıla KARKACIER (İşletme)

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRÜ/ENGLISH EDITING

Dr. Uğur ADA

ISSN: 1306-732X (Press) / 2564-680X (Online)

SEKRETERYA

Öğr. Gör. Fatih ERARSLAN
Arş. Gör. Halil İbrahim YÜCEL
Doktorant Gülnur ÖZER

BASKI/ PRINTING

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Matbaası / Tokat Gaziosmanpaşa University Press

YAZIŞMA ADRESİ/ CORRESPONDENCE

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Taşlıçiftlik Yerleşkesi/60250-Tokat-TÜRKİYE
Tel: 0356-2521616 Dahili: (3073-3157)
E-posta / E-mâil: sbad@gop.edu.tr, murat.hanilce@gop.edu.tr

DİZGİ VE KAPAK TASARIM / TYPESETTING AND COVER DESIGN

Öğr. Gör. Volkan KARACA

Dergimizde yayımlanan yazılar **ITHENTICATE** benzerlik tarama programıyla kontrol edilip, **TUBİTAK ULAKBİM SBV, INDEX COPERNICUS, RESEARCH BIB, İSAM, GOOGLE SCHOLAR** ve **SOBİAD** tarafından dizinlenmektedir.

©Her hakkı saklıdır. Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir. Dergide yayımlanan makalelerdeki görüş ve düşünceler yazarların kişisel görüşleri olup, hiçbir şekilde Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün veya Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi'nin görüşlerini yansıtmaz. Dergide yer alan yazıların dil ve bilim sorumluluğu yazara aittir.



SOBİAD



SBAD - Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi
JSRR - Social Sciences Researches Journal

Danışma ve Yayın Kurulu/Advisory and Editorial Board

Prof. Dr. Ali AÇIKEL	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi (TURKEY)
Prof. Dr. Mustafa ÇOLAK	Samsun Üniversitesi (TURKEY)
Prof. Dr. Andrij KHARUK	National Army Academy (UKRAİNE)
Prof. Dr. Muhammed Iqbal CHAWLA	Punjab University (PAKISTAN)
Prof. Dr. Memmed ALİYEY	Bakı Slavyan Üniversitesi (AZERBAYCAN)
Prof. Dr. Çetin BEKTAŞ	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi (TURKEY)
Prof. Dr. Fatih Coşkun ERTAŞ	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi (TURKEY)
Prof. Dr. Claus SCHÖNİG	Frei Universitat Berlin (GERMANY)
Prof. Dr. Eren YÜRÜDÜR	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi (TURKEY)
Assoc.Prof. Juan deDiosTorrallbo Caballero	University of Cordoba (SPAİN)
Prof. Dr. Alpay Doğan YILDIZ	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi (TURKEY)
Doç. Dr. ismet TÜRKMEN	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi (TURKEY)
Doç. Dr. Ahmet ÖZKİRAZ	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi (TURKEY)
Doç. Dr. Kemal İBRAHİMZADE	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi (TURKEY)
Dr. Öğr. Üyesi Ayla OĞUZ	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi (TURKEY)
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf TEMÜR	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi (TURKEY)
Dr. Lydia Abubakirova M. AKMULLA	Başkurt Devlet Pedagoji Üniversitesi
Alexey PRONİN	Novosibirsk Devlet Üniversitesi (RUSSIA)
Dr. Fariz HALİLLİ	(Miras-AZERBAYCAN)
Dr. Emzar KAKHIDZE	Batumi State University (GEORGIA)
Gadjiev MURTAZALİ	The Ins. of History, Archeology and Ethnography of the Daghestan Scie. Centre of Russian Academy of Sciences (DAGHESTAN)
Kamil İBRAHİMOV	Administration of State Historical Architectural Reserve Icheisheher
Tevfik Sabri HAMMAM	Sohag Üniversitesi Eğitim Fakültesi (EGYP)
Dr. Salman BANGASH	Peshawar University (PAKISTAN)
Dr. Mahboob HUSSAİN	Punjab University (PAKISTAN)
Dr. Pawel KORZENIOWSKI	University of Rzeszow (POLAND)
Dr. Adrian TERTECEL	The Romanian Academy Institute for S.E.E.Studies

SBAD - Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi
JSRR - Social Sciences Researches Journal

Bu Sayının Hakemleri / Referees of This Issue

Prof. Dr. Ali TEMİZEL	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Fatma Feryal ÇUBUKÇU	Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Halit YANIKKAYA	Gebze Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail ALTUN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. KAYA TUNCER ÇAĞLAYAN	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Ali ÇELİKEL	Pamukkale Üniversitesi
Prof. Dr. Songül ÇOLAK	Samsun Üniversitesi
Prof. Dr. Rıza KARAGÖZ	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf KILIÇ	Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Ayla OĞUZ	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Davut YİĞİTPAŞA	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. Erkan Turan DEMİREL	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Feyzullah ŞAHİN	Düzce Üniversitesi
Doç. Dr. Güneş YILMAZ	Alanya Alaattin Keykubat Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim KUNT	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Mebrure DOĞAN	Afyon Kocatepe Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Celal VARIŞOĞLU	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Murat YILMAZ	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Nuri KORKMAZ	Bursa Teknik Üniversitesi
Doç. Dr. Ömer SABUNCU	Harran Üniversitesi
Doç. Dr. Özlem GÖK	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Serkan YAZICI	Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Tayfur BAYAT	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Türker ŞİMŞEK	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Yavuz GÜNAŞDI	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Murat AKKAYA	İstanbul Arel Üniversitesi
Doç. Dr. ZAFER KARADEMİR	Cumhuriyet Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Armağan ÖRKİ	İstanbul Rumeli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ayşenur MORKOÇ	Trakya Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Azem SEVİNDİK	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Berkan KARAGÖZ	Yozgat Bozok Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem KARAÇAY	Hitit Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Derya ÖZTÜRK	Ordu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ebru GÜHER	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Emrah BOYLU	İstanbul Aydın Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ersin IRK	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Esra KESKİN	Hitit Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÇAVDAR	Trakya Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih KAYA	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fevziye EKER	Ordu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Gökhan KALMIŞ	Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Güldenur ÇETİN	İstanbul Ticaret Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi HATİCE ACAR ÇINAR	Cumhuriyet Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim KAYA	Cumhuriyet Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Himmet BÜKE	Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Murat BİCİL	Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İlkül KAYA ZENBİLİCİ	Yozgat Bozok Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İsa KALAYCI	Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İsmet SARIBAL	Çankırı Karatekin Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Kubilay GEÇİKLİ	Atatürk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ŞAHİN	Akdeniz Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Metin UÇAR	Kastamonu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Kemal BOSTAN	Kırıkkale Üniversitesi

SBAD - Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi
JSRR - Social Sciences Researches Journal

Bu Sayının Hakemleri / Referees of This Issue

Dr. Öğr. Üyesi Musa Said DÖVEN	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Murat TURAL	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Dr. Öğretim Üyesi Nazan KAYTEZ	Çankırı Karatekin Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Neslihan KORKMAZ	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Özgür Bayram SOYLU	Kocaeli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Özgür YAYLA	Akdeniz Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Recep Serdar ARIK	Dumlupınar Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Selma KARABAŐ	Çankırı Karatekin Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Süheyla BOZKURT	Çankırı Karatekin Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sebahat ARMAĞAN	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Serdar ÇIÇEK	Süleyman Demirel Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Serra ERDEM	Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Tuncer YILMAZ	Karadeniz Teknik Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yıldırım DEMİR	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi YUSUF ACIOĞLU	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep KARAAŐ	Düzce Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Tuğba KODAL	Süleyman Demirel Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Zekai ŐENOL	Cumhuriyet Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Lokman TAY	Akdeniz Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Güler YILMAZ	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Öğr. Gör. Dr. Cengiz KARAGÖZ	Namık Kemal Üniversitesi
Öğr. Gör. Dr. Umut BAŞAR	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Öğr. Gör. Dr. Zehra ERGEÇ	Kilis Yedi Aralık Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Alpar YAYLA	Hacı Bayram Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Bahadır Sazak DOĞAN	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Özlem ALTINDAĞ KUMAŞ	Dicle Üniversitesi

Editörden Mektup

Sevgili yazarlarımız, hakemlerimiz ve değerli okuyucularımız,

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi'nin basılı ve elektronik yayımlanan SBAD (Sosyal Bilimler Dergisi) bu sene 15. yaşına girdi. Dergimiz 2020 senesi itibarıyla yoğun bir ilgiyle karşı karşıya kaldı ve bir dizi yeniliğe de imza attı. Öncelikle dergimize Sosyal Bilimlerin pek çok alanından araştırmacı yazılarını yayımlatmak üzere başvurdu. Bu nedenle bu sayı hazırlanırken gerek yazıların ön incelemesi ve gerekse de yazıların değerlendirme süreçleri yoğun ve yorucu geçti. Dergimizin bu sayısı hazırlanırken ULAKBİM'in getirdiği yeni etik kurallar harfiyen takip edildi. Bundan sonraki süreçte de dergimiz bu etik kurallara uyma konusunda azami gayreti sürdürme konusunda çaba göstermeyi benimsedi.

Dergimiz bu özel sayıda da sayfa yapısı, dizgi ve kapak yönünden ULAKBİM'in belirlediği ölçülere göre dizayn edildi. Bu değişiklikler konusunda çaba gösteren ekip arkadaşlarımıza ayrı ayrı teşekkür ederim. Dergimizin genel prensibi bir sayıda otuzu aşmayan sayıda yazıya yer vermektir. Zira, çok geniş bir yelpazeye hitap ettiğimiz için yazı sayımız çok fazla olmaktadır. Bu nedenle bu özel sayıyı iki bölüm halinde yayınlamaya karar verdik. Sonbahar Özel Sayısı I/I'de yayına yetiştirebildiğimiz 22 yazı yayımlanmıştır. Bu yazılar Tarih, İlahiyat, Filoloji, Coğrafya Arkeoloji ve Sanat Tarihi gibi sosyal ve beşeri bilimler disiplinlerine aittir.

Dergimiz editöryal kurulları olarak COVID-19 salgınıyla mücadele eden ülkemiz ve dünyamıza sağlıklı günlerin en kısa zamanda gelmesini temenni ediyoruz. Gelecek sayılarda görüşmek umudumuzla...

Dr. Murat SERDAR

SBAD Editör (Sorumlu)

İÇİNDEKİLER

Yazar	Makale Başlığı	Sayfa Numarası
Araştırma Makalesi		
Ali Açık, Kübra Dursun	YENİ BELGELER IŞIĞINDA GÜLBAHAR HATUN'UN HAYATI VE ŞAHSIYETİ	1-11
Azem Sevindik	YABANCILARA TÜRKÇE ÖĞRETİMİNDE HALKBİLİMSEL UNSURLARIN KULLANIMI	12-21
Akın Temür, Semanur Karadeniz	NEOKLAUDİOPOLİS'TEN BİR GRUP ROMA SERAMİĞİ	22-36
Sedat Bay	GÜNÜMÜZ (!) İLİŞKİLERİNE TUTULAN ESKİ BİR AYNA: JOHN DRYDEN'İN <i>MARRIAGE À LA MOD</i> (1671) ADLI OYUNU ÖRNEĞİNDE TRAGİKOMEDYA	37-45
Hatice Uyanık	ESKİÇAĞ'DA BASRA KÖRFEZİ'NDE İNCİ, İNCİ AVI VE TİCARETİ ÜZERİNE GENEL BİR BAKIŞ	46-53
Ramazan Önal	HZ. PEYGAMBER'İN HAYATINDA KİŞİSEL BAKIM	54-63
Ayşe Nur Morkoç	KUZEYDOĞU ANADOLUDA ÖNEMLİ BİR YERLEŞME-DANAMAYALI	64-76
Umut Başar, Ezgi İnal	YABANCI DİL OLARAK TÜRKÇE ÖĞRETİMİ Cİ DÜZEYİ HİKÂYE SETİNİN ÇEŞİTLİ ÖLÇÜTLER AÇISINDAN İNCELENMESİ	77-92
Murat Göç	GÖRSEL ŞİİR: AVAN GART ŞİİRDE BU ESTETİĞİN YIKIMI	93-99
İlkgül Kaya Zenbilci	SELANİK'TEKİ BİZANS KÜLTÜRÜ MÜZESİ KOLEKSİYONUNDA YER ALAN MERYEM 'HODEGITRİA DEKSİOKRATOUSA' İKONASI VE PARALEL ÖRNEKLER	100-114
Hanifi Vural	OSMANLI TÜRKÇESİ SÖZLÜKLERİNDE YER ALAN OKÇULUK TERİMLERİ	115-123
Serkan Polat	OSMANLI TOPLUM HAYATINDA STATÜ SAHİBİ BİR KADIN: HACI HAFİZE HANIM	124-133
Ayla Oğuz	MODERNİZME GÖNDERMELERLE PARÇALANMIŞ KADIN KİMLİĞİ KAVRAMI: KARANLIKTA YOLCULUK	134-140
Sinan Yaman, Hanife Yaman	DERLEME SÖZLÜĞÜ BAĞLAMINDA ANADOLU AĞIZLARINDA OLAĞANÜSTÜ VARLIKLARLA İLGİLİ SÖZ VARLIĞI	141-148
Mikail Kolutek	CEBEL-İ BEREKET SANCAK MERKEZİNİN ERZİN'DEN OSMANİYE'YE TAŞINMASINA YAPILAN İTİRAZLAR	149-159
Ahmet Faruk Çelik	ÇAĞDAŞ FARS EDEBİYATINDA KONULARIN VE NAZMIN DEĞİŞİMİ [Meşrutiyet Devrinde Fars Edebiyatı]	160-167
Erkan Atak	KAPTAN-I DERYÂ KAYMAK MUSTAFA PAŞA'NIN İSTANBUL'DAKİ İMAR FAALİYETLERİ	168-181
Şerif Tiryaki, Murat Çil	YABANCILARA TÜRKÇE ÖĞRETİMİNDE ANADOLU AĞIZLARININ YERİ (TOKAT AĞZI ÖRNEĞİ)	182-187
Hasan Barlak	ABDÜRREŞİD İBRAHİM'İN JAPONYA'DA HİRİSTİYAN MİSYONERLİĞİ KARŞISINDAKİ TUTUMU	188-197
Emel Şener Boy	AYNI ÇATI ALTINDA BULUŞMAK: NİKSAR-GÜLTEPE KÖYÜ CAMİSİ, KÖY ODASI VE TAHİL AMBARLARI	198-208
Fatih Kandemir	ACININ DÖNÜŞTÜRÜCÜ GÜCÜ VE DİNDARLIK İLİŞKİSİ	209-216
Reyhan Rafet Can	BULGARİSTAN'DA ROMAN NÜFUSU ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME	217-227

CONTENT

Author	Paper Title	Page Number
Research Article		
Ali Açık, Kübra Dursun	THE LIFE AND PERSONALITY OF GULBAHAR HATUN IN THE LIGHT OF NEW DOCUMENTS	1-11
Azem Sevindik	USE OF FOLKLORIC FACTORS IN TEACHING TURKISH TO FOREIGNER	12-21
Akın Temür, Semanur Karadeniz	A GROUP OF ROMAN CERAMICS FROM NEOCLAUDIOPOLIS	22-36
Sedat Bay	AN ANCIENT MIRROR HELD TO PRESENT DAY (!) RELATIONS: TRAGICOMEDY IN THE EXAMPLE OF JOHN DRYDEN'S <i>MARRIAGE À LA MOD</i> (1671)	37-45
Hatice Uyanık	A GENERAL OVERVIEW ON PEARL, PEARL FISHING AND PEARL TRADE IN THE PERSIAN GULF IN THE ANCIENT AGE	46-53
Ramazan Önal	PERSONAL CARE IN PROPHET'S LIFE	54-63
Ayşe Nur Morkoç	AN IMPORTANT CENTER IN NORTHEAST ANATOLIA: DANAMAYALI	64-76
Umut Başar, Ezgi İnal	EXAMINATION OF THE C1 LEVEL STORY SET OF TURKISH TEACHING AS A FOREIGN LANGUAGE IN TERMS OF VARIOUS CRITERIA	77-92
Murat Göç	VISUAL POETRY SUBVERSION OF BOURGEOIS AESTHETICS IN AVANTGARDE POETICS	93-99
İlkgül Kaya Zenbilci	AN ICON OF VIRGIN 'HODEGITRIA DEXIOKRATOUSA' AT THE COLLECTION OF THE MUSEUM OF BYZANTINE CULTURE IN THESSALONIKI AND THE PARALLEL EXAMPLES	100-114
Hanifi Vural	ARCHERY TERMS IN OTTOMAN TURKISH DICTIONARIES	115-123
Serkan Polat	A WOMAN WITH STATUS IN OTTOMAN SOCIAL LIFE: HACI HAFIZE HANIM	124-133
Ayla Oğuz	CONCEPT OF FRAGMENTED FEMALE IDENTITY WITH REFERENCES TO MODERNISM: VOYAGE IN THE DARK	134-140
Sinan Yaman, Hanife Yaman	VOCABULARY OF SUPERNATURAL BEINGS IN THE ANATOLIAN DIALECTS IN THE CONTEXT OF THE COMPLITATION DICTIONARY	141-148
Mikail Kolutek	OBJECTIONS MADE TO THE MOVEMENT OF CEBEL-İ BEREKET SANCAK CENTER FROM ERZİN TO OSMANİYE	149-159
Ahmet Faruk Çelik	THE CHANGE OF SUBJECTS AND POETRY IN CONTEMPORARY PERSIAN LITERATURE [Persian Literature In Constitutional Period]	160-167
Erkan Atak	KAPTAN-İ DERYÂ KAYMAK MUSTAFA PASHA'S RECONSTRUCTION ACTIVITIES IN ISTANBUL	168-181
Şerif Tiryaki, Murat Çil	THE PLACE OF ANATOLIAN DIALECTS IN TEACHING TURKISH TO FOREIGNERS (EXAMPLES OF TOKAT DIALECT)	182-187
Hasan Barlak	ABDÜRREŞİD İBRAHİM'S ATTITUDE TOWARDS CHRISTIAN MISSIONARY ACTIVITIES IN JAPAN	188-197
Emel Şener Boy	SETTLED UNDER THE SAME ROOF: NİKSAR-GÜLTEPE (ALÇAKBEL) VILLAGE MOSQUE, VILLAGE CHAMBER AND GRANARIES	198-208
Fatih Kandemir	THE RELATIONSHIP BETWEEN THE TRANSFORMATIVE POWER OF PAIN AND RELIGIOSITY	209-216
Reyhan Rafet Can	AN EVALUATION ON THE ROMA POPULATION IN BULGARIA	217-227



YENİ BELGELER IŞIĞINDA GÜLBAHAR HATUN'UN HAYATI VE ŞAHSİYETİ

Ali AÇIKEL^{1*} Kübra DURSUN^{2*}

¹ Prof. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

² Arş. Gör., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

*ali.acikel@gop.edu.tr, *kubradursun@kmu.edu.tr

+ORCID: 0000-0001-9477-6923, -ORCID: 0000-0003-2389-3801

Öz– Osmanlı Devleti'nden günümüze kalan zengin arşiv malzemesi her konu için araştırmacılara, aynı oranda yardımcı olmaz. Bu konuların başında ise Harem ve harem mensubu kadınların hayatları gelmektedir. Saray kadınları konusunda, kıt sayılabilecek olan arşiv malzemesinden yola çıkarak bir dönemdeki saray kadınlarını ya da Osmanlı'da bir saray kadını anlatmak oldukça güç bir iştir. Dış dünyadan soyutlanmış Osmanlı Haremi'nde yaşayan kadınların kimler oldukları ve hayatlarını nasıl geçirdikleri her dönem merak edilen bir konudur. Nitekim gün ışığına çıkan en ufak arşiv malzemesi araştırmacılar için çok kıymetlidir. Bu çalışmanın konusu olan Gülbahar Hatun'un hayatına dair bilgiler de oldukça azdır. Genel olarak, Gülbahar Hatun'la ilgili bilinenler, Fatih Sultan Mehmed'in eşi ve II. Bayezid'in annesi olması dışında, cariye olduğudur. Gülbahar Hatun'u daha çok adını taşıyan vakıf eserleri ve oğluna yazdığı mektuplar aracılığı ile tanıyoruz. Kendisinin şahsiyeti ile alakalı bilgilerin çoğu ise günümüze ulaşan iki adet mektuba dayalıdır. Son zamanlarda bu mektuplara Devlet Arşivleri Başkanlığı'ndan çıkan yeni bir mektup daha eklenmiştir. Bu makalede mevcut literatür gözden geçirilerek yeni belgeler ışığında Gülbahar Hatun'un hayatı ve kişiliği ele alınmıştır. Çalışmanın amacı bugüne kadar genel olarak incelenen Gülbahar Hatun'un yaşamı ve kişiliği konusunda mevcut literatüre katkı sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler– Osmanlı Devleti, Gülbahar Hatun, Fatih Sultan Mehmed, II. Bayezid, Harem.

THE LIFE AND PERSONALITY OF GULBAHAR HATUN IN THE LIGHT OF NEW DOCUMENTS

Abstract – The rich archive material remaining from the Ottoman State to the present day does not help researchers in the same proportion in every topic. At the top of these issues are the seraglio and the lives of women in the seraglio. Regarding palace women, it is difficult to examine the palace women of a period or a palace woman in the Ottoman State based on the archive material that can be considered scarce. Who are the women living in the Ottoman Seraglio isolated from the outside world and how they spent their lives is a matter of interest. Indeed, the smallest archive material that comes to light is very valuable for researchers. Information on the life of Gulbahar Hatun, which is the subject of this study, is also very little. In general, what is known about Gulbahar Hatun is the wife of Fatih Sultan Mehmed and the mother of II. Bayezid, except that she is a concubine. We know Gulbahar Hatun mostly through her waqfs and the letters she wrote to her son. Most of the information about her personality is based on two letters that have survived to the present day. Recently, a new letter from the Directorate of the State Archives was added to these letters. In this article, the existing literature on the life and personality of Gulbahar Hatun has been reviewed and examined in the light of new documents. The purpose of this study is to contribute to the existing literature on the subject of Gulbahar Hatun's life and personality which has been examined until today.

Keywords – Ottoman State, Gulbahar Hatun, Fatih Sultan Mehmed, II. Bayezid, Seraglio.

GİRİŞ

Dünya üzerinde hüküm sürmüş büyük devletlerin siyasi tarihleri incelendiğinde, siyasi amaçlar uğruna devletlerarası evliliklerin yapıldığı görülmektedir. Nitekim bu uygulama Osmanlı Devleti'nde de vardır. İlk dönem Osmanlı Beyleri savaşarak aldıkları toprakları korumak ve miras hakkına kavuşmak suretiyle daha fazla genişleme umudunu taşıdılar (Saydam, 2015: 45). Burada amaç sadece devletin sınırlarını genişletmek değil aynı zamanda kendi sınırlarını güvence altında tutarak diplomatik yönden daha güçlü hale gelmektir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında başlayan bu tip siyasi evlilikler 15. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir. Hükümdarlar daha çok Bizans, Sırp ve Bulgar prensesleri ya da Türk Beyliklerinin kızları ile evlenmişlerdir (Akyıldız, 2017: 48). Osman Bey'in, ahî lideri olan Şeyh Edebalı'nın kızı Bâlâ Hatun ile evlenmesi, Orhan Bey'in Bizanslı Asporça Hatun ve Theodora Hatun ile evlilikleri, II. Murad'ın Sırp Kralı Branković'in kızı Despina ile gerçekleştirdikleri evlilikler örnek gösterilebilir (Peirce, 2016: 35-78). Ayrıca ilk dönem hükümdarlarının soylu ve nikahlı eşlerinin yanı sıra cariyeleri de mevcuttu.

Sonraki devirlerde belirli nedenlerle böylesi evlilikler yerini, daha çok köle ya da cariyelerle evlenme usulüne bırakmıştır. Bu değişikliğe gidilmesinin nedeni olarak, batılı yazarların çoğu, I. Bayezid'in Ankara Savaşı sonrasında Timur'a esir düşmesi üzerine Timur'un Bayezid'in eşi Despina Hatun'a hizmetçilik yaptırdığı iddiası konusunda hemfikirlerdir. Evlilik düzenindeki yerleşik bir alışkanlığın değişime uğramasının, tek bir iddia üzerine temellendirilmeye çalışılması konusuna temkinli yaklaşmak gerekir. Oysa I. Bayezid'in arkasından gelen hükümdarlar içerisinde nadir de olsa hür kadınlarla nikah kıyarak evlenenler de vardır. Yani hür kadınlara nikah kıyarak evlenme usulü tamamen terk edilmemiştir. II. Osman'ın dönemin Şeyhülislamı Esat Efendi'nin kızı Akile Hanım ile evliliği bu türden bir evliliktir (Uluçay, 2011: 91).

Farklı ülkelerden çeşitli ırklara mensup olup hareme alınan cariyeler, sarayda soylu kadınların yerlerini almışlardır. Başta soylu kadınlarla evlilikler gerçekleştiren Osmanlı Beyleri, özellikle Fatih Sultan Mehmed ile birlikte haremin içerisinde cariyeye kökenli kadınlarla evlenmişlerdir (Akgündüz, 1995: 23). Fatih Sultan Mehmed ile başlayan bu anlayış devletin yıkılışına kadar devam etmiş ve Osmanlı Sultanları birkaç istisna haricinde hemen hepsi cariyelerden çocuk sahibi olmuşlardır (Uluçay, 2011: 89).

Aslında böyle davranılmasının bir nedeni de artık devletin bu türden siyasi amaçla evlilik yapmak zorunda olmamasıdır. Çünkü en başta küçük bir uç beyliği olarak yola çıkan devlet, artık kendisini kabul ettirme ya da bulunduğu yere sıkıca tutunma gibi gayret ve çaba içerisinde olmak zorunda değildir. Ayrıca cariyeye olup, küçük yaşlarda Harem'e alınan kızların aileleri ile bağlarının koparılmış olması, devletin içerisinde gelebilecek türlü tehditlerin de önünü kapamış olacaktır. Uzun yıllar ailelerinden uzakta farklı bir hayat tarzı içerisinde yaşam süren cariyeler, padişaha eş olup çocuk sahibi olduklarında ise devletlerine, eşlerine ve çocuklarına daha bağlı ve daha sadık birer kadın olacakları düşüncesi oldukça ağır basmıştır (Thys-Şenocak, 2009: 88).

Kaynaklara göre, büyük bir değişim geçiren evlilik anlayışının kırılma noktası Fatih Sultan Mehmed devridir. Kendisinin cariyeye olarak aldığı ilk eş ise Gülbahar Hatun'dur. Bu açıdan da Gülbahar Hatun'un ayrı bir önemi vardır. Böylesi bir konunun ilk örneklerinden olacağını bilmeyen Gülbahar Hatun'un Harem'e ne zaman ve ne şekilde girdiği ise belli değildir. Ayrıca Fatih Sultan Mehmed ile tam olarak ne zaman ve nerede tanışmış oldukları da netleştirilmemiş bir başka husustur. Yine bunların haricinde

Gülbahar Hatun'un kökeni konusunda da pek çok ihtimal mevcuttur. Hangi ülkeden getirildiği, Harem'e hangi usul ile alındığı ya da ailesinin kim olduğu gibi kayıtların tutulmamasından kaynaklı sınırlamalar nedeniyle kendisi ile ilgili bu tip konularda bilgi edinilemiyor.

Cariyelerin hareme alınmadan önceki hayatlarına dair bilgi edinmek oldukça zordur. Onlar Osmanlı Haremi'ne alındıklarında buranın kurallarına tabi idiler. Hareme alınan bir cariyeye güzelliği ve yetenekleri sayesinde Harem'de yükselebiliirdi. Bu yükseliş Valide Sultan olmalarına kadar da ilerleyebilirdi. Bir cariyenin Harem'e nasıl dahil edildiğinin çok fazla önemi yoktu. Asıl beklenti Harem'e dahil edildikten sonraki süreçteki göstereceği yararlılıktı. Ama yine de Harem'e cariyeye alınırken gelişigüzel davranılmamış, belli usul ve kaidelere göre hareket edilmiştir. Osmanlı Devleti'nde hareme cariyeye alınırken genellikle iki yöntem izlenmektedir. Birincisi esir pazarından özellikle sarayda istihdam etmek için cariyeye satın alma uygulaması, ikincisi ise savaşlarda esir olarak alınan kızların bir kısmını saraya alınma uygulamasıdır. Bir de tüm bunların dışında padişahlara devlet adamları tarafından hediye edilen cariyeler de mevcuttu (Uluçay, 2011:45-46).

Cariyeler hareme alındıktan sonra uzun süreli bir eğitim sürecine tabi tutulurlardı. Ancak eğitime başlanılmadan önce yapılan ilk iş onlara özelliklerine göre yeni isimler vermektir. İsim verilirken de cariyeye kökenli olduklarının belli olması için "*bint-i Abdullah=Allah'ın kulunun kızı*" şeklinde baba adı eklenirdi (İpşirli, 1997: 50). Daha sonra yeteneklerine ve fiziki özelliklerine göre ayrılan cariyeler içerisinde en üst sınıf denilebilecek "*Has Odalıklar*" padişah için ayrılan gruptu. Has odalık sınıfında olan bir cariyeye eğer hamile kalırsa o artık has odalık değil "*Haseki*" gurubunda yer alırdı. Haseki olduklarında ise kendilerine hizmetçi verilir ve bir hanımefendi olarak saygı ve hizmet görürdü. Aynı zamanda maaşları da artırılırdı. Haseki çocuk sahibi olduğunda, eğer çocuk kız ise onu evlendirene kadar, erkek ise yaklaşık 9-10 yaşına kadar onun bakımından sorumlu olurdu. Erkek çocuk sahibi olan haseki oğlu sancağa gönderildiğinde kendisi de çocuğu ile birlikte sancağa giderdi. Bir hasekinin oğlu tahta çıkarsa o artık bir valide sultan olurdu. Valide sultan İstanbul'a gelir ve Harem dairesine yerleşirdi (Pierce, 2016: 78; Akyıldız, 2017: 32; Argıt, 2017: 81).

Osmanlı sultanlarının hanımlarını, eşlerinden çok oğulları tahta geçtiklerinde yakından görme fırsatımız olmaktadır. Çünkü valide sultan olan bir kadının yerine getirmesi gereken görevleri vardı. Her şeyden önce o artık Harem dairesinin başıdır. Harem'e yeni cariyeye sağlanması, Haremin her türlü harcamaları ve bu harcamaların kime yapılacağı, nereye ne kadar harcanacağı gibi tüm idari işler kendisinin yetkisine veriliyordu. Bu cümleden olarak Saray'da ve Harem'de ayrıcalıklı bir konuma yükselirdi. Bu nedenle Osmanlı hanedanında ön plana çıkan kadınlar, padişah eşleri ya da kızlarından ziyade, padişahların anneleri olan valide sultanlardı. Oğlu tahta çıkan valide sultanın üstlendiği yeni görev ve sorumluluklar, kendisine güç ve nüfuz kazandırmıştır. Kabaca Valide Sultanlar imtiyazlı konularını eşlerine değil oğullarına borçludur denilebilir (Akyıldız, 2017: 32,51). Her şeyin ötesinde birer anne olarak, padişah olan oğullarına ya da devlet işlerine karşı tavırları, onların asıl kimliklerinin ve şahsiyetlerinin de ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Oğullarının devlet yönetimini ele aldıkları ilk anlardan itibaren Valide Sultanları daha net görmek mümkündür. Çünkü onlar artık birer cariyeye değil, belli görevleri ve yükümlülükleri olan isimlerdir. Zira oğlu tahta çıkmış bir haseki artık görünmezlikten çıkıp kimlik sahibi olmaya başlamıştır.

Önceleri Harem dairesi idare merkezinden uzakta, bugünkü İstanbul Üniversitesi'nin merkez binasının olduğu yerdedi. "*Saray-ı Atik*" ya da "*Kızlar Sarayı*" adı verilen bu sarayda padişahların aile

bireyleri yaşardı (Uluçay, 2011: 29). Devletin yönetim merkezi olan Topkapı Sarayı'na geçiş ise bir anda değil zaman içerisinde peyderpey gerçekleşmiştir. Hürrem Sultan'la başlayan Topkapı Sarayı'na yerleşme işi daha sonraları Harem Dairesi'nin tamamının buraya taşınması ile son bulmuştur. Saraya yerleşme ile doğru orantılı olarak da Harem Dairesi'nin devlet işlerindeki nüfuzu artmıştır. Böylece Osmanlı Haremi'nde güçlü kadın simalar ortaya çıkmış ya da kadınlar var olan güçlerini uygulama sahası bulabilmişlerdir.

Gülbahar Hatun Topkapı Sarayı'ndan uzakta yaşamasına karşın, Harem'in devlet yönetiminden uzakta olduğu tarihlerde devlet işlerine müdahil olmaya çalışan bir isimdi. Kendisi devlet adamlarını yakından tanıyor, tüm siyasi süreçleri takip ediyordu. Yeri geldiğinde de görüşlerini belirtmekten geri kalmıyordu. Bu nedenle Gülbahar Hatun XV. yüzyılda Osmanlı Hanedanı'nın en etkili ve önemli isimlerindendi. Osmanlı tarihinde Harem'in önemli şahsiyetleri olarak karşımıza çıkan Hürrem Sultan, Nurbanu Sultan, Kösem Sultan, Gülnüş Valide Sultan, Hadice Turhan Sultan ya da Harem konusunda ayrı bir öneme sahip olan III. Murad devri kadar (Hiersolimitano, 2017), Gülbahar Hatun'u da bilmek gerekmektedir. XV. yüzyılda Harem Dairesi, henüz kendi halinde iken Gülbahar Hatun sadece Harem ile ilgilenmemiş, gerekli gördüğü her konuda görüşlerini dile getirmekten çekinmemiştir.

Gülbahar Hatun'un Kökeni ve Hayatı

Gülbahar Hatun cariyeye olarak Osmanlı Sarayı'na dahil olmuştur. Hareme alınan cariyelerin özellikle belirli ülkelerden tercih edildiği bilinmektedir. Ancak bu durum bir cariye'nin hangi millete mensup olduğunu açıklamak için yeterli değildir. Zaten devletin bu yöntemi benimsemesinde amaçlardan biri cariyelerin aileleri ile olan bağının kesilmesi ve yeni hayatını benimsemesi idi. Bu nedenle özellikle ilk dönemdeki saray cariyelerinin kökeni hakkında bilinenler çok sınırlıdır.

Gülbahar Hatun'un kökeni konusunda da tam olarak bir netlik olmayıp, çeşitli yazarlar farklı dayanaklar ile değişik milletlerin isimlerini zikretmektedirler. Kendisinin Arnavut asıllı olduğunu iddia edenlerin yanı sıra Fransız olduğunu ileri sürenler de vardır. Bu görüşlerden ilki Tayyip Gökbilgin ve Franz Babinger'in ileri sürdüğü Arnavut asıllı olabileceği fikridir. Gökbilgin, Gülbahar Hatun'u Arnavut asıllı ve Fatih Sultan Mehmed'in üçüncü eşi olarak gösterir (Gökbilgin, 1952: 320; Şimşirgil, 2014: 106). Bu görüşe katılan diğer bir isim Babinger ise sadece Arnavut asıllı olduğunu iddia etmekle kalmayıp, Türklerin bu konuda çeşitli efsaneler uydurmak suretiyle kökenini Fransız Hanedanı'na dayandırmaya çalıştıklarını da belirtir (Uluçay, 2011: 38).

Aslında Gülbahar Hatun'un Fransız Hanedanı'na dayandığı fikrini sadece Babinger dillendirmez. J. Freely bu konudan bahsederken bu iddianın asılsız ve uydurma olduğunu ileri sürer. Ona göre; Gülbahar Hatun vefat ettikten sonra Fatih Camii avlusunda kendisi için hazırlanan türbeye defnedilmiş ancak türbesi halka açılmamıştır. Bu noktadan hareketle de halk arasında başlayıp sonrasında daha farklı boyutlara ulaşan efsanevi fikirler ve hikâyeler türetilmiştir (Freely, 2011: 62-63). Türklerin bu şekilde hikâyeler türettiklerini düşünen Freely ve Babinger, Fransız olduğu görüşüne katılmaz.

Gülbahar Hatun'un Fransız Hanedanı'na mensup olduğu efsanesi sadece J. Freely tarafından anlatılmaz, pek çok yabancı yazarın çalışmasında da yer alır. Bu konunun yer aldığı yabancı kaynakların hemen hepsi Hammer'e atıf yapmaktadır (Freely, 2011: 62-63). Efsaneye göre, aslında Gülbahar Hatun Fransız Kralı'nın kızıdır. Kızını Bizans İmparatoru XI. Kostantin Dragages ile nişanlayan Fransız Kralı, onu gelin olarak götürmeye gelen bir gemiye

bindirmiş ancak o sırada İstanbul fethedilmiş olup Türkler gemiyi ele geçirmişlerdir (Freely, 2011: 62-63). Böylece Gülbahar Hatun da Türkler tarafından esir edilmiştir. Bahsi geçen bu hikâyenin gerçekle uaktan yakından alakası yoktur. Çünkü İstanbul 1453 senesinde fethedildiğinde Gülbahar Hatun, oğlu şehzade Bayezid'i çoktan dünyaya getirmişti.

Kendisine atıf yapılan Hammer'in kaynak eseri ise Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin İngilizce versiyonudur. Aralarında Babinger ve Freely'nin bulunduğu yabancı yazarların efsane diye adlandırdıkları düşünceleri de büyük bir ihtimalle buraya dayanır. Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesi'nde Gülbahar Hatun hakkında anlattığı hikâyeye dayanarak Fransız olması ihtimali ortaya atılmıştır. İlginç olan şu ki, Evliya Çelebi'nin eserindeki hikâyede Gülbahar Hatun, hem şehzade Bayezid'in hem de küçük kardeşi şehzade Cem'in annesi olarak geçmektedir (Dağlı vd., 2011: 43-44). Her iki şehzadenin anneleri farklı olduğu için, burada asıl mesele, hikâyenin gerçekte hangi kadına ait olduğudur. Bu nedenle öncelikle hikâyeye bakmak faydalı olacaktır.

Evliya Çelebi, Gülbahar Hatun'un hayatı ile ilgili hikâyeyi Yeniçeri Dergah-ı Âli baş katibi olan Sukemerli Koca Mustafa Çelebi'den dinlemiştir. Buna göre; Gülbahar Hatun Sukemerli Mustafa Çelebi'nin halasıdır. Gülbahar Hatun ve Mustafa Çelebi'nin babası Fransa kralının çocuklarıdır. Halası İstanbul Tekfuru ile nişanlandıktan sonra Mustafa Çelebi henüz üç yaşındayken babası ve halası ile birlikte bir gemiye bindirilerek İstanbul'a gönderilmiştir. Ancak gemideki çok fazla mal ve kıymetli eşya ile birlikte Sarayburnu'nda iken kendilerini Osmanlılar alıp Tersane bahçesinde Fatih Sultan Mehmed'e teslim etmişlerdir. Burada, Akşemseddin hazretlerinin telkini ile babası Müslüman olmuştur. Halasını da Akşemseddin İslam'a davet etmiş ancak o tereddüt etmiştir. Halasının bu tavır üzerine Fatih Sultan Mehmed "biz onu hüsnü terbiyeye koruz" demiştir. Bu gelişmeler yaşanırken Sukemerli Mustafa beş yaşında olduğunu belirtir. Mustafa Çelebi büyüdüğünde kendisinin de Müslüman olduğunu ve babası Dergah-ı Âli kapıcı başlarından olup kendisinin ise Saray-ı Hass'a alındığını anlatır. II. Mehmed ile halasının evliliklerinden Sultan Bayezid-i Veli'nin doğduğunu, Cem Sultan'ın dahi bu evlilikten olduğunu söyleyip Fransa Hanedanı ile Osmanlı Hanedanı'nın yakınlığını bu şekilde anlatır ve ilişkilendirir (Dağlı vd., 2011: 43-44). Böylece Gülbahar Hatun'un Fransız Hanedanı'ndan olduğu düşünceleri ortaya çıkmıştır. İşin daha ilginç tarafı ise Sukemerli Koca Mustafa Çelebi'ye göre halası Gülbahar Hatun hiçbir zaman gerçekten Müslüman olmamıştır. Öte yandan Evliya Çelebi de bu görüşü destekler nitelikte ifadeler kaleme almıştır. Kendisinin sabah namazlarına giderken, Gülbahar Hatun türbesinde Kur'an-ı kerim okumakla görevli olan eczâhanların Gülbahar Hatun'un sandukasına arkalarını dönerek görevlerini yaptıklarını ve türbenin halkın ziyaretine hep kapalı kaldığını ifade eder. Ayrıca bununla da kalmaz, türbenin halka kapalı olduğu halde Fransız asıllı kişilerin hava karardıktan sonra gelip türbedara birkaç akçe para vererek türbeyi açtıklarını kendi gözüyle gördüğünü belirtir.

Bu hikâyede bahsedilen ifadelerin tamamının doğru ya da yanlış olduğunu iddia etmek doğru bir yaklaşım olmaz. Sukemerli Koca Mustafa Çelebi anlattığı hikâyede kendisinin üç ya da beş yaşlarında olduğunu söyler. O yaştaki bir çocuğun tüm olayları bu kadar detaylı olarak anlatması konusuna şüphe ile yaklaşmak gerekir. Öte yandan kişilerin hayatlarına yön veren önemli olayları hatırlaması da mümkün olabilir. Ancak Sukemerli'nin anlattığı hikâyede, kendisinin olayları hatırlıyor olup olmamasından daha önemli noktalar mevcuttur. Öncelikle şehzadeler konusuna değinmek gerekir. Tüm kaynaklar Şehzade Cem ve Şehzade Bayezid'in farklı annelerden dünyaya geldikleri konusunda hem fikirdir. Ayrıca Gülbahar Hatun'un kardeşinin olduğuna dair bir ifadeye hiçbir

kaynakta rastlanılmamaktadır. Anlatılan hikâye Gülbahar Hatun'dan daha çok Cem'in annesi Çiçek Hatun'un hayatına uygundur. Zira Çiçek Hatun'un bir abisi vardır ve ismi Ali'dir. Ayrıca Şehzade Cem'in Ali isimli bir dayısının olduğu da bilinmektedir (Baysun, 1969: 69-81). Tüm bunların haricinde ise eğer Gülbahar Hatun soylu bir aileye mensup olsaydı bunun kaynaklarda yer alacağı kesindir. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu'nun ortaya çıkmaya başladığı ilk senelerden itibaren soylu kadınlar ile yapılan evliliklerde kadınların kimler oldukları ve hangi aileye mensup oldukları ya da kökenleri bilinmektedir. Tüm bunlardan yola çıkarak Gülbahar Hatun'un Fransız Hanedanı'na mensup olmadığı söylenebilir.

Mevcut iddiaların haricinde Rum veya Sırp kökenli olabileceği de kaynaklarda geçmektedir (Emecen, 1996: 230; Freely, 2011: 439-440). Ayrıca Tokatlı bir Türk olduğu iddiası da vardır. Bahsi geçen görüşler içerisinde en ilginç olanı ise Gülbahar Hatun'un aslında Türk asıllı olup önemli bir aileye mensup olduğudur. Sydney Nettleton Fisher'in *Sultan Bayezid Han 1481-1512* isimli eserinde, II. Bayezid'in annesi Gülbahar Hatun'un Türk olduğu ifade edilmektedir. Dahası eserde Türk olduğu ifade edilmekle kalmamış kendisinin Tokatlı olduğu söylenmiştir. Buna dayanak olarak ise II. Bayezid'in annesi öldükten sonra onun hatırası için Tokat'ta bir vakıf kurmuş olması gösterilmektedir. Esere göre Gülbahar Hatun Türk'tür ve Tokat'ın önde gelen nüfuzlu ailelerinden birinin kızıdır (Fisher, 2014: 15). Fisher, iddiasına dayanak olarak Louis Thuasne'nin *Djem-Sultan Fils de Mohammed II, Frère de Bayezid II (1459-1495) D'après Les Documents Originaux en Grande Partie Inédits* (Thuasne, 1892) isimli eserini göstermiştir. Bahsi geçen kaynak eserde Gülbahar Hatun ile ilgili bir bilgi mevcut değildir. Ayrıca kitabın 1892 baskısına atıf yapılan sayfada Gülbahar Hatun'un ismi dahi geçmemektedir. Tokat'ta tesis edilen vakıftan yola çıkılarak ortaya atılan bu iddianın gerçeklik payı bulunmamaktadır. Nitekim sultanların ülke içinde pek çok yerde vakıf kurdukları malumdur.

Gülbahar Hatun'un kökeni konusunda; Fransız Hanedanı'na mensup olduğu düşüncesinin gerçekliğinin pek mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Zira Fransız hanedanı ile ilişkilendirilen iddia tarihsel akışa uymamaktadır. Türk bir aileye mensup olduğu iddiası ise bir kurgudan ibaret olarak gözükmektedir. Bunların dışındaki iddiaların hangisini tam olarak doğru olduğu kesin bir şekilde bilinmemekle birlikte, emin olunan konu Gülbahar Hatun'un cariyeye olduğudur.

Bu görüşlerin doğru olup olmadığını bir kenara bırakılırsa bazı maddi deliller, Gülbahar Hatun'un kul taifesi olarak da tabir edilebilen cariyeye sınıfına mensup olduğunu kanıtlar. Onun cariyeye olduğunu kanıtlayan en büyük delil ise günümüze ulaşmış bir hüccettir. Söz konusu hüccet, Gülbahar Hatun'un oğlu Şehzade Bayezid'in Amasya'da sancak beyi olduğu yıllardaki bir mülk satışı ile ilgilidir. Evail-i Zilhicce 872/22 Haziran-10 Temmuz 1468 tarihli bu hüccette Gülbahar Hatun hakkında "*Gülbahar bint-i Abdullah*" ifadesi yer almaktadır (BOA.AE.SMMD.II.nr.33). Hareme alınan cariyelere isim verilirken baba adı olarak "*bint-i Abdullah*" ifadesi kullanılır ve onların cariyeye olduğu belli edilirdi (Argit, 2017: 81). Bu oldukça yaygın bir uygulamaydı.

Gülbahar Hatun'un Harem'e alındıktan ne kadar süre sonrasında Fatih Sultan Mehmed ile tanıştığı belli değildir. Yukarıda belirtilen yöntemlerin bir tanesi ile saraya alınıp Fatih Sultan Mehmed ile tanıştığına göre, Has Odalıklar içerisinde yer alarak çok iyi bir eğitim almış olması ihtimali oldukça yüksektir. Fatih'le tanışılma tarihi net olmadığı gibi kendisine ne zaman eş olduğu da belli değildir. Ancak oğlu Şehzade Bayezid'in doğum tarihinden yola çıkılarak yaklaşık tarihler ifade edilmektedir. Literatürde Şehzade Bayezid'in doğum yılı olarak 1447 ya da 1448 senesi, doğum yeri olarak da Dimetoka şehri verilmektedir. Bu sebeple, H.849/M.1445

ya da H.850-1446 yıllarında Dimetoka'da tanışmış olabilecekleri düşünülmektedir (Turan, 1992: 234-238). 1456 yılı Mayıs'ında tahtı babası II. Murad'a bırakan Şehzade Mehmed, sancak beyi olarak Manisa sancağında gönderilmiştir. 1447'de Arnavut Beyi İskender Bey üzerine gerçekleştirilen seferler sırasında ise babası II. Murad ile birlikte hareket etmiştir. Söz konusu seferler esnasında Osmanlı padişahlarının yeri geldiğinde Dimetoka'da konakladıkları bilinmektedir. Şehzade Bayezid'in de Dimetoka'da doğmasından yola çıkılarak, Şehzade Mehmed ile Gülbahar Hatun'un Dimetoka Sarayında tanışmış oldukları düşünülebilir (Emecen, 1996: 230-231; Uzunçarşılı, 2011: 439-441, 445).

Gülbahar Hatun'un muhtemelen hayattaki en büyük şansı Fatih Sultan Mehmed ile tanışması ve Osmanlı Hanedanı'na iki çocuk kazandırmasıdır. Bir erkek ve bir kız çocuk dünyaya getiren Gülbahar Hatun'un çocukları Şehzade Bayezid ve Gevherhan Sultan'dır. Çocuklar dünyaya geldikten sonraki süreçte Şehzade Bayezid Amasya'ya gönderilene kadar Edirne'de olduğu bilinmektedir. Bu durumda annesi olarak Gülbahar Hatun da kendisi ile birlikte (Emecen, 1996: 230-231). Şehzade Bayezid altı yaşına bastığında sancakbeyi olarak Edirne'den Amasya'ya gönderildiğine göre Gülbahar Hatun da onunla birlikte Amasya'ya gitmiştir. II. Mehmed'in Manisa sancakbeyliği sürecinde, Gülbahar Hatun'un Manisa'ya gidip gitmediği ise bilinmemektedir.

Şehzade Bayezid'in tahta oturana kadar geçen 27 senelik sancakbeyliği sırasında Gülbahar Hatun'un oğlu ile birlikte Amasya'da ikamet etmiş olması muhtemeldir. Fatih Sultan Mehmed'in 3 Mayıs 1481 tarihinde vefat etmesinin ardından Şehzade Bayezid hızlıca hareket ederek İstanbul'a gelmiş ve tahta oturmuştur (Neşri, 1984: 207). Yeni sultanın annesi Gülbahar Hatun'un ne zaman Amasya'dan ayrıldığı ve ne zaman İstanbul'a geldiği belli değildir. Şehzade Bayezid acele ile geldiği için ailesinin hemen gelmeyip bir süre sonra Amasya'dan ayrılmış olması muhtemeldir. Gülbahar Hatun İstanbul'a geldiğinde burada Harem Dairesi mensupları için tahsis edilmiş olan Eski Saray'da ikamete başlamıştır. Vefatına kadar da geriye kalan hayatını burada sürdürmüştür (Sakaoğlu, 2015: 147).

Gülbahar Hatun H.898/M.1492 senesinde hayata gözlerini kapatmıştır. Vefat ettiğinde 60'lı yaşlarda olduğu düşünülmektedir. Vefatının ardından oğlu Sultan II. Bayezid annesi için, babasının türbesi yanında bir türbe inşa ettirmiş ve Gülbahar Hatun buraya defnedilmiştir (Uluçay, 2012: 39). II. Bayezid annesi adına yaptırdığı türbe için bir vakıf kurmuş ve Menteşe sancağında Eskişehir köyünün gelirlerinden buraya pay ayırmıştır (Yiğit, 2009: 60; BOA.TT.d. 0338:55). Ayrıca annesi Gülbahar Hatun adına, henüz o hayatta iken Tokat'ta medrese, camii, imarethane, ahır, samanlık, ekmek hane, kiler, odunluk ve abdesthaneden oluşan bir külliye inşa ettirmeye başlamıştır (VGMA.Vakfiye 740: s.405-415). Külliye vakfının vakfiyesi 1492 tarihlidir. Yapımına Gülbahar Hatun hayatta iken başlanılan külliyenin tamamlanması ise onun ölümünden hemen önce ya da sonra olmalıdır. Günümüzde Tokat'ta bulunan vakfın bazı birimleri yok olsa da camisi hala ayakta ve ibadete açıktır. Türbesi ise sonraki devirlerde çeşitli depremlerde zarar görmüş hatta tamamen yıkılmış olsa bile yeniden inşa edilmiştir (BOA. TSMA.e. 866/27; Beydilli, 2006: 280; Şener, 2013: 165). Günümüzde türbe, eşi Fatih Sultan Mehmed'in türbesinin hemen yan tarafında olup ziyarete açıktır.

Bunların haricinde Amasya'da Loğ Minare Camii olarak bilinen camiye Gülbahar Hatun vakfından pay ayrılmıştır. Bu nedenle zaman içerisinde bu cami de "Hatuniye Camii" olarak adlandırılır hale gelmiştir (Yüksel, 1997: 500-501; Aydın-Aydın, 2013: 61-62). Arşiv malzemelerinde Edirne Gülbahar Hatun Vakfı olarak bahsi geçen pek çok evrak mevcuttur. Tıpkı Amasya vakfında olduğu gibi

belki Gülbahar Hatun tarafından ilerleyen yıllarda gelir tahsis yapılmış olabilir (BOA.C.EV.352/17863). Çünkü bu tip uygulamalar Osmanlı Devleti vakıf anlayışında oldukça yaygındır. Bir kişi vakfi kendisi kurmamış olabilir ancak daha sonradan kurulan bir vakfa ilave akar vakfi tesis edebilir. Nitekim Edirne Gülbahar Hatun Vakfı olarak bahsi geçen vakıf için daha sonra Hadice Turhan Sultan tarafından pay ayrıldığı bilinmektedir (Thys-Şenocak, 2009: 104, 252, 296; Karaca, 2012: 423). Osmanlı hanedan mensupları kendileri vakıflar tesis ettikleri gibi kendilerinin ölümüyle arkasında kalan çocukları da vakıf kurmuşlardır. Ayrıca en baştan vakıf kurdukları kadar daha önceden ihdas edilmiş olan vakıfların bakımlarının üstlenilmesi ya da vakıf çalışanlarına gelir ayrılması da yaygın bir uygulamaydı.

Gülbahar Hatun'un Şahsiyeti

Gülbahar Hatun'un nasıl bir kişiliğe sahip olduğu ile alakalı olarak bilinenlerin çoğu, eşi Fatih Sultan Mehmed'in yaşadığı döneme ait değildir. Günümüzde var olan arşiv kayıtlarından anlaşıldığına göre Gülbahar Hatun her ne kadar padişah eşi de olsa kanunlar karşısında sıradan halktan farksızdı. Buna en iyi örnek ise Amasya ve civarında eşi tarafından kendisine mülk olarak verilen arazisine karşılık "cebelü"¹ istenilmeseydi (BOA.AE.SMMD.II, 1/24). Fatih Sultan Mehmed tarafından sevilen bir eş de olsa kendisine iltimas geçilmemiş ve devlete karşı yerine getirilmesi istenilen yükümlülüklerden muaf tutulmamıştır. Bunun yanı sıra, Fatih'in büyük ses getiren toprak reformuyla birlikte kendisine karşı muhalif bir grup oluşmuştu. Hukuksuz olarak şahısların eline geçen ya da vakfedilen çok miktarda arazi miriye (hazineye) devredilmişti. Fatih'in bu uygulamasına Şehzade Bayezid karşı çıkmış ve böylece de topraklarını kaybeden muhalif grup Bayezid'in yanında yer almaya başlamıştı (İnalçık, 2003: 395-407). Fatih Sultan Mehmed'e muhalif grubun Şehzade Bayezid etrafında Amasya'da toplandıkları zamanlarda annesinin de onun yanında olması nedeniyle, padişahın anne ve oğluna karşı zaman içerisinde tavır aldığı düşünülebilir. Ayrıca Şehzade Bayezid'in afyon ve haşhaş gibi bazı zararlı maddelerin kullanımına alıştırıldığı iddiaları nedeniyle, babasından af dilemek için kaleme aldığı mektupları yazarken de annesi yine oğlu ile birlikte Amasya'daydı (BOA.TSMA.e, 756/92-93). Gülbahar Hatun Amasya'da bazı sıkıntılar yaşamış olmalıydı. Nitekim bir yandan muhalif kanadın oğlunun yanında yer alması diğer yandan Bayezid'in tütün ve afyon kullandığı iddiaları babasının dikkatini çekmiş olmalıydı. Bu durumda kendisini affettirmek için Şehzade Bayezid babasına mektuplar yazmıştı. Oğlunu tahta oturtmak isteyen bir anne bu gergin ortamı kontrol altında tutmalı ve oğlu ile eşi arasındaki gerginliği gücü yettiği oranda yatıştırmalıydı.

Tıpkı diğer valide sultanların hayatlarında olduğu gibi Gülbahar Hatun'u da oğlunun başa geçmesinden sonra daha yakından ve daha net görebilme imkanına sahibiz. Bir padişah annesi olarak Gülbahar Hatun devlet işleri ile yakından alakadar olan bir isimdi. Kendisinin hayatta olduğu tarihlerde henüz "Valide Sultan" unvanı kullanılmaya başlamamış olmasına karşın Gülbahar Hatun bir valide sultan olarak hareket etmiştir (Akyıldız: 2017: 62-63). Her ne kadar o tarihlerde Harem Dairesi devlet yönetiminde söz sahibi değilse de Gülbahar Hatun devleti ilgilendiren meseleler konusunda görüşlerini belirtmiş, yer yer oğlunu uyarmıştır. II. Bayezid'in bazı uygulamalarını ise takdirle karşılamıştır. Oğlu ile arasındaki ilişkilerini görebildiğimiz ve şahsiyeti hakkında bilgi sahibi olmamıza olanak sağlayan üç adet mektubu mevcuttur. Bunlardan başka mektup yazıldı mı ya da Gülbahar Hatun yazdığı mektuplarına cevap aldı mı bilinmez ama var olan mektuplar bize kendisi hakkında bazı bilgiler sağlamaktadır. Mektupların ilk ikisini

¹ Cebelü: Osmanlı Devleti'nde tımar sahibi olan kişilerin savaş zamanında sefere götürmekle yükümlü oldukları tam teçhizatlı asker. Cebelü hakkında detaylı bilgi için bkz: Feridun Emecen, "Cebelü", *DA, C.7, TDV Yayınları, İstanbul 1993, s.188-189.*

Çağatay Uluçay yayımlamıştır. Üçüncü mektup ise yine diğer ikisi gibi Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi kataloğunda kayıtlı olup bir süredir Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı kataloglarında da görüntülenebilmektedir.

Mektupların üzerlerinde tarih bulunmayıp daha çok mektupların içeriğinden yol çıkılarak, yaklaşık tarihlerin belirlenmesi mümkündür. II. Bayezid tahta geçtiğinde kardeşi Cem Sultan ile ilgili meseleler yüzünden hayli başı ağrımış ve tam hâkimiyet sağlayabilmesi için de bu sorunun ortadan kaldırılması için çok çalışmıştır. Bu mücadeleler sırasında annesini ihmal etmiş olacak ki annesi ilk mektubunda nevruzu bahane ederek bahar bayramını kutlamış ve özlemini biraz buruk bir şekilde ifade etmiştir. Bu ilk mektupta Gülbahar Hatun başka konulara girmemiş, daha çok oğluna olan özlem ve sevgisini dile getirmiştir. Hatta mektupta, oğlunu sefere çıkacağı için uzun bir süre daha göremeyeceğinden, sefer öncesi görmek istediğini ifade etmiştir. Tahta geçtikten sonra uzunca bir süre kardeşi Cem Sultan ile mücadele eden II. Bayezid ilk seferine 1483 senesinde çıkmıştır (Uzunçarşılı, 2011: 155). Muhtemelen mektupta bahsedilen sefer Edirne, Filibe ve Sofya seferidir ve mektup bu sefer hazırlıkları sırasında yazılmıştır. Söz konusu mektubun nerde yazıldığı hakkında ise farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Çağatay Uluçay, babasının ölümü ile hızlıca İstanbul'a hareket eden Bayezid'i annesinin çok uzun zamandır görmediğini ve Gülbahar Hatun'un oğlu ile birlikte İstanbul'a gelmediği için mektubun Amasya'dan yazılmış olabileceğini düşünürken, Necdet Sakaoğlu ise mektubun saraya çok daha yakın bir yerden yani eski saraydan yazılmış olabileceğini ileri sürmektedir. Mektubun transkripsiyonu şöyledir:

"Ba'de'd-duâ Sultanım Hazretlerine selâm ve dua edüb iki şah gözlerinden öperim, kabul kılınız.

Benim Sultanım nevrüz dahi mübarek olsun, همیشه bunun gibi mübarek günler ve şerif saatlere yetişin devletle. Benim devletlimi göresim geldi; sizin göresiniz gelmediyse, bizim geldi. Devletlü başınız-çün gelün göreyim. Benim beyciğezim yakın sefer dahi ederseniz, sağlıklarla bâri bir iki gezcik devletlü yüzünüzü görelüm gitmeden. Kırk günden artacak oldu kim, görmedim. Benim Sultanım küstahlığımızı ma'zur dutasız. Benim dahi sizden gayri kimimiz var, siz sağ olun. Baki devlet-i ebedi ve saadet-i sermedi.

Kemter Kemine Valideniz (Uluçay, 2012: 22).

İkinci mektupta ise ilkinden çok farklı bir Gülbahar Hatun göze çarpar. Bu kez oğluna hayır duasını ve özlem duygusunu dillendiren bir anne kadar, devlet işleri ile alakalı görüşlerini belirten ve elinden geldiğince siyasi meselelere müdahil olmaya çalışan etkili bir kadın dikkati çeker. Kaleme alınan bu mektup üç sayfadır. Mektubun ilk sayfası ve son sayfası Arapça dualardan oluşmaktadır. Dua kısımlarında daha çok oğlu için hayır dua edip, uzun ömürler ve devlet işlerinde başarılar diler. İkinci kısım ise diğer iki sayfadan farklıdır. Bu sayfadaki yazı da hem hareketler bulunmakta hem de saf ve duru bir dil kullanılmaktadır. Ayrıca bu sayfanın içeriği de diğer sayfalardan farklıdır. İkinci sayfada devlet içerisindeki atamalardan bahsederken bazı devlet adamları konusunda oğlunu uyarılmış bazıları için ise takdir etmiştir.

Kaleme alınan bu ikinci mektup da muhtemelen II. Bayezid'in ilk yıllarına aittir. Mektupta üç farklı devlet adamının ismi geçmektedir. İsmi geçenlerden bir tanesi Hızır Beyoğlu'dur ve kendisi II. Bayezid tarafından vezir olarak atanmıştır (Süreyya, 1996: 1056; Hoca Sadettin Efendi, 1992: 115-116). Mektupta adı geçen ve II. Bayezid'in vezir olarak tayin ettiği Hızır Beyoğlu'nun göreve getirilişi tarihi 1483 yılıdır. Hızır Beyoğlu siyasi anlamda oldukça güçlü bir simadır. Kaynaklarda ise farklı isimlerle birlikte anılmaktadır. Hızır Paşa'nın oğlu olup, II. Murad'a lalalık ve Rum Vilayeti Beylerbeyi görevleri yürüten, ünlü devlet adamı Yörgüç

Paşa'nın da yeğenidir. Kendisi devletin farklı kademelerinde pek çok önemli görevler yürütmüş, daha sonra ise görevlerinden azledilmiştir. II. Bayezid tarafından yeniden vezirlik görevine getirilmiştir. Bir süre daha vezirlik payesinde bulunmuş ardından da Amasya sancakbeyi olan Şehzade Ahmed'e lala olarak tayin edilmiş olup II. Bayezid devrinin önemli devlet adamlarındandır. Oldukça geniş bir çevresi olan Hızır Beyoğlu aynı zamanda saray ricali tarafından da sevilen bir simadır. Böylesi bir adamın yeniden vezirlik görevine getirilmiş olması Gülbahar Hatun'u da ziyadesi ile memnun etmiş olmalı ki oğlunun bu kararını çok yerinde bir hareket olarak değerlendirmiş ve takdir etmiştir. (Süreyya, 1996: 1056; Keskin, 2016: 63-82). Ayrıca Osmanlı Devleti'nde "Hızır Beyoğlu" ismi ile anılan pek çok devlet adamı bulunmaktadır. N. Sakaoğlu, mektupta ismi geçen Hızır Beyoğlu'nun, İstanbul'un ilk kadısı olan Hızır Bey'in oğlu olduğunu ifade eder. Ancak bahsedilen kişi Sicilli Osmanî'de Sinan Paşa (Hoca) şeklinde kayıtlı olup vezirlik görevi bulunmamaktadır. Bu yüzden bahsi geçen Hızır Beyoğlu, Hızır Paşa'nın oğlu Yörgüç Paşa'nın da yeğeni olan Hızır Beyoğlu olmalıdır (Süreyya, 1996: 1512).

İkinci mektupta ismi geçen bir diğer devlet adamı ise yine Bayezid döneminin önemli simalarından Hersek-zâde Ahmed Paşa'dır. Ahmed Paşa, Şehzadeliğinden beri II. Bayezid'in yanında yer almış, sultan olduktan sonra kardeşi Cem Sultan ile giriştiği iktidar mücadelesinde onu desteklemiş ve daha sonrasında da padişaha en yakın isimlerden olmuştur. Sultanın Hersek-zâde'ye verdiği vazifelere bakılırsa, ona oldukça güvendiği söylenebilir. Ancak mektupta belirtildiği üzere, Gülbahar Hatun Hersek-zâde'ye devletin önemli kademelerinde görevler verilmesinden pek hoşnut olmamıştır. Bunu da mektupta dile getirmekten çekinmemiş ve bu atamanın ne kadar gerekli olduğunu sorgulamıştır. Hatta sorgulamakla yetinmeyip yeniçerilerin Hersek-zâde'yi sevmediğini ifade etmiştir. Sanırım Gülbahar Hatun'un Hersek-zâde'ye dair söyledikleri oğlu üzerinde pek tesir etmemiş olacak ki daha sonraki süreçte de Ahmed Paşa devlette önemli mevkilere getirilmiştir. Hersek-zâde 1484 senesinde Anadolu Beylerbeyi, 1489'da Kaptan-ı Derya ve 1492'de de vezir olarak görev yapmıştır. (Kaplan, 2010: 18; Turan, 1998: 235-237; Süreyya, 1996: 225).

Söz konusu olan devlet adamlarının sonuncusu ise Ayas Lala'dır. Ayas Lala Fatih Sultan Mehmed zamanında vezirlik yapmış önemli bir devlet adamıdır (Süreyya, 1996: 342). II. Bayezid'in Amasya'daki sancak beyliği zamanında lalalık yapmıştır. Daha sonra da sürekli olarak II. Bayezid'in yanında yer almış ve şehzadeler arasındaki mücadeleler sırasında hocası olması hasebiyle Bayezid'i desteklemiştir. II. Bayezid'in çocukluk yıllarından beri yanında yer alan Ayas Lala'sını yine yanında tutması Gülbahar Hatun tarafından oldukça hoş karşılanmıştır. Ayas Lala'yı güngörmüş birisi olarak değerlendiren Gülbahar Hatun, muhtemelen oğlunun yanında böylesi tecrübeli bir devlet adamının ona yol göstereceğini düşünmüş olmalıdır. Mektubun ikinci sayfanın transkripsiyonu şöyledir:

"Ba'de'd-dua benim devletlim, çiğerköşem, çok selâm ve dua edüb iki şah gözlerinden öperim.

Benim Sultanım, devletlü başınız çün göresimiz geldi, desturcuk verin, varayım, göreyim devletlü yüzünüzü. Yoksa size hatırcığazım kaldı, kendim ararım, hiç gubar gelecek yerde kadem basmadım. Siz dahi bilirsiniz kim, ezeli duacınızım ve dahi Allah yarcığınız olsun. Hızır Beyoğlu'na vezirlik vermişsiz, hem dahi öyle gerekti, sizi sevenleri biz dahi severiz. Sultanım, Ayas Lalanız dahi bunda imiş. Ol dahi gayat sizin muhibbinizdir. Hem atandan, dedenden kalmış pirdir, iş görmüş kişidir. Sultanım ol dahi sizin yanınızda yaraşur. Sultanım sağ olsun, hem elin şimdi dilinde bu kim, Hersek oğlun(u) pek çeri istemez, kapıya geldiği acibdür, yine

bir kavga etmezlerse, derler, anıncün dahi siz sağ olun, sancaklar çok benim beyciğezim, ne hacet kim ol itleri söyletesiz.

Duacımız Valideniz" (Uluçay, 2012: 22)².

Arşivde yer alan üçüncü mektup, yakın zamanda araştırmaya açılmıştır. Yeni ortaya çıkan bu mektubun konusu ise Karaman oğlu Kasım Bey'in ölüm haberinin alınması ile ilgilidir. Diğer mektuplarda olduğu gibi bu mektup üzerinde de herhangi bir tarih yoktur. Ancak Karaman oğlu Kasım Bey'in 1483 senesinde öldüğü göz önüne alınırsa mektubun bu yıl içerisinde yazıldığı söylenebilir. Bu mektupta da tıpkı ikinci mektupta olduğu gibi Gülbahar Hatun siyasi bir konu hakkındaki görüşlerini bildirir. Kasım Bey'in ölüm haberi Gülbahar Hatun'u oldukça sevindirmiş ve bu sevincini oğlu ile paylaşmıştır. Mektup iki sayfa olup ilk sayfası daha öncekilere olduğu gibi dua ve sevgi cümleleri içerir. "*Çiğerköşem sultanım hazretleri ka'im-i devlete*" ifadesi ile başlayan ilk sayfanın tamamında Gülbahar Hatun, oğlu için dua ve güzel dileklerde bulunur. İkinci sayfası ise mektubun kaleme alınmasına sebep olan asil meseleden bahseder. Burada dua ve övgü dolu sözlerin ardından Karaman oğlu Kasım Bey'in ölüm haberini sevinçle karşılamış ve oğlunu tebrik etmiştir. Daha sonra da oğlunun düşmanlarının zelil olması için dilek ve bedduada bulunurken, oğlunun ömrünün uzun ve bereketli olması için de dua etmektedir. Ayrıca yine aynı sayfada yan tarafa küçük bir not daha düşmüş, orada da oğluna dua etmiştir. Kasım Bey'in ölüm haberinin sevinç vesilesi olarak mektuba konu olmasının nedeni, II. Bayezid'in karşısında yer alan Cem'in, Kasım Bey tarafından destekleniyor olmasıdır.

Devletin ilk yıllarından beri Karamanoğulları ile uzun zaman mücadele edilmiştir. Babaları Fatih Sultan Mehmed'in ölümü ile hayatta olan iki şehzadesi Cem ve Bayezid arasında taht mücadelesi patlak vermiş ve uzun süre devam etmiştir. Tahta söz sahibi olmak isteyen şehzadeler arasındaki çatışma ortamında devletin siyasi otoritesinde çatlaklar meydana gelmiş ve pek çok devlet adamı da taraf tutarak bu krizi körüklemiştir (İnalçık, 2010: 129). Ortaya çıkan bu krizden faydalanmak isteyen Karamanoğlu Kasım Bey ise Şehzade Cem tarafında yer almıştır. Hatta Şehzade Cem ile bir anlaşma yapmıştır. Bu anlaşmaya buna göre, Kasım Bey mücadele boyunca Cem'i destekleyecek ve tahtın sahibi Cem olursa Kasım Bey'e Karaman ve çevresi verilecekti. Ancak süreç bu ikiliye istediklerini vermemiş, Bayezid erken davranıp tahta geçmiş ve tahtını korumuştur. İlerleyen zamanda Şehzade Cem'in Rodos Şövalyeleri ile irtibat kurması konusunda kendisini teşvik eden yine Karamanoğlu Kasım Bey olmuştur. II. Bayezid'in başa geçmesinden sonra daha fazla direnememiş ve yeni padişahın af dileyerek ömrü son bulana kadar İçil'de yaşamıştır. 1483 senesinde vefat eden Kasım Bey'in ölüm haberi, oğlunu bu denli uğraştıran Gülbahar Hatun'u ziyadesi ile hoşnut etmiş olacak ki duygularını kaleme alma ihtiyacı hissetmiştir. Mektup içerisinde, Karamanoğlu Kasım Bey'in ölüm haberini belirttiikten hemen sonra oğlu için "*Hak te'â'la sultanıma çok yıllar ömr-i devletleriyle makarr-ı devletde ve müstekarr-ı sa'adete*" ifadesini kullanarak oğlunun ve saltanatının uzun ömürlü olması için dua etmiştir. Daha sonrasında ise Kasım Bey örneğinden yola çıkarak tüm muhalif ve düşmanları için "*devlet-i etraf-ı âlemde ne kadar a'dâ ve hussâd var ise mahkûr ve mahzûl kılub*" sözlerini kullanarak, onların perişan olmaları için duada bulunmuştur.

Üçüncü mektubun transkripsiyonu şöyledir:

"Ezâlezalle ef'âlefi'l-müşârik ve'l-mağrib mahdûden ve tahkiki'l-makâsıt ve'l-mütâlib maksûden

² Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi ve Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı arasında imzalanan bir mutabakatla, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi katalogları Devlet Arşivleri Başkanlığı kataloglarından da taranabilmektedir. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde mektubun eski numarası: 10288, yeni numarası: 974/69 iken Devlet Arşivi'ndeki yeni numarası: TSMA.E.0974 şeklinde kayıtlıdır.

Çehre-i din ü devlet ve hakâyık umur-ı ümmet ez-feyz-i eşi'a-i envâr-ı re'y-i enver hazret-i tahmîdrayet Sultan-ı selâtîni'l-âlem-i padişah nesl-i âdem-i nur-dide-i ümmet-i Muhammedî şem'-i sa'adet-i millet-i ahmedî kehfü's-sakaleyn zullullâh fi'l-hâkikati'l-mü'eyyed fi's-semâi'l-mütesavveri'l-muzaffer 'ale'l-a'dâ mazhar-ı kelimâti'llahi'l-aliyye peyveste müzeyyen ve münevver bâd ve merâsim-i saltanat-ı mü'eyyed ve me'alim ferman muhalled ba'de ez ref' da vât-ı hâlisân ve külliyyât-ı sâfiyyât-ı vâfiyyân ki karin icâbet olmuş ola a'lâm-ı âsitan selâtîn-i âşiyân budur kim şimdiki halde şöyle istima' olundu ki Karaman Oğlu Kasım Beğ müteveffa olmuş Hak teâ'la sultanıma çok yıllar ömr-i devletleriyle makarr-ı devletde ve müstekarr-ı sa'adette devlet-i etraf-ı âlemde ne kadar adâ ve hussâd var ise makhûr ve mahzûl kılub mümellis ömürlerin kasîr ve zahmetlerin kesîr kılub cezâen bi-mâkânû ya'melîne sa'lâtîn? birle ... olanlar bakî devlet-i padişahî bi-'inâyet-i ilâhî zât-ı vücûd-ı memdûd bâd li-mücemmidihâlidü'l-emcâd

El-malik ... Valideniz" (BOA. TSMA.e. nr/0750).

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Gülbahar Hatun XV. yüzyılın önemli kadın simalarından bir tanesi olup, Osmanlı Hanedan kadınları içerisinde oğlunun tahta geçmesine şahitlik etmiş, padişah annesi olabilen yirmi üç kadından biridir. Osmanlı Haremi'ne bir cariye olarak girmiş, daha sonra Fatih Sultan Mehmed ile tanıştırmış ve oğlu Bayezid'in Osmanlı tahtına geçmesi ile padişah annesi olarak önemli bir yere gelmiştir. Kendisinin yaşadığı tarihlerde padişah anneleri için henüz "Valide Sultan" ifadesi kullanılır hale gelmeden çok daha önce tıpkı bir valide sultan gibi hareket etmiştir.

Hakkında çok fazla bilgiye sahip olmadığımız Gülbahar Hatun'un kökeni hakkında farklı görüşler vardır. Bunlardan oldukça yaygın olarak bilineni, onun Fransız Hanedanı'ndan olduğudur. Bu konuda çalışma yapan pek çok isim Hammer'e atıf yapmaktadır. Hammer'in kaynağı ise İngilizceye çevirdiği Evliya Çelebi Seyahatnamesi'dir. Oysa Evliya Çelebi Gülbahar Hatun'un hayatı ile ilişkilendirdiği hikâyede onu Şehzade Bayezid ve Şehzade Cem'in annesi olarak vermektedir. Cem Sultan'ın annesinin Çiçek Hatun olduğu kesin olduğundan hikâyenin Çiçek Hatun'a ait olması daha muhtemeldir. Köken konusundaki en ilginç fikir ise Gülbahar Hatun'un Tokatlı bir aileye mensup olması konusudur. Oğlunun kendisi için Tokat'ta vakıf yaptırmış olmasından yola çıkılarak ortaya atılan bu iddianın da gerçekliği bulunmamaktadır.

Gülbahar Hatun'un kaleme aldığı üç tane mektup kendisini tanımamıza yardımcı olmaktadır. Mektupların içeriği bize, oğluna ne kadar bağlı bir anne olduğunu göstermesinin yanında aynı zamanda onun devleti ilgilendiren meselelerle yakından ilgilenen bir şahsiyet olduğunu kanıtlar. Mektuplarında oğluna duyduğu derin sevgisini her fırsatta dile getirir. Ayrıca yapılan atamalarla da yakından ilgilenmektedir. Yazdığı ilk mektupta sevgisini ve özlemini diler getirirken, son iki mektup yapılan atamalara ilişkin bakış açısı ile Kasım Bey'in ölümüne dair sevincini yansıtır. İkinci mektupta bahsi geçen isimler, Ayas Lala, Hızır Beyoğlu ve Hersek-zâde Ahmed Paşa'yı çok yakından tanıyor olmalı ki onlar hakkındaki olumlu ya da olumsuz görüşlerini dile getirir. Kaleme alınan son mektup devletin uzun yıllar boyunca mücadele içerisinde olduğu Karamanoğulları'nın son temsilcisi sayılan Kasım Bey'in ölümü hakkındadır. Kasım Bey'in ölümü Gülbahar Hatun'u oldukça mutlu etmiş olmalı ki duygularını ve dualarını kağıda dökme ihtiyacı hissetmiştir.

Gülbahar Hatun, kökeni ve hayatına dair çok fazla bilgi sahibi olmamamıza rağmen, Fatih'in hasekisi olması sıfatıyla Harem'de ve sosyal dünyada kendisine bir yer edinebilmiştir. Sahip olduğu maddi kudreti kurucusu olduğu ya da gelir ayırdığı vakıflar aracılığı ile

halkın hizmetine sunmuştur. Bu minvalde Gülbahar Hatun, kimdi? nereden geldi? ya da Evliya Çelebi'nin Müslüman olmadığı yönündeki iddianın gerçekliği bilinmese de kendisi gerçek bir hayırsever olduğu bilinmektedir. Ayrıca sıradan bir cariye olarak dahil olduğu Osmanlı Haremi'nin zirvesine kadar yükselebilen örnek bir kadın olmuştur.

Gülbahar Hatun'un ya da hakkında çok fazla bilgiye sahip olamadığımız hanedan kadınlarına dair mektupların yahut onları daha yakından tanıma imkanı bulabilmemize olanak sağlayan arşiv malzemelerinin artması, bu alanda çalışma yapan herkesin ortak temennisidir. Bu tip malzemelerin ortaya çıkması ile dış dünyadan soyutlanmış olan Osmanlı Harem dairesine dair bilinenler daha da artacak ve mevcut çalışmalardaki genellemeler terkedilecektir.

KAYNAKÇA

a. Arşiv Kaynakları

a.1. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Arşivi

BOA.AE.SMMD.II, nr.1/24.
BOA.AE.SMMD.II, nr. 33.
BOA.C.EV. 352/17863.
BOA.TSMA.e. nr. 0750.
BOA.TSMA.e. 0974.
BOA.TSMA.e. 756/92-93.
BOA.TSMA.e. 866/27.
BOA.TT.d.0338.

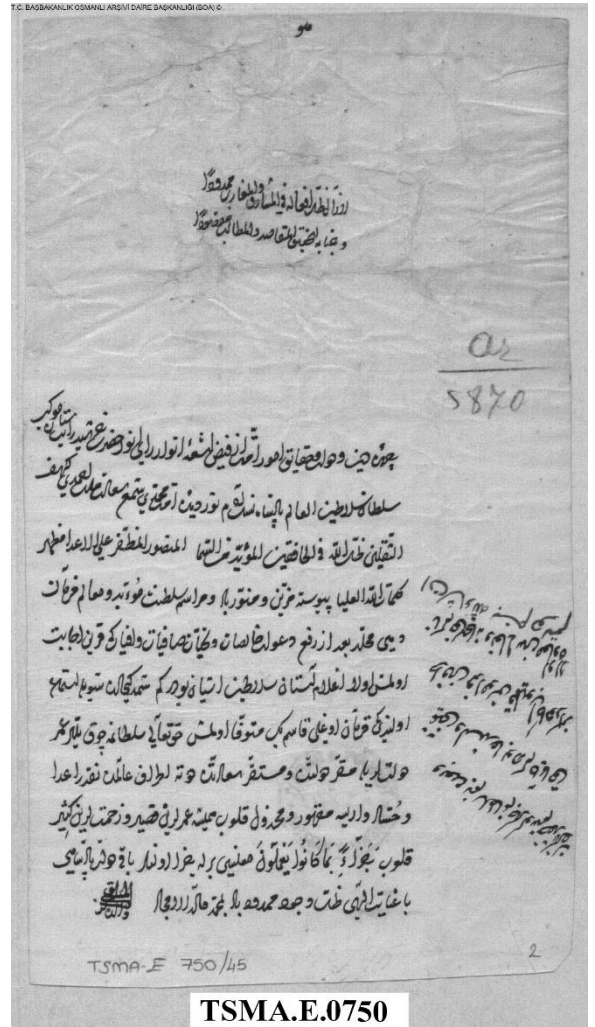
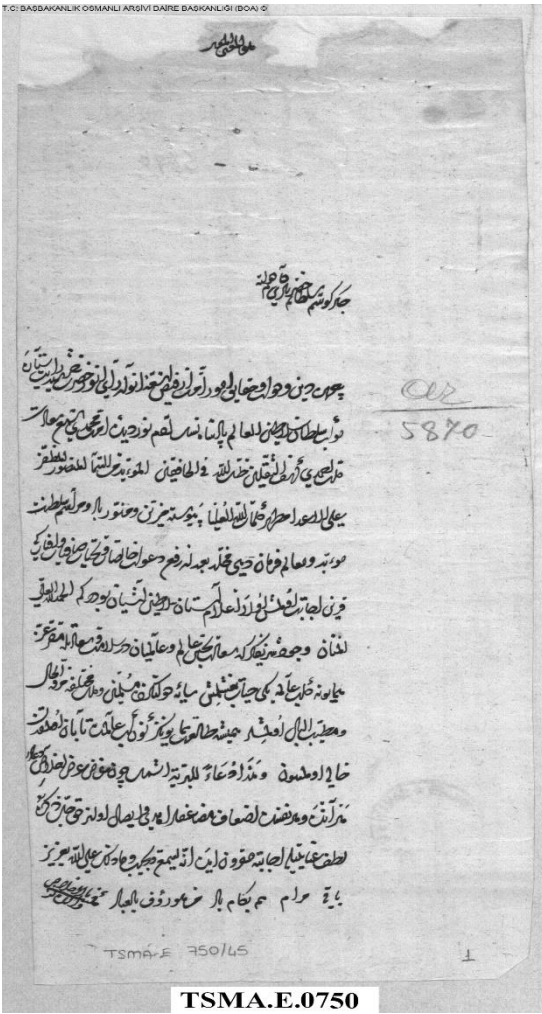
a.2. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi

VGMA. Vakfiye. Mf. 740, s.405-415.

b. Kitap ve Makaleler

- AKGÜNDÜZ, A. (1995). *İslâm Hukuku'nda Kölelik-Cariyelik Müessesesi ve Osmanlı'da Harem*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları No:8.
- AKYILDIZ, A. (2017). *Harem'in Padişahı Valide Sultan Harem'de Hayat ve Teşkilat*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- ARGIT, Betül İ. (2017). *Hayatlarının Çeşitli Safhalarında Harem-i Hümayun Cariyeleri 18. Yüzyıl*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- AYDIN, M., AYDIN, G. (2013). *Abdî-zâde Hüseyin Hüsameddin Yasar/ Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti Celîlesi Kuyûd-ı Kadîme-i Arabî Mütercimî/ Amasya Tarihi*. C.I. Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları.
- BAYSUN, M. C. (1979). "Cem". *İslâm Ansiklopedisi*. C.III. İstanbul: MEB Yayınları. s.69-81.
- BEYDİLLİ, K. (2006). "Mustafa III". *DİA*. C.31. Ankara: TDV Yayınları. s.280-283.
- Selçuk Demir (Çev.). İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- EMECEN, F. (1993). "Cebelü". *DİA*. C.7. İstanbul: TDV Yayınları. s.188-189.
- _____. (1996). "Gülbahar Hatun". *DİA*. C.14. İstanbul: TDV Yayınları. s.230-231.
- DAĞLI, Y. vd. (2011). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi I. Kitap*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- FISHER, S. N. (2014). *Sultan Bayezid Han 1481-1512*. Hazal Yalın (Çev.). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- FREELY, J. (2011). *Osmanlı Sarayı Bir Hanedanlığın Öyküsü*, Ayşegül Çetin (çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- HIEROSOLIMITANO, D. (2017). *Bir Yahudi Doktorun Harem, Saray ve İstanbul Hatıraları*. Esma Selçuk Demir (Çev.). İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- HOCA SADETTİN EFENDİ. (1992). Tacü't-Tevârih. C.IV. İsmet Parmaksızoğlu (Hzl.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 305/ Başvuru Kitapları Dizisi/ 5.
- GÖKBİLGİN, M. T. (1952). *XV. ve XVI. Asırlarda Edirne Paşa Livası Vakıflar-Mülkler-Mukataalar*. İstanbul: Üçler Basımevi.
- İNALCIK, Halil. (1979). "Mehmed II". *İslam Ansiklopedisi*. C.7. Ankara: MEB Yayınları. s.506-535.
- _____. (2010). *Seçme Eserler II: Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I Klasik Dönem (1302-1606) Siyasal, Kurumsal ve ekonomik Gelişim*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İPŞİRLİ, M. (1997). "Harem". *DİA*. C.16. İstanbul: TDV Yayınları. s.135-138.
- KAPLAN, S. (2010). *Hersekzâde Ahmed Paşa: Hayatı ve Eserleri*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı. İstanbul.
- KARACA, F. (2012). "Turhan Sultan", *DİA*, C.41, İstanbul: TDV Yayınları, s. 423-425.
- KESKİN, M. Ç. (2016). "II. Bayezid Dönemi Amasya Çevresinde Yerel Bir Bani: Hızır Paşa Oğlu Mehmed Paşa". *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Art Sanat Dergisi*. S.5. s.63-82.
- NEŞRİ, M. (1984). *Neşri Tarihi*, C.II. (Haz.) Prof. Dr. Mehmet Altay Köymen, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- PEIRCE, P. L. (2016). *Harem-i Hümayun Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümlerlik ve Kadınlar*. Ayşe Berktaş (çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- SAKAOĞLU, N. (2015). *Bu Mülkün Kadın Sultanları*. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
- SAYDAM, A., (2015). *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Kitabevi.
- SÜREYYA, M. (1996). *Sicill-i Osmanî*. C.1. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- _____. (1996). *Sicill-i Osmanî*. C.2. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- _____. (1996). *Sicill-i Osmanî*. C.4. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- _____. (1996). *Sicill-i Osmanî*. C.5. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- ŞENER, N. N. (2013). "Fatih Camii Külliyesi Hazire Duvarları ve Çeşmelerin Restorasyonu İle Sponsor Olarak Restore Edilen Türbeler/ Restorations of Fatih Mosque's Cemetery Walls-Fountains and Sponsored Restorations of Tombs", *Vakıf Restorasyon Yıllığı*. S.7. s.165.
- ŞİMŞİRGİL, A. (2014). *Valide Sultanlar ve Harem Osmanlı'nın Sır Dünyası*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- THYS-ŞENOCAK, L. (2009). *Hadice Turhan Sultan Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadın Baniler*. Ayla Ortaç (çev.). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- TURAN, Şerafettin. (1992). "Bayezid II", *DİA*. C.5. İstanbul: TDV Yayınları. s.234-238.
- _____. (1998). "Hersekzâde Ahmed Paşa". *DİA*. C.17. İstanbul: TDV Yayınları. s.235-237.
- THUASNE, L. *Djem-Sultan fils de Mohammed II, frère de Bayezid II (1459-1495) D'après Les Documents Originaux en Gran de Partie Inédits*. Paris:Étude Sur La Question D'orient à La Findu XV e Siècle, 1892.
- ULUÇAY, M. Ç. (2011). *Harem II*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- _____. (2012). *Padişahların Kadınları ve Kızları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- UZUNÇARŞILI, İ. H. (2011). *Osmanlı Tarihi*. C. I. Ankara: TTK Basımevi.
- YÜKSEL, İ. A. (1997). "Hatuniye Camii". *DİA*. C.16. İstanbul: TDV Yayınları. s.500-501.

Ek: Gülbahar Hatun'un Karaman oğlu Kasım Bey'in Ölmesi Üzerine Yazdığı Mektup



GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

Gülbahar Hatun cariyeye kökenli Osmanlı Haremî'nin önde gelen şahsiyetlerinden biridir. Dış dünyadan soyutlanmış Harem'de yaşayan kadınların kimler oldukları ve hayatlarını nasıl geçirdikleri her dönem merak edilen bir konu olmuştur. Osmanlı Devleti'nden günümüze zengin arşiv malzemesi intikal etmesine rağmen Harem mensubu kadınların hayatları hakkında az sayıda belge bulunmaktadır. Bu nedenle, sınırlı arşiv malzemesinden yola çıkarak herhangi bir dönemde saray kadınlarını ya da Osmanlıda bir saray kadını anlatmak oldukça zordur.

İlk dönem Osmanlı padişahları savaşarak aldıkları toprakları korumak ve miras hakkına kavuşmak amacıyla 15. yüzyılın ortalarına kadar Bizans, Sırp ve Bulgar prensesleri ya da Türk beyliklerinin kızları ile siyasi evlilikler yaptılar. Sonraki devirlerde belirli nedenlerle siyasi evlilikler terkedildi. Harem'e alınan farklı milletlere mensup cariyeler, sarayda soylu kadınların yerlerini aldılar. Harem içerisinde cariyeye kökenli kadınlarla evlenmeler özellikle II. Mehmed ile birlikte başlamış ve devletin yıkılışına kadar devam etmiştir. Osmanlı sultanları birkaç istisna haricinde hemen hepsi cariyelerden çocuk sahibi olmuşlardır.

Cariyelerin Harem'e alınmadan önceki hayatlarına dair bilgiler oldukça sınırlıdır. Osmanlı Devleti'nde Harem'e cariyeye alınırken genellikle iki yöntem izlenmekteydi. Birinci esir pazarından özellikle sarayda istihdam etmek için cariyeye satın alma uygulaması, ikincisi ise savaşlarda esir olarak alınan kızların saraya alınma uygulamasıdır. Bir de tüm bunların dışında padişahlara devlet adamları tarafından hediye edilen cariyeler de mevcuttu. Hareme alınan cariyeler hareme alındıktan sonra önce isimleri değiştirilir, daha sonra uzun süreli bir eğitim sürecine tabi tutulurlardı. Burada cariyeler güzellikleri ve yetenekleri sayesinde yükselbilirdi. Bu yükseliş padişah eşi ve Valide Sultan olmalarına kadar da ilerleyebilirdi.

Gülbahar Hatun'un kökeni konusunda tam olarak bir netlik yoktur. Bazı yazarlar onun kökeni hakkında farklı dayanaklar ile değişik milletlerin isimlerini zikretmektedirler. Kendisinin Arnavut, Rum ve Sırp asıllı olduğunu iddia edenlerin yanı sıra Fransız ve Türk kökenli olduğunu ileri sürenler de vardır. Tüm bu iddiaların delilleri incelendiğinde yeteri kadar gerçekçi olmadıkları anlaşılmaktadır. Mevcut belgeler onun cariyeye kökenli olduğunu ortaya koymaktadır. Onun Harem'e alındıktan ne kadar süre sonra Şehzade Mehmed ile tanıştığı belli değildir. Yukarıda belirtilen yöntemlerin bir tanesi ile saraya alınıp II. Mehmed ile tanıştığına göre, Has Odalıklar içerisinde yer alarak çok

iyi bir eğitim almış olması ihtimali oldukça yüksektir. Manisa sancakbeyi Şehzade Mehmed, 1447'de Arnavut Beyi İskender Bey üzerine gerçekleştirilen sefer sırasında babası II. Murad ile birlikte hareket etmiş ve sefer dönüşünde bir süre Dimetoka'da kalmıştır. Şehzade Bayezid'in de Dimetoka'da doğmasından yola çıkılarak, Şehzade Mehmed ile Gülbahar Hatun'un Dimetoka Sarayında tanışmış oldukları düşünülebilir.

II. Bayezid'in annesi Gülbahar Hatun'un muhtemelen hayattaki en büyük şansı Şehzade Mehmed ile tanışması ve Osmanlı Hanedanı'na iki çocuk kazandırmasıdır. Bir erkek ve bir kız çocuk dünyaya getiren Gülbahar Hatun'un çocukları Şehzade Bayezid ve Gevherhan Sultan'dır. Çocuklar dünyaya geldikten sonraki süreçte o ve Şehzade Bayezid Amasya'ya gönderilene kadar Edirne'de kalmıştır. Şehzade Bayezid altı yaşına bastığında, sancakbeyliği yapmak üzere Edirne'den Amasya'ya gönderildiğinde Gülbahar Hatun da oğlu birlikte Amasya'ya gitmiştir.

Şehzade Bayezid'in 27 senelik sancakbeyliği sırasında Gülbahar Hatun'un oğlu ile birlikte Amasya'da ikamet etmiş olması muhtemeldir. Fatih Sultan Mehmed'in 3 Mayıs 1481 tarihinde vefat etmesinin ardından Şehzade Bayezid hızlıca hareket ederek İstanbul'a gelmiş ve tahta oturmuştur. Yeni sultanın annesi Gülbahar Hatun'un ne zaman Amasya'dan ayrıldığı ve ne zaman İstanbul'a geldiği belli değildir. Şehzade Bayezid acele ile geldiği için annesinin hemen gelmeyip bir süre sonra Amasya'dan ayrılmış olması muhtemeldir. Gülbahar Hatun, İstanbul'a geldiğinde burada Harem dairesi mensupları için tahsis edilmiş olan Eski Saray'da ikamete başlamıştır. Vefatına kadar da geriye kalan hayatını burada sürdürmüştür.

Gülbahar Hatun, 1492 senesinde hayata gözlerini kapatmıştır. Vefat ettiğinde 60'lı yaşlarda olduğu düşünülmektedir. Vefatının ardından oğlu Sultan II. Bayezid annesi için, babasının türbesi yanında bir türbe inşa ettirmiş ve Gülbahar Hatun buraya defnedilmiştir. II. Bayezid annesi adına yaptırdığı türbe için bir vakıf kurmuş ve Menteşe sancağında Eskişehir köyünün gelirlerinden buraya pay ayırmıştır. Ayrıca Gülbahar Hatun adına, annesi vefat etmeden Tokat'ta medrese, camii, imarethane, ahır, samanlık, ekmek hane, kiler, odunluk ve abdesthaneden oluşan bir külliye inşa ettirmeye başlamıştır. Külliye vakfının vakfiyesi 1492 tarihlidir. Yapımına Gülbahar Hatun hayatta iken başlanılan külliyenin tamamlanması ise onun ölümünden hemen önce ya da sonra olmalıdır. Günümüzde Tokat'ta bulunan vakfın bazı birimleri yok olsa da camisi hala ayakta ve ibadete açıktır. Türbesi ise sonraki devirlerde çeşitli depremlerde zarar görmüş hatta tamamen yıkılmış ancak yeniden inşa edilmiştir. Gülbahar Hatun türbesi günümüzde ziyarete açıktır. Bunların haricinde Amasya'da Loğ Minare Camii olarak bilinen camiiye Gülbahar Hatun vakfından pay ayrılmıştır.

Gülbahar Hatun'un nasıl bir kişiliğe sahip olduğu ile alakalı olarak bilinenlerin çoğu, eşi Fatih Sultan Mehmed'in yaşadığı döneme ait değildir. Tıpkı diğer valide sultanların hayatlarında olduğu gibi Gülbahar Hatun da oğlunun başa geçmesinden sonra daha fazla tanınmıştır. Bir padişah annesi olarak Gülbahar Hatun devlet işleri ile yakından alakadar olan bir isimdir. Kendisinin hayatta olduğu tarihlerde henüz "Valide Sultan" unvanı kullanılmamış olmasına karşın o bir valide sultan gibi hareket etmiştir. Her ne kadar o tarihlerde Harem dairesi devlet yönetiminde söz sahibi değilse de Gülbahar Hatun mektuplarında devleti ilgilendiren meseleler hakkında görüşlerini belirtmiş, yer yer oğlunu uyarmış ve bazı uygulamalarını ise takdirle karşılamıştır. Ayrıca sahip olduğu maddi kudreti kurucusu olduğu ya da gelir ayırdığı vakıflar aracılığı ile halkın hizmetine sunmuştur. Evliya Çelebi'nin onun Müslüman olmadığı yönündeki iddiasının gerçekliği bilinmese de kendisinin gerçek bir hayırsever olduğu açıktır. Sıradan bir cariye olarak girdiği Osmanlı Haremi'nin zirvesine kadar yükselebilen örnek bir kadındır. İlerde ortaya çıkacak yeni belgeler onun hayatı ve şahsiyeti hakkındaki bazı belirsizlikleri giderecektir.

EXTENDED ABSTRACT

Gülbahar Hatun is one of the leading figures of the concubine origin Ottoman Harem. Who are the women living in the Harem isolated from the outside world and how they spend their lives has always been a curious subject. Despite the fact that rich archival material has been passed down from the Ottoman Empire to the present day, there are few documents about the lives of women who are members of the harem. For this reason, it is very difficult to describe the palace women in any period or a palace woman in the Ottoman Empire based on the limited archive material.

The first period Ottoman sultans had political marriages with Byzantine, Serbian and Bulgarian princesses or daughters of Turkish principalities until the middle of the 15th century in order to protect their lands by fighting and gain the right to inherit. Political marriages were abandoned for certain reasons in the following periods. Concubines from different nations taken to the Harem took the places of noble women in the palace. Marriages with concubine women from within the Harem started with especially the Second Mehmed and continued until the collapse of the state. Ottoman sultans, with a few exceptions, almost all had children from concubines.

Information about the lives of concubines before they were taken to the Harem is quite limited. In the Ottoman Empire, two methods were generally followed when taking concubines to the Harem. The first is the practice of purchasing concubines from the prisoner market, especially in order to employ in the palace, and the second is the practice of letting girls taken as prisoners in wars to the palace. Apart from all these, there were also concubines gifted to the sultans by the statesmen. After the concubines were taken into the Harem, their names were changed first and then they were subjected to a long-term education process. Here concubines could rise thanks to their beauty and skill. This ascension could continue until they became the wife of the sultan and the Valide Sultan.

There is no exact clarity on the origin of Gülbahar Hatun. Some authors cite the names of different nations with different bases about her origin. In addition to those claiming to be of Albanian, Greek and Serbian origin, there are also those who claim to be of French and Turkish origin. When the evidence of all these claims is examined, it is understood that they are not realistic enough. The available documents reveal that she is of concubine origin. It is not clear how long after she was taken to the Harem and met Prince Mehmed. Since she was taken to the palace with one of the methods mentioned above and met Second Mehmed, it is very likely that she got a very good education by taking part in the Special Chamber. Manisa governor Prince Mehmed, during the expedition carried out on Albanian Governor Skanderbeg in 1447, moved with his father the second Murad and stayed in Dimetoka for a while on his return. Based on the fact that Prince Bayezid was also born in Dimetoka, it can be thought that Prince Mehmed and Gülbahar Hatun met at the Dimetoka Palace.

The second Bayezid's mother, Gülbahar Hatun, probably has the greatest chance in life to meet Prince Mehmed and bring two children to the Ottoman Dynasty. The children of Gülbahar Hatun, who gave birth to a boy and a girl, are Prince Bayezid and Gevherhan Sultan. After the children were born, she and Prince Bayezid stayed in Edirne until he was sent to Amasya. When Prince Bayezid turned six and was sent from Edirne to Amasya to act as sancak governor, Gülbahar Hatun went to Amasya with his son.

It is possible that Gülbahar Hatun resided in Amasya with his son Prince Bayezid during his 27-year sancak governor. After the death of Fatih Sultan Mehmed on May 3, 1481, Şehzade Bayezid moved quickly and came to Istanbul and took the throne. It is not clear when Gülbahar Hatun, mother of the new sultan, left Amasya and when she came to Istanbul. Because Prince Bayezid came in a hurry, it is possible that his mother did not come immediately and left Amasya after a while. When Gülbahar Hatun came to Istanbul, she started to reside in the Old Palace, which was allocated here for members of the Harem Department. He continued his remaining life here until his death.

Gülbahar Hatun died in 1492. She is thought to be in his 60s when she passed away. After her death, her son Sultan Bayezid had a tomb built for his mother next to his father's tomb and Gülbahar Hatun was buried here. The second Bayezid established a foundation for the tomb that he built in the name of his mother and allocated a share from the income of Eskihisar village in the sub-province of Menteşe. In addition, in the name of Gülbahar Hatun, he started to build a complex consisting of a madrasah, mosque, almshouse, barn, hayloft, bread house, cellar, woodshed and ablution house in Tokat before his mother died. The foundation endowment of the Kulliye Foundation is dated 1492. The construction of the complex, which started when Gülbahar Hatun was alive, should be completed just before or after her death. Although some units of the foundation in Tokat are destroyed today, its mosque is still standing and open to worship. The tomb was damaged in various earthquakes in the following periods and even completely destroyed but was rebuilt. Gülbahar Hatun's tomb is open to visitors today. Apart from these, a share has been allocated to the mosque known as Loğ Minaret Mosque in Amasya from Gülbahar Hatun's Foundation.

Most of what is known about the personality of Gülbahar Hatun does not belong to the period in which her husband, Fatih Sultan Mehmed, lived. Just like in the lives of other validated sultans, Gülbahar Hatun became more known after her son took over. As the mother of a sultan, Gülbahar Hatun was a name closely related to state affairs. He acted like a mother of sultan, although the title of "Valide Sultan" was not used yet when she was alive. Although the Harem Department did not have a say in the state administration at that time, Gülbahar Hatun expressed her views on issues concerning the state in her letters, warned her son in some places and appreciated some of his practices. In addition, she has put his financial power to the service of the public through the foundations she founded or allocated income. Although the truth of Evliya Çelebi's claim that she is not a Muslim is unknown, it is clear that she is a true philanthropist. She is an exemplary woman who could rise to the top of the Ottoman Harem, where she entered as an ordinary concubine. New documents that will emerge in the future will remove some uncertainties about her life and personality.



YABANCILARA TÜRKÇE ÖĞRETİMİNDE HALKBİLİMSEL UNSURLARIN KULLANIMI

Azem SEVİNDİK^{1*+}

¹Dr, Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, Karşılaştırmalı Edebiyat

*azemsevindik@selcuk.edu.tr

+ORCID: 0000-0001-6678-8329

Öz- İş, meslek, eğitim, evlilik ya da ilgi gibi durumlarda, yabancı dilin öğrenilmesi/öğretimi kimi insanlar için bir zorunluluk olarak ortaya çıkar. Hem Türkiye’de hem de yurtdışında gerçekleştirilen yabancılara Türkçenin öğretiminin, Türk kültür hinterlandı, Türk kültürlü halkların talepleri ve Türk dizileri ile yaygınlık kazanan ve henüz gelişmekte olan çok yeni ve önemli bir alan olduğu görülmektedir. Türkçeyi yeterli düzeyde edinme, Türk üniversite sistemine ve yaşam biçimine entegre olma, edinilmiş dilin yüksek öğrenim seviyesine uygun olup olmaması, dilin öğretim yöntemleri, biçimleri ve stratejileri gibi daha pek çok yeni araştırma alanları Türkiye’de akademik camiada bu alana karşı dikkatleri artırmıştır. Bu bağlamda kültür, dil ve gramer kurallarının daha eğlenceli bir biçimde zihinlere kodlanabilmesi sebebiyle Türkçe öğretimi kitaplarında yoğun bir biçimde kullanıldığı anlaşılan Türk halkbilimi unsurları, bu çalışmada örnek olarak seçilen bir yayın üzerinden ele alınmıştır; sonuçta yabancılara Türkçe öğretimi için hazırlanmış bu eğitim setinde masal, atasözü, fıkra, tekerleme, bilmece, geleneksel Türk tiyatrosu, oyun ve karikatürlerin yaygın olarak kullanıldığı tespit edilmiştir. Yine çalışmada örnek olarak seçilen İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Öğretimi setinde “öğretmen”, “öğrenci” ve “çalışma” kitaplarının okuma, yazma, dinleme ve konuşma bölümlerinde halkbilimi unsurlarının; duyulan geçmiş zamanın öğretimi, sınıf içerisinde yarışma havasının oluşturulması, motivasyonun artırılması veya diri tutulması, dil öğretiminin eğlenceli bir şekilde öğretilmesi, dilin ses ve ritim özellikleriyle birlikte öğretiminin gerçekleştirilmesi için bilinçli olarak tercih edildiği anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler- yabancılar için Türkçe, dil, halkbilimi, öğretim, kalıp ifadeler.

USE OF FOLKLORIC FACTORS IN TEACHING TURKISH TO FOREIGNER

Abstract – In some situations such as work, profession, education, marriage or interest, learning/teaching a foreign language is a necessity for some people. Teaching Turkish as a Foreign Language is considered as a very novel and important field in both Turkey and abroad, which has become popular with the Turkish cultural hinterland, the demands of the people with Turkish culture, and Turkish television series and has been still developing. A great deal of novel research areas such as adequate acquisition of Turkish, integration into Turkish university system and lifestyle, the proficiency of the acquired language for higher education level, teaching methods, styles, and strategies for the language have been obtained attention by the academia in Turkey. In this context, this study investigated folkloric factors in the publication selected as the sample, which are intensively used in the books used for teaching Turkish because the rules in terms of culture, language, and grammar could be coded in minds in an entertaining way. According to the study, it was identified that story, proverb, anecdote, rhyme, riddle, traditional Turkish theatre, game, and comic are widely used in this educational publication prepared for teaching Turkish to foreigners. As in the research, in the example set of İstanbul Turkish Teaching for Foreigners, it is understood that the elements of folklore is preferred consciously to carry out in reading, writing and speaking episodes in teacher, student and work books for teaching the past tense, creating the atmosphere of competition in the classroom, increasing the motivation or keeping them alive, performing the language teaching in an entertaining way, and teaching the language with the sound and rhythm features.

Keywords – Visual Turkish for foreigners, language, folklore, teaching, formulaic expressions.

1. GİRİŞ

Dil öğrenimi ve öğretimi, iletişimsel tasarımlara muhtaç olan insanlar için sosyokültürel bir zorunluluktur. Bu sebepten, yeni doğan bir çocuğun, ailesi ile kendi bağlamıyla iletişim kurabilmesi, kültürel ve yaşamsal tasarımları anlamlandırabilmesi için belirli tekniklerle anadilini öğrenmesi gerekir. Dışıl bir dil öğreticisi rolünde olan anneler ise çocukların dil öğreniminde karşılaştıkları ilk öğretmenleridirler. Ninniler, masallar, türküler, kalıp ifadeler, oyun sözcükleri vb. annelerin bebeklerin/çocukların dil öğretiminde kullandığı işlev sahibi halkbilimsel unsurlardır. Yabancılar için de kültürün bir ögesi ve alt unsuru olan dilin öğretiminde, içerisinde dile ait pek çok sanatsal tasarım, kalıp ve ifadeleri barındıran kültürel tasarımların kullanımı faydalı bir zorunluluk gibi görünmektedir.

Toplumların birbirleriyle çeşitli vesilelerle temas haline geçişle ve özellikle yazılı kültür evresiyle birlikte, yazı teknolojisine erişebilen toplumlarda yabancı gruplarla iletişimde dilin bir araç ve kültür taşıyıcısı olduğu fark edilmiş; böylece dilin korunması, öğrenimi ve öğretimi, toplumlarda kültürbilimsel bir mesele haline gelmiştir. “Şuruppak tabletleri, Sümer okulunda bir yandan çivi yazısı imlerinin öğretildiğini, diğer yandan destekleyici nitelikte sözcük öbekleri, deyimler, bileşik adlar, eylem çekimleri hakkında bilgi verildiğini göstermektedir (akt. Durmuş, 2013, s. 41).” Retorik (hitabet) temelli ve işlevsel görülen klasik kuralları üzerinden dilin öğre(t)imi meselesinin süreç içerisinde bilim insanlarının ve bunlar tarafından teşkil edilen akademik ekollerin ilgi alanına girdiği de anlaşılmaktadır. Öyle ki “19.yy’dan başlayarak gelişen dilbilimi başlangıcında bazı pratik amaçlar için oluşturulmuş bir bilim dalıdır. (1) Eski metinleri açıklamak: Antik Yunanlar Homer destanlarının dili zamanla değiştiği için şiirlerinin gelecek kuşaklara yanlışsız ve doğru bir biçimde aktarılabilmesi için dil kurallarının saptanması gerektiğine inanmışlardır. Hindistan’daki Brahma dilinin kutsal metinleri olan Veda’lar bir zaman sonra anlaşılma olmuştur. Bu metinlerin düzgün öğretilmesi için dil hem incelenmiş hem de öğretilmiştir.; (2) Bir yabancı dili öğre(t/n)mek; (3) Kendi anadilini doğru konuşma ve yazma sanatını öğre(t/n)mek (Kıran ve Kıran, 2006, s. 46)” bu amaçlardandır.

Türk tarihine bakıldığı zaman çeşitli yazılı kaynaklarda ve bu yazılı kaynakların müelliflerince bu dil öğretimi reflekslerinin olduğu anlaşılmaktadır. Yazılı bağlamda kadim Türk milletinin *ilk kültür öğretimi kodları Orhun Yazıtları*’na (M.S. 731); *ilk dil öğretimi tavrı* Türkçenin üstünlüğünün kanıtlanmaya çalışıldığı *Divanü Lügati’t-Türk’e* (M.S. 1072-1074) temellendirilebilir. Orhun alfabesi ile dikilen yazıtlarda (Vezir Bilge Tonyukuk, Kültigin ve Bilge Kağan Yazıtları) *ortak dili konuşan* Türk halk topluluklarına hitaben diplomatik bir devlet diliyle kültürbilimsel meseleler taşlara işlenmiştir. *Divanü Lügati’t-Türk’ün* müellifi Kaşgarlı Mahmut, “20 yıl kadar süren, Türk dünyasına dair oldukça nitelikli saha çalışmalarından derlenmiş, dört kez düzenleyerek Bağdat Halifesine sunduğu (Durmuş, 2013, s. 96)” eserinde Türklerin ne denli yüce bir ulus olduğunu da bazı hadislerle kanıtlamaya çalışmıştır: “*Türk dilini öğreniniz; çünkü onlar için uzun sürecek egemenlik vardır.*” Kaşgarlı Mahmut eserinin tamamlanmış şeklini dönemin Bağdat halifesi Ebu’l-Kasım Abdullah’a sunarken de bu tavrını sürdürür. Halifeye eserini sunarken “*Tanrı yeryüzündeki gücü Türklere vermiştir. Bunların dilini öğrenmekte yarar vardır. Bu kitabı Araplara Türkçeyi öğretmek için ve Türk dili ile Arap dilinin at başı beraber yürüdükleri bilinsin!*” demiştir (Kayadibi, 2008, s. 5).

Eski Anadolu Türkçesi kapsamına girebilecek *İbn ü Mühennâ Lügati*, Esirü’d-din Ebu Hayyan tarafından 1312 yılında tamamlanmış ve Türkçenin bilinen ilk gramer kitaplarından biri olan *Kitâbü’l-İdrak Li Lisânü’l Etrak*, Cemalü’d-din Ebi Muhammed

Abdullahi’t-Türkî tarafından yazılan ve bir Arapça-Türkçe lügat özelliği gösteren *Kitâbu Bulgatü’l-müşâk fi Lügati’t-Türk ve’l-Kıfçak*, Araplara Kıpçak Türkçesi öğretmek amacıyla yazılmış bir sözlük ve konuşma kılavuzu olan *Ed-Dürretü’l-Mudiyye fi’l-Lügati’t-Türkiyye*, Araplara Türkçe öğretmek amacıyla Mısır’da yazılmış olan ve yazarı bilinmeyen *El Kavani’l Külliye Li Zabiti’l Lügati’t-Türkiye*, 15. yy’da Ali Şir Nevai tarafından yazılan, Türkçe-Farsça karşılaştırıldığı ve terim, kelime serveti fiillerin çokluğu, eklerin işlerliği ile ifade gücü bakımından Türkçenin Farsçadan üstün olduğunun kanıtlanmaya çalışıldığı *Muhakemetü’l-Lügatayn* (Göçer ve Moğul, 2011, s. 799-800) yabancılarla Türkçenin öğretiminde amaçlandığı önemli eserlerdir. Yine Türkçeyi öğrenmek için yabancıların *Grammatica Turca* (Pietro Ferraguta 1611), *Türkische Grammatik* (Julius Nemet 1916), *Grammaire de la Langue Turque* (Jean Deny 1921) gibi çeşitli Türkçe lügat ve gramer kitap çalışmalarının olduğu da görülmektedir.

İkinci dil, geçmişte olduğu gibi günümüzde de bir zekâ ve yetenek göstergesi, kişiye statü kazandıran ve çalışma hayatında avantaj sağlayan bir faktör olma özelliğini korumaktadır. Bununla birlikte dil öğrenimi ve öğrenilen dilin yerinde ve güzel kullanımı, belirli öğrenim stratejileriyle başarılan, ciddi bir çaba isteyen ve deneyimlerle gelişen bir sürece tabidir. Bu anlamda dil öğretimi/öğretimi bağlamsal bir tasarıma ihtiyaç duyar.

Türkiye’de yabancılarla Türkçenin öğretiminde üstlenici ve destek verici kurumları Türkiye Bursları ve YTB’dir. Bu kurumlar politik ve kültürel arka plâna dayalı olarak her yıl çeşitli alanlarda binlerce yabancı öğrenciye burs vermektedirler. Bu kurumlar dil öğrenimindeki bağlamsal tasarımlarını geziler, programlar, organizasyonlar, belirli fiziki özelliklere sahip olan sınıflar, bu sınıflarda dil öğretimini gerçekleştiren öğretmenler, güvenilir barınma ihtiyacını karşılayan ücretsiz öğrenci yurtları ile gerçekleştirmektedirler. Tüm bunlarla birlikte Türk, Türk dilli, Türk kökenli ya da Türkçe öğrenmek isteyen halkların talepleri neticesinde başlatılan Türkçenin öğretimi faaliyetleri Milli Eğitim Bakanlığı, TİKA, TÜRKSOY, TRT (özellikle de TRT Avaz), Diyanet İşleri Başkanlığı, Türk Dünyası Araştırma Vakfı, Yunus Emre Enstitüsü gibi çeşitli kurumlar tarafından gerçekleştirilen programlar (Büyük Öğrenci Projesi, 2010/ Türkoloji Türk Dili ve Kültür Merkezi Projesi, 1999), organizasyonlar ve yayınlar aracılığıyla desteklenmektedir.

1. Halkbilimi ve Türkçe’nin Öğretimi

“Halk terimi en azından ortak bir faktörü paylaşan herhangi bir insan grubunu ifade eder. Bu grubu birbirine bağlayan faktörün, ortak bir meslek, dil veya din olabilir, ne olduğu önemli değildir. Bundan daha önemli olan ise herhangi bir sebebe bağlı olarak oluşan grubun kendisine ait olduğunu kabul ettiği bazı geleneklere sahip olmasıdır (akt. Oğuz vd., 2006, s. 16).” şeklinde Alan Dundes tarafından kavramsal çerçevesi çizilen *halk* kavramının kısa tanımı “aralarında en az bir müşterek faktör bulunan ve en az iki kişiden oluşan topluluk” şeklindedir. Böylece *ortak ve benzer faktörler* “bilgi”; *sahiplenilmiş müşterek şeyleri olan kişiler* ise “halk”tır. Bu topluluklar üniversite öğrencileri, şoförler, maden işçileri veya kalaycılar olabilir. Dundes halkı tanımladıktan sonra sözlü, yazılı, görsel, işitsel, görsel ve işitsel halk ürünlerinden hareketle halkbilimi araştırma alanlarını “*mitler, destanlar, halk masalları, şakalar, atasözleri, bilmeceler, ninniler, büyüler, dualar, yeminler, incitmeler, atışmalar, kinayeler, alaylar, dilekler, tekerlemeler, selam-ayrılık sözleri, halk adetleri, halk dansları, halk tiyatrosu, halk sanatları, halk inançları, halk hekimliği, halk müziği, halk şarkıları, halk dili, halk benzetmeleri, halk teşbihleri, adlar, oyunlar, işaretler, simgeler, dua sözcükleri, halk etimolojisi, yemekler, süslemeler ve el işleri, ev, ambar ve çit tipleri, caddedeki satıcıların bağrıışları, hatta hayvanlara söylenen geleneksel sözler,*

festivaller, özel günler, adetler vd. (2005, s. 129)” şeklinde belirlir. Esasında yabancılar için Türkçe öğretimi setlerinde öğretim nesnesi olarak faydalanılan bu alanların hemen hepsiyle ilgili az veya çok ilişkili içerikler tespit etmek mümkündür.

Açıkçası 19. yüzyılda “kültür” denilince mükemmelleşmek, insanlığı ve dolayısıyla toplumun kendisini mükemmelleştirmesi anlaşılmaktaydı. Daha çok yazılı ve kısmen de sözlü kültür ortamı içerisinde gerçekleşen öğrenme eyleminin neticesinde beynin içerisinde yer alanlar olarak görülen kültür kavramından; edep, muâşeret, çok okumuşluk, üst tabaka yaşantısı, modayı takip etme, yüceltilmiş hisler ve ince bir sanat zevki gibi kavramlar ve bu kavramların çağrışımları kastediliyordu (Çobanoğlu, 2005, s. 18). Fakat daha sonra özellikle 20. yüzyılın başlarında Edward B. Tylor’la başlayan bir anlayış değişikliğiyle “insanın toplumun bir üyesi olarak edindiği bilgi, inanç, sanat, ahlâk, yasa, görenek ve başka herhangi bir yetenek ya da alışkanlığı içeren o karmaşık bütün (akt. Burke, 2008, s. 41)” şeklinde kavram yeniden ele alındı ve bu unsurların tamamı üzerinden kültürün kavramsal çerçevesi yeniden çizildi. Pek çok özgün tarafları düşünülerek tanımlanan kültürün nihayetinde *insan, zaman ve mekân merkezli anlamlanan şeyler bütünü* olduğu söylenebilir. “Kültürbilimi” ise kültür dairesinde anlamlanan, uygulanan ve işlevli görülen tüm bu şeylerin bilimsel araştırmasını kapsar. Bu bağlamda bir kültürel üretim olan dil ve bu dili kullananlarca üreten somut ve somut olmayan unsurlar ve bunların aktarımları, ki yabancılar Türkçenin öğretiminde bu durum açıkça görülmektedir, halkbiliminin de dahil olduğu kültürbilimi araştırmaları kapsamındadır.

Avrupa Dil Portfolyosu standartlarında bir yabancı dilin öğretimi temel (A1-A2), orta (B1-B2) ve yüksek (C1-C2) olmak üzere üç seviyeye ayrılmıştır (Kalfa, 2013, s. 169). Uluslararası bir kabul olan bu standartın Türkçe dil öğretimi setlerinde de uygulanmaya çalışıldığı fark edilmektedir. İstanbul Türkçe öğretim seti A1, A2, B1, B2, C1+ olmak üzere 5 kitaptan müteşekkildir. *İstanbul, Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı* dil öğretim setinde, hem öğretimi eğlenceli kılmak hem de Türk kültürünü her yönüyle öğretebilmek için patenti Türk kültür ekolojisine ait olan Nasreddin Hoca fıkralarından, efsanelerden, masallardan, atasözlerinden, tekerlemelerden, geleneksel Türk tiyatrosundan ve karikatürlerinden faydalandığı ve ayrıca Türk kültürüne ait unsurların sıklıkla metinlerin içeriklerine yerleştirildiği anlaşılmaktadır: “*Ekmeğin arasına köfte veya balık koyarlar.* (A1-99)/ *Türkiye’de birçok kişinin büyük bir ailesi var.* (A1-62)/ *Batı Anadolu’nun her yerinde ‘zeybek’ türündeki oyunlar görülür. Zeybek cesur bir adamı temsil eder.* (A2-92)/ *Dini bayramlar Ramazan ve Kurban Bayramı’dır.* (A1-70)/ *Kız isteme merasimlerinde kahve içerler.* (A2-48)/ *Türkler için çay vazgeçilmez bir içecektir. Türkler mutlaka her yemekten ve her işten sonra çay içerler.* (B2-11)/ *Türkiye’de iyileşmek için adaçayı, ihlamur vb. şifalı bitkiler kaynatılarak içilir.* (B1-102)/ *Türklerin kebab, baklava gibi yerel yemekleri vardır.* (B1-42)/ *Türkler arasında okey ve tavla yaygın oyunlar arasındadır.* (B2-20)/ *Türk erkekleri selamlaşırken birbirini öper, fırsat olursa sizi de öper.* (B1-19)/ *Türk edebiyatının önemli temsilcilerinden biri Orhan Veli’dir.* (B2-51)/ *Nasreddin Hoca, Türk edebiyatının mizahi temsilcilerinden biridir.* (B2-70)/ *Türk evlerinde içeriye girerken kapıda ayakkabı çıkarmak gerekir.* (B1-19)/ *Türkiye’de yapışik binaların hakim olduğu bir mimari sıkça kullanılır.* (B1-16) (Okur ve Keskin, 2013, s. 1630-1635)”

“Yaşanılan kültürden etkilenerek şekillendiğinden dil, beslendiği kültüre ait unsurları taşır (Uğurlu, 2014, s. 46).” Bu unsurlar somut bir biçimde halkbilimsel türlere yansır. Halkbilimi sözlü türlerinin temelinde dilin nitelikli icra sınırlarını zorlamak ve yeni nesillere dilin tüm yönleriyle öğretimi bulunmaktadır. Anadilin öğretiminde ebeveynler tarafından kullanılan bu metodun, yabancılar Türkçe

öğretiminde de seviyelere ve kur öğretim stratejilerine uygun politikalar dikkate alınarak kullanıldığı görülmektedir. Halkbilimsel unsurların veya Türk halkbilimi araştırma alanlarının yabancılar Türkçe öğretimindeki kullanım yoğunluğunun nedeni; bu alana karşı zenginleşen bakış açıları ve halkbilimsel kullanımlar üzerine gerçekleştirilen bilimsel araştırma sonuçlarının işlevsel görülüp dil setlerinde kullanımında aranmalıdır. Çünkü bu ürünler sadece Türkçenin gramerini değil, aynı zamanda tüm yönleriyle Türkçenin genetik kodlarının da öğretilmesini kolaylaştırmaktadır.

Dil öğretimi stratejisi parçadan bütüne yönelme; yani dilbilgisi kurallarının öğretimine kültürel unsurların da dahil edildiği, birleşik eklentilerle bir bütün oluşturma eğilimindedir. Dilin bütüncül bir yaklaşımla öğretiminin önemli bir ayağını da söz konusu dilin gramer kurallarının zorluk derecesi ve seviyesine göre bölümlendiği dil öğretimi kitapları oluşturmaktadır. Bu kitaplar “öğretmen kitabı”, “öğrenci kitabı”, “çalışma kitabı”, “okuma kitabı”, “kelime kitabı”, “kur sınavı kitapları”, “dinleme metinleri ve CD’leri”, “dil öğretimi materyalleri”nden müteşekkildir. Bu yayın setlerinden birisi de *İstanbul, Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı*’dır. Yabancılar Türkçe öğretiminde bazı halkbilimsel unsurların, daha da özelinde Türk halkbilimi sözlü türlerinin, hangi işlevleriyle kullanıldığına tespitini amaçlayan bu araştırma, söz konusu öğrenim seti ile sınırlı tutulmuştur.

2. Anlatmaya Bağlı Halkbilimi Unsurları

a. Masallar

Masalları Pertev Naili Boratav “nesirle söylenmiş, dinlik ve büyüklük inanışlardan ve törenlerden bağımsız, tamamıyla hayâl ürünü, gerçeklerle ilgisiz ve anlattıklarına inandırmak iddiası olmayan kısa bir anlatı (2015, s. 85)” şeklinde tanımlamıştır. Saim Sakaoğlu *Masal Araştırmaları* adlı çalışmasında masal anlatma geleneğinin Türkler arasında bilinmeyen zamanlardan bu yana çok önemli bir eğlence organizasyonu olduğunu vurgulamış; özellikle kış geceleriyle birlikte kadınların birlikte çalıştıkları geleneksel iş ortamlarında masalların gizemli dünyasının insanları rahatlatıldığını belirtmiştir (akt. Özdemir, 2005, s. 158).

M. Helimoğlu Yavuz, dil ve anlatım özellikleri bağlamında, masalların yabancılar dil öğretimi açısından önemi üzerinde durmaktadır: “Masallarda dil yalın bir Türkçedir. Anlatımda betimlemeler oldukça az yer alır. Masalın bütününe hareketli bir dil hakimdir. Böyle olunca da betimleme değil, eylem ağırlıklıdır. Bu da hareketliliği sağlayan temel öğedir.” H. Mehmet Doğan ise bir dilin fonetiğini edinebilmek, öğrenmek, yine o dili anlama ve anlatma zevkini kazanmak için masallardan yeterince faydalanılması gerektiğini belirtir; öğretilen dilin zihinde canlanması, kelimelerin daha iyi kavratılması açısından masalların zengin bir kaynak olduğunu savunur (akt. Ayhan ve Arslan, 2014, s. 545).

Masallar, dilin ve bu dille gerçekleştirilen kurgusal tasarımların üst sınırlarıdır. Bu bağlamda masallar sadece kulağa değil; onları deneyimleyenlerin tüm duyu organlarına hitap eder. Tüm bunlarla birlikte masallar, genel olarak *belirsiz geçmiş zamanla* (bazen geniş zaman ve şimdiki zamanlı anlatım tutumları mevcut olsa da) oluşturulan halkbilimi türüdür. Bu bakımdan *İstanbul, Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı*’nın yazma bölümünde masallar metinleriyle İngilizce gramerinde tam karşılığı olmayan, Türkçede başkasından duyma, öğrenme veya geçmişte yaşanan ve şahit olunmayan olay ve durumları anlatmaya yarayan “belirsiz geçmiş zaman” gramer yapısı öğretilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda A2 seviyesinin dördüncü ünitesinde *Evvel Zaman İçinde* ana başlığı altında “Aşağıdaki Masalı Tamamlayalım (Bölükbaş vd., 2015a, s. 59)” şeklinde, sadece başlangıç kısmı verilen masalın öğrencilerce tamamlanması, bir anlamda yeniden kurgulanması istenmiştir. Yine A2 kitabında “Keloğlan ve Sihirli Tas (Bölükbaş vd., 2015a, s. 56)” ve “Eşeğin

Sözü (Bölükbaş vd., 2015a, s. 60)” masal metinlerinin bu kurda öğretilen *duyulan geçmiş zaman* öğrenimi bağlamında verildiği anlaşılmaktadır. Bunun dışında C1 kitabında “Bir fikra, hikâye, masal biliyor musunuz? Yazalım (Bölükbaş vd. 2015d, s. 147)” başlığıyla öğrencilere bir yazma ödevi verilmiştir. Yabancı öğrenciler ise bu yöntemlerle hem Türkçede belirsiz geçmiş zamanın kullanım alanlarını hem de masal ve fikra anlatma yollarını öğrenmekte; ayrıca bitmemiş masalları Türkçe ile tamamlayarak birer imge yaratıcısı/tasarımcısı, fantastik bir zihinsel yolculuk deneyimleyicisi olmaktadır.

Yazma: “*Padişah ve Kızı*” Bir varmış bir yokmuş. Çok uzak bir ülkede bir padişah varmış. Bu Padişah’ın çok güzel bir kızı varmış. Bu kız perilerden daha güzel, meleklerden daha tatlıymış. Kız bir gün ağlamış, masmavi gökyüzü de onunla birlikte ağlamış; kız diğer gün gülmüş, gökyüzü de onunla beraber gülmüş. Bu kızın güzelliğini herkes biliyormuş ve ülkedeki herkes ona âşıkmuş. Zengin, fakir herkes onunla evlenmek istiyormuş. Babası kızını çok seviyormuş. Onu mutlu etmek için her şeyi yapıyormuş. Fakat kız hiç mutlu değilmiş. Çünkü ... (Bölükbaş vd., 2015a, s. 59)

b. Fıkralar

Fikra, Ahmet Vefik Paşa tarafından *Lehçe-i Osmani*’de “parça, cümle, kısacık hikâye, bend, madde, omurga kemiği”; Şemsettin Sami tarafından *Kamûs-i Türki*’de “niza ve kanun veya kavâid-i ilmiyye ve feniye kitaplarında bend, madde; küçük hikâye, kıssa”; *Türk Ansiklopedisi*’nde, tanınmış bir şahsiyetin özlü bir sözünü, nükteli bir cevabını, hoş bir tepkisini ilgili tarih olgusu içinde toplayan gerçek veya gerçeğe yakın bir hikâyecik; Hâmit Zübeyr Koşay tarafından “şahısların, devrin ve fikri cereyanların karakterini canlandırın hâdiselerin dikkate değer olması”; Sabri Esat Siyavuşgil tarafından “beşerî kusurlarla içtimai çarpıklıkların keskin bir sağduyu ile yapılmış parlak hicivleri” şeklinde tanımlanmıştır (Yıldırım, 2016, s. 34-35). Diğer sözlü anlatımlara göre yapıca daha kısa olan fıkralar Türk kültür ekolojisinde nükte, hazırcıevaplık, toplumsal eleştiri, ince bir zekâ ürünü özelliklere sahip, geniş bir tarihi arka plânı olan bir türdür. Bir “aykırı” tip etrafında şekillenen fıkralar toplumsal belleğin süzgecinden geçerek kolektif bir üretim süreciyle oluştururlar. Türk halkının ince zekâsının sözlü imzaları olan Türk fıkraları Selçuklu mizahının önemli bir unsuru olan Nasreddin Hoca; Osmanlı mizahının önemli tipleri olan Bektaşî, Bekri Mustafa ve İncili Çavuş üzerinden yaygın olarak üretilmiştir.

Ahmet Akkaya “Yabancılara Türkçe Öğretimi Kapsamında Fıkralar: Nasreddin Hoca Fıkraları” adlı çalışmasında, W. Burckhardt Barker’ın İngilizlere Türkçe öğretmek için yazdığı *Turkish Reading Book and Vocabulary and Grammar* (1854) isimli kitabının okuma metinlerini referans alarak, yabancılara Türkçe öğretiminde kullanılacak fıkraların özelliklerini şu şekilde sıralamıştır: “(1) Fıkralar, dil öğrenenlerin sözcük dağarcığını geliştirir; (2) Fıkralar, eğlenirken düşünmeyi sağladığı, özellikle gülmece öğeleri bolca barındırdığı için dil öğrenenlerin derse karşı güdülenmesini ve dikkatini artırır; (3) Fıkraların diyaloglar üzerine kurulu olması, dilin temel dört becerisini, özellikle de konuşma becerisini geliştirir; (4) Fıkraların öğrenilen dilin kültürünü yansıtması dil öğretimini kolaylaştırmaktadır; (5) Nasreddin Hoca’nın sürekli güncelliğini koruması, metinlerin çağdaş olmama sorununu ortadan kaldırır; (6) Fıkraların günlük yaşamı yansıtması dil öğretimini kolaylaştırmaktadır; (7) Dil bilgisi yapılarının sürekli tekrar edilmesi dil bilgisi kurallarının özümsemesini ve temel dil becerilerine olumlu yönden etki yapmasını sağlar (2013, s. 178).”

Masallarda olduğu gibi fıkralar da geniş zaman, şimdiki zaman ve daha ziyade *belirsiz geçmiş zamanla* oluşturulan ve icra edilen bir halkbilimi türüdür. Fıkraların *İstanbul, Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı* öğrenim setinde özellikle A2 seviyesinde (ki başka kurlarda

da çeşitli fıkralar verilmiştir) kullanıldığı göze çarpmaktadır. Bunun en önemli sebebi, bu kurda *belirsiz geçmiş zamanın* öğretiminde fıkraların etkin rolünün fark edilmiş olmasıdır. A2 kurunda verilen fıkralar ise şunlardır: “Nasreddin Hoca: Rüya (Bölükbaş vd., 2015a, s. 55)”, “Nasreddin Hoca: Kazan (Bölükbaş vd., 2015a, s. 97)”, “Nasreddin Hoca: Eşeğin Sözü (Bölükbaş vd., 2015a, s. 60)”, “Temel: Dile Benden Ne Dilersen (Bölükbaş vd., 2015a, s. 82)”.

Eğnelim Öğrenelim: “*Ye Kürküm Ye*” Nasreddin Hoca bir gün yemekli bir düğüne davet edilmiş. Hoca, ziyafete gündelik kıyafetleriyle gidince kimse onunla ilgilenmemiş. Ne “Buyur.” diyen varmış ne de “Otur.” diyen. Hoca’nın bu duruma canı çok sıkılmış. Koşarak evine dönüp sırtına bayramlık kürkünü geçirmiş. Düğün yerine gelmiş. Ev sahipleri onu kürküyle görünce büyük saygı göstermişler. Sofranın baş köşesine oturmuşlar. Önüne tabak tabak yemekler koymuşlar. Hoca, birden kürkünün eteğinden tutup çorbasına daldırılmış. “Ye kürküm ye!” diye söylenmeye başlamış. Bunu gören misafirler şaşırıp “Ne yapıyorsun Hoca efendi, kürk yemek yer mi hiç?” diye sormuşlar. Hazırcıevap olan Hoca hemen “Madem ki bütün saygı ve ikram kürküne yapılıyor, böylece yemeği de o yesin!” diye cevap vermiş (Bölükbaş vd., 2015c, s. 70).

3. Halkbilimsel Kalıp İfadeler

a. Atasözleri

Sözlü yapıları, toplumsal anlamı (Başgöz, 2006, s. 85-91), oluşum ve gelişim evrelerinin bilinmezliği gibi özelliklere sahip olan atasözleri hemen her milletin sözlü yaratmalarında karşımıza çıkar. Atasözlerinin yer, zaman ve mekân bakımından kesin hükümlerle tespitinin mümkün olmadığını belirten Çobanoğlu, atasözlerinin muhtemelen ulusların daha henüz küçük topluluklar halindeki öncü nüvelerinin, kendileri içerisinde yalnız ve diğer canlılara göre oldukça çaresiz buldukları tabiatta, bitki kökleri ve meyveleri devşirerek hayatta kaldıkları toplayıcılık dönemlerinden veya dilin ortak bir anlaşma sistemi haline gelmesinden itibaren, yani insanlık tarihinin bilinmeyen en erken çağlarından beri var olduğunu belirtir (Çobanoğlu, 2004, s. 1-2). Bilgi verici özellikleriyle toplumlara nasihatler veren, onları onları yönlendiren, uyarıcı ve ikaz eden atasözleri *özlü sözlü bilgi küpleridir*. Walter J. Ong’un, söylemi ve düşüncüyü sözlü kalıpların oluşturduğunu savunup bu kalıpları bilgi depolama ve aktarma aracı ve bir anlamda formülü olarak gördüğü atasözleri, toplumsal hafızaya bağımlı olarak yeri geldiğinde açılır ve kullanılır (Özdemir, 2008a, s. 151). Atasözleri, sıkıştırılıp teksif edilmiş duygu ve düşünceleri itibarıyla adeta konserve halindeki bilgilerdir. Onlar ilkel toplulukları da içine alır bir şekilde, toplum hayatı içerisinde yaşayan bireyin, okulu, yeryüzünde yaşama kılavuzu veya el kitabı niteliğindeki sosyokültürel düsturlardır (Çobanoğlu, 2004, s. 2). Atasözleri mertlik, yiğitlik, ağırbaşlılık, sabırlılık, konukseverlik, sosyal değerler, aile, kadın, akrabalık, komşuluk, dostluk, görgü kuralları, sağlık ve ölüm, ekonomi, tabiat ve evren, iklim ve takvim, hayvan, zihin terbiyesi (Çobanoğlu, 2004, s. 29-40) gibi konuları itibarıyla bir toplumun yaşamını yansıtan özlü ifade biçimleridir.

“Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi Ders Kitaplarında Türk Kültür Öğeleri Olarak Atasözleri ve Deyimler” adlı makalesinde Erdost Özkan, yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde, Türkçe Öğretimi Merkezlerinde tercih edilen üç eğitim seti, toplam on dört (14) kitabı, yirmi beş (25) bölümü incelemiştir. Özkan bu incelemede atasözleri ve deyimleri irdelemiş; eğitim setleri arası sayısal karşılaştırmaları yaparak bu dil unsurlarının kitaplara dağılımlarını tespit etmiştir. Bu dağılımlara bakıldığında en fazla atasözünün Yunus Emre Enstitüsünün hazırlamış olduğu ve toplam altı kitaptan oluşan Yedi İklim Seti’nde (altmış dört atasözü); en az atasözünün ise Ankara Üniversitesi’nin hazırlamış olduğu toplam üç kitaptan oluşan Yeni Hitit Seti’nde (otuz dört) olduğunu tespit etmiştir. Araştırmada, sayısal anlamda üstün gözükmeyen Yeni Hitit

Seti'nde, atasözlerinin ünitelere dengeli dağıtımı ve tekrara düşme konusunda ön plana çıktığı anlaşılmıştır. Deyimlerde yine en fazla kullanımın Yedi İklim Seti'nde (686 deyim); en az kullanımın ise Gazi Üniversitesinin hazırlanmış olduğu eğitim setinde (362 deyim) olduğu görülmüştür (Özkan, 2017, s. 295). Bu araştırmadan da anlaşılacağı üzere hemen her öğretim setinde atasözleri, öğrenimini gerçekleştirdiği dili yaratan ulusun *kültürünü okumak* isteyen yabancı öğrenciler için önem arz etmektedir. *İstanbul, Yabancılar İçin Türkçe B2 Çalışma Kitabı*'nda ise yabancı öğrencilere şu atasözlerinin verildiği tespit edilmiştir (Bölükbaş vd., 2015c):

Hazırlık Çalışması: “Aşağıdaki atasözlerini anlamlarıyla eşleştirelim.”

İnsan yedisinde neyse, yetmişine odur: İnsanların alışkanlık ve davranışlarını değiştirmeleri çok zordur.

Deliye her gün bayram: Hiçbir işle ilgilenmeyen, istediği yerde dolaşıp bütün günlerini bayram gibi geçiren, delilerin yaşamına özenen insanlar için söylenir.

Sessiz atın çiftesi pek olur: İlimli bir mizaca sahip, kaba ve hırçın olmayan insanlar, genellikle çok sabırlı olurlar. Ancak kimi zaman öyle kızarlar ki yanlarında durulmaz.

Bana arkadaşını söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim: Arkadaş çevresi kötü olan insanlar, bir süre sonra kötü yola girerler. Arkadaşları iyi olan insanlar ise iyi işler yaparlar.

Eğlenelim Öğrenelim: “Aşağıdaki atasözlerinin anlamlarını öğrenelim.”

Ağaca çıkan keçinin dala bakan oğlağı olur./ Ağlamayan çocuğa meme vermezler./ Bilinmedik aş, ya karın ağrıtır ya baş./ Bükemediğin eli öpeceksin./ Kaz gelecek yerden tavuk esirgenmez./ Ölmüş koyun kurttan korkmaz.

b. Tekerlemeler

Benzetmeler ve ses oyunları kullanılarak oluşturulan tekerlemeler, gerek çocukların gerekse büyüklerin çocukları eğlendirmek için birbirleriyle ilgili ya da ilgisiz düşüncelerin durumların adı ardına belirli bir tempoda söylenmesi ile oluşturulan, gülmeyi, güldürmeyi ve eğlenmeyi amaçlan metinlerdir. Hem bağımsız bir tür olarak hem de bazı türlerin içerisinde kendisini gösteren ve Türk Dil Kurumu'nda “Masallara başlarken söylenen yarı anlamlı yarı anlamsız sözler; Saz şairleri arasında yapılan koşuk yarışması; birbirleriyle uyumlu hazır söz kalıbı; Çoğunlukla bir düşün anlatılmasına dayanan çene yarışı (TDK, 09.10.2016)” olarak tanımlanan tekerlemeler, “insanları şaşırtmak, güldürmek, eğlendirmek ve keyiflendirmek amacıyla sıkça kullanılmaktadır (Örge Yaşar, 2010, s. 51).” Tekerlemeleri “masal tekerlemeleri, oyun tekerlemeleri, tören tekerlemeleri, bağımsız söz cambazlığı değerinde tekerlemeler” şeklinde gruplandırılan ve bu türün türkü, âşık tarzı yaratmalar, masal, oyun, hikâye, Karagöz ve orta oyunu gibi diğer türlerle ilişki içerisinde olduğunu belirten Boratav, tekerlemelerin özelliklerini; herhangi bir ana konudan yoksun, başuayaklar ve uyaklarla elde edilen ses oyunları ile ve çağrışımlarla birbirine bağlanan, belirli bir şiir düzenine uydurulan, birbirini tutmaz birtakım hayâl ve düşüncelerin sıralandığı, mantık dışı bir takım sonuçlara varmakla şaşırtıcı bir etki yaratan, şaşırtmak, eğlendirmek, keyiflendirmek için başvurulan bir söz cambazlığı şeklinde sıralamıştır (Boratav, 2015, s. 155-156).

İstanbul, Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı A2'nin “Eğlenelim Öğrenelim” bölümünde verilen halkbilimi sözlü türlerinden tekerlemelerin, oyun niteliğinde, sınıfta öğrencilerin sırayla söyleyip söyleyememesi üzerinden, hem tekerlemeler öğretilmek istenmiş hem de yabancı öğrencilerin tekerlemeler üzerinden dil kıvraklığının geliştirilmesi amaçlanmıştır. Bu dil öğretim setinde tespit edilen

tekerlemeler şunlardır: “*Kartal kalkar dal sarkar; dal sarkar kartal kalkar./ Getirince el getirir, yel getirir, sel getirir; götürünce el götürür, yel götürür, sel götürür./ Üstü üç taşlı taç saplı üç tunç tası çaldıran mı çabuk çıldırır; yoksa iç içe yüz ton saç kaplı çanı kaldıran mı çabuk çıldırır?*” (Bölükbaş vd., 2015a, s. 78) ve “*Bir yoğurdu mayalamalı da mı saklamalı, mayalamamalı da mı saklamalı?! Şemsi Paşa Pasajı'nda sesi büzüşesiceler!! O pikap bu pikap şu pikap* (Bölükbaş vd., 2015a, s. 66).” Bu tekerlemeleri seri, hatasız ve düzgün bir biçimde söyleyebilen öğrenciler, yapılması gereken bir eylemdeki gerginliğin son bulması veya atlatmanın verdiği rahatlama ile Türkçenin seslerin ritmik unsurlarını zihinlerine kodlanmış ve yine Türkçeyi eğlenerek öğrenmiş olurlar. Zira dilin ediniminde ve aktarımında eğlenceli bir öğretim tekniği, sınıftaki öğrencilerin kaynaşması ve gerginliğin azaltılması açısından son derece önem arz etmektedir.

c. Bilmeceler

Bilmeceler üzerine ilgililerin başlangıcının temelinde “İyi bilmeceler, gerçekten de, genellikle, doyurucu eğretilmeler sağlar bize; çünkü eğretilmeler bilmeceleri ima eder, bu yüzden de iyi bir bilmecedan iyi bir eğretilme çıkarılabilir (Aristoteles, 2001, s. 168-173; Karademir, 2008, s. 76)” şeklindeki Aristoteles'in bilmeceler ve metaforlar arasındaki ilişki yorumları (*The Thetic*'te Cilt III/Bölüm 2 ve *The Poetics* XXII) olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Aristoteles *Poetica* adlı eserinde açık, yavan ve ağırbaşlı dil karşılaştırmalarını yaptığı ve belki de ilk olarak standart dilin sınırlarının çizildiği dilin kullanımıyla ilgili bölümde, metafor ve bilmece ilişkisini açıkça ortaya koymuştur. Aristoteles'e göre bilmecelerin biçimi, gerçek şeylerden söz ederken olanaksız şeyleri bir araya getirilmesiyle, yani metaforların kullanımıyla oluşur (Aristoteles, 2017, s. 65). “Kafa karışıklığı yaratmak veya cevabı bilmeyen kişilerin nüktedanlığını denemek amacıyla oluşturulmuş sorular (Abraham ve Dundes, 2007, s. 118)” olan bilmeceler rakibi alt etme üzerine kurulu olan, tarafların birbirlerini test ettikleri, bilgilerini ve akıllarını sınadıkları, atışma havasında geçen ve ip uçlarıyla zihinlerde çağrışımlar yaratan halkbilimi ürünleridir.

Sınıf ortamında eğlenceli bir oyun ve yarışma havası yaratan bilmeceler, öğretimi arzulan/tasarlanan bazı Türkçe kavram ve kelime gruplarının öğrencilere aktarılmasını da kolaylaştırmaktadır. *İstanbul Yabancılar için Türkçe Ders Kitabı*'nda bilmecelere B2 seviyesinde yer verildiği tespit edilmiştir. Bu kurda verilen bilmeceler şunlardır: “*Yazın giyinir, kışın soyunur. Meyvesini el alır, yaprağını yel alır (Ağaç)/ Uçar göklerde, yatar düştüğü yerde (Kar)/ Dört kardeş koşarlar, birbirini tutamazlar (Tekerlek)/ Dal ucundaki kınalı parmak (Kiraz)/ Altı mermer üstü mermer, içinde bir hanım terler (Hamam)* (Bölükbaş vd., 2015c, s. 100).”

4. Gösterime Bağlı Halkbilimi Unsurları

a. Geleneksel Türk Tiyatrosu Unsurları

Gündelik hayatla ilgili olarak *profan* ve inanç/ayın temelinde tanımlanan *ritüelistik* özelliklere sahip olan geleneksel Türk tiyatrosu ürünlerinin/icralarının (Elçin, 1977) oyun kültürüne, bolluk bereket törenlerine, eğlence kültürüne bağlı olarak oluşturulan ve sürekli güncellenen bir boyutu bulunmaktadır. Şükrü Elçin geleneksel Türk tiyatrosunu “sözlü kültür ortamında yaratılanlar” ve “yazılı kültür ortamında yaratılanlar” olmak üzere ikiye ayırır. Yazılı kültür ortamında yaratılanlar Tanzimat Döneminde batının klasik tiyatro anlayışı ile şekillenenlerdir. Sözlü kültür ortamında yaratılan tiyatrolar ‘köylü sözlü kültür tiyatroları’ ve ‘kentli sözlü kültür tiyatroları’ olmak üzere ikiye ayrılırlar. Kentli sözlü kültür tiyatroları ise bilindiği üzere *karagöz*, *meddahlık* ve *kukla* gelenekleridir (akt. Özdemir, 2001, s. 65).

UNESCO'nun 2003 yılında kabul edilen Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi Kapsamında İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi'ne Türkiye patentli/kaynaklı olarak girmiş ve böylece devlet tarafından korunup geliştirilmesi güvence altına alınmış olan "Mukaddime, Muhavere, Fasil ve Bitiş (Kudret, 1968, s. 12-21)" bölümlerinden oluşan Karagöz oyunu "Hayali" veya "Hayalbaz" adı verilen tek bir sanatçının gösterisidir. Ancak Hayali adlı ustanın perdeyi hazırlayan ve fasılın görüntülerini seçip sıraya koyan "Yardak" adlı bir çırağı/yardımcısı vardır. Yardağın da fasıllar için gerekli olan malzemelerin bulunduğu oyun sandığından sorumlu bir yardımcı bulunmaktadır (And, 1985, s. 331-332). *Karagöz* icra geleneği, Osmanlı dönemi Türk kültürünün önemli bir yüzüdür. Nerede, ne zaman ve nasıl oluştuğu konusunda tartışmalar olsa da Metin And "Gölge oyununun Türkiye'ye 16. yüzyılda Mısır'dan gelmiş olduğu üzerine kesin bir kanıt vardır." der ve bu kanıtı Arap tarihçisi Mehmed bin İlyas-ül-Hanefi'nin *Bedâ-yi-üz-Zuhur fi Vekayi-üd-Dühûr* adlı eserindeki gölge oyununa ait birkaç pasajı dayandırır. Mısır'ı fetheden Sultan Selim burada gösterilen bir gölge oyununu çok beğenir ve oyunun icracısını, çocuğunu eğlendirmesi için, İstanbul'a davet eder (And, 2017, s. 39). 17. yüzyılda kesin biçimini alan Karagöz, gösterdiği gelişmeyle beraber Türklerin en sevilen ve tutulan gösterisi olmuştur. Daha sonraki dönemlerde Karagöz'ün, imparatorluğun her köşesine yayıldığı gözlemlenir. *Mukaddime (öndeyiş), muhavere (söyleşme), fasıl (oyunun kendisi) ve bitiş* bölümlerinden oluşan (And, 2017, s. 45) Karagöz'ün uyumlu/uyumsuz tekerlemeleri, Tuzsuz Deli Bekir ve Sarhoş gibi aykırı karakterleri, Yahudi gibi dini tipleri, Arnavut, Acem ve Rum gibi azınlık tipleri, cin ve büyücü gibi olağanüstü yaratıkları ve kişileri, kambur ve kekeme gibi tip komikliği olan kişileri, Karagöz ve Hacivat gibi zıt tipleri bulunmaktadır. *İstanbul, Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı*'nda Karagöz oyunu ile ilgili şu bilgiler verilmiştir: "Karagöz Türkiye'deki eski ve önemli bir gölge oyunudur. İnsanlar eğlenmek için Karagöz oyununa giderler. Bu oyunda kuklacı kuklaları bir perdede oynatır (Bölükbaş vd., 2015a, s. 78)." Yine B2 kitabının dinleme bölümlerinden birinde yer alan "Hacivat ve Karagöz" üzerinden "Uğurlar olsun/ Maymun olmak/ Okuryazar olmak/ Köftehor (Bölükbaş vd., 2015c, s. 94)" gibi kullanımlar; Karagöz'ün verdiği uyumsuz cevaplar ve tuhaf tepkiler üzerinden sınıf içerisinde eğlenceli bir atmosfer oluşturularak *yanlış anlama* kavramının öğretilmesi amaçlanmıştır. Ayrıca yine öğrenciler buradaki dinleme metninin zihinlerinde ortaya çıkardığı çağrışımlarla Türkiye'de kendi başlarına gelen yanlış anlamalara dayalı deneyimlerini sınıfta paylaşma imkânı bulmuşlardır. Ayrıca bu metinle *herkesin hayatta kısa bir süreliğine de olsa Karagözleşebileceği* öğrencilerin zihinlerine kodlanmaktadır.

Dinleme: "Karagöz ve Hacivat" (a) Resimdekileri (Karagöz ve Hacivat görseli kastedilmiştir) tanyor musunuz? (b) Metni dinleyelim. Aşağıdaki ifadeler ne anlama gelmektedir? Eşleştirelim. [1. Uğurlar olsun! 2. Maymun olmak 3. Okuryazar olmak 4. Köftehor // a. Gülünç duruma düşmek b. Okuma yazma öğrenmek c. Sevgiyle karışık bir azarlama sözü d. Yolun açık olsun] (c) Dinlediğimiz metinde Karagöz, Hacivat'ın cümlelerini nasıl anlıyor? Yazalım. [1. Hacivat ne diyor? // 2. Karagöz Ne Anlıyor?] (d) Dinlediğimiz metindeki konu ve olay nedir? Kısaca anlatalım. (Bölükbaş vd., 2015c, s. 94)

b. Oyun ve Mizah Kültürü

Türkçede "çocuk oyunu; dans; kâğıt, zar ve şans oyunları; spor faaliyetleri; tiyatro metni veya gösterisi; aşk oyunu (Özdemir, 2005, s. 208)" gibi pek çok anlamda ve alanda kullanılan "oyun" kelimesinin, kültürel bağlamda hangi konumda olduğu, hangi işlevlere sahip olduğu ve oyun kültürü ilişkisi ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Huizinga'ya göre, oyun "kültürden öncedir, çeşitli kültürlerden çıkma ya da bir rastlantı sonucu değil, tersine çeşitli kültür biçimlerinin doğuşunda başlıca etkidir (And, 2012, s. 27)." Diğer bazı araştırmacılara göre oyun, enerji fazlasını atmak;

kimi araştırmacılara göre benzetme içgüdüsünü doyurmak; kimilerine göre ise boşalma gereksinimini karşılamaktır. Yine bazı farklı yaklaşımlarda oyun, genç yaratıkları (insan ya da hayvan) ileride yaşamın gerektirdiği ciddi iş ve uğraşlara hazırlamak, yetiştirmek için vardır (And, 2012, s. 27).

Ciddi bir davranışsal eylem olarak özgün kurullarla icra edilen oyunlar, katılımcılarına yeni dünyalar yaratırlar, çeşitli biçimlerde gerçekleştirilirler ve yabancılarla Türkçe öğretiminde olduğu gibi her türlü öğretim sürecinde önemli bir kültürel enstrüman olarak kullanılırlar. Sınıf atmosferinde öğretmenlerin icracı olduğu Türkçe öğretiminde de oyun tasarımları son derece önemlidir. İnsanlarda (hatta diğer bazı canlı türlerinde) bilginin öğretiminde bebeklik dönemlerinden itibaren oyunun yadsınamaz fonksiyonu, öyle görülüyor ki sınıf ortamında Türkçenin öğretimi için yeniden tasarlanmakta ve uygulanmaktadır.

İstanbul, Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı'nda Eğlenelim Öğrenelim bölümlerinde öğrencilerin konuşması, tavırlar geliştirmesi, dinlemesi ve yazması amaçlanarak gerçekleşen oyunlar *kelimeleri anlatma ve anlatma, cümleleri tekrar etme, uyumsuz kelime gruplarını cümle haline getirme, yapılan eylemleri sıralı olarak unutmadan ifade etme* vb. üzerinden gerçekleştirilmektedir. Böylece bu oyunlar ve kullanımlar ile uyumsuz söylemler, hareketler ve tavırlar sonrası veya oyunu yapabileme ve yapamama üzerinden öğrenciler için Türkçe öğrenimi eğlenceli tasarımlarla gerçekleştirilmiş olur. Sıkılmadan bilginin hafızaya kodlandığı bu süreçte öğrenciler eğlenceli öğrenim deneyimleri yaşarlar.

İstanbul, Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı A2'nin "Eğlenelim Öğrenelim" bölümünde, sınıfın iki gruba ayrılıp kurulan ilk cümleye düzenini bozmadan ve şaşırmadan yeni kelimeler eklemeye dalalı olarak oluşturulan bir oyun, mizahi bir süreci ve sonucu teşvik edici olarak tasarlanmıştır (Bölükbaş vd., 2015a, s. 48). Sınıfın ikiye bölünmesiyle oluşan iki grup arasında oynanan ve cümlelerin sırası bozulmadan yeni bir kelimenin eklenmesiyle oluşturulur. Öğrenciden herhangi biri şaşırana dek süren bu oyun hem Türkçe cümle öğretimi hem de ekolojik ilişkileri olan kavramların öğretimi açısından son derece önemlidir. Şaşırana öğrenci, yapılan bir hatayı cezalandırmak ve hata yapmamanın verdiği üstünlük duygularından hareketle arkadaşlarıyla gülerken cezalandırılır. Oyun şu şekilde ilerler:

Birinci grup: "Pazara gideceğim; **ekmek** alacağım."

İkinci grup: "Pazara gideceğim; **ekmek, domates** alacağım."

Birinci grup: "Pazara gideceğim; **ekmek, domates, ispanak** alacağım."

İkinci grup: "Pazara gideceğim; **ekmek, domates, ispanak, fasulye** alacağım." (...)

İstanbul, Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı A2'nin "Eğlenelim Öğrenelim" bölümünde (Bölükbaş vd., 2015a, s. 92) Türkçe hayvan adlarının öğretildiği şu tarz bir oyun tasarlanmıştır: Sınıftaki bir öğrenci tarafından seçilen bir hayvanın adı söylemeden o hayvana ait bazı özellikler Türkçe ifadelerle anlatılır. Sınıftaki diğer öğrenciler anlatılan bu hayvana yönelik tahminler yürütürler. Her öğrenci sırasıyla bir hayvanı anlatır. Anlatan öğrenci öğrencilerin bilememesinin veya öğrenciler de bilebilmenin getirdiği üstünlükle eğlenerek hayvan adlarını zihinlerine kodlarlar.

İstanbul, Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı A2'nin "Eğlenelim Öğrenelim" bölümündeki "Kim?, Kiminle?, Ne zaman?, Nerede?, Ne yapmış?" soruları üzerinden oluşturulan oyunda, beş bölüme ayrılan bir kağıda öğrencilerin sırayla ve diğer arkadaşının yazdıklarını görmeden sorulara uygun cevaplar yazması (Bölükbaş vd., 2015a, s. 65) istenmiştir. Beşinci kişinin kağıda yazdığı öğeden

sonra tamamlanan cümle sınıf ortamında sesli bir biçimde okunur. “Mehmet (kim?)/ inekle (kimle/neyle?)/ dün akşam (ne zaman?)/ uçakta (nerede?)/ piknik yapmış (ne yapmış?).” şeklinde yan yana gelmiş uyumsuz öğelerin oluşturduğu çeşitli cümleler ortaya çıkar. Uyumsuz kelime gruplarının farkına varılabilmesi üzerinden tasarlanan bu oyunda yine uyumsuz Türkçe cümle yapıları öğrenciler tarafından eğlenceli bir oyun atmosferinde deneyimlenir.

*İstanbul, Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı B2'*de karşımıza çıkan bir diğer oyun, hayvanların son derece ilginç özellikleri üzerinden oluşturulur. Bu bağlamda “Bunları Biliyor Musunuz” başlığı altında “*Filler, asla unutmazlar/ Çekirgeler dizleriyle duyarlar/ Bir karınca ağırlığının elli katını taşıyabilir/ Dünyada erkeği doğum yapan tek canlı türü denizatıdır/ Atlar sadece ayakta uyuyabilir; üstelik bir ay boyunca ayakta durabilirler* vd. (Bölükbaş vd., 2015c, s. 101)” gibi ilginç bilgi temelli oyunlar üzerinden öğrencilere Türk halkının mizah anlayışı ve gülmece öğretilmekte hem de Türkçe kelimelerin öğretimi eğlenceli hâle getirilmektedir.

Dersin verimli ve sıkıcı geçmemesi açısından yabancılar Türkçe öğretiminde eğlenceli unsurların, görsellerin, ifadelerin, filmlerin, öğrenim kartlarının ve yazma ve dinleme metinlerinin kullanılması son derece önemlidir. Bu durum sadece materyallerle sınırlı tutulmamalı, öğretmenlerin öğretim tutumları ve tavırlarını da kapsamalıdır. Öyle ki çoğu çok genç yaşlarda dünyanın çeşitli yerlerinden çeşitli korkularla ülkemize gelen yabancı öğrenciler, Türk kültürünü ve Türk imajını neredeyse tamamen bir yıl boyunca beraber vakit geçirecekleri öğretmenlerinden edinirler. Fakat bu, öğretmenin yabancılar her anlamda “Türk kimliğini dayatması” şeklinde olmamalıdır. Yabancılar Türkçe öğretiminde bazı din ve mezhepleri yüceltmeler ya da küçülmelere girişmek, siyaset tartışmalarını sınıfta dillendirmek veya bu tür tartışmalara izin vermek son derece tehlikeli sonuçlar doğurabilir. Bu yüzden kültürlerarası ortak eğlenceli temaları uyumlu bir şekilde çeşitli öğretim uygulamalarında kullanmak sınıfın bütünleşmesi açısından son derece önem arz etmektedir. “Bilgelik yolunda bireyi olgunlaştıran temel araçlardan biri (Özdemir, 2010, s. 32)” olan mizah, farklı kültürel kabulleri olan insanoglunun ortak paydalarından birisidir.

B2 kitabında, teknik destek ve müşteri örneğinde de görüldüğü üzere, elektronik kültür ortamındaki mizahi durumlardan faydalandığı anlaşılmaktadır. Bu sayede Türkçe öğretiminin eğlenceli ve keyifli bir şekilde gerçekleştirilmesi hedeflenmiştir: “Teknik destek: *Ekranınızın solundaki bilgisayarın ikonunu tıklar mısınız? Müşteri: Sizin solunuz mu benim solum mu?!* Teknik destek: *Şimdi ekranınızın üzerinde ne var hanımefendi? Müşteri: Eşimin doğum gününde hediye ettiği ayıcık. Niye ki?!* Teknik destek: *Şifrenizi söylüyorsunuz. Küçük c, büyük a, küçük n, 7. Müşteri: 7 büyük mü küçük mü?!* Teknik destek: *Buyurun efendim. Müşteri: Eee! İlk defa mail gönderiyorum da. Teknik destek: Tamam, ben size yardım edeyim. Müşteri: Adresteki 'a'yı yazdım da çevresine daireyi nasıl çizeceğim?* (Bölükbaş vd., 2015c, s. 40)”

İstanbul, Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı serisinin C1 kitabında *Hayata Gülümse* (Bölükbaş vd. 2015d)” başlığıyla, sadece mizahın tanıtıldığı 12 sayfalık müstakil bir ünitenin bulunması çok dikkat çekicidir. Bu ünitenin “Okuma Anlama” bölümünde “Mizah Türleri (Bölükbaş vd., 2015d, s. 148)” başlığı altında mizah türleri *popüler mizah, siyasi mizah ve kara mizah* başlıklarıyla tanıtılmış; “İnsanları güldürmenin Yolları (Bölükbaş vd., 2015d, s. 154)” başlığı altında verilen bir metinde güldürme, gülmenin ciddiyeti, gülme ve yetenek ilişkisi, alay etme ve ukalalık, boş konuşma ve boş espriler, gülünç duruma düşme, icracı ve katılımcılar penceresinden gülme gibi konular hakkında bilgiler verilmiş; yine “*Cesur: Kopya çeken kimsel/ Disiplin: Öğretmenin kozu/ Felç: Karnenin alınmasıyla baş gösteren*

hastalık/ Hastalık: Mazeret/ Okul: Hapishane/ Çöp Kutusu: Basket potası/ Esnemek: Ders esnasında ortaya çıkan bulaşıcı hastalık/ Gardiyan: Nöbetçi öğretmen/ Hayırsaver: Kopya veren (Bölükbaş vd., 2015d, s. 148)” şeklinde mizahi içerikli öğrenci sözlüğü oluşturulmuştur. Ayrıca yine bu üniteye öğrencilere “Kelime Listesi” başlığı altında bilmece, espri, fıkra, hiciv, karikatür, meddah, mizah, mübalağa, nükte, orta oyunu, şive, taşlama, tekerleme gibi kavramlar; *bıyık altından gülmek, dilinden düşmemek, gözlerinin içi gülmek, gülmekten kırılmak, şaka kaldırmak, şakaya vurmak, yüze gülmek* gibi kalıp ifadeler öğretilmiştir.

*İstanbul, Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı C1'*deki “Hayata Gülümseme, Mizah Çeşitleri” başlığıyla verilen üniteye verilen bölümlerinde “Siz en çok hangi mizah türüyle ilgileniyorsunuz? (Bölükbaş vd., 2015d, s. 149)”, “Türkçedeki argo sözleri biliyor musunuz? (Bölükbaş vd., 2015d, s. 151)” ve “Sizi en çok ne güldürür? Konuyla ilgili bir kompozisyon yazalım (Bölükbaş vd., 2015d, s. 154)” başlıklarıyla, mizahla ilgili yazma çalışmaları yaptırılmıştır. Bunun dışında karikatürler üzerinden ve “Mizahın reklamda kullanılmasıyla ilgili birbirine zıt görüşler mevcuttur. Örneğin, Ogilvy ‘Siz bir palyaçodan bir şey alırdınız?’ diyerek reklamlarda gülmecenin kullanılmasına kesin bir şekilde itiraz eder. Eki siz bu görüşe katılıyor musunuz? Tartışalım (Bölükbaş vd., 2015d, s. 154).” başlığıyla verilen konuşma bölümünde mizah-reklam ve mizah-karikatür ilişkisinin tartışılması istenmiştir.

SONUÇ

Yabancılar Türkçe öğretimi, hiçbir Türkçe dil kurumunun verdiği belgenin Avrupa denklik çizelgesine uygun bulunmadığı da düşünülürse, Türkiye’de yeni yeni gelişmeye başlayan bir alandır. Dil öğretimi günümüzde, sadece iletişimin gerçekleştirildiği basit bir alan olarak değil, daha ziyade kültürün öğretimi ve kültürel ekonomik alandır. Bu alanda dil öğretiminde kullanılan başta ders kitapları, hikâye kitapları, diğer materyaller, öğrenci yurtları, yurt dışında kurs eğitimleri ve gezi turları gibi örnekler, başlı başına dil öğretiminin ekonomik boyutunun kanıtı olmalıdır. *İstanbul, Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı* dil öğretim setinde Türk tiyatrosu, masal, bilmece, fıkra, bilmece gibi anlatmaya halkbilimi türlerinin sözlü, yazılı, görsel ve işitsel unsur ve materyaller yardımıyla yoğun olarak kullanıldığı tespit edilmiş ve arattırma genel olarak şu sonuçlara ulaşılmıştır: (a) “Başkalarından duyulma” veya “sonradan öğrenilme”nin dilbilimsel karşılığı olan *duyulan geçmiş zaman* (“miş’li geçmiş zaman), Türkçenin yabancılar öğretiminde anlatılması güç konulardan biridir. Çünkü pek çok dilde bu geçmiş zaman kullanımının tam bir karşılığı bulunmamaktadır. Etkili bir edebî tasarım olan ve kurgusal yapıları sebebiyle öğrenim motivasyonunu artıran *masallar* ise bu dilbilimsel yapıyı öğretmede etken bir unsur olarak Türkçe öğretimi kitaplarında kullanılmaktadır. En çok tercih edilen masallarınsa Keloğlan masalları olduğu anlaşılmaktadır. (b) Dilin özlü öğretimi ve kültürlerarası tecrübelerin, uyarların ve dikkatlerin karşılaştırılmasında *Türk atasözlerinin* motivasyonu artırıcı bir unsur olarak kullanıldığı saptanmıştır. Tüm bunlarla birlikte öze/kaynağa ulaşmış şiirsel bir yapıya da sahip olan ve hemen her toplumda mevcut atasözleri, deneyimler sonucu oluşturulmuş bilgi küpleridir. Bu bilgi küpleri aynı zamanda yaratıldıkları toplulukların kültürel kodlarıdır. Yabancı öğrencilerin özellikle yazma eğitimindeki becerilerini ölçmek adına atasözlerinin kullanıldığı saptanmıştır. Çünkü atasözleri bir durum üzerine geniş bir biçimde yapılabilecek tasvirin sıkıştırılmış dosyası gibidir. Bu halleriyle atasözlerinin açıklaması geniş anlatım tutumlarına imkan tanır. (c) *Fıkralar* eğlence içerikli anlatılardır. Yabancılar Türkçenin öğretilmesinde özellikle geçmiş zaman öğretimi pozitif bir atmosferde gerçekleştirilebilir ve Türk mizah kültürünü yabancı öğrencilere

aktarmak için fıkraların bilinçli bir şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu yolda en çok tercih edilen fıkralarında Nasreddin Hoca fıkraları olduğu tespit edilmiştir. (d) *Tekerlemeler* birbiri ardına sıralanan söylenen zor ses ve söz öbeklerinin oluşturduğu yapılardır. Yine tekerlemeler, Türk dilinin ses ve ritimsel özelliklerinin uyumlu tasarımlarıdır. Bu bağlamda yabancı öğrencilere tekerlemelerin öğrenmesi ve söylenmesinin bu dil öğretim setinde bilinçli olarak tercih edildiği anlaşılmaktadır. (e) *Bilmeceler* sözlü oyunlardır ve ana hedefi zeka testidir. Pek çok kelimenin ilişkili çağrışımlarını düşündürürler. Türkçenin ritminin edinmesinin sağlanması ve kelime edinimi açısından, bu etken ve eğlenceli yapılar, yabancılara Türkçenin öğretiminde işlev sahibidirler. (f) Bir dilin kelime hazinesi, gündelik hayatta konuşulan kelimelerin dışındaki kavramları da içerir. *Geleneksel Türk tiyatrosundaki* mevcut kavramlar bu tür kavramları içerir ve Karagöz, kelime hazinesi ve geleneksel Türk kültürünün özgün yaratmalarının tanıtımı açısından bu dil öğretim setine yerleştirilmiştir. (g) Türkçenin öğretiminde yarışma havasını sınıf ortamında oluşturabilmek son derece önemli, hatta bir ölçüde gereklidir. Öğrenilen dile karşı yarışma tutkusıyla geliştirilen üstünlükler sınıf içi motivasyonu da tetikler. Bu bağlamda dil öğretiminde *oyunlar* çok önemli bir işleve sahiptir. Ayrıca farklı bir ülkenin mizah kültürünü edinmek ve anlamak, kültürünü de tanımak anlamına gelir. Bu yolda çok ciddi bir ortamda gerçekleştirilen sıkıcı/yavan dil öğretimi stratejisi, yabancı öğrencilerde *Türk mizah kültürünün* edinilmesi sürecini geciktirebilir. Bu sebepten bu dil öğretimi setinde bilinçli olarak Türk mizah kültürü unsurları ve onların bilge, kurnaz, oyunbaz ve anormal lejyonerlerinin (Nasreddin Hoca, Temel, Karagöz, Keloğlan, Kemal Sunal, Şener Şen vb.) verilmesi gerekli görülmüştür.

KAYNAKÇA

- Abrahams, R.; Dyndes, A. (2007), "Bilmeceler", (Çev. E. Metin), Milli Folklor, 73: 118-126.
- Aristoteles (2017), Poetika Şiir Sanatı Üzerine, (Çev. A. Çokona ve Ö. Aygün), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Akkaya, A. (2013), "Yabancılara Türkçe Öğretimi Kapsamında Fıkralar: Nasreddin Hoca Fıkraları", Milli Folklor, 100: 171-181.
- And, M. (1985), Geleneksel Türk Tiyatrosu Köylü Ve Halk Tiyatrosu Gelenekleri, İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- And, M. (2012), Oyun Ve Bügü Türk Kültüründe Oyun Kavramı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- And, M. (2017), Başlangıcından 1983'e Türk Tiyatro Tarihi, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ayhan, M. S.; Arslan, M. (2014), "Edebî Metin Olarak Masalların Yabancılara Türkçe Öğretiminde Dilsel Ve Kişisel Becerilerin Gelişimine Etkisi", Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2: 543-559.
- Başgöz, İ. (2006), "Atasözleri Hakkında Atasözleri ya da Atasözlerinin Toplumsal Anlamı", (Çev. N. Tuhfe Toçoğlu), Milli Folklor, 70: 85-91.
- Boratav, P. N. (2015a), 100 soruda Türk Halk Edebiyatı, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Boratav, P. N. (2015b), Halk Hikâyeleri Ve Halk Hikâyeciliği, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Bölükbaş, F. vd. (2015a), İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı A2, İstanbul: Kültür Sanat Basımevi.
- Bölükbaş, F. vd. (2015b), İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı B1, İstanbul: Kültür Sanat Basımevi.
- Bölükbaş, F. vd. (2015c), İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı B2, İstanbul: Kültür Sanat Basımevi.
- Bölükbaş, F. vd. (2015d), İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı C1+, İstanbul: Kültür Sanat Basımevi.
- Burke, P. (2008), Kültür Tarihi, (Çev. M. Tunçay), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2004), Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü, Ankara: ARMA Turizm Organizasyon Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2005), Halkbilimi Kuramları Ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Durmuş, M. (2013), Yabancılara Türkçe Öğretimi, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Dundes, A. (2005), "Folklor nedir?", (Çev. G. Aydın), Millî Folklor, 65: 127-129.
- Göçer, A.; Moğul, S. (2011), "Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretimi İle İlgili Çalışmalara Genel Bir Bakış", Turkish Studies, 6(3): 797-810.
- Kalfa, M. (2013), "Yabancılara Türkçe Öğretiminde Sözlü Kültür Unsurlarının Kullanımı", Milli Folklor, 97: 167-177.
- Kayadibi, F. (2008), "Kaşgarlı Mahmud Ve Divan-ı Lügati't-Türk'te Eğitim İle İlgili Kavramlar", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18.
- Kıran, Z.; Eziler Kıran, A. (2006), Dilbilimine Giriş, Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Kudret, C. (1968), Karagöz, C. I., İstanbul: Bilgi Yayınları.
- Thomsen, V. (2011), Orhon Yazıtları Araştırmaları, (Çev. V. Köken), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Oğuz, M. Ö. vd. (2005), Türk Halk Edebiyatı El Kitabı, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Okur, A.; Keskin, F. (2013), "Yabancılara Türkçe Öğretiminde Kültürel Öğelerin Aktarımı: İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Öğretim Seti Örneği", International Journal of Social Science, 6: 1619-1640.
- Özdemir, N. (2005), Cumhuriyet Dönemi Türk Eğlence Kültürü, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Özdemir, N. (2008a), Medya Kültür Ve Edebiyat, Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Özdemir, N. (2008b), "Kültürel ekonomik imge olarak Nasreddin Hoca", Millî Folklor, 77: 11-20.
- Özdemir, N. (2010), "Mizah, Eleştirel Düşünce Ve Bilgelik: Nasreddin Hoca", Millî Folklor, 87: 27-40.
- Özkan, E. (2017), "Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi Ders Kitaplarında Türk Kültür Öğeleri Olarak Atasözleri Ve Deyimler", Journal of Social And Humanities Sciences Research (JSHSR), 10: 295-300.
- Uğurlu, E. K. (2014), "Kültürel Bellek Aktarıcısı Olarak Ninni", Millî Folklor, 102: 43-52.
- Örge Yaşar, F. (2010), "Mizahta Uyumsuzluk Kuramı Bağlamında Tekerlemeler", Zeitschrift für die Weit der Türken, 2: 49-57.
- Yıldırım, D. (2016), Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları, Ankara: Akçağ Yayınları.

EXTENDED ABSTRACT

Language learning and teaching are sociocultural requisites for people needing communication designs. For this reason, a newborn baby needs to learn his/her mother tongue through certain techniques so that he/she can communicate with his/her family in his/her own context; and can attribute meanings to cultural and life-sustaining designs. Mothers, who are in the role of a female language teacher, are the first teachers whom children have in language learning. Lullabies, stories, folk songs, cliché statements, play words, etc. are the functional folkloric factors used by mothers in teaching language to babies/children. It is considered that the use of cultural designs, which includes various artistic designs pertaining to language, cliché, and statements, is a useful necessity in teaching language, a part of culture and sub-factor, to foreigners. Today, as in the past, the secondary language keeps its characteristics that it is a sign of intelligence and talent and a factor providing individuals with status and advantages in working life. Additionally, language teaching requires a process where the learned language is used in harmony, and it is achieved through specific teaching strategies, requires serious efforts, and is improved through experience. In this sense, language learning/teaching needs a contextual design. Learning/teaching a foreign language is a challenge for some people in cases of work, vocation, education, or interest. Teaching Turkish to foreigners in both Turkey and abroad has become common through Turkish cultural hinterland, demands from the people with Turkish culture, and Turkish TV series, and is still a developing and new important field. The institutions in Turkey who are responsible for or support teaching Turkish are Turkey scholarships and YTB. These institutions provide thousands of students with scholarships every year in various fields based on the political and cultural background. These institutions implement contextual designs in language teaching through trips, programs, organizations, classrooms with certain physical characteristics, teachers of these classrooms, and free student dormitories meeting the need for credible shelter. Together with all these, as a result of Turk, Turkish language, and the demands of the people with Turkish culture or having a desire to learn Turkish, the activities of teaching Turkish are supported through the programs (The Great Student Project, 2010/Center for Turcology, Turkish Language, and Culture Project, 1999), organizations, and publications by the diverse institutions such as the Ministry of National Education, TİKA, TÜRKSOY, TRT (especially TRT Avaz), Presidency of Religious Affairs, Foundation of Research in Turkish World, and Yunus Emre Institute. Particularly, thousands of students have the educational opportunities in Turkey every year through the scholarships/educational supports for bachelor, masters', and doctoral education and free dormitory possibilities by Turkey scholarships/YTB (Presidency for Turks Abroad and Related Communities). Language teaching strategy has a tendency from parts to the whole. In other words, it tends to create a whole by using integrated additions, adding cultural factors to teaching grammar rules. An important aspect of teaching language with a holistic approach is language teaching books, in which the language is taught by classifying depending on the difficulty of the grammar rules and levels. These books include "teacher", "student", "study", "reading", "vocabulary", "level exams", "listening texts and CDs" and "language teaching materials" books. The academics in Turkey paid more attention to this field as it covers several new research fields such as the satisfactory acquisition of Turkish, integration of Turkish university system and lifestyle, appropriateness of the language acquired with the higher education level, and teaching methods, styles, and strategies of the language. In this context, this study investigated Turkish folkloric factors in an example publication, commonly used in teaching Turkish books since culture, language, and grammar rules can be coded in minds in a more entertaining way. It was revealed that this educational set developed for teaching Turkish to foreigners commonly uses stories, proverbs, jokes, rhymes, riddles, traditional Turkish theater, games, and comics. It was also found that İstanbul teaching Turkish set for foreigners, selected for this study, include folkloric factors used intentionally to teach tenses, create competition climate in the classroom, to improve or sustain motivation, to teach language in an entertaining way, and to teach the language with its voice and rhythm characteristics. These factors were observed in reading, writing, listening, and speaking parts of the "teacher", "student", and "study" books.



NEOKLAUDIOPOLİS'TEN BİR GRUP ROMA SERAMİĞİ

Akın TEMÜR^{1*}, Semanur KARADENİZ^{2*}

¹Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü, Samsun

²Yüksek Lisans Öğr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Arkeoloji ABD

*akintemur@yahoo.com, *semanurkaradeniz6@gmail.com

[†]ORCID: 0000-0001-9777-5256, ^ˆORCID: 0000-0002-5371-9508

Öz- Bu çalışma kapsamında Orta Karadeniz Bölgesi'nde yer alan Vezirköprü'de bu güne kadar çalışılmamış olan Roma Dönemi seramikleri dikkatle incelenerek, araştırılıp sınıflandırılarak değerlendirilmiştir. Yapılan yüzey araştırmasında tespit edilen 12 yerleşim yerinden 7'sinden toplanan farklı formlardaki seramikler incelenmiş olup toplam altı farklı form veren bu seramikler; tabaklar, kaseler, amphora, testi, unguentarium ve kaba mutfak malları olarak sınıflandırılmıştır. Bu veriler Vezirköprü-Neoklaudiopolis Antik Kenti'nin Roma Dönemi'nin erken dönemden geç döneme kadar varlığını göstermektedir. Tespit edilen Erken ve Geç Roma Dönemi seramiklerinin, bölgenin Roma Dönemi boyunca iskân süresine ve yoğunluğuna dair bilgiler sağlayacağı düşünülmektedir. Fakat malzemelerin yüzey üzerinden ele geçmesine bağlı olarak stratigrafik bir değerlendirme mümkün olmamıştır. Bunun sonucunda malzeme tarihlendirilmesinde daha çok analogi çalışmasından ve tipolojik gelişimden yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler- Karadeniz, Samsun, Vezirköprü, Neoklaudiopolis, Roma Seramiği, Pontus Sigillata.

A GROUP OF ROMAN CERAMICS FROM NEOCLAUDIOPOLIS

Abstract- Within the scope of this study, the Roman Period ceramics that have not been studied in Vezirköprü, located in the Middle Black Sea Region, have been carefully examined, researched, classified and evaluated in this article. Ceramics in different forms collected from 7 of the 12 settlements determined in the survey were examined and these ceramics, which gave a total of six different forms; They are classified into plates, bowls, amphora, jug, unguentarium and coarse kitchen wares. These data show the existence of Vezirköprü-Neoklaudiopolis Ancient City from early to late Roman period. It is thought that the detected Early and Late Roman Period ceramics will provide information on the settlement period and density of the region during the Roman Period. However, a stratigraphic evaluation was not possible due to the material obtained from the surface. As a result, more analogy studies and typological development have been used in dating the material.

Keywords- Black Sea, Samsun, Vezirköprü, Neoklaudiopolis, Survey, Roman Ceramics, Pontic Sigillata.

1. GİRİŞ

Veziroköprü, Samsun İlinin bir ilçesi olup, doğusunda Havza, güneyinde Gümüşhacıköy ve Merzifon, kuzeyinde Alaçam ve Bafra, batısında ise Boyabat ve Osmancık ilçeleri yer almaktadır. Denize kıyısı olmayan ilçe Samsun merkeze 115 km. uzaklıktadır. İlçenin Kızılırmak havzası içinde yer alması, topraklarının verimli olması, su kaynaklarının çokluğu, yaşam için uygun iklim şartları ve Tavşan Dağları'nda bulunan bakır madeni yatakları nedeniyle geçmişten günümüze kadar sürekli bir yerleşime sahne olmuştur (Yılmaz ve Gül, 2015: 152).

İlçede yapılan en kapsamlı çalışmalar Oymaağaç Köyü sınırları içinde bulunan Oymaağaç Höyüğü'nde gerçekleştirilmiştir. Veziroköprü'nün 7 km. kuzeyinde, Çal Sırtı ile Oymaağaç Vadisi arasında yer alan höyük ilk olarak 1970 yılında J.A. Dengate tarafından tespit edilmiştir (Dengate 1978, 245-258). Daha sonra U. Bahadır Alkım tarafından gerçekleştirilen yüzey araştırmalarının (Alkım, 1975: 6) 1972 çalışmaları kapsamında ziyaret edilen höyük üzerinde Erken Bronz, Hitit ve Demir Çağı'na tarihlendirilen seramikler ve mimari izler rapor edilmiştir (Czichon ve Yılmaz, 2014: 340). 2005 yılında R. Czichon tarafından başlayan bu kazı ve yüzey araştırmaları, günümüzde de sürmektedir. Ayrıca Veziroköprü'de 2012-2017 Yılları Arasında Kurtarma Kazıları gerçekleştirilmiştir (Yiğitpaşa ve Şirin, 2020: 178-218). Veziroköprü'de yürütülen bu çalışmaların yanında 2013 yılı içinde Tønnes Bekker-Nielsen başkanlığında bir ekip tarafından Veziroköprü İlçesindeki antik kaynaklarda adı geçen Neoklaudiopolis Antik Kenti ve çevresindeki Roma dönemi yollarını saptamak amacıyla bir yüzey araştırması gerçekleştirilmiştir. Beş yıllık bir aradan sonra Akin Temür başkanlığındaki bir ekip tarafından Neoklaudiopolis Antik Kenti'nin lokalizasyon sorununu çözmek ve kentin yayılım alanını tespit etmek amacıyla 2018 yılında yüzey araştırmalarına tekrar başlanmıştır.¹

2. Neoklaudiopolis Antik Kenti

Büyük İskender'in ölümüyle kurduğu İmparatorluk parçalanmış ve bu İmparatorluğun kalıntılarından Kuzey Anadolu'da birkaç krallık ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri de, MÖ 281 tarihinde kral unvanını alan kurucusu I. Mithridates'in adıyla da anılan Pontus Krallığı'dır (Strabon XII. 3. 38; Bekker-Nielsen, 2013a: 41). MÖ 120 yılında tahta çıkan ve yaklaşık 60 yıl hüküm süren VI. Mithradates Eupator, hırslı, büyük ideallere sahip bir kişiliktir. Hırslı Mithradates'i büyük fetihlere sürüklemiş ve Romalılar ile karşı karşıya getirmiştir. Romalılara karşı üç savaş yapmış ve (MÖ 89-85; MÖ 83-82; MÖ 73-63) üçünden de galip ayrılmıştır. MÖ 66 yılında VI. Mithradates Eupator, Romalı komutan olan Pompeius ile karşılaşmış ve ordusu Romalılar tarafından yenilgiye uğratılmıştır. VI. Mithradates Eupator ise, savaş alanından kaçarak Karadeniz'i geçip Kırım'a çekilmiş ve MÖ 63 yılında burada intihar ederek hayatına son vermiştir (Strabon XII. 3. 38; Bekker-Nielsen vd., 2015: 13). Son Pontus Kralı VI. Mithradates Eupator'un yenilgisinden ve ölümünden sonra, Pompeius, Roma'nın kuzey Anadolu'da fetihleri organize etmekle görevlendirilmiştir. Pontus Krallığı'nın ana bölgesi ve bazı liman kentleri eski Bithynia Krallığı ile birleştirilerek Pontus ve Bithynia Eyaleti oluşturulmuştur. Pompeius tarafından işlevleri kontrol merkezleri olan, doğuda Eupatoria-Magnopolis'ten batıda Pompeiopolis'e bir zincir oluşturan yeni şehirler kurulmuştur. Bu yeni şehirlerden bir tanesi, ismi Strabon tarafından tarif edilen Neapolis'tir (Bekker-Nielsen, 2013b: 3). Neapolis günümüzde Veziroköprü'dür. Kentin adı daha sonradan Roma İmparatoru Claudius'a izafeten Neoklaudiopolis (Claudius'un yeni kenti) olarak değiştirilmiştir (Bekker-Nielsen, vd., 2015: 16).

¹ Bu çalışma, Ondokuz Mayıs Üniversitesi tarafından PYO.FEN.1904.19.018 proje numarası ile desteklenmiştir.

Roma İmparatorluğu'nun MS 385 yılında Doğu ve Batı olarak ayrılmasıyla Bizans toprağı olan Veziroköprü, Fezimon ve Teokliopolis adlarıyla varlığını sürdürmüştür. Roma'nın ikiye bölünmesiyle Doğu Roma'nın egemenliğinde kalan bölge bu dönemde ana tanrıçanın suyu anlamındaki Andrapa olarak anılmaya başlamıştır. Zaman içerisinde bu ad hem şehrin adı hem de piskoposluk merkezinin adı olarak kullanılmıştır.

3. Neoklaudiopolis Antik Kenti Yüzey Araştırmasında Tespit Edilen Roma Dönemi Yerleşimleri

2018 ve 2019 yılları arasında gerçekleştirilen yüzey araştırmalarında 12 adet Roma yerleşimi saptanmıştır. Bu saptanan yerleşimler; Akören, Boğazkoru, Çal, Çekalan, Hacıkurt, Kabalı, Kaplancık, Meşeli, Tekkekıran, Tepeören, Yarbaşı ve Yürükçal Mahalleleri'dir (Harita 1). Bu çalışma kapsamında yüzey araştırmasında tespit edilen 12 mahalleden 7'sinde toplanan Roma Dönemi seramiği incelenmiştir. Bu yedi mahalle; Akören, Boğazkoru, Çal, Kabalı, Kaplancık, Tepeören ve Yarbaşı Mahalleleri'dir.

3.1. Akören Mahallesi: Veziroköprü ilçe merkezinin 4 km. kuzeyinde bulunan mahallede önceki yıllarda Roma Dönemi nekropolü (Ünan, 2010: 16), lahit mezar, khamosorion mezar, antik taş ocağı gibi Roma Dönemi'ne ait buluntular ortaya çıkarılmıştır. Mahallenin Koristan Sırtı Mevkii'nde de Geç Antik Roma Dönemi'ne ait seramik parçaları ve çatı kiremitleri tespit edilmiştir.

3.2. Boğazkoru Mahallesi: Veziroköprü ilçe merkezinin 13 km. güneydoğusuna konumlanmıştır. Boğazkoru mahallesinde Roma ve Geç Roma Dönemlerine tarihlenen belli başlı buluntular mevcuttur. Bunlar; mermer sütun başlıkları, işlikler, mermer bloklar, seramikler, mermer temel blokları, kaya mezarları, mezar steli parçaları ve lahit teknesidir.

3.3. Çal Mahallesi: Veziroköprü ilçe merkezinin 4 km. kuzeydoğusunda yer almaktadır. Çal Mahallesi Veziroköprü'deki Roma yerleşimlerinden biri olduğunu ortaya çıkarılan seramik, mermer bloklar, işlikler, temel blokları gibi parçalar ve malzemelerden anlayabilmekteyiz. Bunun yanı sıra Çal Mahallesi Tarihi Kurtköprüsü güzergâhında yer almaktadır (Bekker-Nielsen ve Czichon, 2015: 30). Kurtköprü güzergâhı Tekkekıran, Kületek, Yürükçal ve Çal Mahallesi üzerinden Veziroköprü'ye ulaşmaktadır. Roma Döneminde de Veziroköprü'den Kızılırmak üzerinden Bafra'ya ticari kervan yolu kullanıldığı bilinmektedir (Demirel, 2015: 45).

3.4. Kabalı Mahallesi: Veziroköprü merkezinin 4 km. kuzeydoğusunda yer almaktadır. Kabalı Mahallesinde çok fazla sayıda devşirme malzeme bulunmaktadır. Bunlar dairesel ve dikdörtgen formlu bloklar, sütunlar, işlikler, çörtlenler ve çeşme yapılarıdır (Temür vd. 2018: 10-11; Temür vd. 2020: 625).

3.5. Kaplancık Mahallesi: Veziroköprü merkezinin 19 km. kuzeydoğusuna, Kabalı Mahallesi'nin kuzeyinde bulunmaktadır. Kaplancık mahallesinde fazla bir araştırma yapılmadığı için elimizdeki tek veriler Roma Dönemine ait seramik buluntularıdır.

3.6. Tepeören Mahallesi: Veziroköprü'ye uzaklığı 13 km.'dir. Tepeören Mahallesi'nin güneydoğusunda yer alan İstavroz Çayı'na bitişik geniş bir plato üzerinde büyük bir alana yayılmış çok sayıda seramik olduğu gözlemlenmiştir. Bulunan seramiklerden analiz için alınan birkaç örnekte yapılan araştırmalardan Roma Dönemine tarihlendiği görülmüştür (Bekker-Nielsen ve Winther-Jacobsen, 2013: 4).

3.7. Yarbaşı Mahallesi: Veziroköprü ilçe merkezinin 11 km. güneydoğusunda yer almaktadır (Temür vd., 2018: 14). Yarbaşı

Mahallesi'nde tescillenmiş olan Kaledoruğu Mevkii'nde bir höyük yer almaktadır. Höyük üzerinde kaçak kazılara ait birçok çukur bulunmaktadır. Bu kaçak kazı çukurları içerisinde moloz taş örgülü duvarlar ve tonozlar görülmektedir (Temür vd., 2018: 14; Temür vd. 2020: 627). Höyüğün güneybatı yamacı üzerinde MÖ 2. bin yıl, Hellenistik ve Roma Dönemlerine ait çanak çömlek parçalarına rastlanılmıştır (T.C. Kültür Ve Turizm Bakanlığı Samsun Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü Tescil Kaydı, 2014). Roma yerleşimi olarak tanımlanan mahallelerde buluntuların büyük bir kısmını seramikler oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra sikkeler, mimari parçalar, lahitler, mil taşları, ışıklar ve mermer bloklar yer almaktadır.

4. Neoklaudiopolis Antik Kenti Yüze Araştırmasında Tespit Edilen Roma Dönemi Seramikleri

Samsun ili Vezirköprü ilçesinin farklı mahallelerinde yapılan yüze araştırmaları sırasında, Kalkolitik'den, Bizans Dönemi'ne kadar geniş bir tarihsel aralığı kaplayan seramik buluntusu tespit edilmiştir. Bu alanlarda makalenin konusunu oluşturan Roma Dönemine ait malzemenin yoğunluğu da oldukça fazladır. Ancak Vezirköprü'nün coğrafi şartları, seramiklerin bulunduğu yerler göz önüne alındığında nitelikli seramik bulmak oldukça zor olmuş ve bu nedenle nitelik sergileyen 17 adet parça seçilerek bu makale kapsamında değerlendirilmiştir. Tespit edilen bu form grupları kendi içinde ayrılmış ve erken dönemden geç döneme doğru incelenmiştir.

4.1. Kâseler

Vezirköprü-Neoklaudiopolis Antik Kenti yüze araştırmasında ele geçen kâse form grubu içerisinde toplam 6 adet kâse tipi bulunmaktadır. Birinci tip; Akören Mahallesi'nde ele geçen Kat. No 1'dir. Bu kâse formu basit ağız kenarlı, gövdesi içe doğru eğim yapmış (içbükey) şekildedir (bu form Hellenistik dönem yarım küre şeklindeki kupa formunun bir türevi olup, aynı zaman da Doğu Sigillata A grubunun taklitleridir. Lafli ve Kan-Şahin, 2012: 55). Bu form tipinin renkleri genellikle kırmızı, kırmızımsı sarı ve kırmızımsı kahverengidir. Bu formun Güneybatı Paphlagonia bölgesindeki benzerlerine baktığımızda; MÖ 1. yüzyıl ortaları ile MS 30'lu yıllara tarihlendiği görülmektedir.

İkinci tip; Çal Mahallesi'nde tespit edilen Kat. No. 2 formudur. Bu formun kaidesi halka şeklindedir. Genellikle halka şeklindeki bu kaideler, konik ve yarı küresel formlu kaselerin kaideleridir. J.W.Hayes bu formu Doğu Sigillata D (Kıbrıs Sigillatası) grubu konik formlu kaide profillerine benzetmektedir (Hayes, 1985: Lev. XX, 5-6). Kat. No. 2 formunun kaide tabanından merkeze doğru cidarı inceler. Tabandan merkeze olan kısımda ise, içe doğru halka profilli bulunmaktadır. Hamur içerisindeki gözle görülen tek katkı maddesi mikadır. Bunun yanı sıra iç ve dış yüzey renkleri de birbirinden farklılık göstermektedir. Kaidenin iç yüzeyi kırmızı iken dış yüzeyi kahverengidir. Benzer örnekler Atina Agorası (Hayes, 2008: Fig.26, 822) ve Letoon'da (Özdilek, 2019: 70) bulunmaktadır. Benzer örnekler ışığında bu form MÖ 1. yüzyıla - MS 1. yüzyıl aralığına tarihlenmektedir.

Üçüncü tip; Yarbaşı Mahallesi'nde tespit edilen Kat. No. 3'tür. Bu kâse formunun ağız kısmı, yuvarlatılmış dışa çekik bir profildedir. Gövde kısmı, ince cidarlı olup dışa doğru bombe yapmış, iç kısmı ise biraz daha düz şeklindedir. Kat. No. 3'ün yüzey rengi açıktan koyuya doğru geçişli bir renktedir. Bu formun örneklerine Hayes'de rastlanmaktadır. Ancak Hayes'deki formların boyutları Kat. No. 3'ün boyutlarına oranla daha küçüktür. Bu formun en yakın benzeri Sinabıç kaseleri arasında yer almaktadır (Sinabıç kaselerinin Kıbrıs kaplarının etkisinde üretilmiş olabileceği düşünülmektedir. Körsulu, 2019: 312). Kat. No. 3'ünde bu benzerlikte olduğu görülmektedir. Bu kapsamda formu, MÖ geç 1. yüzyıl ve MS 2. yüzyıl başlarına tarihlenmek uygun olacaktır.

Dördüncü kâse tipi; Çal Mahallesi'ndeki ikinci kâse formu olan Kat. No. 4'tür. Bu kâse formu, hafif içe çekik ağız kenarlı, korunan gövde kısmı hafif dışa dönük profillidir. Yüze rengi kırmızıdır. M. Zelle'ye göre; bu form Pontus Sigillatası'dır (Zelle, 1997: Abb. 57). İnce cidarlı olması ve kil rengi Kat. no. 4'ün Pontus Sigillatası olabileceğini göstermektedir. Kat. No. 4, örnekler ışığında MS 1. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenmektedir.

Beşinci tip; yine Çal Mahallesi'nde ortaya çıkan Kat. No. 5 kâse formudur. Bu formun ağız kısmı, içe dönük, dudak kısmı ve gövde bir bütün halinde dışa doğru çıkiktir. Gövde kısmı zeminden oldukça yüksekte olup derin bir kâse formuna sahiptir. Kâsenin astarı dökülmüş olmakla birlikte üzerinde yer yer çok küçük astar kalıntıları görülmektedir. Bu kâse formu, Afrika Kırmızı Astarlı Seramiği olup Hayes bu formun özelliklerini Severan formunun özellikleriyle bağdaştırmıştır (Hayes, 1972: Form 27). Hayes'e göre; MS 2. yüzyıl sonu ve MS 3. yüzyıl başlarına tarihlenen Cosa ve Knossos'da bu formun benzerleri bulunmaktadır. Ancak Hayes bu formun üretim MS 2. yüzyılda başladığını ifade etmektedir. Kat. No. 5'in benzerleri göz önünde bulundurulduğunda MS 2. yüzyıla tarihlendirmek mümkündür.

Kat. No. 6'daki son kâse formu Boğazkoru Mahallesi'nde bulunmuştur. Formda ağız kısmı dik bir şekilde gelmiş olup yüksektir. Ağız kenarını gövdeye bağlayan kısımda, dışa çıkıntı yapılmış olup ağız kenarı gövdeye kavşaklı bir şekilde birleştirilmiştir. Kat. No. 6'da korunan ağız kısmı olduğu için gövde hakkında daha fazla bilgimiz bulunmamaktadır. Astarı dökülmüş olan seramiğin iç kısmında alacalı renk geçişleri görülmektedir. Formun benzerleri Parion (Ergürer, 2016: 128), Atina Agorası (Hayes, 2008: Fig. 24-25) ve Zeytinliada'da (Kavaz-Kındıçlı, 2017: Lev. 32) mevcuttur. Bu örnekler ışığında Kat. No. 6 tipini, MS 3. yüzyıl ile MS 4. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlenmek mümkündür.

4.2 Tabaklar

Yüze araştırmasında kâse formlarından sonra en fazla buluntu veren form tabaklardır. Erken dönemden geç döneme doğru sınıflandırdığımız dört farklı yerleşimde, tespit edilen toplam 7 tabak formu mevcuttur. Birinci form Çal Mahallesi'nde bulunan Kat. No. 7'dir. Bu formun ağız kısmı dışa çekik ve dudak kısmı düz bir şeklindedir. Parçanın gövde kısmı üzerinde birbirine paralel çizgi bezeme yer almaktadır. Düz tabanlı ve sığ bir tabak formundadır. Bu form Antiokheia'da (Waage, 1948: Lev. 4) görülen Doğu Sigillata A grubunun örneklerindedir. Benzer diğer örnekleri Atina Agorası'nda (Hayes, 2008: Fig. 3) ve Andirake'de de mevcuttur (Özdilek, 2017: Fig. 8). Bu örnekleri göz önünde bulundurarak Kat. No. 7'yi MÖ 1. yüzyılın sonları ve MS 1. yüzyılın ilk yarısına tarihlenmek mümkündür.

En fazla buluntu veren Çal Mahallesi'ndeki diğer bir tabak formu Kat. No. 8'dir. Bu form dışa doğru çekilerek yuvarlatılmış ağızlıdır. Gövde kısmında cidar hafif incelmektedir. Yüzeyi astarsız olup yalındır. Sığ bir tabak formundadır. Benzer örnekleri Side'de (Oransay, 2012: Çiz. 2) güneybatı Paphlagonia bölgesindeki Hadrianopolis'de görülmektedir. Yerel üretim olan bu form, profil olarak Kat. No. 8'e benzerdir. Ancak boyut olarak daha küçüktür (Lafli ve Kan-Şahin, 2012: Pl. 4). Bu form MÖ 1. yüzyıl sonları ve MS 1. yüzyıl başlarına tarihlenmektedir.

Üçüncü tabak formu Vezirköprü'nün Tepeören Mahallesi'nde bulunmuştur. Bulunan bu parça bir tabağın kaide kısmına aittir. Kat. No. 9 olarak adlandırdığımız bu kaidenin merkez (orta) kısmı yüksekte olup içbükey tabanlıdır. Gövdenin kaideden çıkış kısmı, hafifçe küresel biçimli olup genişleyerek yukarı doğru çıkmaktadır. Bu tip kaidelerin örnekleri Bergama (Meyer-Schlichtmann, 1988: 135) ve Smyrna'da (Erol, 2011) görülmektedir. Bergama ve

Smyrna örnekleri MÖ 1. yüzyılın ikinci yarısı ile MS 1. yüzyılın ilk yarısına tarihlenmiştir. Bu örnekler temel alındığında örneğimiz içinde aynı tarih aralığını verebiliriz.

Tepeören Mahallesi'nde bulunan dördüncü form ise, Kat. No. 10'dur. Bu form yine bir tabağın kaide kısmına aittir. Kaide düz tabanlı olup tabanın iç kısmı ile merkezine doğru olan kısımda geniş bir yiv mevcuttur. Kaidenin merkezine doğru uzanan kısmı ince cidarlıdır. Dış yüzeyde astarın bir kısmı dökülmüş, iç yüzeydeki yüzey rengi ise dış yüzeyden daha koyudur. Kat. No. 10'un en benzer örnekleri Patara (Uygun, 2011: 234) ve Letoon'da (Özdilek, 2019: Fig. 12) görülmektedir. Benzer örnekler ışığında MS 2. yüzyıl ortalarına tarihlenilebilir.

Beşinci form olan Kat. No. 11, Kabalı Mahallesi'nde ele geçmiştir. Ağız kısmı içe çekilerek yuvarlatılmış, dudak kısmı ise düzleştirilmiştir. Gövde kaideye doğru daralarak inmektedir. Bu kap formu Pontus kırmızı astarlı mal grubunu en iyi temsil eden spesifik formlarının bir seçimini göstermektedir. Kat. No. 11 formu, büyük boyutlu süslenmemiş tabağın en popüler şeklinin erken ve orta varyantlarını içerir (Domzalski, 2011: 164). Bu formun tek örneği Pompeiopolis'de (Domzalski, 2011: Pl. 2) görülmektedir. Benzer örnekler ışığında MS 4-5. yüzyılın ilk yarısına tarihlenmektedir.

Altıncı form Kaplancık Mahallesi'nde tespit edilmiştir. Kat. No. 12'deki formun dudak kısmı yuvarlatılmış olup, ağız kısmı bazen düz bazen de üçgene benzer bir profil şeklinde gövdeye geçiş sağlamaktadır. Bu formlar genellikle büyük boyutludur. Genellikle sığ ve geniş bir tabana sahiptir (Hayes, 1972: 100). Hayes bu formu MS 325-400/420 yılları arasına tarihlendirmiştir (Hayes, 1972: 107). Bu formun benzer örnekleri Tripolis'de (Duman, 2016; Ok, 2018), Ephesos'ta (Gassner, 1997: Taf. 49) ve Atina Agorası'nda (Hayes, 2008: Fig. 33) bulunmuştur. Bu örnekler aşağı yukarı aynı döneme tarihlendirilmektedirler. Bu kapsamda Kat. No. 12 formunu MS 4. yüzyılın ikinci yarısı ile MS 5. yüzyılın başlarına tarihlenilebiliriz.

Yedinci ve son tabak formu Kat. No. 13'tür. Bu formun dışa çekik, yuvarlatılmış bir ağız vardır. Dudak kısmı içe doğru yuvarlatılarak inmekte ve üzerinde ince bir yiv bulunmaktadır. Gövde kısmı hafif, düz bir şekilde aşağı doğru inmekte ve olasılıkla kaide kısmına doğru yuvarlatılarak birleşmektedir. Kat. No. 13 oldukça büyük boyutlu bir formdur. Bu formun benzer örnekleri Ephesos'da (Gassner, 1997: Taf. 45) MS 5. yüzyıla tarihlenmiş ve Smyrna Agorası'nda (Doğer, 2005: Pl. VII) MS 5. yüzyıl ikinci yarısı ile MS 6. yüzyıl başlarına tarihlenmiştir. Gassner ve Doğer bu formun Phokaia kırmızı astarlı seramik (Late Roman C) formuna ait olduğunu söylemiştir. Buna göre Kat. No. 13'ü, MS 5. yüzyıl ortaları ile MS 6. yüzyılın başlarına tarihlenmek mümkündür.

4.3. Kaba Mutfak Kabı

Kaba mutfak kapları antik dönemden günümüze kadar birçok amaçla kullanılmıştır. Pişirme veya saklama kabı olarak kullanılmış olan bu formlar her dönemde sıkça karşımıza çıkmaktadır. Vezirköprü'nün Çal Mahallesi'nde bulunan ve pişirme kabı olan Kat. No. 14 ise "Khytra" adı verilen ve en sık tercih edilen formlardan biridir (Dokuzboy, 2017: 26). Pişirme veya saklama kabı olarak kullanılan khytralar genellikle dışa dönük ağızlı ve derin gövde yapısına sahiptirler (Aktaş, Sezgin ve Çilingiroğlu, 2019: 381). Kat. No. 14 formunun ağız kısmı yüksek ve dışa çekik, ağız kısmında gövdeye belirgin bir dönüş yapan ve dudak kısmı yuvarlatılmış bir formdur. Gövde kısmı dışa doğru açılan ve şişkin bir formdadır. Benzer örnekleri Knossos (Hayes, 1983: Fig. 8) ve İzmir-Karaburun'da (Aktaş vd., 2019: Fig. 4) bulunmuştur. Benzer örnekler göre Kat. No. 14 MS 3. yüzyıl sonu ile MS 5. yüzyıl aralığına tarihlendirilmektedirler.

4.4. Unguentarium

Unguentarium adı, antik çağda kokulu yağ, parfüm anlamına gelen "Unguent" kelimesinden türetilmiştir. Ancak kesin olarak adının nerden geldiği bilinmemektedir. Unguentariumlar antik çağda Hellenistik dönemden Bizans dönemine kadar sıkça kullanılan bir kap formu olmuştur (Özdilek, 2016: 222). Vezirköprü'nün Çal Mahallesi'nde bulunan form ise, bir unguentarium kaidesine aittir. Kat. No. 15'teki unguentarium kaidesi, oldukça küçük bir parçadır. Taban kısmı hafif içbükey ve kaideden gövdeye giden kısım dışa doğru çekiktir. Bunun dışında gözle görülebilen çok fazla bir ayrıntı söz konusu değildir. Astarsız, yalın yüzeylidir. Hamuru içerisinde yoğun miktarda mika, kireç ve taşçık katkı mevcuttur. Bu unguentariumun benzer örnekleri Parion (Ergürer, 2012: Lev. 32) ve Antiocheia'da (Arslan, 2004: Lev. 37) bulunmuştur. Kat. No. 15'te örnekleri temel olarak MS 1-2. yüzyıla tarihlenilebiliriz.

4.5. Amphora

Amphoralar antik çağlarda günlük yaşam ve ticaretle sıkça kullanılan büyük boyutlu kaplardır. Roma döneminde de sıkça kullanılan amphoraların tek kulplu, çift kulplu, sivri dipli, düz dipli olarak birçok çeşidi bulunmaktadır. Vezirköprü'nün Yarbaşı Mahallesi'nde bir amphoraya ait kaide kısmı ele geçmiştir. Bulunan bu kaide kısmı sivri dipli amphoranın parçasıdır. Kat. No. 16 olarak adlandırılan bu kaide parçası, gövdeden dibe doğru inerken dışa doğru çıkıntı yapmış ve kaide kısmı yuvarlaklaştırılmıştır. Kaide üzerinde iki adet ince küçük çizgi mevcuttur. Bunun dışında gövde kısmında da kazıma iki adet bezeme vardır. Ancak çok fazla belirgin ve anlaşılabilir değildir. Bu formun benzerleri, Saranda (Hayes, 2003: Fig. 33) ve Metropolis'de (Güngör, 2005: Lev. 47) mevcuttur. Kat. No. 16 formunu, örnekler ışığında MS 1. yüzyılın ilk yarısına tarihlenilebiliriz.

4.6. Testi

Vezirköprü'nün Yarbaşı Mahallesi'nde ele geçen son formumuz Kat. No. 17 olarak adlandırdığımız testi parçasıdır. Hafif yuvarlatılmış dudak kısmına sahip olan kabin, boyun kısmı yaklaşık 4 cm.'lik bir uzunlukla düz bir şekilde gövdeye doğru inmektedir. Ağızın korunan kısmında kulplu parçası mevcuttur. Testi parçası çok ince cidarlı olup hamurunda yoğun miktarda mika katkı görülmektedir. Bu testi formunun benzeri Zeytinliada'da (Kavaz-Kındıgılı, 2017: Lev. 65) bulunmaktadır. Zeytinliada örneğine bakarak Kat. No. 17'yi MS 5. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenilebiliriz.

5. SONUÇ

Vezirköprü-Neoklaudiopolis antik kentinin seramikleri bugüne dek ayrıntılı olarak çalışılmış değildir. Bu çalışmada yüzey araştırmaları sırasında toplanan seramiklerden nitelikli grupları oluşturan 17 adedi değerlendirme kapsamına alınmıştır. Bunlar; Doğu Sigillata C (Çandarlı), Doğu Sigillata A, Phokaia Kırmızı Astarlı Seramikleri (Late Roman C), Afrika Kırmızı Astarlı seramikleri ve Pontus Sigillatasının yanı sıra amphora, unguentarium, kaba mutfak kapları ve testi gibi malzemelerden oluşmaktadır. Söz konusu bu kaplar, tarihsel süreci takip edilebilmek adına, Erken Roma'dan Geç Roma Dönemine kadar kronolojik bir dizin içinde, formlarına göre ayrı ayrı incelenmiştir. Bununla birlikte, malzemenin yüzeyden ele geçmesine bağlı olarak, stratigrafik bir değerlendirme yapmak mümkün değildir. Bu nedenle tarihlendirme yaparken analogi yöntemi ve tipolojik özellikler kullanılmıştır.

İncelenen nitelikli seramikleri genel olarak değerlendirdiğimizde; Doğu Sigillata A, Doğu Sigillata C (Çandarlı), Phokaia Kırmızı Astarlı Seramikleri (Late Roman C), Afrika Kırmızı Astarlı seramikleri ve Pontus Sigillatası da dahil olmak incelenen formlar birkaç örnekle temsil edilmiştir. Buna karşın bulunan amphora,

unguentarium, testi ve mutfak kaplarında benzer bir bölgesel üretimin üstünlüğü söz konusudur. Ayrıca, Erken Roma Dönemi seramik formlarının, Geç Roma Dönemi seramik formlarına oranla daha az olduğu gözlemlenmiştir. Neoklaudiopolis Antik Kenti'nin Roma dönemine ait çok fazla veri olmaması ve bugüne kadar sistemli bir kazı çalışmasının yapılmamış olması kesin ve net bilgiler elde etmemizi kısıtlamaktadır. Bu da çalışmayı ve ulaştığı sonuçları oldukça önemli kılmaktadır. Çalışma kapsamında Vezirköprü'nün Roma Dönemi merkezlerindeki arkeolojik malzemeyi çevre bölgelerle karşılaştırmak ilk defa mümkün olabilmıştır. Phokaia, Çandarlı, Doğu Sigillata A, Afrika Kırmızı Astarlı seramikleri ve Pontus Sigillatası gibi üretimler Neoklaudiopolis'in ekonomik ve ticari bir ağ içerisinde yer aldığını bize açıkça göstermektedir. Bunun yanı sıra Neoklaudiopolis Antik Kenti'nin bir Roma yolu üzerinde yer alması da bu üretimdeki malzemelerin bölgede bulunmasını bize kısmen göstermektedir. Bu araştırma ilerleyen zamanlarda yapılacak olan çalışmalar için bir ön gösterim niteliğinde olması açısından oldukça önemlidir. Seramik yoğunluğunun MÖ 1. yüzyıl ve MS 5. yüzyıl tarihleri arasında olması ve bu dönemde artan yerleşme sayısının bölgedeki ekonomik ve ticari ağlara katkısının ne olduğu ilerleyen zamanlarda yapılacak kazı çalışmaları ile daha iyi anlaşılacaktır. Çalışmanın giriş kısmında da belirtildiği gibi Vezirköprü Helenistik, Roma dönemlerinde önemli bir idari ve dini merkezdir.

6. Katalog²

Kat. No. : 1, Levha No.: 1
Buluntu Yeri : Akören Mahallesi, Tevekleşme Mevkii
Form : Kase
Ölçüleri : Çap: 16 cm., Yükseklik: 3.1 cm.
Hamur Rengi : 10 YR 4/6 Dark Yellowish Brown/5 YR 5/8 Red
Yüzey Rengi : 2.5 YR 5/ Red/5 YR 5/6 Yellowish Red
Fırınlama : İyi pişmiş
Tanım : İyi pişmiş
Benzeri : Mika, taşçık, kireç ve ince kum katkılıdır. Kireç katkından dolayı gözenekler mevcuttur. Olasılıkla yanmadan kaynaklı üzerinde isler görülmektedir.
Tarih : Lafit – Şahin 2012: Pl. 3
 MÖ 1. yüzyılın ortası – MS

30

Kat. No. : 2, Levha No.: 1
Buluntu Yeri : Baykuşkaya Mevkii
Form : Kase kaidesi
Ölçüleri : Çap: 5 cm., Yükseklik: 2.6 cm
Hamur Rengi : 7.5 YR 5/8 Strong Brown
Yüzey Rengi : İç Astar: 2.5 YR 4/6 Red/Dış Astar: 7.5 YR 5/6 Strong Brown
Fırınlama : İyi pişmiş
Tanım : İç ve dış astar renkleri birbirinden farklıdır. Çok ince kum ve seyrek mika katkılıdır
Benzeri : Özdilek 2019: Fig. 20
Tarih : MÖ 1. yüzyıl- MS 1. yüzyıl

Kat. No. : 3, Levha No.: 1
Buluntu Yeri : Yarbaşı Mahallesi, Kale Doruk Mevkii
Form : Kase
Ölçüleri : Çap: 28 cm., Yükseklik: 4 cm.
Hamur Rengi : 5 YR 5/8 Yellowish Red
Yüzey Rengi : 2.5 YR 4/6 Red
Fırınlama : İyi pişmiş
Tanım : Astar geçişlidir, geçiş rengi, 10 R 5/8 Red'dir. Hamuru ince kum, kireç ve mika katkılı olup gözeneklidir
Benzeri : Körsulu, 2019: Fig. 8
Tarih : MÖ 1. yüzyıl – MS 2. yüzyıl başları

Kat. No. : 4, Levha No.: 1
Buluntu Yeri : Köprübaşı Mahallesi, Cami Tepesi Mevkii

² Kum içindeki tanelerin 1 mm. çapından daha küçük olduğu durumlarda 'İnce kum katkı'; 2 mm. ise 'orta kum katkı'; 2 mm.'den daha büyük ise 'kaba kum katkı' kullanılmıştır. Özü tamamen siyah ya da kurşunli renkteyse 'kötü pişirilmiş'; iç ve dış çeper hamurunun renginde, öz siyah renkteyse 'orta pişirilmiş'; öz tümüyle hamurunun rengindeyse ve kesitte bir renk değişimi yoksa 'iyi pişirilmiş', terimleri kullanılmıştır. Renkler için Munsell Soil Color Charts (GretagMacbeth 2000) kataloğundan yararlanılmıştır.

Form : Kase
Ölçüleri : Çapı: 12 cm., Yükseklik: 1.5 cm
Hamur Rengi : 7.5 YR 5/6 Strong Brown
Yüzey Rengi : 2.5 YR 4/6 Red
Fırınlama : Orta pişmiş
Tanım : İnce kum,
 kireç, taşçık ve mika katkılı olup seyrek gözeneklidir
Benzeri : Zelle, 1997: Abb. 57
Tarih : MS 1. yüzyılın ikinci yarısı

Kat. No. : 5, Levha No.: 2
Buluntu Yeri : Köprübaşı Mahallesi, Cami Tepesi Mevkii
Form : Kase
Ölçüleri : Çapı: 24 cm., Yükseklik: 2.5 cm
Hamur Rengi : 5 YR 6/8 Reddish Yellow
Yüzey Rengi : 5 YR 5/8 Yellowish Red
Fırınlama : İyi pişmiş
Tanım : Dış kısımda astar yer yer dökülmüştür. Seyrek çok ince kum, kireç ve mika katkılıdır
Benzeri : Hayes, 1972: Form 27
Tarih : MS 2. yüzyıl

Kat. No. : 6, Levha No.: 2
Buluntu Yeri : Boğazkuru Mahallesi, Maltepe Yerleşimi
Form : Kase
Ölçüleri : Çapı: 22 cm., Yükseklik: 2.3 cm.
Hamur Rengi : 7.5 YR 5/6 Strong Brown / 5 YR 6/8 Reddish Yellow
Yüzey Rengi : 5 YR 5/8 Yellowish Red / 2.5 YR 5/8 Red
Fırınlama : İyi pişmiş
Tanım : Mika, kireç ve ince kum katkılı olup gözeneklidir. Astar dış yüzeyde dökülmüş ve iç yüzeyde renk geçişleri mevcuttur
Benzeri : Kindıgılı, 2017: Lev. 32; Ergüner, 2016: Fig. 3
Tarih : MS 3-4. yüzyılın ilk çeyreği

Kat. No. : 7, Levha No.: 2
Buluntu Yeri : Çalköy Mahallesi, Baykuşkaya Mevkii
Form : Tabak
Ölçüleri : Çapı: 30 cm., Yükseklik: 3.4 cm.
Hamur Rengi : 7.5 YR 6/8 Reddish Yellow
Yüzey Rengi : 7.5 YR 5/8 Strong Brown / 2.5 YR 5/8 Red
Fırınlama : İyi pişmiş
Tanım : Çok ince kum, seyrek kireç ve mika katkılı olup gözeneklidir
Benzeri : Özdilek, 2017: Fig. 8; Waage, 1948: 24; Hayes, 2008: Fig. 3, 60-66
Tarih : MÖ 1. yüzyılın sonu – MS 1. yüzyılın ilk yarısı

Kat. No. : 8, Levha No.: 2
Buluntu Yeri : Çalköy Mahallesi, Gavurevi Mevkii
Form : Tabak
Ölçüleri : Çapı: 22 cm., Yükseklik: 2.3 cm.
Hamur Rengi : 5 YR 5/8 Yellowish Red
Yüzey Rengi : 2.5 YR 4/6 Red
Fırınlama : İyi pişmiş
Tanım : Yer yer kalkerleşme
 mevcuttur. Orta yoğunlukta ince kum, kireç, taşçık ve mika katkılıdır
Benzeri : Oransay, 2012: Çiz. 2
Tarih : MÖ 1. yüzyılın ikinci yarısı – MS 1. yüzyılın başları

Kat. No. : 9, Levha No.: 3
Buluntu Yeri : Tepeören Mahallesi, Mezarlık Mevkii
Form : Tabak
Ölçüleri : Çapı: 7 cm., Yükseklik: 1.4 cm.
Hamur Rengi : 7.5 YR 5/8 Strong Brown
Yüzey Rengi : İç Yüzey Rengi: 5 YR 5/8 Yellowish Red / 2.5 YR 5/8 Red
Fırınlama : İyi pişmiş
Tanım : Dış yüzeyde astar dökülmüş olup iç yüzeyin rengi daha koyudur. İnce kum, kireç ve mika katkılı ve ara ara gözeneklidir
Benzeri : Meyer-Schlichtmann, 1988: Taf. 33-267. T4; Erol, 2011; Kat. No. 4
Tarih : MÖ 1. yüzyılın ikinci yarısı – MS 1. yüzyılın ilk yarısı

Kat. No. : 10, Levha No.: 3
Buluntu Yeri : Tepeören Mahallesi, Mezarlık Mevkii
Form : Tabak
Ölçüleri : Çapı: 16 cm., Yükseklik: 2.5 cm.
Hamur Rengi : 2.5 YR 5/6 Red
Yüzey Rengi : Dış yüzey rengi: 2.5 YR 4/6 Red / 10 R 5/8 Red
Fırınlama : İyi pişmiş
Tanım : İnce kum, yoğun mika ve kireç katkılı ve gözeneklidir
Benzeri : Özdilek, 2019: Fig. 12; Hayes, 1985: Form 60; Uygun, 2011: 234, Kat. 458
Tarih : MS 2. yüzyılın ortaları

Kat. No. : 11, Levha No.: 3
Bulutlu Yeri : Kabalı Mahallesi, Oluklu Mevkii
Form : Tabak
Ölçüleri : Çapı: 23 cm., Yükseklik: 3.3 cm
Hamur Rengi : 7.5 YR 7/8 Reddish Yellow
Yüzey Rengi : 5 YR 5/8 Yellowish Red
Fırınlama : İyi pişmiş
Tanım : Az miktarda mika, kireç ve ince kum katkılıdır. Kireç katkıdan dolayı hamurda gözenekler mevcuttur
Benzeri : Pinto, 2003:
Tarih : MS 4-5. yüzyılın ilk yarısı
 Fig. 5; Domzalski, 2011: Pl. 2

kenarlıdır. Ağız kenarında kırık ve noksan ufak kısımlar mevcuttur. Omuza doğru genişleyen silindirik boyunlu olup boynun omuzla bağlantı noktasında iki sıra halinde yatay kabartma bulunmaktadır. Kırık olan boyun yapıstırılmıştır. Boyundan başlayıp omuz üzerinde biten dikey tek kulpludur. Kulp üzerinde dikey yiv bulunmaktadır. Omuzdan karına doğru genişleyen, karından kaideye doğru daralan formudur. Şişkin karınlı, yuvarlak kaideli ve hafif dış bükey diplidir. Açık kahverengi (5 YR 6/6) hamurlu
Benzeri: Kavaz- Kindığı, 2017: 56
Tarih: MS 5. yüzyılın ikinci yarısı

Kat. No. : 12, Levha No.: 3
Bulutlu Yeri : Kaplancık Mahallesi, Bedesten (Manastr) Mevkii
Form : Tabak
Ölçüleri : Çapı : 28 cm., Yükseklik: 4.6 cm
Hamur Rengi: 2.5 YR 5/8 Red
Yüzey Rengi : Dış Astar; 2.5 YR 5/8 Red. / İç Astar; 2 YR 5/8 Yellowish Red
Fırınlama : Orta pişmiş
Tanım : Astar iç yüzey ve dış yüzeyde farklı renklerde. Dış astar olasılıkla dökülmüş olup bazı yerlerde çok az şekilde görülmektedir. Hamuru ince kum, mika ve az kireç katkılıdır
Benzeri : Hayes, 1972: Form 61, Fig. 17; Ok, 2018: Lev. 60; Gassner, 1997: Taf. 49, 592; Hayes, 2008: Fig. 33, 1059-1063; Duman, 2016: Fig. 6,11
Tarih : MS 4. yüzyılın ikinci yarısı - MS 5. yüzyılın başları

Kat. No. : 13, Levha No.: 4
Bulutlu Yeri : Çalköy Mahallesi, Baykuşkaya Mevkii
Form : Tabak
Ölçüleri : Çapı: 34 cm., Yükseklik: 2.1 cm.
Hamur Rengi : 5 YR 6/6 Reddish Yellow
Yüzey Rengi : 5 YR 4/3 Reddish Brown
Fırınlama : İyi pişmiş
Tanım : Astar Rengi açıktan koyuya doğru geçişlidir. Açık Astar Rengi; 2.5 YR 5/8 Red'dir. İnce kum, kireç, taşçık ve mika katkılı olup gözeneklidir
Benzeri : Gassner, 1997: Taf. 45;
Tarih : MS 5-6. yüzyıl
 Doğer, 2005: Pl. VII,e

Kat. No. : 14, Levha No.: 4
Bulutlu Yeri : Çalköy Mahallesi, Gavurevi Mevkii
Form : Pişirme Kabı -Kytra
Ölçüleri : Çapı: 14 cm., Yükseklik: 4.3 cm.
Hamur Rengi: 7.5 YR 4/6 Strong Brown
Yüzey Rengi : 7.5 YR 5/6 Strong Brown
Fırınlama : İyi pişmiş
Tanım : Astar dökülmüş ya da astarsız yapılmıştır. İnce kum, kireç, taşçık ve mika katkılıdır
Benzeri : Hayes, 1983: Fig. 8; Aktaş vd., 2019: Fig.4
Tarih : MS 3/4 - 5. yüzyılın başları

Kat. No. : 15, Levha No.: 4
Bulutlu Yeri : Çalköy Mahallesi, Gavurevi Mevkii
Form : Unguentarium
Ölçüleri : Çapı: 4 cm., Yükseklik : 1.5 cm.
Hamur Rengi: 2.5 YR 5/8 Red
Yüzey Rengi : 5 YR 5/8 Yellowish Red
Fırınlama : İyi pişmiş
Tanım : Astar yoktur. Kabın iç yüzeyinde kalkerleşme mevcuttur. Orta yoğunlukta ince kum, kireç ve taşçık, yoğun miktarda mika katkılıdır
Benzeri : Ergürer, 2012: Lev 32; Arslan, 2004: Lev. 37; Civelek, 2001: Lev. XXXV
Tarih : MS 1-2. yüzyıl

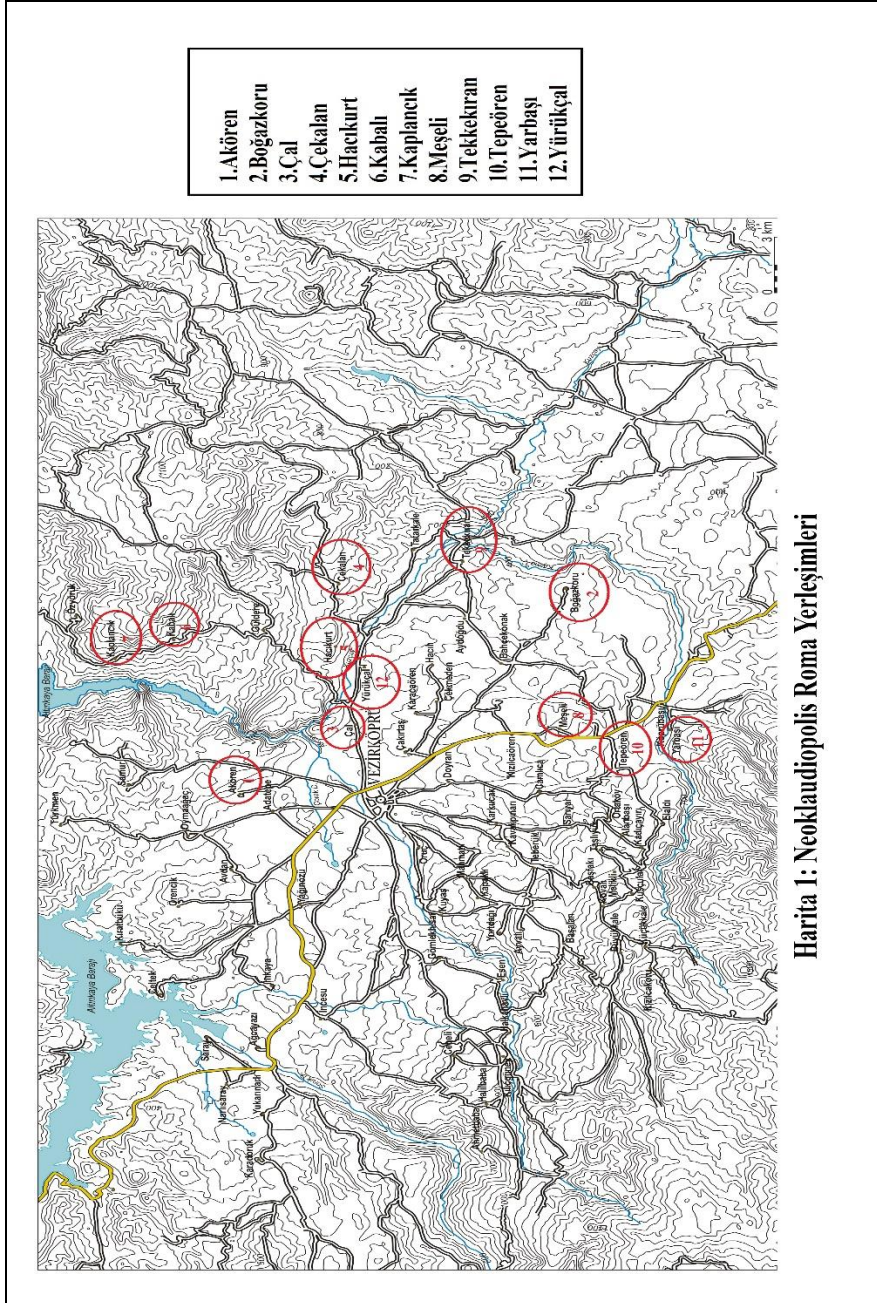
Kat. No. : 16, Levha No.: 5
Bulutlu Yeri : Yarbaşı Mahallesi, Kale Doruk Mevkii
Form : Amphora
Ölçüleri : Çapı: - Yükseklik: 6.5 cm.
Hamur Rengi : 7.5 YR 5/6 Strong Brown
Yüzey Rengi : 10 R 5/8 Red
Fırınlama : Orta pişmiş
Tanım : Yüzey üzerinde kazı bezeme mevcuttur. Hamur ince kum, kireç, mika ve taşçık katkılıdır
Benzeri : Güngör, 2005: Lev. 47; Hayes, 2003: Fig. 33
Tarih : MS 1. yüzyılın ilk yarısı

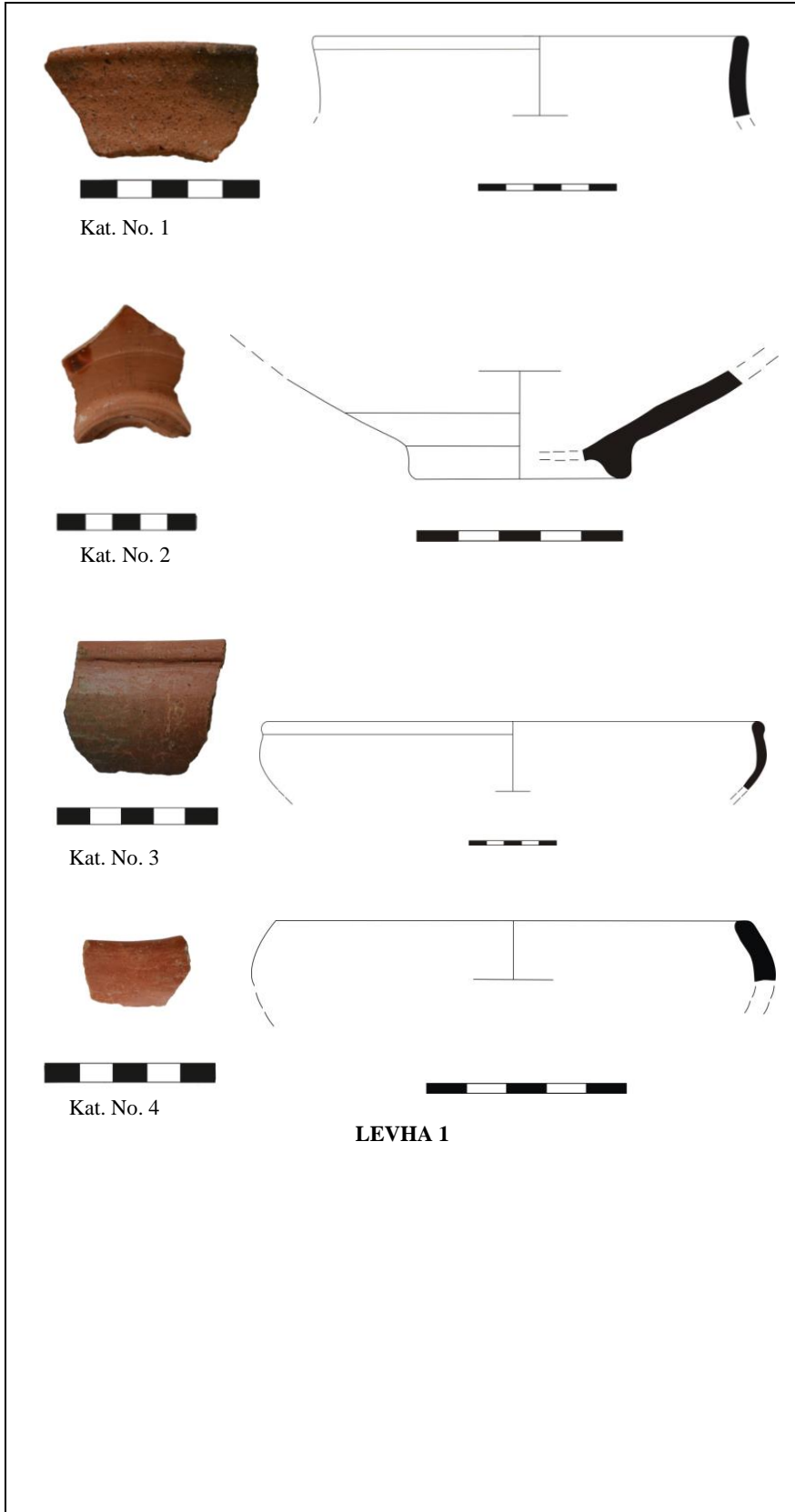
Kat. No. : 17, Levha No.: 5
Bulutlu Yeri : Yarbaşı Mahallesi, Kale Doruk Mevkii
Form : Testi
Ölçüleri : Çapı: 5 cm., Yükseklik: 6 cm.
Hamur Rengi: 10 R 5/8 Red
Yüzey Rengi : 10 R 5/8 Red
Fırınlama : İyi pişmiş
Tanım : Astar yoktur ve yalın yüzeylidir. Hamur ve dış renk aynıdır. İnce kum ve kireç, yoğun miktarda mika katkılı ve çok az gözenekli, Dışa çekik ağız

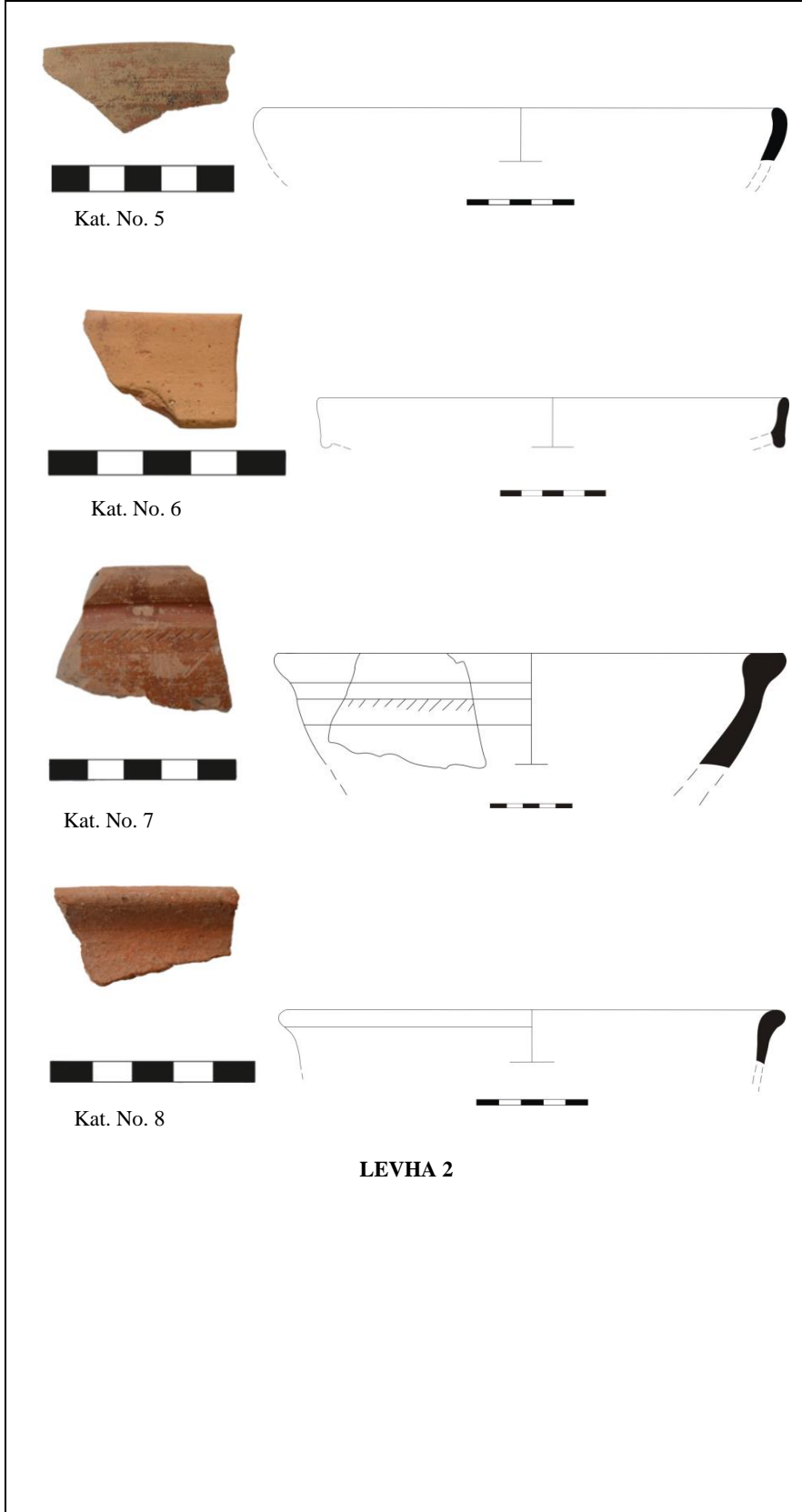
KAYNAKÇA

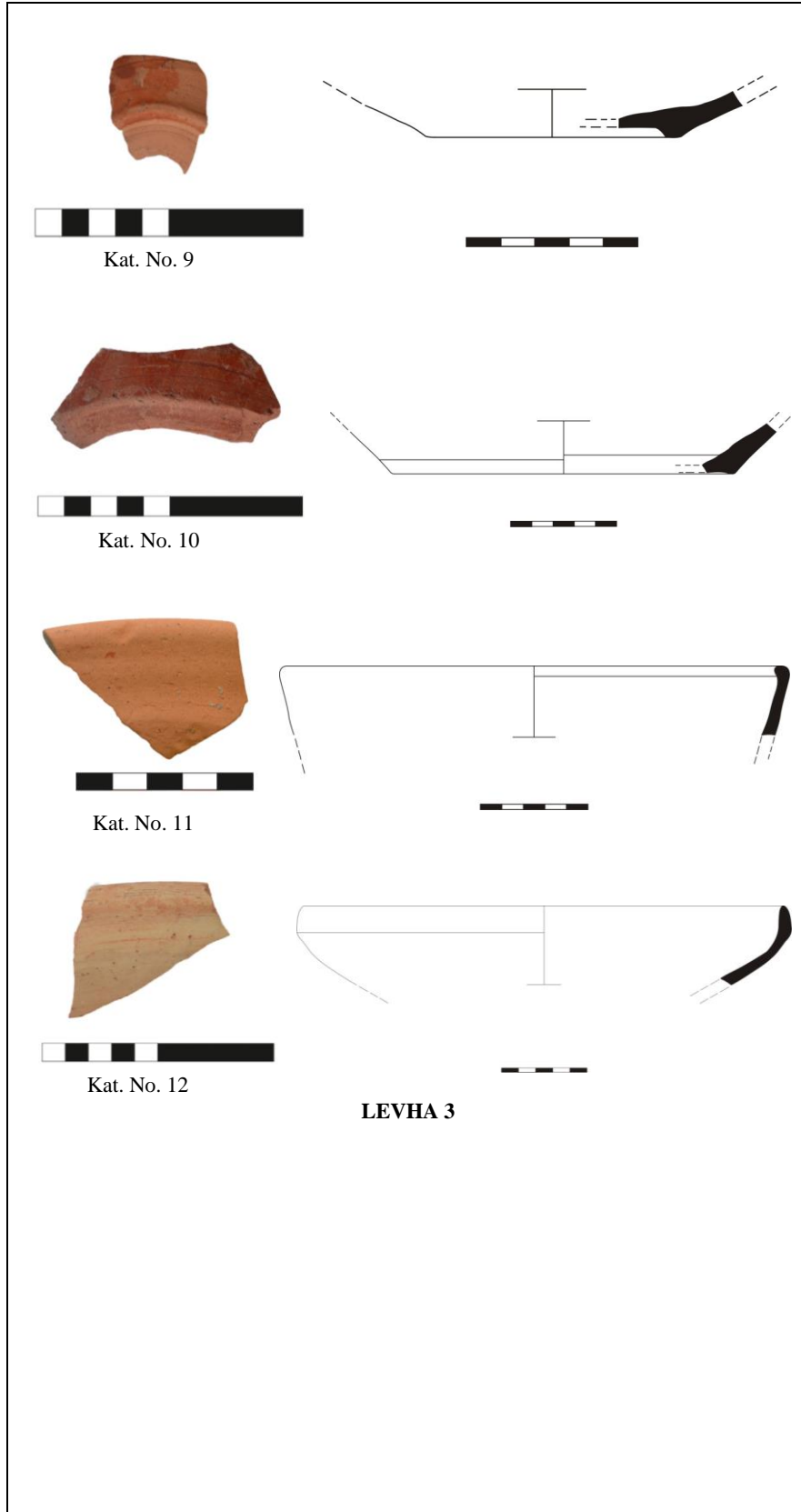
- Aktaş, E., (2018), Roma İmparatorluk Dönemi'nde Orta Ve Doğu Karadeniz Bölgesi Yerleşimleri (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın
- Aktaş, R., Sezgin, E. ve Çilingiroğlu, Ç. (2019), "İzmir-Karaburun Yüzev Araştırmasında Ele Geçen Roma Dönemi Seramikleri", Mersin Üniversitesi Kilikia Arkeolojisini Araştırma Merkezi Yayınları (Olba), Sayı 27, 369-412.
- Alkım, U.B., (1975), "Samsun Bölgesi Çalışmaları (1973)", Türk Arkeoloji Dergisi, Sayı 23- 1, 5-12.
- Arslan, N., (2004), "Antiocheia (Pisidya) Kazılarında Bulunan Seramikler". Mersin Üniversitesi Kilikia Arkeolojisini Araştırma Merkezi Yayınları (Olba), Sayı 10, 209-238.
- Bekker-Nielsen, T., (2013a), "Neoklaudiopolis'in Araştırma Tarihi Üzerine Notlar (Vezirköprü, Samsun İli)", Türk Tarih Kurumu Höyük Dergisi, Sayı 6, 41-62.
- Bekker-Nielsen, T., (2013b), "350 Years of Research on Neoklaudiopolis (Vezirköprü)", Reprinted From Orbis Terrarum Vol.11, Syddansk Universitet (University Of Southern Denmark), 3-31.
- Bekker-Nielsen, T. ve Winther-Jacobsen, K., (2013), "Yüzev Araştırması Vezirköprü ve Havza İlçesinde – Rapor ", 1-67.
- Bekker-Nielsen, T. ve Czichon, R. M., (2015), "Ancient Roads And Bridges Of The Vezirköprü District", Landscape Dynamics And Settlement Patterns In Northern Anatolia During The Roman And Byzantine Period, Kristina Winther -Jacobsen and Lâfite Summerer (Ed.), Stuttgart, 295-305.
- Bekker-Nielsen, T., Czichon R.M., Hogel, C., Kıvrak, B., Madsen, J.M., Sauer, V., Sorensen, S.L. ve Winther-Jacobson, K., (2015), Neoklaudiopolis Antik Kenti (Vezirköprü, Samsun), Özge Acar (çev.), Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2015.
- Bekker-Nielsen, T., Hogel, C. ve Sorensen, S. L., (2015), "Inscriptions From Neoklaudiopolis / Andrapa (Vezirköprü, Turkey)", Epigraphica Anatolica 48, 2015, 115-136 .
- Civelek, A., (2001), "Tralleis Nekropolisi Buluntuları Işığında Hellenistik ve Roma Dönemi Seramiği" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Czichon, R. M., (2007), "Oymaağaç-Vezirköprü Yüzev Araştırması 2006", 25.Araştırma Sonuçları Toplantısı 1. Cilt, Çanakkale, 28 Mayıs - 01 Haziran 2007, 187-196.
- Czichon, R. M., (2009), "Oymaağaç Höyük-Nerik Raporu 2009", 1-26.
- Czichon, R. M., (2013), "Son Rapor Oymaağaç Höyük-Nerik 2013", 1-29.
- Czichon, R. M., (2014), "Son Rapor Oymaağaç Höyük-Nerik 2014", 1-24.
- Czichon, R. M. ve Yılmaz, M. A., (2014), "Vezirköprü/Oymaağaç Höyük-Nerik (?) Projesi, Anadolu'nun Zirvesinde Türk Arkeolojisinin 40 Yılı, Bilgin Kültür Sanat Yayınları, Ankara 2014, 339-356.
- Demirel, E., (2015), "Bafra İkiztepe- Nerik (Vezirköprü) Kültür Yolu", Bafra Belediyesi, Samsun.
- Dengate, J. A., (1978), "A Site Survey along the South Shore of Black Sea", The Proceedings of the Xth International Congress of Classical Archaeology, Vol I, Ankara: 245-258.
- Doğar, L., (2005), "Byzantine Ceramics: Excavation at Smyrna Agora", (Ed. B. Böhlendorf- Arslan, A.O. Uysal, J. Witte- Orr), Çanak, Akdeniz ve Çevresindeki Arkeolojik Kazılarda Ele Geçen Geç Antik ve Ortaçağ Seramiği ve Mimari Seramiği, Byzas 7, Ege Yayınları, İstanbul, 97-121.
- Dokuzboy, A., (2017), "Magnesia Artemision'u Kurban Çukuru A Açmasından Ele Geçen Pişirme Kapları", Uluslararası Amisos Dergisi, Cilt/ 2, Sayı/ 3 24-31.
- Domzalski, K., (2011), "Late Roman Pottery from Pompeiopolis", in Summerer, L. (ed.), Pompeiopolis I: eine Zwischenbilanz aus der Metropole Paphlagoniens nach fünf Kampagnen (2006-2010) [Schriften des Zentrums für Archäologie und Kulturgeschichte des Schwarzmeerraumes, Bd 21]: 163-178.
- Duman, B., (2016), "African red slip ware in Lydian Tripolis", Rei Cretariae Romanae Fautorum Acta, (44), 699-706.
- Ergürer, H. E., (2012), "Parion Roma Dönemi Seramiği", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Ergürer, H. E., (2016), "Sigillata ve Geç Roma Kırmızı Astarlı Seramikleri", (Ed. C. Başaran-H. E. Ergürer), Parion Roma Tiyatrosu, 123-164.
- Erol, D., (2011), "Smyrna Devlet Agorasında Ele Geçen Terra Sigillata ve Geç Roma Seramiği" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Gassner, V., (1997), Das Südtor der Tetragonos Agora: Keramik und Kleinfunde, Forschungen in Ephesos XIII/1/1, Wien.
- Gül, S., (2015), "Vezirköprü Yöresinin Kültür Turizmi", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Coğrafya Anabilim Dalı, Samsun.
- Güngör, E., (2005), "Metropolis Kenti Ada 7 İçerisindeki Konut Seramiği", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Hayes, J.W., (1972), Late Roman Pottery, London.
- Hayes, J.W., (1983), The Villa Dionysos Excavations, Knossos The Pottery. *The Annual of the British School at Athens* 78, 97-169.
- Hayes, J.W., (1985), "Enciclopedia Dell'arte Antica Classica e Orientale", Atlante delle Forme Ceramiche II. Ceramica Fine Romana nel Bacino Mediterraneo, (Tardo Ellenismo e Primo Impero), Vol. II, Roma.
- Hayes, J.W., (2003), "Hellenistic and Roman Pottery Deposits from the 'Saranda Kolones' Castle Site at Paphos", *The Annual of the British School at Athens* 98, 447-516.
- Hayes, J.W., (2008), "Roman Pottery Fine-Ware Imports", *The Athenian Agora*, Vol. 32, New Jersey.
- Kavaz-Kındıgılı, B., (2017), "Zeytinliada Geç Roma ve Bizans Seramikleri", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Körsulu, H., (2019), "Sinabiç'tan (Dalisandos?) Hellenistik ve Roma Dönemi Seramikleri", Mersin Üniversitesi Kilikia Arkeolojisini Araştırma Merkezi Yayınları (Olba), Sayı 28, 295-338.

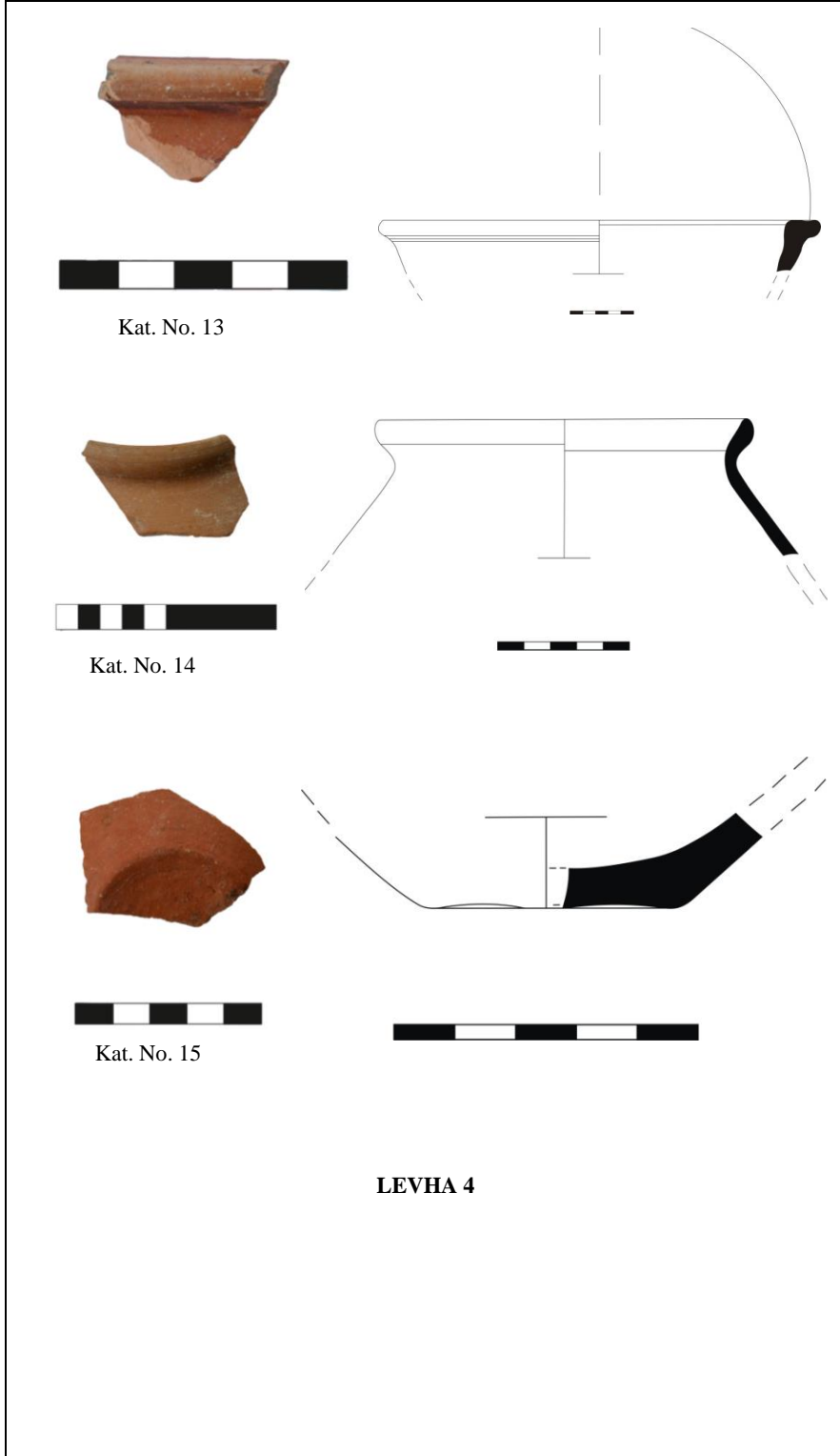
- Lafli, E. ve Kan-Şahin, G. (2012), "Terra Sigillata And Red-Slipped Ware From Hadrianopolis in Southwestern Paphlagonia", *Anatolia Antiqua* XX, 45-120.
- Meyer-Schlichtmann, C., (1988), *Die Pergamenische Sigillata aus der Stadtgrabung von Pergamon: Mitte 2. Jh. v. Chr.-Mitte 2. Jh. n. Chr, Pergamenische Forschungen* 6, Berlin.
- Ok, M., (2018), "Tripolis Hellenistik ve Roma Dönemi Seramiği", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- Oransay, B.S.A., (2012), "Side 2009-2011 Yılı Kazılarında Ele Geçen Doğu Sigillata D (Kıbrıs Sigillata) Seramikleri", *Anadolu /Anatolia* 38, 2012, s.109-138.
- Özdilek, B., (2016), "2009-2012 Andriake Kazılarında Ele Geçen Unguentarium, Şişe, Lykion Ve Mortar Örnekleri", Mersin Üniversitesi Kilikia Arkeolojisini Araştırma Merkezi Yayınları (Olba), Sayı 24, 217-265.
- Özdilek, B., (2017), "Andriake Limanından Ele Geçen Doğu Sigillata C Grubu Pergamon-Çandarlı Sigillataları", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 14, Sayı 40, 260-276.
- Özdilek, B., (2019), "Leteon Teras Duvarı Kazılarında Ele Geçen Doğu Sigillataları ile Lykia Bölgesi Kırmızı Astarlı Seramikler", *Arkhaia Anatolika, Anadolu Arkeolojisi Araştırmaları Dergisi*, Volume 2, 52-83.
- Pinto, I. V., (2003), "Common Ware From The Roman Villae At Sao Cucufate (Beja, Portugal)", *Rei Cretariae Romanae Fautorum Acta* 38, Abingdon 2003, 331-338.
- Strabon, *Geographika: Antik Anadolu Coğrafyası*, Kitap: XII, XIII, XIV (Çev. A.Pekman), İstanbul 1993.
- Temür, A., Yiğitpaşa, D., Kıvrak, B., Şahin, K., Çelik, M., Özbilgin, Ö., Kaymaz, V.- Sarıgül, M., (2018), "2018 Yılı Samsun İli Vezirköprü İlçesi Neoklaudiopolis Antik Kenti ve Territoryumu Sonuç Raporu", 1-79.
- Temür, A. ve Yiğitpaşa D., (2020), "Neoklaudiopolis Antik Kenti ve Territoryumu 2018 Yüzey Araştırması ve Envanter Çalışmaları" *International Journal of History*, 12/2, 619-654
- T.C. Kültür Ve Turizm Bakanlığı Samsun Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü, (2014), "75788673-050.01.04/55.11/183/810, (Samsun İli Vezirköprü İlçesi Yarbaşı ve Pazarıcı Köyleri Sınırlarında Höyük I. Derece Sit Alanı Tescili)", Samsun.
- Uygun, Ç., (2011), *Patara, IV.2, Tepecik Kırmızı Astarlı Seramikleri (İ.Ö. 2. yy- İ.S. 4. yy)*, İstanbul.
- Ünan, S., (2010), "Samsun Ve Çevresi Mezar Tipleri ve Ölü Gömme Adetleri (M.Ö. III. bin – M.S. IV. yy.)", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.
- Waage, F. O., (1948), "Hellenistic and Roman Tableware of North Sria", *Antioch on the Orontes, IV,i: Ceramics and Islamic Coins*, Princeton.
- Yılmaz, A. ve Gül, S., (2015), "Vezirköprü'de (Samsun) Tarihsel Koruma Ve Halkın Koruma Çalışmalarına Yaklaşımı", *Studies Of The Ottoman Domain*, 151-178.
- Yiğitpaşa, D. ve Şirin, O. A., (2020), "Vezirköprü'de 2012-2017 Yılları Arasında Gerçekleştirilen Kurtarma Kazıları Üzerine Gözlemler", *Amisos*, 5/8, 178-218.
- Zelle, M., (1997), *Die Terra Sigillata aus der Westtor- Nekropole in Assos, Asia Minor Studien* 27, Bonn.

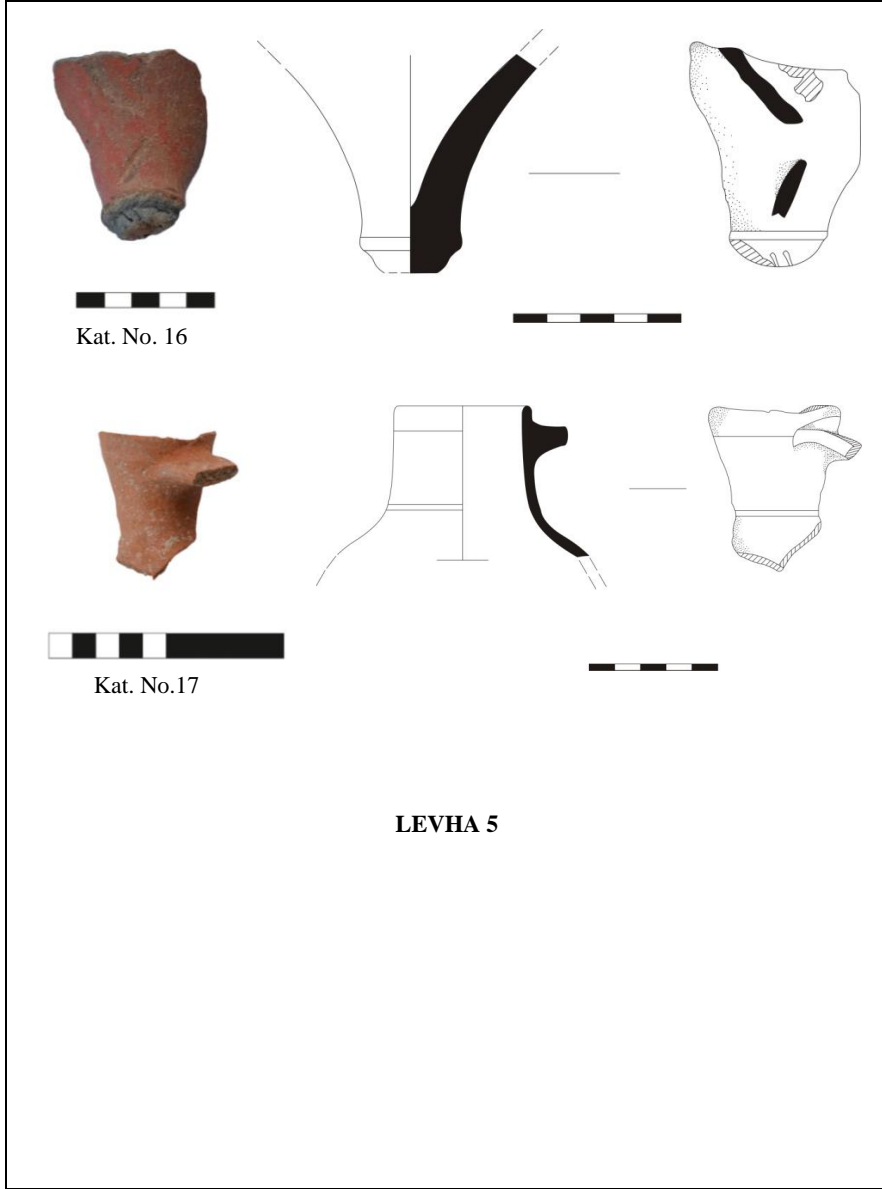












EXTENDED ABSTRACT

Neoklaudiopolis Ancient City is located in Vezirköprü district of Samsun province today. Vezirköprü is located approximately 120 km from Samsun city center. There are Havza in the east of Vezirköprü, Gümüşhacıköy and Merzifon in the south, Alaçam and Bafra in the north, and Boyabat and Osmancık districts in the west. The history of Vezirköprü has continued uninterruptedly from the Chalcolithic Age and the Early Bronze Age until today. The first investigation in Vezirköprü was made in 1813 by John MacDonald. Later, many foreign researchers made investigations in Vezirköprü, but did not give much results. More comprehensive research in Vezirköprü was started between 1972 and 1973 and afterwards, but still not very efficient. As of 2005, extensive surveys were carried out in the Vezirköprü Oymaağaç area and later excavations were started. However, these researches and excavations were to determine the Chalcolithic Age, Bronze Age, Iron Ages and Hittite periods. Later, in 2018, in Vezirköprü district of Samsun province, a survey was carried out with Akın Temür and his team in order to identify, document and interpret archaeological approaches. Within the framework of the studies carried out by Samsun Ondokuz Mayıs University with the name of "Neoklaudiopolis Ancient City and Territory of Vezirköprü District", a comprehensive study was carried out in a wide area. During the examinations, many finds belonging to the Roman Period were found. Most of the finds consist of ceramic pieces, mainly architectural blocks, column heads, and tomb steles. In previous studies in Vezirköprü, period ceramics such as Chalcolithic Age, Bronze Age and Iron Age were researched and studied, but Roman Period ceramics were never studied before. The Roman Period ceramics, which have not been studied in Vezirköprü, located in the Central Black Sea Region, have been carefully examined, researched, classified and evaluated within the scope of this article. During the survey, 12 settlements belonging to the Roman Period were identified. These settlements are identified; akören, Boğazkoru, Çal, Çekalan, Hacıkurt, Kabalı, Kaplancık, Meşeli, Tekkekıran, Tepeören, Yarbaşı and Yürükçal neighborhoods. Ceramics collected from 7 of the 12 Roman Settlements (Akören, Boğazkoru, Çal, Kabalı, Kaplancık ve Tepeören) were examined and six different forms were identified in total. These forms; plates, bowls, amphorae, jug, unguentarium and coarse kitchen wares. The forms are listed chronologically from the Early Roman Period to the Late Roman Period. When we evaluate the ceramics in general, the forms including Eastern Sigillata A, Eastern Sigillata C (Çandarlı), Phocaean Red Slip Ware (Late Roman C), African Red Slip Ware ceramics and Pontus Sigillata are represented with a few examples. While there are Eastern Sigillata A, Eastern Sigillata D (Cyprus) and Pontus Sigillata among the ceramic form groups of the Early Roman Period; Late Roman Period ceramics include Eastern Sigillata C (Çandarlı), Phokaia Red Slip Ware (Late Roman C) and African Red Slip Ware forms. These examined ceramics give us information about the chronology of the ancient city of Neoklaudiopolis. The ceramic finds that are the subject of this article also make important contributions to this historical process. The earliest examples date back to the 1st century BC. It is seen that the density is between the 1st century BC and the 2nd century AD. The latest examples date back to the 5th century AD. For now, since no production area of Neoklaudiopolis city has been identified in the Roman Period, we have not received any concrete data and further research is needed on this subject. Vezirköprü is located on the route we call the Roman road in ancient times. According to the sources, it is said that this Roman road existed before and the Romans established the city around this road. It is thought that copper mine was brought from Tavşan Mountain between Merzifon-Vezirköprü and arsenic from Gümüşhacıköy and Durağan through this road route in ancient times. This shows that the road was used for commercial purposes in ancient times. Its location on the trade route plays an important role in the economic and commercial development of the city of Neoklaudiopolis. The difference in form of the Roman period ceramics found in the Neoklaudiopolis Ancient City probably indicates that they came to the region through trade. It is thought that the Early and Late Roman Period ceramics identified in this study will provide information about the settlement period and density of the region during the Roman Period. However, a stratigraphic evaluation was not possible due to the materials obtained from the surface. As a result, more analogy studies and typological development have been used in dating the material.



GÜNÜMÜZ (!) İLİŞKİLERİNE TUTULAN ESKİ BİR AYNA: JOHN DRYDEN'İN MARRIAGE À LA MOD (1671) ADLI OYUNU ÖRNEĞİNDE TRAGİKOMEDYA

Sedat BAY^{1*}

¹Dr. Lecturer, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü

*sedatbayoglu@gmail.com

+ORCID: 000-0001-9118-2775

Öz- Tragedya ve komedya eski yunan edebiyatının en önemli türü olarak karşımıza çıkarlar. Bu iki ürün belirli özelliklerinin bir araya getirilerek oluşturulan tragikomedya ise on altıncı yüzyıla kadar Avrupa'da kendine yer bulamaz. Tragedyanın ciddi ortamını komedyanın komik ve neşeli unsurları ile birleştiren bu tür ilk kez Roma Döneminde Titus Maccius Plautus tarafından (M.S. 186) tragikomedya olarak adlandırılmış ve Rönesans'ın etkisiyle 16. Yüzyılda Avrupa sahnesine dönüş yapmıştır. On altıncı yüzyıla kadar egemen olan ve tragedyanın ortalamadan daha iyi insanları yaşam tarzını konu alması gereken ciddi bir edebi tür olduğu ön kabulü ile hareket eden Aristotelesçi sanat anlayışından dolayı, komedya ile tragedya unsurlarının bir arada kullanılmasından ortaya çıkan bu tür göz ardı edilmiştir. İngiliz edebiyatının büyük şairlerinden biri olarak tanınan John Dryden da bu türde oyunlar yazmış olsa da, bu yönü hep geri planda kalmıştır. Tragikomedya türünün özelliklerinin belirgin bir şekilde ortaya konulması bilinmesi gerekli olan Tragedya ve Komedya türlerinin genel özellikleri incelenecek ve bu özelliklere dayanarak Tragikomedyanın özellikleri ortaya konacaktır. Tragikomedyanın özelliklerinin belirtilmesinden sonra ise, Dryden'in önemli eserlerinden *Marriage à la Mod*'u (1671) bir tragikomedya örneği olarak ele alacak ve bu özelliklerin belirtilen eserde bulunup bulunmadığını örneklerle açıklayacağız.

Anahtar Kelimeler- Tragikomedya, John Dryden, Tragedya, Komedya

AN ANCIENT MIRROR HELD TO PRESENT DAY (!) RELATIONS: TRAGICOMEDY IN THE EXAMPLE OF JOHN DRYDEN'S MARRIAGE À LA MOD (1671)

Abstract- Tragedy and comedy are the most important genres of ancient Greek literature. Tragicomedy created by combining certain features of these two genres could not find a place in Europe until the sixteenth century. Combining the serious environment of tragedy with the comic and cheerful elements of comedy, this genre was first named as 'Tragicomedy' by Plautus (186 A.D.) in the Roman Period and returned to the European stage in the 16th century under the influence of the Renaissance. This genre, which emerged from the combination of characteristics of tragedy and comedy, was ignored until the sixteenth century, because of the Aristotelian pre-acceptance that tragedy was a serious literary genre that should reflect the events experienced by the people better than the average. Although John Dryden, who is known as one of the great poets of English literature, also wrote play in this literary genre, this aspect has always been in the background. General characteristics of tragedy and comedy genres which need to be known to show the characteristics of tragicomedy will be examined and the properties of tragicomedy will be revealed taking these properties as the basis of this study. After specifying the features of 'tragicomedy', we will study *Marriage à la Mod* (1671), one of the important works of Dryden, and explain with examples whether these features are included in the mentioned work or not.

Keywords- Tragicomedy, John Dryden, Tragedy, Comedy.

1. Tragedya, Komedyaya ve Tragikomedya

Klasik anlamdaki tanımını ve sınırlarını Aristoteles'in belirlediği tragedya ve komedyanın genel özelliklerini bilmek tragikomedyanın ortaya çıkışını ve özelliklerini anlamak için gerekli ve zorunludur. Aristoteles'in *Poetika* (*Poetics*) adlı eserinde ortaya koyduğu şekliyle bir tragedya:

Ahlaksal bakımdan ağır başlı, başı ve sonu olan, belli bir uzunluğu bulunan bir eylemin taklididir; sanatça güzelleştirilmiş bir dili vardır; içine aldığı her bölüm için özel araçlar kullanır; eylemde bulunan kişilerce temsil edilir. ... Tragedyanın ödevi, uyandırdığı acıma ve korku duygularıyla ruhu tutkularından temizlemektir" (katharsis^[1]) (1987: 22).

Bir tragedya toplum tarafından kabul edilen ortalamanın üzerindeki iyi insanları taklit etmeyi amaçladığı için, tragedya karakterler toplumdaki seçkin sınıflar arasından seçilmelidir. Çünkü onların iyiden kötüye doğru evirilen yaşamları toplumun diğer kesimleri için bir hayat dersi oluşturur. Ona göre, anayasaya sadakat, görevini iyi yapmak ve erdemli olmak yöneticilerin en temel özellikleridir (2013: 180). Tragedya'da da sadece yönetici konumunda olanların hayatlarının yansıtılması düşüncesi de bu üç temel özelliğin sıradan insanlarda tam olarak bulunmamasına dayanır. "Bir yöneticinin aynı zamanda pek çok durumda en iyi olanın ne olacağını ve mevcut koşullar içerisinde uygulanabilir olan en iyinin ne olacağını bilmesi gerekir inancındır" (Urhan, Güz 2016: 228).

Tragedyada 'Trajik bir kusur'² kahramanın düşüşüne sebep olur ve onun çöküşünü beraberinde getirir. Sıradan insanların yaptıkları hatalar ya da sahip oldukları kusurlar sadece kendilerini ya da dar çevrevede çevrelerini etkilerken, kahramanın yaptığı bir hata ve bundan dolayı başına gelen felaketler birçok insanın kaderini etkiler ve ortaya çıkardığı acıma ve korku duygularıyla insanların tutkularından arınmasına sebep olur.

Komedyaya ise ortalamanın daha kötü insanları taklit etmeyi amaçlar ve ana karakterler ortalama insanlardır. Kahramanların yaşam koşulları kötünden iyiye gider. Aristoteles ortalamanın daha iyi davranış şekillerini yansıttığına inandığı tragedya, sıradan insanların davranış şekillerini ortaya koyan ve "uzun uzun düşünmeden yapılan şiir denemelerinden doğmuş" (1987: 18-19) komedyadan daha üstün görür. Malcolm Heath'e göre, Aristoteles komedyalar arasında da daha edepli olanı tercih eder (1989: 345). Aristoteles komedyada kullanılan dili edep dışı bir dil olarak kabul etse de, komedyayı tamamen yasaklamak veya içeriğini sansürlemek gibi bir istekte bulunmaz. Bunun yerine izleyicileri yetişkinlerle sınırlar. Çünkü bu yetişkinler almış oldukları ahlaki eğitimle komedyanın potansiyel zararlı etkilerine karşı koyabilecek bir olgunluk seviyesine ulaşmışlardır. Ancak bundan komedyanın taklit ettiği her şeyin kötü olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Komedyanın asıl taklit ettiği şey kötü olan değil, gülünç olandır ve gülünç olanın temeli soylu olmayanda ve kusurlu olandır. Bu kusur hiçbir zararlı ya da acı veren bir sonuca götürmediği için, tragedyanın ortaya çıkardığı arınma duygusunu meydana getiremez. Dolayısıyla, "böylesi yapıtların verdiği zevk, tragedyanın vermesi gereken zevk

değildir. O, daha çok komedyaya özgü bir zevktir" (Aristotle, 1987: 393).

Tragedya ve komedyaya türlerinin olay örgüsündeki en temel fark oyundaki dramatik çatışmaların çözümlendiği son bölümde ortaya çıkar. Komedyada ezel düşmanlar öykünün akışı içinde düşmanlıklarından vazgeçebilirler. Oyunun sonunda karışıklık ve karmaşaya sebep olan yanlış anlamalar ortadan kalkar ve mutlu sona ulaşılır ve yaşanan kötü olaylar unutulur. Çatışmaya sebep olan karışıklıklar ortadan kalktığı için herkes sıkıntılar baş göstermeden önceki konumuna ya da daha iyi bir konuma kavuşur. Ian Johnston'a (1999) göre, komedyada her şey çözüme kavuşturuktan sonra oyun nişan, düğün ya da kutlama gibi mutluluk göstergesi olarak kabul edilen müzikli, danslı sosyal kutlamalarla sona erer.

Tragedya ise çok daha farklı bir son gerektirir. Çatışma düşman karakterler arasındaki problem ve çatışma kaynaklarının ortadan kaldırılıp sorunun çözülmesi ile sona ermez. Genelde trajik hatası nedeniyle felaketlerle karşılaşan kahraman oyunun sonunda hayatını kaybeder ya da feci şekilde cezalandırılır. Kendi yanlış seçimlerinin ve özellikle aşırı kibir ve özgüveninin^[3] talihinin değişmesine^[4] sebep olduğunun bilincine varan^[5] kahraman karşılaşacağı acı sona hazırdır ve bunu cesaret ve metanetle karşılar. Komedyada yoğun nişan ve düğün gibi sosyal eğlencelerle biterken, tragedya sona ölen kahramanın ardından ağıtlar yakılır. Komedyada mutlu bir olay insanları bir araya getirirken, tragedya da toplumsal birlikteliği/bütünlüğü sağlayan, kahramanın ölümü ve oyunun sonunda onun arkasından yakılan ağıtlardır sağlar.

Tragedya ve komedyayı birbirinden ayıran en önemli şey oyunun bitiş şeklidir ve bu nedenle bir tragedya komedyaya dönüştürmek için oyunun sonunu mutlu şekilde bitirmek yeterlidir. Shakespeare Othello'nun son anda gerçeği öğrenmesini ve *Desdemona'yı öldürmekten vazgeçmesini tercih etseydi, Othello bir tragedya olarak değil de bir komedyaya olarak anılırdı. Euripides'in Hippolytus adlı tragedyasında oğlu Hippolytus'un masum olduğunu daha önce öğrenseydi, oyun mutlu sonla biteceği için artık bir komedyaya olarak kabul edilebilirdi.*

Belki de yukarıda belirttiğimiz nedenlerle on altıncı yüzyılda tragedya ile komedyaya arasındaki farklılıklar kadar benzerliklere odaklanan eleştirmenler de ortaya çıktı. Bunlardan biri olan Julius Caesar Scaliger (1484-1558) tragedya ve komedyaya arasında o kadar keskin farklar olmadığını bazı eserlerden örnekler vererek kanıtlamaya çalışmıştır. Scaliger'e göre Plautus'un *Braggart Captain, the Persian* ve *the Asinaria* adlı eserleri her ne kadar komedyaya olarak kabul edilseler de sonları en azından bazı karakterler için mutlu bir şekilde bitmez (Herrick, 1954: 4). Bunun tam tersi bir durumun örneklerini vermek de mümkündür. Euripides'in *Electra, Ion* ve *Helen* adlı tragedyaları mutlu şekilde biter. Bu nedenle, şimdiye kadar öğretildiği gibi, mutsuz sonun tragedya için gerekli olduğu hiçbir şekilde doğru değildir. Tragedya'nın temel özelliği sonu değil, korkunç olaylar içeren olay örgüsüdür (akt. Herrick, 1954: 4).

Karma tiyatro oyunları ise ilk kez Roma tiyatrosunda popüler hale gelmiştir. Tragikomedya ismini ilk olarak kullanan Romalı T. M. Plautus'tur. Plautus *Amphitruo* (M.Ö. 186) adlı eserini olay örgüsündeki aşırı değişimler aracılığıyla mutlu bir şekilde sona eren ciddi olaylarla ilgili bir eser olarak tanımlar. (Barranger, 1990: 180).

[1] (Catharsis) Katharsis: Kelime anlamı, arınma, temizlenmedir. Aristoteles, tragedya'nın ereğini, katharsis, temizlenme, tutkuların arınma diye gösterir. Ve böylece, tragedya, psikolojik olarak temellendirmek ister (Aristoteles, Poetika, 1987, s. 102).

[2] (Tragic flaw) Trajik kusur: Geleneksel olarak tragedya kahramanlarının çöküşüne yol açan kusurlarıdır. Yunancadaki 'hamartia' kelimesi ile eşanlamlıdır (Mikics, 2007, s. 298).

[3] Klasik Yunan Tragedyasında buna 'hubris' adı verilir. (Quinn, 2006)

[4] Peripeteia: Drama ya da anlatıda, komedyada olduğu gibi, kötünden iyiye, ya da tragedya olduğu gibi iyiden kötüye ya da bazen kötünden kötüye doğru bir tersine dönüş. (Quinn, 2006)

[5] Anagnorisis: Dramada, kahramanın kendi ve yaptıkları ile ilgili yaptığı bir keşif veya farkına varma anını tanımlayan bir terim. Tragedya'da böyle bir an, sıklıkla talihin tersine dönmesi ya da kötüleşmesi için kullanılan PERIPETEIA'ya eşlik eder, (Quinn, 2006)

Ne yazık ki Roma edebiyatından günümüze kadar ulaşmayı başaran bu türde başka bir oyun yoktur (Bondurant, 1925: 455). Tarihsel anlamda, tragikomedya yazarları, hem tiyatro için kabul edilen yazı biçimlerine hem de bu eserlerin içeriklerine yönelik ilk saldırıyı temsil ederler (Barranger, 1990: 181). Aynı zamanda, toplumsal sınıfların birbirinden farklı alanlar olarak kalması gerektiği düşüncesinin zayıflatılması için bir tragedyayı bir araç olarak kullanırlar. Tragikomedya, Aristoteles'in ortalamadan daha kötü olanların edebi türü olarak kabul ettiği komedyanın ortalamadan daha iyi olan seçkin sınıfların edebi türüne sızması ya da tragedyanın daha alt sınıfların yaşamlarını da kendi sınırları içine dâhil etmesidir.

Rönesans döneminin ilk yıllarını oluşturan on beşinci yüzyılın sonları ve on altıncı yüzyılın başlarında, tragikomedya tatmin edici bir tanıma ve sınırlara sahip değildir. Rönesans döneminde yeniden büyük önem kazanan klasik yazarlardan sadece Plautus bu terimi kullanmış ve tragedyaya ve komedyanın özelliklerinin aynı eser içinde birlikte yer vermesinin izleyici arasında bir tepkiye sebep olacağını düşünerek, neden böyle bir şey yaptığını eserin ön söz bölümünde Tanrı Merkür'ün ağzından şu şekilde açıklamıştır:

“Neden yüzünüzü buruşturuyorsunuz? Bunun bir tragedyaya olacağını söylediğim için mi? ... Tragedyadan bir komedyaya yapacağım ve tüm satırları aynı bırakacağım. ... Bir karma, bir tragikomedya yapacağım. Kralların ve tanrıların yer aldığı tam bir komedyanın benim için uygun olduğunu sanmıyorum. ... Hizmetçi de olayların bir parçası olduğu için, dediğim gibi, bir tragikomedya olsun” (Herrick, 1954:1)⁶

M. T. Tullius Cicero ise trajik ve komik unsurların aynı eserde bir arada kullanılmaması gerektiğini savunur. ‘On the Best Style of Orators’ adlı incelemesinde bu iki türün birbirinden farklı olduğunu ve bir arada kullanılmamaları gerektiğini “tragedyada komik olan her şey bir kusurdur ve komedyada trajik olan her şey yersizdir. Ve diğer şiir türlerinin her birinin kendine uygun mesajı ve konuyu anlatanlar tarafından iyi bilinen bir tonu vardır” (Cicero, 2018, s. 436) cümleleriyle ortaya koymuştur.

Cicero tarafından dile getirilen bu düşünceler aynı zamanda on altıncı yüzyıldaki yorumcular ve eleştirmenlerin temel dayanağı haline gelmiştir. Marvin Herrick (1954) bu anlayışın daha sonra başka bir saygın antik eleştirmen olan Demetrius Phalereus tarafından da desteklendiğini ifade eder. Demetrius'a göre komedyaya ve satyric drama⁷ neşe ve çekiciliği ön plana çıkararak ortalamadan daha kötü olan insanların eylemlerini yansıtırken, tragedyaya neşeyi ezeli düşmanını öldürmekte bulan ortalamadan daha iyi olan insanların eylemlerini yansıtır. Bir yazar neşeli bir tragedyaya yazmak isterse ortaya çıkan şey bir tragedyadan çok bir satyric oyun olacaktır (1954: 3).

Aristoteles'e göre “Dil de kendisinden doğmuş olduğu satyr oyununun kaba dilinden kurtulduktan sonra ancak büyüklüğe ve yüceliğe ulaşmıştır” (1987: 19). Bu da komedyaya ve satyr oyunlarında kullanılan dilin kaba, tragedyada kullanılan dilin ise kibar ve incelikli bir dil olduğu görüşünü açıkça ortaya koyar. İyi bir dilsel anlatım açık ve bayağı olmayan bir dil içerir. Her ne kadar herkes tarafından kullanılan ortak dilin kelimelerini içermek zorunda olsa da bunun aynı zamanda bayağılığı beraberinde getirmesi kaçınılmazdır (Aristotle, 1987: 63). Komedyanın da bu bayağılığı taşıdığı açıktır. Bayağılıktan kurtulmanın yolu ise alışılmamış

kelimelerin esere adapte edilmesidir. Aristoteles'e göre bu hem dili kaba ortalamaya insanların kullandığı dil olmaktan kurtartır hem de yüceltir. Ancak alışılmadık kelimeler sadece başka dillerden alınan kelimeleri içermez. Mecazlar, uzatılmış kelimeler ve genel anlamda gündelik yaşamın bir yansıması olan günlük dilin dışında kalan şeyler anlaşılmalıdır (1987: 63).

Uzun süre Aristoteles'in tragedyaya ve komedyaya arasındaki keskin ayrımı ve bu iki türün bir arada kullanılmayacağı iddiası Avrupa'da kabul gördükten sonra, ilk tragikomedya on altıncı yüzyılda ve on yedinci yüzyılın başlarında yazılmıştır. Tipik özellikleri tehlikeden güvenli bir ortama ve mutluluğa doğru evrilen bir olay örgüsü ile idealize edilmiş dostluğu ve sevgiyi konu almalarıdır. Tür, pastoral motifler, karmaşık eylem ve heyecan verici durumlar, uzun süreli belirsizlik ve beklenmedik sürprizler ve baskın şans unsurları içerir. S. Milly Barranger'e göre (1990), tragikomedya on yedinci yüzyılın sonlarına dek talihin iyiden kötüye gittiği tragedyaya ile kötünden iyiye gittiği komedyanın bir karışımı olarak kabul edilmeye devam etmiştir. Ciddi ve komik olayları, konu, dil ve karakterler aracılığı ile hem tragedyaya hem de komedyada kullanıldıkları şekliyle birleştirerek, gündelik/toplumsal hayatın tüm boyutlarını yansıtmak amaçlanıyordu. Temel kural oyunların nasıl sonlandığı ile ilgiliydi. Tragikomedya genelde sonu mutlu biten ya da en azından yıkıcı sonlardan kaçınılan trajik eserler olarak kabul ediliyordu (s. 180). Shakespeare'in *Measure for Measure*, *Cymbeline* ve *The Winter's Tale*, adlı oyunları dönemin bu türdeki eserlerine en güzel örnekler olarak kabul edilmektedir (1990: 180).

Modern tragikomedya ise kesin sınırları çizilmiş bir tür değildir ve genel anlamda trajikomik etkisi üzerinden değerlendirilir. Oyun yazarı bu etkiyi ortaya çıkarabilmek için gerçekliği komik ve trajik olayların birbirlerini güçlendirmesi sağlanır. Bir kahraman ile dramatik bir durum arasındaki uyumsuzluk trajikomik etkinin ortaya çıkmasını sağlar, örneğin bir çizgi roman kahramanı kendini trajik bir durumda veya bazen de başka bir şekilde bulur.

Çalışmamızın konusunu oluşturan *Marriage a-la-Mode*'un yazarı John Dryden, “Dramatic Poesie” (1668) adlı denemesinde, bir oyunu izlemenin duygusal deneyimine olan duyarlılığı temelinde tragikomedyanın bir karma tür olarak kullanılmasını savunur. Ona göre sürekli olarak ciddi konulardan bahsetmek insanların ruh halini bozar. Bu nedenle arada olaylara neşe katmak da gerekir (1668) 1987: 103). Bu düşüncesini *Marriage a-la-Mode, a Comedy* (1671) adlı eserinde uygulamıştır. Çalışmamızın ana konusunu da bu eserde Dryden'in tragikomedya unsurlarını nasıl kullandığını ve bunların özelliklerini eser üzerinden incelemek oluşturmaktadır.

2. *Marriage à la Mod*'da Tragikomedya Özellikleri

Pastor Fido'nun (1590) yazarı G. B. Guarini'ye göre, tragikomedya sadece tragedyaya ve komedyanın uyumsuz bir karışımı değildir. Gerçekte hayatta olduğu gibi ciddi ve komik olayların iç içe geçmiş yansımasıdır. “Tragedyanın belirleyici özelliklerinden olan oyunun sonunda kahramanın ölümü, ölüm tehlikesine indirgenir ve her bakımdan birinin ciddiyeti ile diğerinin hoşluğu ve neşesi arasında ölçülü bir denge sağlanır” (akt. Matthews, 1920: 360). John Dryden da *Marriage à la Mod* 'u hem ciddi hem de komik unsurları birleştiren bir edebiyat türü olan “tragikomedya” olarak tanımlar (Tennessee, 2016: 3). Eserdeki ciddi ortamı yumuşatmak için yeterli komedyaya unsuru kullanılan *Marriage à la Mod* mutlu bir şekilde sona eren tragikomedya özelliklerini taşımaktadır. Bir taraftan ciddi olaylar, komedyaya hikâyesini daha eğlenceli hale getirirken, diğer yandan komik olaylar trajik olanın ciddiyetini daha da ön plana çıkarır. Dryden *Marriage à la Mod*'da tek bir tiyatro oyununda

⁶ İngilizce kaynaklardan yapılan tüm ahintılar İngilizceden Türkçeye yazar tarafından çevrilmiştir.

⁷ Mutlu bir atmosfer ve kırsal bir arka planı benimserken trajedinin yapısını ve karakterlerini koruyan eski Yunan tiyatrosunun bir türü. (Rodriguez, 2016)

birbirinden oldukça farklı iki yaşam biçimini sergileyerek hayatın tüm yönlerini bir bütün olarak yansıtmaya çalışır.

Dryden'in oyununda, 'idealize edilmiş aşk' ve 'moda aşk' yan yana bulunur. Oyun ciddi ve komik olanı birbirinden ayıran bölünmüş bir olay örgüsüne sahiptir. Oyun bu olay örgülerinin biri olan moda aşk olgusunu işleyen Sicilya sarayındaki bir sahne ile başlar. Baş muhafız Rhodophil'in eşi Doralice evlilik yemininin aşkı öldürdüğünü, evliliğin bir tutku üzerine edilen bir yemine dayandığını ve bu tutku bitince artık bu evliliğe sadık kalmanın sadece mutsuzluk verdiğini ifade eden bir şarkı söylemektedir. (1958: 185). Doralice şarkısını söylerken beş senedir saraydan uzak Avrupa'da seyahatlerde bulunan eski saray görevlisi Palamede saraya gelmiş ve Doralice'in şarkı söylemesine şahit olmuştur. Doralice'den çok etkilenen Palamede derhal ona kur yapmaya başlar. Karşılık gördüğüne inanan Palamede "iki ya da üç gün birlikte geçirelim ve diğer ülkelerde öğrendiğim olağanüstü her şeyi benim dinleyin (1958:186)" diyerek can alıcı hamlesini yapar. Doralice'e hitaben, sesinin yurt dışında duyduğu tüm seslerden, yüzünün tüm yüzlerden daha güzel olduğunu ve ondan daha zeki bir bayana rastlamadığını söyler. Doralice bir yandan onu önemsemiyor gibi görünmeye çalışırken diğer yandan o da Palamede'ye kur yapmaktan kendini alamaz. Bir yabancı tarafından beğenilmiş olmaktan büyük zevk aldığı her hareketinden belli olan Doralice, "evli olduğumu da bil" diyerek aldığı bu zevki daha da artırmaya çalışmaktadır: "Evet, bir beyefendiyle evliyim; genç, yakışıklı, zengin, yiğit ve sizi umutsuzluğa düşürecek ve kendinizi astıracak tüm iyi niteliklere sahip bir centilmenle" (1958: 187). Ancak bütün bu gerçekler Palamede'i ona sahip olma arzusunun alıkoymaz: "Tüm bunlara rağmen, seni seveceğim: Talih bizi birbirimizden ayırdı; çünkü bu üç gün içinde evlenmek zorundayım, ... Zor olacak ama karımı senin kocamı sevdiğin kadar az seveceğim" (1958: 187). Palamede'nin ağzından dökülen *talih* kelimesi İngilizcede hem 'talih' hem 'servet' anlamına gelmektedir. Palamede'ye göre onları birbirinden ayıran şey hem talih hem de servettir çünkü üç gün sonra babasının istediği bayan ile evlenmezse babasının tüm servetinden mahrum bırakılacaktır.

Bu sahne Dryden'in tiyatro oyunlarına kazandırmış olduğu yeni bir sahne türü olan 'Proviso' sahnesine örnektir. Bu sahnede kadın ve erkek kahramanlar hangi şartlar altında evliliği ya da birlikteliği düşünebileceklerine dair koşullarını ortaya koyarlar (Collins, 1982: 123). Ancak bu sıradan halk arasında daha geçerli olan bir uygulamadır ve daha ziyade komedyalarda karşımıza çıkar.

Doralice'in sahneden ayrılmasıyla birlikte kocası ve saray muhafızlarının başı Rhodophil sahneye çıkar. Rhodophil ve Palamede iki eski arkadaşdır ancak Palamede uzun süredir arkadaşından haber almamıştır. Bu nedenle arkadaşına sitem eden Palamede ilginç bir cevapla karşılır: "Tek kelimeyle açıklayayım, ben evliyim: evli ve sefilim ve bu iki yıldan fazla bir süredir devam ediyor (1958: 188). Arkadaşının evliliğinin de kendisi gibi servet edinme üzerine kurulu olduğunu düşüncesine kapılmıştır. Ancak aslında arkadaşının eşi ve kendisinin müstakbel sevgilisi Doralice, genç, güzel ve akıllı bir bayandır.

Evliliğindeki heyecanı kaybeden Rhodophil Palamede gibi de yeni heyecanlar arayışı içindedir:

Yine de onu yarım yıl sevmiştim, bu herhangi bir metrese duyulan sevginin iki katı bir süre ve bence vicdanımda [bu süreyi] bir çeyrek yıl daha uzatabilirdim, ama... Sonunda, birbirimizde yeni hiçbir şey bulamadığımız o noktaya geldik (1958: 189)

Palamedes'in de tavsiye ettiği üzere Rhodophil kendisine yeni bir sevgili bulmuştur. Ancak her ikisinin de o an için farkında olmadıkları şey sevgilisinin Palamedes'in üç gün sonra evleneceği ancak daha hiç görmediği nişanlısı olmasıdır. Olayları belirli karakterler için gizemli bir hale sokan Dryden bu sayede olayların daha komik ve karmaşık bir hal almasını sağlayarak tragikomediyi unsurlarından birini daha ustaca kullanmıştır.

Rhodophil'in sevgilisi ve Palamedes'in müstakbel eşi Melantha aslında kentli bir kadın olmasına rağmen sarayda gözüküp günde üç beş kez prenses Amalthea ile görüntü vermeyince kendini rahatsız hisseden bir karakterdir. En önde gelen özelliği Fransızcaya olan göstermelik ilgisi ve her konuşmasının arasına mutlaka anlamlı ya da anlamsız Fransızca kelimeler sokuşturmasıdır. Hizmetçisi Philotis'i Fransızca şiir ve metinleri inceleyerek kendisine günlük olarak yeni kelimeler ve ifadeler bulmak ile görevlendirmiştir. Bu sayede kentli kimliğini aştığına ve saraylı olmaya daha da yaklaştığına inanır. Bu karakter ile Dryden Aristoteles'in komedyanın dilini bayağı görerek tragedyanın dilini daha yüce görmesini hicveder. Çünkü Melantha'nın kullandığı yapay dil onu komik durumlara düşürür ve onu tragikomedyanın beş temel karakter tipinden biri olan komik (gülünç) karaktere dönüştürür. Oyunun diğer bir olay örgüsü tahtı hile ile ele geçirmiş olan Kral Polydamos'ın yıllar önce kaybolan evladını arama çabasıdır. Eski kral Theagenes yıllar önce Sicilya'da çıkan bir isyanda Kral Theagenes ölümcül şekilde yaralanır ve eşi ve üç yaşındaki oğlunu komutanı Polydamos'a emanet eder. Ancak Polydamos hile ile tahtı ele geçirir. Eski kralın sadık adamı Eubulus veliaht prensin öldürülmesi korkusuyla prensi ve kraliçeyi kaçıtır. Bu arada eşinin yasal olmayan yollarla tahtı ele geçirmesini kabullenemeyen Polydamos'ın hamile eşi de bir mektup bırakarak eşini terk eder. O günden sonra Polydamos cinsiyetini bile bilmediği evladını bulmak umuduyla arayış içindedir.

Kral Polydamos'ı Sicilya'ya getiren şey, balıkçı kulübeleri arasında olağan üstü güzellikleri ve zarafetleri ile şüphe uyandıran biri kız diğeri erkek iki gençtir. Kral'ın karşısına çıkarılan genç Leonidas ve Palmyra farklı cinsiyetlere sahip olsalar da aynı güzellik, zarafet ve asaleti sahiptir. Kral şaşkınlığını saklayamaz ve "Farklı cinsiyetten, ama eşit güzellikte: her ikisi de o kadar eşsiz ki, bölünmüş ruhum, kaybetmekten korkar da tanrılardan böyle bir oğul veya kız isteyemez" (1958: 194) diyerek gençlere olan hayranlığını ortaya koyar. Bu kadar zarif, güzel ve yakışıklı gençlerin sıradan insanların evladı olması mümkün görülmez. Zarafet, güzel konuşma ve fiziksel güzellik asillere ait özelliklerdir. Bu sahne sıradan insanları ve pastoral yaşam tarzını savunan Hermogenes ile asaleti, saray yaşamını ve dilini savunan saray mensupları arasında bir atışmaya dönüşür:

Hermogenes. Neden, doğa köylerde de aynıdır ve en az bozulan yerler oldukları için böyle asil bir şey doğurmak için çok daha uygundur.

Polydamos. Dünyayı tanıyan, köylü biri gibi konuşuyor. Ama işkence ona başka bir dil öğretecek. Bu yüzden onunla! (1958: 195)

Kral Polydamos, Hermogenes'i hatırlamıştır. O, Eubulus ile birlikte ölen eski kral Theagenes'in eşini ve babasının adını taşıyan üç yaşındaki oğlunu ve kendi hamile eşi Eudoxia'yı kaçıran kişidir. Heyecan içinde sorular sormaya başlar:

Polydamos. Yaşadığına göre çabuk konuş bakalım. Eudoxia'ya ne oldu?

Kraliçe ve genç Theagenes nerede? Eubulus nerede: ve bunlardan hangisi benim [çocuğum] (1958: 196).

Polydamas bir yandan eşine ne olduğunu merak ederken öte yandan Kral Theagenes'in yasal varisi olan oğlunun nerede olduğunu sormaktadır çünkü yapmış olduğu trajik hatanın bedelini ödemekten korkar. Hırsına kapılarak genç Theagenes'in hakkı olan tahtı gasp etmiştir. Genç Theagenes'in ölmemiş olması durumunda tahtı kaybetmekten ve öldürülmekten korkmaktadır. Hermogenes'ten öldükleri cevabını alan Kral rahatlayarak, "bu cesur genç kim oğlu" (1958: 196) diye sorar. Genç adamın özellikleri onun bir kralın oğlu olması gerektiğinin işaretidir ve Polydamas yaşayan tek kraldır. "O sizin oğlunuz" cevabını ilk aldığı anda Hermogenes'in samimiyetinden şüphe etse de kısa süre içinde genç adamın kendi oğlu olduğuna inanır. Etrafındakiler de genç adamın Kral'a ne kadar benzediğini söyleyerek (1958: 196) bu konuda ona yardımcı olurlar. Bu konuda tek şüpheli davranan kralın en yakın adamı olan ve Kral'ın varisinin bulunmaması durumunda Polydamas'tan sonra tahta çıkma arzusunda olduğu hissedilen Argaleon olur.

Leonidas'ın prens olduğunun ortaya çıkması Palmyra'yı hem mutlu etmiş hem de üzümüştür. Çocuklukları birlikte geçen bu iki genç birbirlerini delice sevmektedir ancak artık eski günler geride kalmış, kendisi bir köylünün çocuğu iken sevgilisinin prens olduğunu öğrenmiştir. Kendisi komedyaya konu olan sıradan insanlardan biri iken sevdiği kişi asaleti, davranışı, zarafeti ve toplumsal konumu ile ondan çok daha yukarıdadır. Palmyra ile Prens Leonidas'ın bir araya gelmeleri de artık olanaksızdır. Artık sevgilerini gizlice yaşamak zorundadırlar:

Leonidas. Sevgili Palmyra, birçok göz beni gözetliyor ve düşüncelerim o kadar hassas ki, onları şu an sizinle konuşamıyorum: birkaç saat sonra, bu yaltaklanan saray kalabalıklarından kurtulacağım ve sonra... (1958: 198)

İkinci perdede, Melantha Fransızca kelime ve deyimleri öğrenme ve kendisini olmadığı bir kişi gibi gösterme çabalarına devam ederken Palamede gelir ve elindeki mektubu Melantha'ya verir. Mektupta babası Melantha'ya, mektubu getirecek kişiyle evlenmesine karar verdiğini bildirmektedir. Dryden bu sahne ile Tragikomedy türünün genel özelliklerine uygun olarak toplumsal yapıda hoş karşılamadığı bir uygulamayı eleştirmektedir. Palamede'nin kur yaparak mektubu vermesi ve tek arzusunun onun gönlünü kazanmak olduğunu söylemesi Melantha'yı çok memnun eder. Palamede'nin konuşması ve davranış tarzının tam Avrupa görmüş bir centilmene yakıştığını her zamanki gibi araya Fransızca kelimeler ve deyimler katarak ifade eder.

Bir sonraki sahnede Palamede ve Rhodophil sevgililerinden bahsederken, Dolarice onlara doğru yaklaşır. Heyecanlanan Palamede, Dolarice'in geldiği tarafı göstererek "işte âşık olduğum bir numaralı kadın" der. Dolarice'in gelip, "bu kadar yakındasın ve benimle konuşmuyorsun, sevgili kocacığım" (1958: 202) diye Rhodophil'e seslenmesi ortamı germiştir. Dolarice'in cilveli bir şekilde kocasının yanındaki adamı ilk kez gördüğünü söylemesi de ortamı yumuşatmaz. Ortam gittikçe gerilirken sahneden hızla geçen Melantha'nın varlığı Palamede için durumu kurtarmak adına bir olanak sunar. Onu göstererek işte sevgilim bu demesi aslında başka bir gerilimin kaynağı olmuştur. Arkadaşının üç gün sonra evleneceği kadının kendi metresi olduğunu anlayan Rhodophil, kendi kendine "evleneceği kadının benim metresim olduğunu görünce keşke sevgilisi benim karım olsaydı diyecek duruma geldim" (1958: 202) diye söylenir. Palamede ise arkadaşının garip tavırlarından evleneceği kadınının arkadaşının metresi olabileceğinden şüphelenmiş ancak babasından kendine kalacak mirastan mahrum kalmamak için susmayı tercih etmiştir. Gerek Palamede gerekse Rhodophil birbirleriyle bozuşmaları durumunda sevgililerini bir daha görememektan korkmaktadırlar.

Oğluna kavuşmuş olmaktan dolayı çok mutlu olan Kral Polydamas, onu eski bir arkadaşının kızı olan prenses Amalthea ile evlendirmeye karar vermiştir. Leonidas ise bu karara karşıdır ve babasına evlenmek için daha erken olduğunu ve evlenmek istediğinde de kendisine seçim özgürlüğü vermesini ister. Bütün ısrar ve hatta tehditlerine rağmen oğlunun Amalthea ile evlenmeyi reddetmesi Kral Polydamas'ı bütün bunların geçmişte yaptığı hatanın cezası olduğunu düşündürür.

Ancak tanrılar sizler isyanıma karşılık beni asi bir oğulla cezalandırmakta haklısınız. Yine de sizin beni cezalandırdığınız gibi ben de onu cezalandırabilirim. Leonidas, ben şaka yapmıyorum... O kadar şeyi bir taç için yapmadım, her şeyde mutlak güç sahibi olmak için yaptım (1958: 207).

Leonidas babasının hem bir baba hem de bir kral olarak mutlak itaat beklentisi içinde olduğunun farkındadır ancak "beni itaatsizliğe zorlayan dile getirmeyeceğim bazı nedenlerim var... Doğada itaat edemeyeceğim tek emir bu olmalı" (1958: 208) diyerek kendisini babasının emrini yerine getirmemeye zorlayan gizli bir sebebi olduğunu ima eder. Çocukluğundan beri birlikte büyüdüğü Palmyra'yı her şeyden çok sevmektedir. Burada gerçek sevgi ile toplumsal kurallar arasında şiddetli bir çatışma ortaya çıkar. Leonidas bir seçim yapmak zorundadır. Bir tarafta sevdiği kadın diğer tarafta babası ve taht vardır. Üstelik babası Amalthea ile evlenmemesi durumunda onu sürgüne göndermekle tehdit etmektedir.

Üçüncü sahnede Dolarice ve eşi Rhodophil sahnede birbirlerine sevgi gösterilerinde bulunmaktadır. Ancak kısa süre içinde bunun aralarında bir anlaşma olduğu, başkaları varken böyle davrandıkları anlaşılır. Onların sevgisi göstermelik bir sevgi izlenimi verir. Yalnız kaldıklarında Dolarice'in söyledikleri bunun dışı vurumu gibidir: "Evet, sahne oynandı, kabul ediyorum". [*Sahnede aksi yönlere doğru yürürler: Rhodophil elleri ceplerinde ısıklık çalarak; Dolarice aptal bir melankolik tonda şarkı söyleyerek*] (1958: 213).

Bu arada Kral Polydamas casusları sayesinde Leonidas ve Palmyra arasındaki gizli aşkı öğrenmiş ve çok sinirlenmiştir. Palmyra'nın tek başına, sadece üç günlük ekme ve su ile birlikte bir sandala konmasını ve denize bırakılmasını emreder. Onu kurtarmaya çalışan her kim olursa olsun öldürülecektir (1958: 220).

Olaylar bir kez daha çok ciddi bir hal almış iken Hermogenes aceleyle Kral'ın huzuruna çıkarılır. Hermogenes, daha önce kendisine yalan söylediğini Leonidas'ın onun kayıp evladı olmadığını, Palmyra'nın onun öz kızı olduğunu açıklar. Her ne kadar Kral buna başlarda inanmasa da Hermogenes ona eşi Eudoxia'nın el yazısı ile yazmış olduğu bir mektup ve ona ait mücevherleri verince gerçek ortaya çıkar. Bu tragikomedyada sıkça karşımıza çıkan olayların beklenmedik şekilde evrilmelerine güzel bir örnektir. Talih bir kez daha onlara oyun oynamıştır ancak Palmyra ve Leonidas için değişen bir şey yoktur. Daha önce oğlu olduğuna inandığı Leonidas'ı Amalthea ile evlendirmeye karar veren Kral, bu seferde kızı Palmyra'yı gözdesi ve Amalthea'nın abisi Argaleon ile evlendirmeye karar vermiştir. Leonidas artık bir asil olmadığına göre Kral'ın kızı ile evlenecek toplumsal bir konuma sahip değildir.

Dolarice ve Palamede sarayda karanlık bir mahzenin önünde buluşurlar. Dolarice mahzenin içine girerek saklanır ve Palamede'nin onu bulmasını ister. Bu saklambaç oyunu devam ederken birlikte aynı yere gelen Melantha ve Rhodophil görülür. Mahzenin önüne geldiklerinde Palamede ile karşılaşırlar. Sevgilisini arkadaşı ile gören Palamede kızarak "sevgilimin seninle ne işi var"

(1958: 227) çıkışında bulunur. Rhodophil ve Palamede içinden çıkılmaz bir durumdaymış gibi gözükürlerken, Dolarice'in saklambaç oynamaktan sıkılarak Palamede'nin yanına gelmesiyle durum bir kez daha değişir. Az önce suçlularda bulunan mağdur konumundaki Palamede suçlu, suçlanan Melantha ve Rhodophil ise mağdur konumuna düşmüştür. Aslında hepsi de olup bitenin farkındadır ancak her biri bu suçun bir parçası olduğu için durumu kabullenip bir şey yokmuş gibi davranmayı tercih eder.

O gece sarayda bir maskeli balo düzenlenecektir ve bu Palamede ve Rhodophil için sevgilileri ile buluşmak fırsatıdır. Dolarice hizmetkârını kocasının yanına göndererek gece baloya gelebileceğini, kendini iyi hissetmediğini ve evde dinlenmek istediğini söyler. Asıl amacı genç bir erkek kılığında baloya gitmek ve Palamede ile buluşmaktır. Rhodophil buna çok sevinse de hizmetkârla birlikte eşine onu çok özleyeceğini ve baloda hep onu düşüneceğini bildiren bir mesaj iletir.

Kral Polydamas ise Leonidas'ı sürgün etmesi için kendi teşvik eden Argaleon'a minnettardır. Çünkü kızını Leonidas'a kaptırmak onun en büyük korkusudur. Sanki kızını ona kaptırmanın aynı zamanda tahtını da kaybetmek anlamına geleceğine dair bir hisse kapılır ve bu gelecekte olacıklara dair ipuçları veren bir 'önseme'⁸ örneğidir.

Polydamas. Argaleon onu sürgün etmem için iyi rehberlik etti; Bilmiyorum ne, ama bakışlarında bir azamete, kaderinde bir yücelik var ki bu beni neredeyse korkutuyor (1958: 235).

Yeni Prensesin nedimleri ile birlikte balo salonuna gelmesiyle birlikte başlayan balo esnasında Dolarice genç bir erkek kılığında Palamede'nin yanına gelir ve konuşmaya başlar ancak kendisiyle konuşmaya çalışan genç erkeğin aslında sevgilisi olduğunu farkına varamayan Palamede onu başından savmaya çalışır. Bu arada sevgilisini her koşulda tanıyacağına, onu fark etmemesinin mümkün olmadığını dair sözler söylemektedir: "Onu hangi kılığa girerse girsin tanırım. Beni güzel bir kadını tespit etmeye yönelten keskin bir zekâm var. Ne olduğunu tam bilmesem de beni ona çeken bir şeyler var" (1958: 239). Bu oyundaki dramatik ironi sahnelerinden biridir. Seyirci Palamede'nin konuştuğu gencin aslında onun sevgilisi olduğunu bilir ancak Palamede bu durumun farkında değildir. Dolarice her ne kadar "Ben bir kadın olsaydım, bana nasıl hayran kalacaktınız!" (1958: 238) diyerek ona ipucu vermeye çalışmış olsa da bu bir işe yaramaz. Bu tiyatro oyunlarında sıkça kullanılan bir ironi yöntemidir. İşin gerçek yüzünü bilmeden, gerçeklerden habersiz bir şekilde kayıtsız bir cehaletle davranan Palamede kendini komik bir duruma düşürmüştür.

Bu perdenin son sahnesinde Palmyra bir kez daha Leonidas'ın düşündüğü kişi olmadığını öğrenir. Leonidas eski Kral Theagenes'in kayıp oğlu ve tahtın yasal varisi genç Theagenes'ten başkası değildir. Talih bir kez daha değişmiş ve bu kez iki sevgilinin birbirine denk konumlarda iki asil olduğu ortaya çıkmıştır. Artık evlenmeleri için önlerinde bulunan büyük bir engel ortadan kalkmıştır ancak Theagenes yasal hakkı olan tahtı hile ile ele geçiren Palmyra'nın babası Polydamas'tan öç almak ve onu yaptıkları için cezalandırmak istemektedir. Ancak önce tahtını zorla da olsa geri almalıdır. Hermogenes ve Eubulus sarayda eski kral ve onun yasal varisine sadık olanlarla birlikte Kralı devirmek için planlar yaparlar. Beşinci ve son perdede Palamede artık kesin kararını vermek zorundadır, babası ve kendisinin mirastan mahrum bırakılmasını dört gözle bekleyen kardeşi Melantha'nın babası ile birlikte şehre varamak üzeredir. Üstelik yol boyunca birlikte seyahat ettikleri

Melantha'nın babasının gözüne girmeyi de başarmıştır. İkilem içinde kalsa da Melantha ile evlenerek mirasa sahip olmayı seçer:

Dolarice ile ilgili planlarımı yarım bırakmak kalbimi derinden yaralıyor. ... Her ne kadar o ziyafetle midemi tıka basa doldurmasam da keşke tadına bakabilsem, en azından lezzetini tadabilseydim (1958: 248-249)

Her ne kadar Dolarice'i aklından çıkarmasa da Melantha'yı evlenmeye ikna etmek ve mirasın sahibi olmak zorundadır. Melantha'nın gönlünü nasıl alacağı konusunda da küçük (!) bir ücret karşılığında Melantha'nın hizmetkârı Philotis'ten yardım alır ve Philotis'in söylediklerini harfi harfine uygulayınca gerçekten başarılı olur:

Sözlerinize yeterince Fransızca ifade kattığınızdan emin olun, bu işi başaracağınıza garanti veririm. İşte bu gün için bugünkü [Fransızca] ifadelerin bir listesi: Her seferinde onları kullanın ve kendi silahıyla onun önüne set çekin; çünkü o eski Amazonlardan biri gibidir, bir adam önce onu fethetmeyen biriyle asla evlenmez (1958: 250).

Palamede Melantha'nın yanından ayrıldıktan sonra sahneye Dolarice çıkar ve Palamede ile durumlarını tartışırlar. Her ikisi de evliliklerine ve birbirlerini sevmeye devam edecek ancak bir araya gelmeyeceklerdir. Bununla birlikte, eğer eşlerinden daha uzun yaşarlarsa birbirlerinin olacıklarına söz verirler. Tam bu esnada Rhodophil onları görür ve bunu bir ihanet olarak kabul eder. Palamede ve Rhodophil birbirlerini eşlerini baştan çıkarmakla suçlarlar. Her iki arkadaş da kılıçlarına sarılırlar durum bir düelloya dönüşmektedir. Tam bu esnada Dolarice araya girer: "Durun, durun. Siz ortada bir şey yokken birbirinin boğazını kesmeye çalışan iki döğüş meraklısı aptalsınız". Her iki adam da ortada bir olmadığını nasıl söyleyebildiğini sorarlar. Dolarice "İkiniz de sevmediğiniz birini kıskanamazsınız" (1958: 256) diyerek her ikisinin de eşlerini kıskanmalarının sebebinin onları sandıklarından daha çok sevmeleri olduğunu söyler. Her iki arkadaş da bunun gerçek olduğuna ve eşlerini gerçekten sevdiğlerine karar verirler. Kıskanılmak ise Dolarice'in çok hoşuna gitmiş ve kocasına olan ilgisini ilk günkü gibi tazelemiştir.

Kral Polydamas ise kendisini devirme planlarını ve Leonidas'ın gerçekte kim olduğunu öğrenmiş ve Hermogenes, Eubulus ve Leonidas'ı tutuklatmıştır. Amalthea koşarak Palamede ve Rhodophil'in yanına gelir ve onları Leonidas'a yardım etmeleri için onları teşvik etmeye çalışır:

Oh, beyler, eğer sadakatınız varsa, ya da cesaretiniz, şimdi gösterin! Leonidas, gardiyanlarından aniden kurtuldu ve birinden bir kılıç kaptı, sırtını iskeleye dayayarak cesurca kendini savunuyor ve yüksek sesle uzun süredir kayıp olan kralımız olduğunu haykırıyor. (1958: 260).

Rhodophil adamları ve Palamede ile birlikte Leonidas'a yardımı koşarlar. Onların da yardımıyla Leonidas galip gelmiş ve Polydamas ve Argaleon tutsak alınmıştır. Polydamas kendisine emanet edilen veliaht prensin tahtını hile ile ele geçirmiş olmanın cezasını hayatı ile ödemek üzeredir. Ancak tragikomedyanın gerektirdiği şekilde Leonidas Polydamas'ı affeder ve onları unuttuğunu çünkü onun sevdiği kadının babası olduğunu söyler. Polydamas'ın öldürülmesi oyunun sonu bir tragedya dönüşürecekken, Leonidas'ın onu bağışlaması ve her şeyi unuttuğunu söylemesi bu sonu tragikomedya dönüştürür.

⁸ Önseme (foreshadowing): Bir anlatıda sonraki gelişmelere dair verilen ipucu ya da ima. Önseme çeşitli biçimlerde olabilir: Ibsen'in *Hedda Gabler* oyununun başlarında Hedda'nın bir tabancayla oynaması Hedda Gabler'in nihai intiharını öngörür. (Quinn, 2006:170)

3. Sonuç ve Değerlendirme:

Dryden'in *Marriage a la Mode* (1671) adlı oyunu tragikomedya türünün en saf örneklerinden biridir. Bir taraftan yasal olarak kendisine verilmesi gereken tacı hile ile elinden alınan Leonidas'ın tahtını ve tacını yeniden ele geçirmesinin hikâyesini kafiyeli destansı beyitlerle anlatırken, sıradan insanları temsil eden sevgililerin karmaşık aşk anlayışını düz yazı ile anlatır. Destansı beyitler tragedyanın üst dilini ortaya koyarken, alt olay örgüsünde kullanılan nesir sıradan insanların ve komedyanın dilidir. Dryden Melantha'nın konuşmaları arasına sürekli olarak Fransızca kelimeler ve ifadeler koyarak Tragedya'nın dilinin günlük yaşamın dışında kalan şeylerle, mecaz ve özellikle yabancı kelimelerle zenginleştirilmiş üst bir dil olması gerektiği fikrini hicveder.

Dryden'in bu oyunda kullandığı yarı komik yarı trajik olay örgüsü klasik bir tragikomedya'da olduğu gibi tehlikeden güvenli bir ortama ve mutluluğa doğru evirilen bir olay örgüsüdür. Üstelik bu oyunda bu olay örgüsü birkaç kez evirilir ve her defasında farklı bir sonla karşılaşacağımız izlenimini verir. Oyun, pastoral motifler, karmaşık eylem ve heyecan verici durumlar, uzun süreli belirsizlik ve beklenmedik sürprizler ve baskın şans unsurları ile tipik bir tragikomedya olarak nitelenmeyi hak etmektedir. Leonidas ile Palmyra arasındaki ilişki defalarca beklenmedik sürprizler, şans unsurları ve karmaşık durumlar ile sınanır.

İlk kez Dryden tarafından kullanılan ve daha sonra bir klişe bir sahneye dönüşen ve tarafların evlilikten ve birliktelikten ne beklediklerini ya da evlilik şartlarını ortaya koydukları satyric sahneler daha sonra hem yaygın şekilde kullanılmış hem de taklit edilmiş sahne türleri arasına girmiştir. Bu sahnelerin sadece alt olay örgüsünde kullanılıp, destansı bir aşkı ve taht mücadelesini konu alan daha ciddi trajik bölümde kullanılmaması da tragikomedyanın bir özelliğidir.

Marriage a la Mode tragikomedyanın bütün karakteristik özelliklerini taşır. Sınanan arkadaşlık, dostluk ve aşk ilişkileri, birbirini takip eden belirsizlikler ve beklenmedik olaylar, ciddi ve komik olayların iç içe geçmesi tragikomedya özelliklerini pekiştirir. Özellikle alt olay örgüsünde sevgililer arasında kullanılan iğneleyici dil de bu özelliklerin biridir.

Aile olgusunun ele alınmış olması ve dağılır gibi görülen ailelerin oyunun sonunda yeniden bir araya gelmesi gibi önemli bir tragikomedya unsuru da bu oyunda belirgindir. Dryden toplumdaki bazı unsurları ve kendisini rahatsız eden toplumsal meseleleri eleştirmek için cinsiyetten yaralanmakta ve bunu yaparken bizi bazen güldürmekte ve bazen de ürpertmekte ve düşünmeye sevk etmektedir.

Tragikomedyanın bir başka özelliği de karakterlerin oldukça gerçekçi olmasıdır. Dryden bunu karakterlerin davranış tarzları ve kullandıkları dil ile toplumsal sınıfları arasında bir paralellik kurarak sağlamıştır.

Dryden karmaşık durumlardan geçerek önündeki engelleri birer birer aşan Leonidas ile adalet, sevgi ve onur gibi evrensel değerlere vurgu yapar. Bunu yaparken Tragikomedyanın beş temel karakter tiplemesini de oyunda kullanır. Leonidas bu oyunun cesur ve yürekli ana kavramıdır. Kral Polydamas onun kötü yürekli hasmı, kızı Palmyra ideal sevgili, eş ve kadın tiplemesidir. Leonidas ve Palmyra'yı tehlikelerden uzakta büyüten ve gerektiğinde onlara yol gösteren koruyucu babaları Hermogenes ise karşımıza akil adam olarak çıkar. Bu tiplemelerden sonuncusu ise kullandığı yapay dil, kendisini içine düşürdüğü komik durumlar ve saray özentisi ile izleyicileri gülümseten komik karakter Melantha'dır.

Oyunun mutlu bir sona sahip olması ise tragikomedyanın en temel özelliğidir. Komik unsurlarla donatılmış ciddi ve toplumun genelini kaderini ilgilendiren bir olay sonunda mutlu şekilde bitmiş ve Leonidas'ın tahta geçmesi ve Palmyra'nın ise tahtan indirilen Kral Polydamas'ın kızı olduğunun ortaya çıkması oyundaki son gerilimi de ortadan kaldırmıştır. Artık iki sevgili bir birine denk sosyal statülere sahiptir ve evlenmeleri önündeki en büyük engel ortadan kalkmış ve *Marriage à la Mod* tam bir tragikomedya olarak sona ermiştir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. (1987), *Poetika*, (İ. Tunalı, Çev.), Ankara: Remzi Kitabevi.
- Aristoteles. (2013), *Politika*, (F. Akderin, Çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Barranger, M. S. (1990), *Understanding Plays* (Second Edition b.). Massachusetts: Allyn and Bacon.
- Bondurant, A. L. (1925), "The Amphitruo of Plautus, Molière's Amphitryon, and the Amphitryon of Dryden", *The Sewanee Review*, 33(4), 455-468.
- Cicero, M. T. (2018), "Cicero: On the Best Style of Orators", M. T. Cicero içinde, *The Orations of Marcus Tullius Cicero* (C. D. Yonge, Çev., Cilt 4), Frankfurt: Outlook.
- Collins, P. A. (1982), "Restoration Comedy", B. Ford (Dü.) içinde, *Pelican Books the New Pelican Guide to English Literature: Volume 4 From Dryden to Johnson*, New York: Penguin Books, 118-134
- Dryden, J. (1889), *An Essay of Dramatic Poesie*, Oxford: Oxford University Press,
- Dryden, J. (1958), *Marriage a la Mode*. J. Dryden, & G. Saintsbury (Dü.) içinde, *John Dryden (Three Plays)*, New York: Hill and Wang, 175-264
- Frank, M. (2020). *The Novel Stage: Narrative Form from the Restoration to Jane Austen*, Chicago, IL: Rutgers University Press.
- Heath, M. (1989), Aristotelian Comedy,. *Classical Quarterly*, 39(2), 344-354.
- Herrick, M. T. (1954), *Tragicomedy*, Urbana, Illinois: Illini Books.
- Hirst, D. L. (1979), *Comedy of Manners*, London: Methuen & Co Ltd.
- Johnston, I. (1999, 6), *Studies in Shakespeare Introduction to Shakespeare Studies*, <http://johnstoi.web.viu.ca//eng366/lectures/lecture1.htm> (Erişim Tarihi: 19.03.2020)
- Kuiper, K. (Dü.) (2012), *Poetry and Drama Literary Terms and Concepts*, New York: Britannia Educational Publishing.
- Matthews, B. (1920), Tragedies with Happy Endings, *The North American Review*, 211(772), 355-365.
- Mikics, D. (2007), *A New Handbook of Literary Terms*, New Haven - London: Yale University Press.
- Quinn, E. (2006), *A Dictionary of Literary and Thematic Terms, Second Edition*, New York: Facts On File, Inc.
- Ristine, F. H. (1910), *English Tragicomedy Its Origin and History*, New York: The Columbia University Press.
- Rodriguez, E. (2016, 04 11), Plays, *Satyr Play*, Encyclopædia Britannica, <https://www.britannica.com/art/satyr-play> [Erişim Tarihi:24.01.2020)
- Tennessee, B. (2016), *Marriage à la Mode Written by John Dryden Adapted by Neil Kristian Scharnick*, http://footlights.com/media/1563691/carthage_marriagealamode.pdf (Erişim Tarihi: 10.02.2020)
- Urhan, V. (Güz 2016), "Aristoteles'in Siyaset Felsefesinde Anayasal Yönetim", *Kayı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*(27), 211-230.

EXTENDED ABSTRACT

According to Aristotle, tragedy is an imitation of a serious action, complete and with a certain length. It must have a language embellished with all kinds of artistic decorations; not in the form of narrative, but in the form of action; It provides the cleansing of feelings through mercy and fear. Since a tragedy aims to imitate people better than average, the characters in a tragedy must consist of gods or goddesses, and kings, queens and nobles who form the elite class in society. In tragedy, the belief that a ruler must know what will be good for the people and what will be applicable in the current circumstances is very instrumental in the selection of characters from the ruling classes. While the mistakes made by ordinary people affect their surroundings in a narrow frame, a mistake made by the hero and the disasters that affect him change the fate of the whole society.

As comedy aims to imitate people who are worse than average, its main characters are average people. Though Aristotle accepts the language used in comedy as an outrageous language, he does not make a request to ban the comedy or censor its content. Since this defect does not lead to a harmful painful outcome, it cannot generate the sense of purification caused by the tragedy. The main difference in the plot of tragedy and comedy appears in the final part (resolution, denouement), in which dramatic conflicts in the play are resolved. At the end of the play, misunderstandings that cause confusion and conflict are resolved and the happy ending is reached.

Tragicomedy, on the other hand, is the intertwined reflection of the serious and funny events as it actually is in real life. At the end of the play, one of the defining features of tragedy, the assumption that the hero should die, is reduced to the danger of death, and a measured balance is provided between the seriousness of the tragedy and the delight and joy of comedy.

Marriage à la Mod, which used enough comedy elements to soften the serious atmosphere in the play, is a serious drama with a happy ending, in other words it is a tragicomedy. On the one hand, serious events make the comedy story fun, funny events highlight the seriousness of the tragic one on the other. That's why, we will try to reveal, in this study, the characteristics of the Tragicomedy genre by examining the play of *Marriage à la Mod (1671)* by John Dryden, who is one of the great poets of seventeenth century English Literature and whose dramatic side is always in the background as his poetry has always been dominant.

Dryden's *Marriage a la Mode* is one of the pure examples of the tragicomedy. It tells both the story of Leonidas who recaptures his throne and crown in heroic couplets, and the passions of ordinary people in prose. While heroic couplets reveal the upper language of the tragedy, the prose used in the subplot represents that of ordinary people and comedy. By Melantha's constant use of French words and phrases, he satirizes the idea that the language of a tragedy should be an embellished one with the words outside of daily life, metaphor and especially foreign words.

The fact that the play has a happy ending is the most basic feature of tragicomedy. An event that is serious and concerns the fate of the general public, equipped with comic elements, must eventually end happily. Because at the end of this play, which combines tragedy and comedy, everything must be sweetened and those who are the cause of problems must be forgiven or banished from that environment. When Leonidas recaptures the throne at the end, he chooses to forgive and forget everything. The dethroned king Polydamas, on the other hand, is pleased that the throne has passed to its rightful owner. It gives him a sense of psychological relief. On the other hand, Argaeon, who has seen Leonidas as a danger to his own future since the first day he arrived at the palace and wants to obtain Palmyra, is unforgivable but not killed, but is only banished from the palace. And thus, the play ends just as a perfect example of tragicomedy.



SOSYAL BİLİMLER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

ISSN:1306-732X (Print)/E-ISSN: 2564-680X (Online)

Sonbahar Özel Sayısı / Autumn Special Issue

Ekim / October 2020

Hatice Uyanık, (2020).“ESKİÇAĞ’DA BASRA KÖRFEZİ’NDE İNCİ, İNCİ AVI VE TİCARETİ ÜZERİNE GENEL BİR BAKIŞ”
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi. Sonbahar Özel Sayı, s.46-53.
Tarih-Araştırma

Geliş Tarihi / Received: 30 Ocak 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 27 Mayıs 2020

ESKİÇAĞ’DA BASRA KÖRFEZİ’NDE İNCİ, İNCİ AVI VE TİCARETİ ÜZERİNE GENEL BİR BAKIŞ

Hatice UYANIK^{1*}¹Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, TOKAT.

*hatice.uyanik@gop.edu.tr

+ORCID: 0000-0001-5921-0860

Öz- Zarif güzelliği, latif parlaklığı ve eşsizliğiyle bilinen inciler, denizlerin hazinesi ve tabiatın kıymetli bir hediyesi olarak vasıflandırılmış, asurlar boyunca mücevher olarak kullanılmıştır. Doğanın elinde mükemmelleşen ve en kıymetli mücevherler arasında yer alan inciler, belki de tarih öncesi dönemlerde yiyecek ve içecek arayan insanların keşfettiği ilk değerli organik taşlardı. Neolitik Dönem’den itibaren Basra Körfezi’nde incinin keşfedildiğine ve inci avının yapıldığına dair arkeolojik veriler mevcuttur. Bu dönemde başlayan inci avı, Basra Körfezi’ndeki başlıca ekonomik aktivitelerden biri olarak 20. yüzyıla kadar önemini korumuştur. Bu çalışmanın amacı üzerinde sınırlı araştırma yapılmış olan Eskiçağ’da Basra Körfezi’nde inci avı ve ticaretini arkeolojik veriler ve yazılı kaynaklar ışığında ele alarak aydınlatmaya çalışmaktır.

Anahtar Kelimeler- Basra Körfezi, inci, sedef, istiridye, inci avı.

A GENERAL OVERVIEW ON PEARL, PEARL FISHING AND PEARL TRADE IN THE PERSIAN GULF IN THE ANCIENT AGE

Abstract- Pearls, which are known for their elegant beauty, nice luminescence, uniqueness, were are characterized as the treasure of the seas and a precious gift of nature, and have been used as jewellery for centuries. Pearls, which are the most precious jewellery that perfected in the hands of nature, were perhaps the first precious organic stones discovered by people were seeking food and drink in prehistoric times. There are archaeological data showing that pearls have been discovered in the Persian Gulf since the Neolithic Period and pearl fishing has been performed. The purpose of this study, is to try enlighten the pearl fishing and pearl trade in the Persian Gulf in the Ancient Age, on which limited research has been done, in the light of archaeological data and written sources.

Keywords - Persian Gulf, pearl, mother of pearl, oyster, pearl fishing.

1. GİRİŞ

İnci, değerli taşlar arasında bir canlı tarafından oluşturulabilen nadir örneklerdendir. Denizlerde yaşayan yumuşakçalar sınıfından kabuklu canlıların (deniz tarağı, bazı midye türleri ve özellikle istiridyeye) içinde oluşmaktadır (Lawler, 2012: 49). İncinin yumuşakçalar içinde oluşması aslında yumuşakçanın bir çeşit kendini koruma mekanizmasının sonucudur. Kabuklarının arasından içine giren bir kum tanesi ya da herhangi bir parçacık, yumuşakça tarafından yabancı madde olarak algılanır. Yumuşakça kendini koruyabilmek için bu yabancı maddeyi sert, katı, güçlü ve parlak yapıdaki sedef¹ mineraliyle sarmaya başlar. Zamanla daha çok sedefle kaplanan bu yabancı madde nihayetinde parlak, sert bir taş döner ve bu taş incidir (http://bilimgenc.tubitak.gov.tr, erişim: 23.01.2020:11:33; https://popsi.com.tr, erişim: 23.01.2020:12:00).

İnci, çok çeşitli yumuşakçaların içinde gelişebildiği gibi farklı su türlerinde de (soğuk-ılık, tatlı-tuzlu, akarsu-durgun) oluşabilir. Ancak hem yumuşakçanın hem de suyun türü, oluşan incinin rengini ve yapısını etkileyen faktörler arasındadır. Bu nedenle inciler, çok çeşitli büyüklüklerde, şekillerde (daire, yarı yuvarlak, armut biçimli, barok vs.) ve renklerde gelişebilir. İncilerin rengi genellikle sedef renginde olup bunun yanı sıra siyah, pembe, beyaz, gri, yeşil, altın ve sarı renkte olanları da mevcuttur (Bowen, 1951:162). İncinin oluşumu ise uzun yıllar almaktadır². İncilerin oluşması gibi onların suyun altından çıkartılması da çok kolay değildir. İnci avcılığı çeşitli riskleri içinde barındıran, cesaret ve tecrübe isteyen bir iştir. Dolayısıyla incilerin doğal güzelliklerinin yanı sıra doğada nadir bulunmaları, elde edilmelerinin çok zor ve zahmetli olması, onları çağlar boyunca özel ve değerli kılmıştır. Bu nedenle inciler, maddi değerlerinin yanı sıra tarih boyunca edebiyatta, mitolojide, efsanelerde ve hatta kutsal kitaplarda dahi önemle yer almıştır.

Çok eski zamanlardan itibaren inci yataklarının bolluğuyla ve en iyi incileriyle dikkat çekmiş olan Basra Körfezi ve özellikle Bahreyn, 20. yüzyılın ortalarına kadar bu özelliklerini korumayı başarmıştır (Plin. NH. IX-LIV.106; Bowen, 1951: 166; Matlins, 2008: 5). Basra Körfezi'nin deniz tabanının jeolojik oluşumu, ısı ve sığılığı, onu inci istiridyelerinin varlığı için en iyi yerlerden biri yapmaktadır (Al-Maani ve Alsharari 2014: 45). Basra Körfezi dışında İskandinav Fiyortları ve Mississippi Nehri gibi dünyanın farklı yerlerinde de inci bulunabilmektedir. Hatta Hindistan sahilleri inci yatakları bakımından oldukça yoğun olup, en büyük incilerin bazıları da Pasifik Okyanusu'ndan gelmektedir (Lawler, 2012: 48). Sri Lanka, Avustralya, Massawa, Jolo, Filipinler, Tahiti ve Endonezya'da inci

bakımından zengin merkezler arasındadır (Stiles vd., 1943: 70). Ancak Basra Körfezi'nde bulunan incilerin hem kalite hem de miktar bakımından zenginliği, burayı dünyadaki diğer inci merkezlerinden üstün kılmaktadır (Kunz ve Stevenson, 2001:65; Goswami, 2010-2011: 928; Lawler, 2012: 48; Hightower, 2013: 48).

MÖ 6. ve 5. Binyıllarda Basra Körfezi'nde İnci, İnci Avı ve Ticareti

Arkeolojik araştırmalarda tespit edilen ve dünyanın en eski incisi olarak tarihlendirilen inci, Basra Körfezi'nde bulunmuştur. Birleşik Arap Emirlikleri'ne (BAE) bağlı Abu Dabi Emirligi'nin batı kıyılarında yer alan Marawah Adası'ndaki Neolitik yerleşmede bulunan bu doğal pembe inci³, C-14 ölçümlerine göre MÖ 5800-5600'lere tarihlenmektedir (https://gulfnews.com, October, 20.2019: erişim 27.01.2020; https://www.bbc.com, 21 October 2019.; erişim: 27.01.2020; Beech vd, 2019: 11). Marawah Adası'ndaki bu buluntudan önce de dünyanın en eski incisi yine BAE'de bulunmuştur. BAE'de Ummül-Kayveyn 2'de bulunan bu inci (Philips, 2002: 178) ise MÖ 5500'e tarihlendirilmiştir (Charpentier vd., 2012: 2).

Basra Körfezi'nde yer alan Marawah Adası ve Ummül-Kayveyn 2'de bulunan incilerin yanı sıra Doğu ve Güneydoğu Arabistan'da⁴, Orta ve Geç Neolitik Dönem'e (MÖ 6.-5. binyıl) ait merkezlerde çok sayıda inci tespit edilmiştir. Dünyanın en eski incilerinin bulunduğu bu yerleşmeler "Neolitik Arap" diye adlandırılan avcı, toplayıcı, çobanlık yapan ve balık avlayan topluluklar tarafından oluşturulmuştur (Carter, 2005:162; Charpentier vd, 2012: 1; Merry ve Charpentier, 2013: 76). Dolayısıyla bu eski yerleşmelerdeki arkeolojik incilerin yoğunluğu, inci avının⁵ Basra Körfezi ve çevresinde Neolitik Dönem'e kadar dayandığını ve bilinçli olarak yapıldığını göstermektedir⁶. Basra Körfezi kıyıları zengin inci yataklarına sahip olduğundan ilk ekonomik aktiviteleri arasında balıkçılığın⁷ yer aldığı bölge halkının bu taşlardaki güzelliği ve değeri bu kadar erken keşfetmeleri ve bunları büyük miktarlarda toplamaları oldukça doğal bir gelişmedir. İnci, doğanın onlara sunmuş olduğu bir armağandır.

Aşağı Körfez'de BAE'nin Şarika Eyaleti'nde sahilden uzak iç kısımlarda yer alan Jebel Buhais 18'de⁸ yapılan kazılarda Neolitik Dönem'e ait mezarlarda akik boncuk gibi değerli ürünlerin yanı sıra 62 adet inci⁹ (MÖ 5200-4000) bulunmuştur (Kiesewetter, vd, 2000; de Beauclair 2008). Jebel Buhais 18'deki inci ve sedef buluntular incelendiğinde üzerlerinde deliklerin mevcut olduğu görülmüştür¹⁰. İncilerin delinmiş olması, onların yerli halk için bireysel süslenmenin

¹ Sedef minerali yumuşakçalar tarafından kabuğunun iç katmanını korumak amacıyla üretilir ve argonit adı verilen bir çeşit kalsiyum karbonat kristalinden oluşur (http://bilimgenc.tubitak.gov.tr, 23.01.2020: 11.30).

² Yumuşakçaların dikkate değer büyüklükte bir inci üretmesi 3-4 yılı, büyük bir inci üretmesi 7 yılı bulabilmektedir (Stiles vd,1943:74).

³ Bu inci, Marawah Adası'ndaki Neolitik yerleşmede yapılan kazılarda, kazı alanının C bölgesinde oda 5'te bulunmuştur. Kazı ekibi bu inci dışında oda 6'da bir inci daha bulmuştur. Ancak oda 6'da bulunan inci diğer inci kadar iyi korunamamıştır (Beech vd. 2019: 7, 8,11).

⁴ İnci buluntularının yerleri için bkz. Tablo 1- Arabistan ve Mezopotamya arasında keşfedilen MÖ 6-4. binyıllarına ait inciler (Charpentier vd., 2012: 2). MÖ 5. binyılda Hürmüz Boğazı'nın her iki tarafında da inci avı yapılmıştır (Mery ve Charpentier, 2013: 77).

⁵ İnci avı, yılın belirli dönemlerinde yapılan sezonluk bir iştir. İnci avlama sezonuna dair en erken bilgiler Ortaçağ kaynaklarından gelmektedir. Ortaçağ seyyahlarından Mes'ûdi, Basra Körfezi'nde (Fars Denizi) inci avının havalardan ısınmaya başladığı Nisan ayının ilk gününden başlayarak, Eylül ayının son gününe kadar devam ettiğini ve bunun dışındaki aylarda inci avlanılamayacağını belirtmiştir (el-Mesudi, 1973:168). İbn-Batuta ise seyahatnamesinde Basra Körfezi'nde Nisan ve Mayıs ayında inci avlanıldığını yazmış ve nasıl avlanıldığı hakkında da bilgi vermiştir: "Avcılar dalacakları zaman yüzlerine kaplumbağa kabuğundan yapılmış bir maske geçiriyorlar. Yine aynı kabuktan yaptıkları makasa benzer bir aletle burunlarını bağlıyorlar. Sonra ellerine bir ip bağlayıp suya dalıyorlar. Aralarında bir-iki saat suda kalan varmış. Dalgıç denizin dibine varınca orada küçük taşlar arasında kuma yapışık sedefleri eliyle yahut getirdiği keskin demirle koparırdıktan" sonra boynunda asılı deri torbaya doldurur her birini. Neferi daralınca ipi

sallar. Sahilde ipin ucundan tutan adamlar titreşimi hissedip adamı kayığa çıkarırlar. Sedefler açılır, kenarlarındaki etler bir demirle parçalanır. Havaıyla temas eder etmez bu sedef [içleri] katlıyor ve inciyi dönüştürüyorlar" (İbni Batuta, Seyahatname. 393).

⁶ Basra Körfezi'nin batı ve güney sahillerinde Neolitik döneme ait incilerin varlığı bilinirken, Körfez'in doğu kıyılarında (İran) herhangi bir arkeolojik veri yoktur. Bu dönemde İran sahillerinde de inci avı yapıyor olmalıydı (Paterson, 2018: 178). Basra Körfezi'nde inci yatakları daha çok Arabistan sahillerinde yoğunlaşmıştır. Ancak az da olsa İran kıyılarında da inci yatakları olduğu bilinmektedir (Bowen, 1951: 166). Nitekim antik yazar Plinius'un eserinde inci avının yapıldığı belirttiği Stoidis Adası (Plin. NH. IX- LIII. 105), Basra Körfezi'nde Hürmüz Boğazı'nın biraz batısında İran kıyılarında yer almaktadır (Donkin, 1998: 80, 81). Bununla birlikte İran sahilinde yer alan eski kaynaklarda "Leyan" olarak geçen ve bugün ki "Buşehr" kenti de Sasaniler döneminde önemli bir inci ticaret merkezi olarak bilinmektedir (Altungök, 2015: 321). Ancak bugüne kadar İran kıyılarında arkeolojik inci ele geçmemiştir. İncilerin ortaya çıkmaması da bölgede detaylı bir kazı çalışması yapılmamasıyla açıklanabilir.

⁷ Neolitik Arabistan ekonomisinde sedef önemli bir yer tutmaktaydı. Büyük balıkları avlamak için yapılan kancalarda sedef kullanılmıştır (Mery vd, 2008: 16).

⁸ Jebel Buhais halkı mevsimlik olarak kıyıda yaşamış ve ölümleri iç kesimde yer alan mezarlık alana nakletmişlerdir (Mery ve Charpentier, 2013: 76).

⁹ Jebel Buhais 18'de de ele geçirilen incilerden bir tanesi diğerlerinden farklı olarak bir kadın cesedinin çenesinde üst dudakının içerisine yerleştirilmiş şekilde bulunmuştur (Kiesewetter vd. 2000: 142). Bu durum ise incinin, ölü merasimleriyle ilgili obaleceğini akla getirmektedir (de Beauclair, 2008: 13).

¹⁰ Jebel Buhais 18'de yarı delinmiş inciler erkeklele, tam delinmiş olanlar bayanlarla eşleştirilmiştir (Mery ve Charpentier, 2013: 76).

bir parçası olabileceğinin ve aynı zamanda bu nesnelerin bir işlem geçirdiğinin kanıtıdır. Jebel Buhais 18'deki bu delikli incilerin yanı sıra As Sabiyah H3'te (Kuveyt) tespit edilen mücevher atölyesinin¹¹ varlığı ve bu atölyede delinmiş bir inciye rastlanması, inci ve sedefin bölge halkı için Neolitik mücevher geleneğinin önemli bir parçası olduğunu göstermektedir (Carter, 2005:163).

BAE'de yer alan Jebel Buhais, Faya ve Ummül-Kayveyn 2'deki incilerin mezarlarda ölü hediyesi olarak bırakıldığı anlaşılmıştır. Doğada kendiliğinden meydana gelen bu değerli taşların gizeminden ve güzelliğinden etkilenen bölge halkı, muhakkak ki bu taşları anlamlandırmaya çalışmıştır. İncilerin hem günlük hayatta kullanılması hem de ölü hediyesi olarak mezarlara bırakılması, Neolitik Dönem'de Basra Körfezi halkları için incilerin bireysel süslenmenin bir parçası olmanın yanı sıra dini ve törensel bir anlam taşıdığı akla getirmektedir (de Beauclair, 2008: 13; Charpentier vd., 2012: 1). Bölge halkının o dönemde inciye yükledikleri dini anlamların temelinde ise muhtemelen incinin yeniden doğuşu temsil ettiği, kutsal olduğu veya insan bedenini ve ruhunu koruyucu bir güce sahip olduğu gibi birtakım düşünceler yatmaktadır.

Bahreyn, Katar ve Suudi Arabistan'ın doğu sahilleri boyunca Mezopotamya kökenli Ubeyd seramiklerinin ele geçirilmesi, Neolitik Dönem'de Basra Körfezi'nde, özellikle de Arabistan sahilleri ile Güney Mezopotamya arasında körfez içi bir ticari ilişkinin var olduğunu açıkça göstermektedir (Carter, 2010: 347; Reeler ve al Shaikh, 2011: 46). Bazı araştırmacılar, Mezopotamya ve Basra Körfezi arasında inci ticaretinin de aynı zamanda (MÖ 6./5. binyıl) geliştiğini, Ubeyd çanak çömleğine karşılık değiştirilen ürünler arasında incinin de olabileceğini ileri sürmektedirler (Oates vd. 1977: 233; Uerpman ve Uerpman 1996: 135; Carter ve Crawford, 2002: 18; Carter, 2006: 60; Reeler ve al Shaikh, 2011: 49; Drechsler, 2011: 79; Carter, 2018: 50; <https://www.bbc.com>, 21 Ocak 2019, erişim: 27.01.2020). Daha önce de belirtildiği üzere Neolitik Dönem'de incilerin bilinçli olarak avlanıldığı göz önüne alındığında, bu organik taşların uzak mesafe deniz ticaret ağıyla özellikle de Basra Körfezi ve Güney Mezopotamya arasında gerçekleşen ticaretle eşleştirilmesi mümkündür (Lawler, 2012: 49; Charpentier vd., 2012: 5). Ancak Ubeyd Dönemi'ne ait Güney Mezopotamya kentlerinde yapılan kazılarda henüz bir incinin ele geçirilmemiş olması (Carter, 2006: 60) bu bağlamda dikkat çekici ve düşündürücüdür. Ubeyd Dönemi'nde gerçekten inci ticareti yapılmış ise bu durum iki türlü açıklanabilir. Bunlardan birincisi, inciler doğası gereği kırılğan malzemeler olduğu gibi toprak altında kaldığında orijinalliğini koruyamayabilir, çürüyebilir ve bu nedenlerle günümüze kadar ulaşmamış olabilir. İkincisi, bu inciler günümüze kadar ulaşmış fakat henüz gün yüzüne çıkarılmamış olabilir. Bu durum ise bölgede yapılan kazı çalışmalarının sayısının azlığı ve Carter'ın da ileri sürdüğü gibi incilerin çok dikkatli bir kum eleme yöntemiyle bulunabileceği ve Mezopotamya'daki Ubeyd şehirlerinde böyle hassas bir kazı çalışması olmamasıyla açıklanabilir (Carter, 2005: 164 dp.21). Dolayısıyla incinin bu uzak mesafeli ticaret ağındaki kesin yerini söyleyebilmek için Güney Mezopotamya'da çok daha fazla yerleşmede kazı çalışmasına ihtiyaç duyulmaktadır (Drechsler, 2011; Lawler, 2012: 49).

MÖ 4. ve 2. Binyıllar Arasında Basra Körfezi'nde İnci, İnci Avı ve Ticareti

¹¹ Arkeolog R. Carter ve ekibi, As Sabiyah'ta (Kuveyt) bir Neolitik mücevher atölyesinde kazı yapmıştır. Ekip, tüm boncukların ve işlenmiş taşların toplanmasına büyük özen göstermiştir. Buluntular arasında delinmiş küçük bir inciye de rastlanmıştır. Mücevher olarak kullanıldığı anlaşılan bu inci ve onunla birlikte bulunan organik malzemenin C-14 metodu ile ölçümü sonucunda adı geçen atölye MÖ 5300'e tarihlendirilmiştir (Carter ve Crawford, 2002: 12).

¹² Umman Denizi'ndeki inci buluntularının yerleri için bkz. Tablo 1- Arabistan ve Mezopotamya arasında keşfedilen MÖ 6-4. binyıllarına ait inciler (Charpentier vd., 2012: 2).

MÖ 4. binyılda Basra Körfezi ve çevresine ait en eski inci örneği, Mezopotamya'da Uruk IV'te tespit edilen Arkaik döneme (MÖ 3200-3000) ait küçük bir inci dizisidir (Heinrich, 1936: 42 and Pl. 37 (top); Howard-Carter, 1986: 308; Donkin, 1998: 44). Basra Körfezi'nde bu buluntunun dışında MÖ 4. binyıla ait herhangi bir veri yokken Umman Denizi¹² sahillerindeki yerleşmelerden ve mezarlardan¹³ inciler ele geçirilmiştir (Carter, 2005:165; Charpentier vd., 2012: 2). Moorey, Basra Körfezi ticareti kapsamında bakırın Umman'dan Mezopotamya'ya getirilmesine dayanarak, Uruk IV'te bulunan incilerin de Umman'dan getirilmiş olabileceğini ileri sürmektedir (Moorey, 1999: 93). Mezopotamya kaynaklarında ticaret yapılan merkezler arasında Dilmun (Bahreyn), Magan (Umman), Meluhha (İndus Vadisi) sıklıkla geçmektedir (Uyanık, 2019: 400). Bu merkezlerden Magan yani bugün ki Umman, Erken Bronz Çağı boyunca Mezopotamya'nın başlıca bakır kaynakları arasında yer almaktadır. Bu açıdan ele alındığında Uruk IV'te bulunan incilerin, Umman'dan getirilmiş olması ihtimal dahilinde olsa da hâlihazırda incilerin tam olarak hangi merkezden getirildiği bilinmemektedir. Ancak kesin olan bir şey var ki, o da bu dönemde Basra Körfezi ticaretinde incinin ticari meta olarak rol oynadığıdır.

MÖ 4. binyılda olduğu gibi MÖ 3. ve 2. binyıllarda da Basra Körfezi ve çevresinde inci buluntularının varlığı sınırlıdır¹⁴ (Donkin, 1998: 45). Bu incilerin bir kısmının sahilden uzak iç kesimlerde yer alan İran, Mezopotamya şehirlerinde ele geçirilmiş olması, incilerin ticari ilişkiler yoluyla bu merkezlere taşınmış olabileceğini göstermektedir. Nitekim Mezopotamya, İran ve Basra Körfezi arasında MÖ 3. ve 2. binyıllarda geniş çapta bir ticari ilişkinin mevcudiyeti bilinmektedir.

Neolitik Dönem'den itibaren Basra Körfezi ve çevresinde incilerin, arkeolojik olarak varlığı bilinmesine rağmen Eski Yakınoğu kaynaklarında ve çivi yazılı tabletlerde kesin olarak inciye karşılaman bir kelime bulunamamıştır (Donkin, 1998: 49). Ancak MÖ 3. ve 2. binyıllara ait Mezopotamya tabletlerinde "balık gözü"¹⁵ diye adlandırılan, egzotik bir nesne geçmektedir ve bu nesne, Dilmun'dan Ur kentine ithal edilen değerli ürünler arasında sayılmaktadır (Oppenheim, 1954: 7; Kmal, 1983: 161,162). Hindistan, Japonya ve Eski Batı¹⁶ kaynaklarında inci, "balık gözü" ile tanımlanmış (Oppenheim, 1954: 7; Donkin, 1998: 49, 50) olmasına rağmen Mezopotamya kaynaklarında geçen bu kelimenin "balık gözünün" tam olarak hangi nesneyi karşılıdığı hakkında bilim adamları arasında bir ittifak bulunmamaktadır (During Casper, 1983: 24). Ancak bu nesnenin, incileri ima edebileceği düşünülmektedir (Lawler, 2012: 50).

Mezopotamya kaynaklarında inciye tam olarak karşılaman kelime tespit edilememiş olmasına rağmen, Gılgamış Destanı'nda inci dalcılarının kullanmış oldukları teknikleri çağrıştıran birtakım ifadeler yer almaktadır. Destanda Gılgamış, "ölümsüzlük otu"nu ararken denizin dibine dalmak için ayağına ağır taşlar bağlar. Gılgamış'ın ölümsüzlük otunu ararken bağladığı bu ağır taşlar, inci avcılarının kullandığı taş ağırlıkları anımsatırken; yine destanda geçen Gılgamış'ın dalış tekniği ise inci avcılarının dalış tekniklerini akla getirmektedir. Hatta Donkin, Gılgamış'ın denizin dibinde

¹³ MÖ 4. binyılda gömü uygulamaları değişmiştir. İnciler eskiden olduğu gibi ölümlerin yüzüne değil de ellerine yakın yerlerde bulunmuştur. Ra's al-Hamra 5'teki (Umman) 37 ve 86 numaralı mezarlarda, bir kadın ve erkeğin sağ elinde delikli bir inci tuttuğu görülmüştür (Salvotari, 2007).

¹⁴ Donkin, bu dönemde tespit edilen incilerin buluntu yerlerinin listesini vermiştir. Buluntu yerleri için bkz. Donkin, 1998: 42-45.

¹⁵ Bazı araştırmacılar çivi yazılı tabletlerde geçen "balık gözü" teriminin inciye değil de "göz taşı" diye adlandırılan akik grubu bir taşı karşılığını ileri sürmüşlerdir (Howard-Carter, 1986: 309; Moorey, 1999: 93).

¹⁶ Atheneus, Deipnosophists, III- 401; Theophrastus, On Stones- De Lapidibus, 36.

bulduğu ölümsüzlük otunun da inci¹⁷ olabileceğini ileri sürmektedir (Donkin, 1998: 48). Destanın ilgili satırları şu şekildedir:

“o ağır taşları [ayağına] bağladı
Ve ağır taşlar onu aşağıya çekti ... okyanusun aşağısına
O bitkiyi aldı ve çekti [o onu ayağa kaldırdı]
[Ayağından] ağır taşları kesti
Ve deniz onu kıyıya attı” (The Epic of Gilgamesh, XI 270)

İtalyan seyyah Ludovico di Varthema, 1508 yılında Hürmüz Adası¹⁸ çevresinde yapılan inci avcılığına dair gözlemlerine eserinde yer vermiştir. Seyyahın anlatmış olduğu inci avcılarının kullanmış olduğu teknik ise uzun yıllar Basra Körfezi’nde kullanılan bir teknik olup aynen Gilgamesh Destanı’nda tarif edilen Gilgamesh’in dalışına benzemektedir:

“Balıkçılardan biri boynuna bir çuval asıyor, ayaklarına büyük bir taş tutturuyor ve aşağıya iniyor- su altında yaklaşık 15 adım, yapabildiği kadar orada kalacak-, inci taşıyan istiridyeleri arayarak bulunduğu kadarını çuvala koyuyor. Balıkçı artık daha fazla kalamayacağını anladığında, ayağına bağlı taşı atar ve kayığa bağlı halatlarından biri sayesinde yukarı çıkar” (Ludovico di Varthema, 1863: 95).

MÖ 1. Binyılda Basra Körfezi’nde İnci, İnci Avı ve Ticareti

MÖ. 1. binyıla ait Mezopotamya yazılı kaynaklarında (Yeni Babil ve Yeni Assur) tam olarak inciyi karşılayan bir kelime tespit edilememiştir. Ancak bu döneme ait belgelerde geçen “deniz ürünü, deniz hediyesi, denizlerin hazineleri” gibi tabirlerin inci için kullanılmış olması ihtimal dahilindedir.

II. Aşurnasirpal (MÖ 858-824) dönemine ait bir yazıtta alınan vergiler arasında “denizlerin ürünü” ifadesi geçmektedir (Oppenheim, 1969: 276).

Nabopolassar (MÖ 625-605) döneminde yapılan seferlerin birinde ganimet olarak ele geçirilen ürünlerin listesinde “denizlerin hazineleri” geçmektedir: “altın, gümüş, değerli taşlar, bronz, değerli ahşaplar, dağların ürünleri ve denizlerin hazineleri-değerli olan herşey” (Harper, 1899:3).

MÖ 1. binyıla gelindiğinde Basra Körfezi çevresinde inci ve inci avının varlığına dair arkeolojik verilerin sayısında ciddi bir artış gözlenmektedir¹⁹. Bu durum Basra Körfezi ve çevresindeki ticari ilişkilerin yoğunluğuyla ve inciyeye olan talebin artmasıyla açıklanabilir.

MÖ 1. binyıla ait en dikkat çekici inci örnekleri İran’dan gelmektedir. 1901 yılında Susa’da yapılan kazı çalışmalarında arkeolog M. J. De Morgan, Akamenid dönemine (MÖ 350) ait bir kadın lahitinde altın ve değerli taşlardan oluşan takılar ortaya çıkarmıştır. Ayrıca lahitin içinde yaklaşık 238 adet inciden oluşan üç dizi bir kolye bulmuştur. Oldukça kötü durumda olan incilerin bir kısmı daha dokunulduğunda ufalanmıştır. Morgan’a göre bu kolyenin orijinali 400-500 inciden oluşmaktadır (Morgan, 1905: 51-52, pls. II, V).

Antik Kaynaklar Işığında Basra Körfezi’nde İnci, İnci Avı ve Ticareti

Basra Körfezi’ndeki inci ve inci avı hakkında doğrudan bilgi veren en eski yazılı kaynaklar Geç Klasik yazarlar tarafından kaleme alınan

eserlerdir. Bu eserler doğrultusunda MÖ 4. yy.dan MS 2. yy.a kadar Uzakdoğu, Ortadoğu ve özellikle de Basra Körfezi’ndeki inci ve inci avı hakkında bilgi edinebilmek mümkündür.

MÖ 371-287 yılları arasında yaşamış olan antik yazar Theophrastus, *Taşlar Üzerine* adlı eserinde değerli bilgiler vermektedir. Theophrastus, eserinde incilerin Hindistan ve Basra Körfezi’nde oluştuklarını, çok beğenilen taşlar arasında yer aldıklarını, kolye yapımında kullanıldıklarını, doğası gereği yarı saydam bir taş olduklarını yazmıştır. Theophrastus ayrıca incinin kabuklu bir deniz hayvanında yetiştiğini de belirtmiştir (Theophrastus, On Stones- De Lapidibus, 36; Athenaeus, Deipnosophists III -401).

Yunan coğrafyacı Charax’lı Isidoros (MÖ I.- MS I.yy) ise, Basra Körfezi’nde incilerin bol miktarda bulunduğu bir adadan (muhtemelen Bahreyn) bahsetmektedir. Yazar ayrıca incilerin yumuşakçaların içinde nasıl oluştuğu hakkında detaylı bilgi vererek, en parlak ve büyük olan saf incilerin okyanusun dibindeki yumuşakçalarda yetiştiğini ve suyun yüzünde yetişen ve güneşin ışınlarını direkt alan yumuşakçalardaki incilerin ise kalite bakımından daha düşük nitelikte olduğunu yazmıştır. Adada yerlilerin inci avlamak için 20 fathom²⁰ derinliğe daldığını ve adanın çevresinin bu işte kullanılan bambu sallarla çevrili olduğunu, suyun altından istiridyeyi çıkarma işinin çok tehlikeli olduğunu bazen sakatlıkla bazen de ölümlle sonuçlanabileceğini not etmiştir (Isidorus of Charax, Parthian Stations, 20; Athenaeus, Deipnosophists, III 93, 94).

Basra Körfezi’ndeki inci üzerine en kapsamlı bilgi, antik yazar Athenaeus’un Deipnosophists adlı eserinde bulunmaktadır. Athenaeus²¹ (MS 170-230), o dönemde inciyeye çok rağbet olduğu için eserinde özellikle bahsetmek istediğini belirtmiştir.

Athenaeus, Androsthene’sin Hindistan yolculuğunda inci üzerine yapmış olduğu gözlemleri aktarmıştır. Buna göre Androsthene’s, incinin yumuşakçanın (istiridyeye) içinde nasıl meydana geldiğini ve yumuşakçanın özelliklerini, oluşan incinin bazen altına çok benzediğini hatta altın ile yan yana getirildiğinde kolayca ayırt edilemeyeceğini, bazen bir gümüş görüntüsünde bazen de bir balık gözünü andıran mükemmel beyazlıkta olduğunu bildirmiştir. Yazar ayrıca incinin Küçük Asya’da, İran’da ve Yukarı Asya’da çok değerli olduğunu ve değerinin altınla belirlendiğini not etmiştir (Athenaeus, Deipnosophists, III- 401).

Athenaeus’un Mitylene’li Chares’ten aktardığına göre Chares, Hint Okyanusu, Basra Körfezi kıyılarında istiridyelerin var olduğunu, bu istiridyelerin içinde beyaz ve çok hoş bir cisim (inci) oluştuğunu, oluşan incilerin takı yapımında kullanıldığını, tüm Asya halkının onlara altından yapılmış nesnelere daha fazla değer verdiğini bildirmektedir (Athenaeus, Deipnosophists, III- 401).

İncilerin değeri hakkında bir bilgi de yaşlı Plinius’tan (MS 23-79) gelmektedir. Plinius’a göre incilerin parlaklığı, büyüklüğü yuvarlaklığı, pürüzsüzlüğü ve ağırlığı incinin değerini belirleyen kriterler arasındadır. Roma lüksünün onlara “margarita” yani eşsiz taşlar ismini vermesinin nedenini, birbirine tamamen benzeyen iki inci bulunmamış olmasına bağlamaktadır (Plin. NH. IX-LVI.112-114). Plinius, Roma toplumunda en değerli emtianın inci olduğunu ve incilerin büyük oranda Hint Okyanusu’ndan getirildiğini yazmıştır. Bunun yanı sıra Stoidis ve Seylan Adası’nda (Sri Lanka) az sayıda da

¹⁷ Donkin, Arap, Fars ve Hint formüllerinde geçen incinin tıbbi özelliğinin, Gilgamesh’in incinin yaşam kalitesini artırabilme düşüncesine sevk etmiş olabileceğini ileri sürmüştür (Donkin, 1998: 489).

¹⁸ Basra Körfezi’nin girişinde İran’a bağlı bir ada. Seyyah, bu adadan üç günlük mesafede dünyanın en büyük incilerini avladıklarını yazmıştır (Ludovico di Varthema, 1863: 95).

¹⁹ Carter, MÖ 1. binyılda Basra Körfezi ve çevresindeki arkeolojik buluntuların bir listesini eserinde vermiştir. İncilerin buluntu yerleri için bkz. Carter, 2005: 202, 203.

²⁰ Fathom: su derinliğini ölçmek için kullanılan bir birim 1,8 metre veya 6 fit’e eşittir.

²¹ Athenaeus, MS 3. yy. başlarında kendinden önceki Grek yazarlardan da alıntı yaparak Deipnosophists adlı eserini yazmıştır. Athenaeus, Theophrastus’un *Taşlar Üzerine*; Androsthene’sin Hindistan Seyahati; Mitylene’li Chares’in İskender Masallarının Yedinci Bölümü ve Charax’lı Isidoros’un Parthia Betimlemesi eserlerinden alıntı yaparak inci hakkında geçen bilgileri kendi eserinde derlemiştir (Athenaeus, Deipnosophists III- 401).

olsa inci olduğunu ve Basra Körfezi'nin Arap kıyılarındaki incilerin parlaklığından dolayı özellikle övüldüğünü iddia etmiştir (Plin. NH. IX- LIII. 105, LIV. 108). Ayrıca Plinius, Arabistan'ın bir kısmına "mutlu ülke" denilmesinin sebebinin Basra Körfezi'nden çıkarılan inciler olduğu kanaatindedir (Plin. NH. XII. XLI. 83).

Bir Yunan denizci tarafından yazılan Periplus Maris Erythraei'de (MS 60), Basra Körfezi'nin güney kıyılarındaki (Katar ve Dubai arasında), büyük inci yataklarının var olduğu geçmektedir (The Periplus Maris Erythrae 35: II. 26-27).

Antik yazarların eserlerinden anlaşılacağı üzere yazarlar, o dönemde incinin nasıl oluştuğu, kalitesi, özellikleri, nerelerde bulunduğu ve nasıl avlanıldığı hakkında teferruatlı bilgiye sahipti. Ayrıca o dönemde incinin Ortadoğu'da nadide ve pahalı bir mücevher olarak görüldüğü ve ticaretinin yapıldığı anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Basra Körfezi'nde yapılan arkeolojik araştırmalar sonucunda incinin Neolitik Dönem'den (MÖ 6-5. binyıl) itibaren bilindiği, özellikle Körfez'in batı ve güney kıyılarındaki inci avının yapıldığı anlaşılmaktadır. Coğrafi faktörlerin Basra Körfezi'nde, inci avının bu kadar erken tarihlerde başlaması bakımından büyük bir etkisi olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Basra Körfezi'nde yaşayan topluluklar, incileri belki başlangıçta gıda ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla balıkçılık yaparken tesadüfi keşfetmiş olabilir. Ancak Basra Körfezi ve çevresinde Neolitik döneme ait çok sayıda arkeolojik inci ele geçirilmiş olması, belki de tesadüfi başlayan inci avının bu dönemde artık bilinçli olarak yapılmaya başladığını göstermektedir. Bu nedenle balıkçılığın yanı sıra inci avcılığı da bölgenin en eski uğraşları arasında zikredilebilir.

Basra Körfezi'nde inci avının başlangıcının Neolitik Dönem'e kadar gittiği bilinmekle birlikte inci avının Eskiçağ boyunca devam ettiği hatta ticaretinin de yapıldığı arkeolojik veriler ışığında anlaşılmaktadır. Ancak Eskiçağ'da Basra Körfezi'ndeki inci avı ve ticareti hakkında MÖ 4. yy.a gelinceye kadar doğrudan bilgi veren yazılı kaynak yoktur. Bu durum tarihsel süreç içerisinde Basra Körfezi'ndeki inci avı ve ticareti hakkında detaylı bilgi edinmemizi engellemiştir. Sınırlı veriler ışığında da olsa incinin Eski Yakındoğu ve Ortadoğu'da mücevher yapımında tercih edilen değerli taşlar arasında yer aldığı, ticaretinin tam olarak ne zaman başladığı tespit edilemese de incinin Basra Körfezi ticaretinde ticari meta olarak rol oynadığı söylenebilir. Buluntu yerlerine istinaden incilerin hem günlük hayatta hem de ölü hediyesi olarak kullanılmış olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum ise incilerin statü eşyası olmasıyla ve diğer değerli taşlarda olduğu gibi eski toplulukların bunlara birtakım sembolik değerler vermesiyle açıklanabilir.

Basra Körfezi'ndeki inci ve inci avı hakkında detaylı bilgi veren en eski yazılı kaynaklar antik yazarların eserleridir. Bu eserler sayesinde o dönemde yaşayan insanların inci ve inci avı hakkında ne tür bilgiye sahip oldukları öğrenilmektedir.

Sonuç olarak Basra Körfezi ve çevresinde Eskiçağ'da başlayan inci avı ve ticareti, geçen yüzyıla kadar bölge halkı için önemli bir ekonomik aktivite olarak devam etmiş, Basra Körfezi her daim incileriyle ünlü kalmıştır.

KAYNAKÇA

Al-Maani, A., Alsharari S. (2014). "Pearl Trade in the Persian Gulf During the 19th Century", *Asian Culture and History*, V. 6: 43-52.

- Altungök, A. (2015). *İslam Öncesi İnan'da Devlet ve Ekonomi-Sasani Dönemi- (M.S. 226-652)*. İstanbul.
- Athenaesus, The Deipnosophists, (Çev. C. D. Yonge,) 1927, (Loeb Classical Library).
- Beech, M. J., Howard Cuttler, R. T., Al Kaabi, A. K., El Faki A. A., Martin J., al Hameli N. H., Roberts, H. M. Spencer, P., Tomasi, D., Brunet O., Crassard R. (2019). "Excavations at MR11 on Marawah Island (Abu Dhabi, UAE): New Insight into The Architecture And Planning Of Arabian Neolithic Settlements And Early Evidence For Pearling", *Arabian Archaeology and Epigraphy*: Wiley, 1-13.
- Bowen, R. L. (1951). "The Pearl Fisheries of Persian Gulf", *Middle East Journal*, V. 5., N.2: 161-180.
- Carter, R. A. (2005). "The History and Prehistory of Pearling in the Persian Gulf", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, V. 48, N. 2:139-209.
- Carter, R. A. (2006). "Boat Remains and Maritime Trade in the Persian Gulf During The Sixth and Fifth Millennia BC", *Antiquity*, V. 80/307: 52-63.
- Carter, R. A. (2010). "The Social and Environmental Context of Neolithic Seafaring in the Persian Gulf". *The Global Origins (and Development) of Seafaring I*, eds. Anderson, A. Barrett, J. H., Boyle, K.V., McDonald Institute of Archeological Research: Cambridge, 191-202.
- Carter, R. A (2018) "Globalising Interactions in the Arabian Neolithic and the 'Ubaid". *Globalization in Prehistory: Contact, Exchange, and the 'People Without History*, eds. Boivin, N and Frachetti, M, Cambridge University Press: Cambridge, 43-79.
- Carter, R. ve Crawford, H. (2002). "The Kuwait-British Archaeological Expedition to As Sabiyah: Report on the Fourth Season's Work", *Iraq*, LXIV: 1-13.
- Charpentier, V., Philips, C. S., Mery, S. (2012). "The Pearl Fishing in the Ancient World: 7500 BP", *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 23: 1-6.
- de Beauclair, R. (2008). "La Parure Funéraire de la Nécropole Néolithique d'al-Buhais 18" (Émirats Arabes Unis), *Préhistoires Méditerranéennes*, 1-17.
- Donkin, R. A. (1998). *Beyond Price. Pearls and Pearl-Fishing: Origins to the Age of Discoveries*, Philadelphi: American Philosophical Society.
- Drechsler, P. (2011). "Places Of Contact, Spheres Of Interaction. The 'Ubaid Phenomenon in The Central Gulf Area as Seen From a First Season Of Reinvestigations at Dosariyah (Dawsariyyah), Eastern Province, Saudi Arabia", *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, V. 41: 69-82.
- During Casper, E. C. L. (1983). "Corals, Pearls And Prehistoric Gulf Trade". *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, Vol. 13, Proceedings of the Sixteenth Seminar for Arabian Studies held at Oxford on 20th - 22nd July 1982, 21-29.
- el-MES'UDİ (Ali b. Hüseyin), (1973). *Mürücu'z-Zehbe ve Me'adinü'l-Cevher fi't-Tarih*, C. IIV, Beyrut,
- Goswami, C. (2010-2011). "Pearls, Pearlers and Indian Pearl Traders in The Persian Gulf", *Proceedings of the Indian History Congress*, V. 71: 928-940.
- Harper, R. F. (1899). "King of Babylon (604-561 B.C.)" *The Biblical World*, V. XIV, N. I: 3-12.
- Heinrich, E. (1936). *Klienfundte aus den Archaischen Tempelschichten in Uruk*, in *Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka*, I. Leipzig.
- Hightower, V. P. (2013). "Pearls and the southern Persian/Arabian Gulf: A Lesson in Sustainability", *Environmental History*, V. 18, No 1: 44-59.
- Howard-Carter, T. (1986). "Eyestones and Pearls", *Bahrain Through the Ages: the Archaeology*, eds. Shaikha H.A. Al-Khalifa and M. Rice, London, 305-310.
- Isidorus of Charax, Parthian Stations, Kullanılan Metin ve Çeviri: "Parthian Stations by Isidore of Charax, An Account of the Overland Trade Route Between the Levant and India in the First Century BC.", (Çev. W. Schoff), 1914.
- İbn Batûta (Muhammed b. Abdullah), İbn Batûta Seyahatnamesi, (çev. A. S. AYKUT), C I, 2. Baskı, 2004, İstanbul.
- Kınal, F. (1983). *Eski Anadolu Tarihi*. Ankara.
- Kiesewetter, H., Uerpmann, H. P., Jasim, S. A. (2000). "Neolithic Jewellery From Jebel al-Buhais", *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 30: 137-146.
- Kunz, G. F. ve Stevenson, C. H. (2001). *The Book of the Pearl: Its History, Art, Science and Industry*, New York.
- Lawler, A. (2012). "The Pearl Trade", *Archaeology*, Vol. 65, No. 2, 46-51.
- Ludovico Di Varthema (1863). *The Travels of Ludovico Di Varthema in Egypt, Syria, Arabia Deseta and Arabia Felix, in Persia, India and Ethiopia, 1503 to 1508*, Çev. George P. Badger, London.
- Matlins, A. (2008). *The Pearl Book: The Definitive Buying Guide-How to Select, Buy, Care for & Enjoy Pearls*, 4. Baskı. Woodstock.
- Mery, S., Charpentier V., Beech M. (2008). "First Evidence of Shell Fish-Hook Technology in the Gulf". *Arabian Archaeology and Epigraphy*, S.19: 15-21.
- Mery, S. ve Charpentier, V. (2013). "Neolithic Material Cultures of Oman and the Gulf Seashores from 5500-4500 BCE". *Arabian Archaeology and Epigraphy*, S. 24: 73-78.
- Moorey, P.R. S. (1999). *Ancient Mesopotamian Materials and Industries: The Archaeological*. Eisenbrauns.
- Morgan, J. De, (1905). "Découverte d'une sépulture achéménide de Suse", *Recherches archéologiques (III) Mémoires de la Délégation en Perse VIII*, G. Jéquier, R. De Mecquenem, J. E. Gautier, G. Lampre, A. Jouannin, Allotte de La Fuye & J. de Morgan, Paris, 29-58.
- Oates, J., Davidson T. E., Kamilli D., McKerrel H. (1977). "Seafaring Merchants of Ur?", *Antiquity* 51: 221-234.
- Oppenheim, L. (1954). "The Seafaring Merchants of Ur". *Journal of the American Oriental Society* 74: 6-17.
- Oppenheim, L. (1969). "Babylonian And Assyrian Historical Texts". *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Third Edition with Supplement*, ed. J. B. Pritchard, New Jersey: 265-318.
- Paterson, A. (2018). "Historical Archaeology of Pearling in the Indian Ocean Through the Lens of North West Australia", *Connecting Continents: Archaeology and History in the Indian Ocean World*, ed. Seetah K., Ohio, 71-204.
- Phillips, C. S. (2002). "Prehistoric Middens and a Cemetery from the Southern Arabian Gulf". *Essays on the Late Prehistory of the Arabian Peninsula*, (Rome, Serie Orientale 93), eds. Cleuziou, S., Tosi, M. & Zarins J., 169-186.
- Pliny, (the Elder). *Natural History*, (Çev. Rackham, H.), London, 1956, (Loeb Classical Library).

- Reeler, C. N. ve al-Shaikh N. Y. (2011). "Human Use of Coastal and Marine Resources". *Marine Atlas of The Western Arabian Gulf*, eds. R. Loughland, K. A. Al-Abdulkader, 42-77.
- Salvatori, S. (2007). "The Prehistoric Graveyard of Ra's al-Hamra 5, Muscat, Sultanate of Oman", *JOS* 14: 5–202.
- Stiles, K. A, Stiles, N. R., Stiles, N. R. (1943). "The Pearl, a Biological Gem", *Bios*, V. 14, N. 2: 69-80.
- The Epic of Gilgamesh: A New Translation, Translated With an Introduction by A. George. 2000. Harmondsworth. The Penguin Press
- Theophrastus, On Stones- de Lapidibus. (Çev. E. Caley, j. Richards).1956.
- The Periplus Maris Erythraei: Text with Introduction, Translation, and Commentary, (çev. Casson, L.), New Jersey. 1989.
- Uerpman, M., Uerpman H.P. (1996). "Ubaid Pottery in the Eastern Gulf. New Evidence from Umm al-Qaiwain (U.A.E.)". *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 7: 125-139.
- Uyanık, H. (2019). "Eskiçağ'da Basra Körfezi'nin Ticari Potansiyeli Üzerine Bir Değerlendirme". *Tarih Okulu Dergisi*, S. XXXVIII: 394-417.
- <http://bilimgenc.tubitak.gov.tr> erişim: 23.01. 2020: 11.30
- <https://popsi.com.tr> erişim: 23.01.2020:12:00
- <https://gulfnews.com> October, 20.2019: erişim 27.01.2020
- <https://www.bbc.com> 21 October 2019: erişim: 27.01.2020

EXTENDED ABSTRACT

Pearl among the precious stones is one of the rare specimens which can be formed by a living being. Pearls are formed in shellfish such as clams, some types of mussels and especially oysters, which are among the marine molluscs. Pearls can grow in different water types (cold-warm, fresh-salty, stream-calm) as well as a wide variety of mollusc. However, the type of both mollusc and water are among the factors

affecting the colour and structure of the pearl formed. For this reason, pearls can occur in a wide variety of sizes, shapes and colours. Pearls are usually in mother-of-pearl colour, as well as black, pink, white, grey, green, gold and yellow ones. The formation of a pearl takes many years. Just as pearls are formed, it is not easy to get them out of the water. Pearl fishing is a job that involves various risks and requires courage and experience. Hence, in addition to the natural beauty of pearls, their rarity in nature and the fact that they are very difficult to obtain have made them special and valuable throughout the ages. Therefore, pearls; in addition to its economic values, it has been important in literature, mythology, legends and even holy books throughout history.

The Persian Gulf has been noted for its pearl banks since ancient times and has always been famous for its finest pearls until the mid-20th century. Pearls can also be found in different parts of the world, apart from the Persian Gulf. In fact, Indian beaches are very dense in pearl deposits, and some of the largest pearls come from the Pacific Ocean. Sri Lanka, Australia, Massawa, Jolo, Philippines, Tahiti and Indonesia are among the pearl rich centres. However, the richness of the pearls in the Persian Gulf in terms of both quality and quantity has made it superior to other pearl centres in the world.

The pearl, which was detected in archaeological research and dated as the oldest pearl in the world, was found in the Persian Gulf. This pearl found in the Neolithic settlement on Marawah Island located on the western coast of the Abu Dhabi Emirate of the United Arab Emirates (UAE) is dated to 5800-5600 BC according to C-14 measurements. In addition, many archaeological pearls belonging to the Neolithic period were found in and around the Persian Gulf. Although this situation shows that a conscious pearl fishing has started in the Neolithic period, it has enabled us to count pearl fishing as among the oldest occupations of the people of the region as well as fishing. Since the shores of the Persian Gulf have rich pearl deposits, it is quite natural that the people of the region, where fishing is one of the oldest economic activities, discovered the beauty and value of these stones so early and collected them in large quantities.

Besides, it is known that the beginning of pearl fishing in the Persian Gulf goes back to the Neolithic Period, it is understood in the light of archaeological data that pearl fishing continued and even traded throughout the Ancient Age. However, there is no written source giving direct information about pearl and pearl fishing in the Persian Gulf until the 4th century BC. This situation has prevented us from obtaining detailed information about pearl fishing and trade in the Persian Gulf in the historical process. The oldest written sources which give detailed information about pearl fishing in the Persian Gulf are the works of ancient authors. In line with these works, it is possible to obtain information about pearl and pearl fishing in the Persian Gulf from the 4th century BC to the 2nd century AD. Ancient authors stated in their works that the Persian Gulf was famous for its pearls, how pearls were formed, the factors which determine their characteristics, quality, value, where they were found and how they were hunted.

As a result, it is understood in the light of archaeological data and limited written sources that pearl fishing was carried out in the Persian Gulf and its surroundings since the Neolithic Period, and even though we cannot exactly determine the beginning of the pearl trade in the Persian Gulf and its surroundings in the Ancient Age, it was done, too. Pearl fishing and trade, which started in the Ancient age, continued as an important economic activity for the people of the region until the last century, and the Persian Gulf has always been famous for its pearls.



HZ. PEYGAMBER'İN HAYATINDA KİŞİSEL BAKIM

Ramazan ÖNAL^{1*+}

¹Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Ana Bilim Dalı

* ramazonal2416@gmail.com

+ORCID: 0000-0002-2752-8628

Öz- Bu çalışmanın amacı, Hz. Peygamber'in hayatındaki kişisel bakımla ilgili uygulamalarını araştırıp ortaya koymaktır. Şüphesiz, Hz. Peygamber'in insanlara gönderilmesinin amacı onlara dünya-ahiret işlerinde örnek olmak ve onlara her iki cihanın mutluluğunu kazandırmaktır. Bu yönüyle O'nun hayatındaki her uygulama bizim için son derece önem arz etmektedir. Allah'ın, mevcudat içerisinde maddî ve manevî olarak yarattığı en şerefli ve en üstün varlık insandır. İnsanın bu özelliklerinin korunması da ancak ve ancak onun sahibi olan Allah'ın, Peygamberi vasıtasıyla göndermiş olduğu kılavuz kitabı ve onun uygulamaları olan sünneti ile mümkün olmaktadır. İnsanı ilgilendiren her konuda, mutlaka bir hüküm getiren İslâm dininin, kişisel bakım konusunda da birtakım kutsal getirmiş olması elbette kaçınılmazdır. Bu araştırmada kişisel bakımın tanımı, önemi, Hz. Peygamber döneminde kişisel bakımla alakalı kullanılan malzemeler ve kişisel bakımın Hz. Peygamber'in hayatındaki öneminden bahsedilmiştir. Kişisel bakım, asırlar önce Hz. Peygamber tarafından fitrat olarak nitelendirilmiş, dinî ve insanî bir görev olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in her bir sünneti ve adabı, birer kişisel bakım uygulamaları olarak insana verilen değeri gösterme bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler- İslâm Tarihi, Sünnet, Adâb, Kişisel Bakım, Fitrat.

PERSONAL CARE IN PROPHET'S LIFE

Abstract- The purpose of this study is to investigate and reveal the Prophet's applications of personal care in his life. Without a doubt, the purpose of sending the Prophet to the people is to set an example for them and to give them the happiness of both worlds. In this regard, every application in his life is extremely important to us. The most honored and superior being created by Allah in material and spiritual existence is man. The protection of these characteristics of man is possible only with the book of Allah and the Prophet's Sunnah. Of course, it is inevitable that Islam, which has made a provision on all subjects that affect people, has also set some criteria when it comes to personal care. This research mentioned the definition and importance of personal care, the products used in relation to personal care during the Prophet's period, and the importance of personal care in the Prophet's life. Personal care was described as a fitra of the Prophet centuries ago and accepted as a religious and humanitarian duty. In addition, every sunnah and behavior of the Prophet is accepted as a measure of the value given to man as personal care.

Keywords- History of Islam, Sunnah, Manners, Personal Care, Fitra.

GİRİŞ

Kişisel bakım, kısaca kişinin sağlıklı bir bedene ve güzel bir görünüme sahip olmak için yapması gereken temel görevleri ifade eden bir kavramdır. Bu görevlere temel seviyede vücut, ağız- diş, göz, kaş kirpik, burun, el ve ayak, tırnak ile saç, sakal ve bıyık bakımı dâhil edilebilir. Yani hayatın sağlıklı, temiz ve bakımlı bir şekilde sürdürülebilmesi için atılması gereken adımlar kişisel bakım tabiri ile açıklanabilir. Bu kapsam, kişisel bakım uygulamalarında kullanılan çeşitli bakım teknikleri ve sağlık ürünleriyle de genişletilebilir. Misal olarak ağız/diş temizliğinin yapılması, vücudun belli periyotlarla yıkanması, yağlanması ve rahatsız edici tüylerden arındırılması, gözlere bakım yapılması, el, yüz bakımının yapılması ve tırnakların kesilmesi başlıca kişisel bakım yöntemleridir.

Kur'an-ı Kerim'de insanın diğer canlılardan üstün olduğu vurgusu yapılmış, bu yönüyle onun hayat tarzının/giyim-kuşamının, yeme-içmesinin, temizliğinin ve bakımının da diğer mahlûkattan farklı olduğu bildirilmiştir: “Gerçek şu ki, Biz Âdemoğullarını üstün ve onurlu kıldık; karada ve denizde onların ulaşımını sağladık; temiz besinlerle onları rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın pek çoğundan üstün tuttuk.” (el-İsrâ 17/70) Ayrıca insanın varlıkların en mükemmeli/Ahsen-i takvîm suretinde yaratıldığı ifade edilmiştir. (et-Tin 95/4) Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan insan, (el-Bakara 2/30), meleklerle üstünlük sağlayacak bir kapasitede yaratılmış ancak kendisine verilen bu fırsatı doğru kullanmadığı takdirde yaratılmışların en bahtsız olabileceği de hatırlatılmıştır. (et-Tin 95/5)

Bilindiği üzere İslâmî emir ve yasakların bir amacı da insanın sahip olduğu maddî ve manevî değerlerini koruyarak ona sağlıklı ve huzurlu bir hayat yaşatmaktır. (Kandemir, F. 2020: 290) Bu husus Kur'an-ı Kerim'de şöyle ifade edilmiştir: “Eğer güzel şeyler yaparsanız, kendiniz için yapmış olursunuz. Yok eğer kötülük yapmaya devam ederseniz, yaptığımız kötülük kendi aleyhinize olur.” (el-İsrâ 17/7) Başka bir âyette de insana emredilen davranışların, ona güçlük çıkarmak amacıyla vazedilmediği, bilakis bir nimet olduğu bildirilmiştir. Nitekim “Allah size güçlük çıkarmak istemez, fakat şükredesiniz diye sizi temizleyip arındırmak ve size olan nimetlerini tamama erdirmek ister” (el-Mâide 5/6) âyeti bunu ifade etmektedir. Ayrıca koca kâinatın bir parçası olan insanın bu nizamdan kopmaması ve yaradılış kurallarına ters düşmemesi emredilmiştir: “Sen yüzünü dosdoğru bu dine, Allah'ın insanları yarattığı fitrata çevir. Allah'ın yarattığının yerini tutacak bir şey yoktur. İşte sağlam din budur. Ama insanların çoğu bunu bilmezler.” (er-Rûm 30/30)

İslâm dini, her şeyin en güzelini tavsiye etmiş ve insanlığa getirmiş olduğu yeni prensiplerin fitratın bir gereği olarak kendileri için ihtiyaç olan gerekli kurallar olduğunu bildirmiştir. İnsanı ferdî ve toplumsal hayatının ayrılmaz bir parçası olan kişisel bakımla ilgili âyet ve hadislerde birçok mesele ele alınmış; bunların bir kısmı farz/vacip olarak emredilmiş, diğer bir kısmı da sünnet, müstahap veya adap gibi yapılması mecburi olmayan fakat ısrarla yapılması istenen davranışlar olmuştur. İster vacip/farz olsun ister sünnet veya adap olsun her halükârda bu prensipler her zaman insanın sağlığı ve mutluluğu için büyük önem arz etmiştir. (Dölek, 2016)

Dönem itibarıyla özellikle Arap toplumunun içinde bulunduğu durum, bedevilerin sahip olduğu yanlış ve kötü alışkanlıklar göz önünde bulundurulduğunda Hz. Peygamber'in getirdiği bakım ve temizlik anlayışı dikkate değer bir husustur. Zira kendisi de aynı topluma mensup bir fert olmasına rağmen temizlik ve sağlık açısından hayata kazandırdığı yeni bakış açısı ile bütün medeni toplumlara rehber olmuş ve insanlığa örnek bir hayat tarzı kazandırmıştır.

Hz. Peygamber'in hayatında kişisel bakımla ilgili bilgiler, başta Kur'an-ı Kerim ve tefsirleri olmak üzere hadis, siyer, şemâil, tabakât, edebiyat gibi birçok kaynakta yer almaktadır. Özellikle hadis kaynaklarında *Tahâret*, *Vudû*, *Salât*, *Libâs*, *Zîne*, *Teraccül* ve *Tıbb* gibi başlıklar altında konuya dair çok sayıda bilgi bulunmaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in hayatında kişisel bakım konusunu doğrudan ele alan eski ya da yeni bir kaynağa rastlanılmamaktadır. Konuyla bağlantısı olduğunu düşündüğümüz ve ikincil kaynak olarak kullandığımız şu eserleri burada zikretmek yerinde olacaktır. Ali Yardım'ın *Peygamberimiz'in Şemâil'i* isimli eseri, Yusuf Ziya Keskin'in *Hz. Peygamber (s.a.s) Devrinde Saç Bakımı* isimli makalesi, Muhittin Uysal'ın *Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam* adlı çalışmaları, Fatma Zehra Kamacı'nın *Hz. Peygamber Devrinde Kadının Süslenmesi* isimli araştırması, Fatih Demir'in *Kütüb-i Sitte Çerçevesinde Kişisel Bakım* isimli Yüksek Lisans Tezi ve Âdem Dölek'in Uluslararası İslâm & Tıp (Tıbb-ı Nebevî) Kongresi'nde “Tıbb-ı Nebevî ve Sağlığın Korunması Açısından Kişisel Bakım”

Araştırmada, değerlendirmeler daha çok fitrat hadisinden yola çıkılarak kişisel bakım eksenli yapıldığından giyim kuşam ile tıp ve sağlık konuları kapsam dışı bırakılmıştır. Hz. Peygamber'in hayatında kişisel bakımın yeriyle ilgili doğrudan bir çalışmanın bulunmaması sebebiyle bu araştırmanın alanı keşfetme açısından önemli bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Hz. Peygamber ve Kişisel Bakım

Hz. Peygamber'in sünnetinde, vücut ve kıyafet temizliğinden, yer-çevre temizliğinden, toplumsal temizlikten, manevî/ruhi temizlikten bahseden birçok mesele yer almıştır. Ancak Hz. Peygamber'in ısrarla temizliğine/bakımına önem verdiği ve “fitrattandır” dediği, vücut temizliği, ağız/diş temizliği, saç ile sakal/bıyık bakımı, tırnakları kesmek, koltuk altı kıllarını gidermek ve bıyıkları kısaltmak (Buhârî, *Libâs*”, 63-64; Müslim, “*Tahara*”, 49-50; Tirmizî, “*Edeb*”, 14) gibi konular daha çok öne çıkmış ve kişisel bakımın kurallarını oluşturmuşlardır. Bu nedenle bu araştırmada kişisel bakım kapsamında daha çok bahsi geçen meselelerden söz edilmiş, diğer konulara da dolaylı bir şekilde değinilmiştir.

1.1. Vücut Bakımı

Kur'an-ı Kerim'in ilk inen surelerinden olan Müddessir suresinde “Elbiseni temiz tut, günahlardan uzak dur!” (el-Müddessir 74/4-5) emriyle Hz. Peygamber'in şahsında bütün Müslümanlara maddî ve manevî temizlik emredilmiştir. (Kahraman, 2006) Daha önceki dinlerde olduğu gibi İslâm'da da maddî kirliliğin yanında hükmî kirlilikten/hadesten temizlenme de dini bir zorunluluk olarak kabul edilmiştir. Buna göre bir insanın maddî kirlerden temizlenmesi emredildiği gibi cünüplük, hayız, nifâs gibi hükmî kirlilik sayılan durumlardan da arınması emredilmiştir. “Eğer cünüpseniz iyice temizlenin.” (el-Mâide 5/6) “*Temizleninceye kadar onlara -hayızlı kadınlara- yaklaşmayın*” (el-Bakara 2/22) gibi âyetler buna işaret etmiştir. Kur'an-ı Kerim'de emredilen hükmî temizlikle ilgili ayrıntılar ve onun uygulamaları Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarıyla açıklığa kavuşturulmuştur. (Buhârî, “*Gusül*”, 28; Müslim, “*Hayız*”, 87, 88; İbn Mâce, “*Tahâret*”, 111; Ebû Dâvûd, “*Tahâret*”, 84) Hadislerde cünüplük hâlinde veya hayız ve nifâs sonrasında gusletmenin akıllı ve ergen olan her mükellefe farz kıldığı ifade edilmiştir. “Cünüplük, hayız ve nifâs hali fıkıh literatür'ünde *hükmî kirlilik* veya *büyük hades* olarak adlandırılmış ve konuyla ilgili hadislerden de hareketle bu durumda olanların gusleyle temizleninceye kadar namaz kılmaları, camiye girmeleri, Kur'an'a dokunmaları veya onu okumaları, Kâbe'yi tavaf etmeleri câiz görülmemiştir.” (Şeker, 1996, 14/213-214)

Vücut temizliği, vücut bakımı, kötü kokulardan uzak durma ve güzel kokma Hz. Peygamber'in hayatında önemli bir husustur. Ümmetine her konuda olduğu gibi banyo yapma konusunda da örnek olan Allah Resûlü, çeşitli vesilelerle banyo yapmayı güzel ve hoş bir alışkanlık haline getirmiştir. Hükmi kirlenmeden (cünüplük, hayız, vefat), necaset ve diğer kirlilerden dolayı gusül yapmanın farz kabul edildiği İslâm'da bunların dışında sünnet veya müstahap olarak kabul edilen gusül çeşitleri de bulunmaktadır. Meselâ cuma ve bayram namazları öncesinde, ihrama girerken ve Arafat'ta vakfeye durmak için yıkanmak sünnettir. Ergenlik yaşına ulaşan, kan aldırın, cenaze yıkayan, baygınlıktan ayılan, Berat ve Kadir gecelerini ihya etmek isteyen kimselerle Mekke ve Medine'ye gireceklerin, Müzdelife'de vakfe, ayrıca ziyaret tavafı veya herhangi bir tavaf yapacakların, ay ve güneş tutulması (husûf ve kûsûf) namazlarını kılacakların gusletmeleri ise müstahaptır. (Şeker, 1996, 14/213-214) Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, her vesileyle vücut temizliğini öne çıkarmış ve bunu hayatında uygulayarak örnek teşkil etmiştir. Ayrıca iyi bir banyo yapmak için suyla beraber temizleyici bir malzemenin (o günün şartlarında sabun, şampuan duş jeli gibi kabul edilen) kullanılmasının, ardından da güzel kokular sürülmesinin gerekli olduğunu bildirmiştir. (Müslim, "Hayz", 60)

1.2 İstenmeyen Kolların Temizlenmesi

Her dönemde olduğu gibi Hz. Peygamber devrinde de vücut temizliğinde yıkanmaya ilave olarak cilt bakımı ve tüylerin giderilmesi de önem arz etmiştir. Fitrat dini İslâm, insan tabiatının hoş karşılamadığı hiçbir şeyi uygun görmemiştir. Bu bakımdan Hz. Peygamber'in sünnetinde, vücudun çeşitli bölgelerindeki istenmeyen kılların temizlenmesi fitratın bir gereği olarak kabul edilmiştir. (Demir, 2015: 114) Hz. Peygamber, koltukaltı ve kasık bölgelerinin tüylerinin alınmasını peygamberlerin âdetlerinden ve fitratın gereklerinden olduğunu bildirmiş, bu tüylerin uzun süre bekletilmemesini tavsiye etmiştir. (Buhârî, "Libâs", 63; "İsti'zân", 51; Müslim, "Tahâret", 49, 50; İbn Mâce, "Tahâret", 8; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 29; Nesâî, "Tahâret", 9-11) Vücut temizliği ve bakımı için gün veya süre tayini konusunda sabit bir bilgi bulunmamaktadır. Rivayetlerden anlaşılın bu konuda esas olan süre değil ihtiyaçtır. (Münâvî, 1356: 5/338) Ancak riayet edilmediği takdirde belli bir sürenin dışına çıkılmaması gerektiği vurgusu yapılmaktadır. (Ahmed b. Hanbel, 1992: 2/122, 203, 205; İbn Mâce, "Tahâret", 8) Tüylerin giderilmesi için çeşitli yöntemlere başvuru bu dönemde, tüylerinin temizlenmesinde de yardımcı malzeme olarak çeşitli bitkilerden yararlanılmıştır. (İbn Sa'd, 1968: 8/456; İbn Mâce, "Edeb", 39) Kaynaklardan anlaşıldığına göre bu dönemde bu amaçla hamam otu, kına, şarap vb. ürünler kullanılmıştır. Ancak sarhoşluk veren içeceklerin yasaklanmasıyla temizlik amaçlı şarap kullanılmasına da yasak getirilmiştir. (İbn Ebî Şeybe, 1989: 1/170; İbn Mâce, "Edeb", 39)

1.3 Vücuda Yağ/Krem ve Güzel Koku Sürülmesi

Hz. Peygamber, mübarek bir ağaçtan elde edildiğini ifade ettiği zeytinyağının tüketilmesini ve bu yağla yağlanılmasını tavsiye etmiştir. (İbn Mâce, "Et'ime", 34; Tirmizî, "Et'ime", 43) Tüketilmesi ve vücuda ferahlatıcı, güzelleştirici krem olarak uygulanması çok eski tarihlere dayanan zeytinyağı, Hz. Peygamber ve ashâbı tarafından da aynı amaçla kullanılmış ve tavsiye edilmiştir. (Ebû Dâvûd, "Tahâret", 113) Hz. Peygamber döneminde çeşitli güzel kokular kullanılmıştır. Bu döneme ait güzel kokular genel olarak itr, tîb (عطر طيب) kavramlarıyla ifade edilmiş, kokuların kalitesinden ve üstünlüğünden bahsedilmemiştir. Ayrıca bu dönemdeki kokularla ilgili kadın ve erkeklere has ve tam ayırt edici bir husustan da bahsedilmemiştir. Ancak, Hicrî dördüncü

asırda yaşamış olan Veşşâ (ö. 325) zarafetin bir ölçüsü olarak kadın, erkek, çocuk ve cariye kokuları şeklinde çeşitli tasniflere yer vermiştir. (el-Veşşâ, 1953: 163-164) Hz. Aîşe, Hz. Peygamber'in erkek kokusu olarak bilinen misk ve amberi kullandığını ifade ederek Hz. Peygamber'in özellikle erkeklere ait olan kokuları kullandığını vurgulamıştır. (İbn Sa'd, 1/399; Nesâî, "Zîne", 31) Aynı şekilde Hz. Peygamber, erkeklere Cuma namazına koku sürüp de gelmelerini emretmiş, bulamadıkları takdirde eşlerine ait kokulardan dahi olsa sürmelerini önererek kokularda erkek kadın ayrımı olduğunu ima etmiştir. (Müslim, "Cum'a", 7; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 127)

Hz. Peygamber, erkeklerin sürdüğü takdirde onları uyaran bazı kokulardan kaçınmalarını tavsiye etmiştir. Abdürrezzâk, 1403: 4/320; Ebû Dâvûd, "Tereccül", 8; Tirmizî "Edeb", 51) Bu ve buna benzer rivayetlerden yola çıkarak kadın ve erkeklere ait özel kokuların bulundugunu ileri sürmek mümkün görünse de rivayetlerin geneline bakıldığında tam olarak bir ayrımın yapılmasının mümkün olamayacağı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in bu konuda koyduğu ölçü, kadınların kullanacağı kokuların rayihasının hafif, renginin de tende iz bırakacak şekilde koyu olması; erkeklerin kullanacağı kokusunun ise tende iz bırakmayacak şekilde açık renkli ve rayihasının keskin olması şeklinde olmuştur. (İbnü'l-Cevzi, 1985: 36) Ancak Hz. Peygamber'in bu tavsiyesi bir yasaklama şeklinde anlaşılacak gibi kendi uygulamalarında da bu konuda istisnai örnekler yer almıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in, Necâşi'ye gönderdiği hediyeler arasında erkek kokusu olarak kabul edilen misk de yer almıştır. Necâşi'nin vefatı dolayısıyla geri getirilen bu hediyelerden misk, Hz. Peygamber'in hanımları arasında paylaştırılmıştır. (İbn Abdilber, 1328: 4/467) Ayrıca eşlerinden misk ve amber gibi erkeklere ait olduğu söylenen bazı kokulardan kullananlar olduğu halde Hz. Peygamber, bunlara karşı herhangi bir tepki göstermemiştir. (İbn Sa'd, 8/98) Öyle anlaşılıyor ki kadınların kullandıkları kokular, aynı zamanda bir makyaj malzemesi özelliği de taşımaktaydı. Bu nedenle bu tür ürünler, cinsiyet sınırlarına riayet etme açısından erkeklere tavsiye edilmemiştir. Ancak aynı kokular kıyafet boyası veya özel günlerin makyajı olarak erkekler tarafından da kullanıldığı olmuştur. (İbn Sa'd, 1/452; Şâmî, 1993: 7/315) Daha belirgin bir rengine sahip olan kadınlara ait bu tür kokular, erkekler tarafından kullanıldığı takdirde tende iz bırakmayacak şekilde saç ve sakal diplerinde kullanılması önerilmiştir. (Veşşâ, 1953: 163)

Kadın ile erkek arasında temizlik ve bakım konusunda birtakım farklılıkların olması fitratın bir gereğidir. Özellikle tezyin konusunda kadına, erkeklere göre daha çok müsamaha gösterilmiş ve onlar için bakım ve süslenme sınırı, mahremiyet çerçevesinde değerlendirilmiştir. (Öğüt, 2003: 27/388-389) Nitekim Hz. Peygamber'e kadınların vücutlarının çeşitli yerlerine ve elbiselerine sürdükleri boya ve kokunun; kullandıkları küpe, halhal, altın yüzük gibi takıların ince, vücut hatlarını gösteren elbiselerin hükmü sorulunca Hz. Peygamber bahsedilen şeylerin süs eşyası olduğunu, teberruc (teşhir etme-yabancı kimselere gösterme) yapmamak şartıyla bunları kullanmada herhangi bir sakıncanın olmadığını belirtmiştir. (İbn Kesir, 1999: 6/84)

İslâm'da bakım ve tezyinde temel esas kadınlarla erkeklerin birbirine benzememeleri gerektiği hususudur. Hz. Peygamber'in bakım ve tezyin konusunda ısrarla vurguladığı mesele, kadınlarla erkeklerin giyim kuşam tarzı ve diğer hususlarda birbirlerine benzememeleri olmuştur. Bu konuda sert uyarılarda da bulunan Hz. Peygamber, kendilerini kadınlara benzeten erkekler ve erkeklere benzeten kadınlara Allah'ın lanet ettiğini bildirmiştir. (Buhârî, "Libâs", 62; Ebû Dâvûd, "Edeb", 53) Bu bağlamda dikkat çekici

makyaj, süs niteliğindeki kıyafet, eşya, altın, ipek gibi malzemelerin zorunlu haller dışında erkekler tarafından kullanılması uygun görülmemiştir. (Müslim, “Libâs”, 19; Ebû Dâvûd, “Eşribe”, 17, “Libâs”, 8; İbn Mâce, “Libâs”, 19)

2. Yüz Bakımı

Câhiliye devrinde kadınların güzelleşmek için başvurdukları bir yöntem olan derinin soyulması, dövme yapılması, yaradılış bozacak şekilde vücudun çeşitli yerlerine müdahale edilmesi, Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır. (Abdürrezzâk, 3/142-146) Ancak fitrata aykırı düşmeyecek şekilde çeşitli ürünler kullanarak yüze ve vücuda hoş bir şekil vermeye ve güzelleştirmeye İslâm dini bir yasak getirmediği gibi; bilakis birçok tavsiyede bulunmuştur. İbn Sa’d, 8/70,71; İbnü’l-Cevzî, 1985: 85 İbn Sa’d’in (230/845), aktardığı rivayete göre bir kadın Hz. Âişe’ye, eşine daha güzel görünmek için yüzündeki hoş olmayan tüyleri almasında bir sakınca olup olmadığını sorması üzerine Hz. Âişe, bunda bir sakınca olmadığını, kendisine rahatsızlık veren bu durumdan kurtulmasını tavsiye etmiştir. (İbn Sa’d, 8/70,71)

Araplarda eski bir alışkanlık olan ve özellikle kadınların hem koku hem de allık olarak kullandıkları halûk, sük (خَلْقُ سَكِّ) gibi makyaj malzemeleri yasaklanmamış, İslâm’dan sonra da kullanılmaya devam edilmiştir. Birçok hadis kaynaklarında Ümmü Habibe’nin yanaklarına halûk sürdüğü rivayet edilmiştir. (Abdürrezzâk, 7/48; Müslim, “Talâk”, 58; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 41; Tirmizî, “Talâk”, 18) Aynı şekilde Hz. Peygamber ile birlikte hac için Mekke’ye giderken hanımlarının, alınlarına bir çeşit koku (misk, râmek, sük vb.) sürdükleri, sıcağın etkisiyle bu maddenin yüzlerine aktığı, Hz. Peygamber’in ise buna karşı herhangi olumsuz bir tepkide bulunmadığı nakledilmiştir. (Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 31; “Tereccül”, 2) Hatta Hz. Peygamber, gördüğü bu manzara karşısında aynı durumda olan Hz. Âişe’ye *esmercik* diyerek iltifatta bulunmuş ve bu durumu beğendiğini ima etmiştir. (İbn Sa’d, 8/72) O dönemin yüz bakımıyla ilgili bir diğer ayrıntı da kadınlarda doğum sonrasında ortaya çıkan lekelerin giderilmesi için uygulanan bakımdır. Doğum sonrasında beliren lekelerle birtakım bakımlar/uygulamalar yapıldığı rivayetlerden anlaşılmaktadır. (İbn Mâce, “Tahâret”, 128; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 119; Tirmizî, “Tahâret”, 105) Görünen o ki Hz. Peygamber’in tepki gösterip yasakladığı işler, sağlığa ve fitrata aykırı olan davranışlardır. Sağlığa ve fitrata aykırı olmayan güzelleştirici işlemler ve bu işlemlerde kullanılan malzemelere herhangi bir yasaklama getirilmemiştir.

Temizlik ve bakım konusunda son derece hassas olan Hz. Peygamber’in, sefere çıkarken bile yanından hiç ayırmadığı bakım eşyalarından biri de aynası olmuştur. (İbn Sa’d, 1/484) Hz. Peygamber’in, bir sefere çıktığı zaman eşyaları arasında zeytinyağı, tarak/taoka (muşt, midrâ ¹مشط مَدْرَى), ayna, makas (veya tırnak makası), sürmedanlık ve misvâk yer almıştır. (Ebû’s-Şeyh el-İsfahânî, 1998: 3/93) Saç, sakal ve yüz bakımını hiçbir zaman ihmal etmeyen Hz. Peygamber, aynaya bakarak “Allah’ım! Yaradılışımı güzelleştirdiğin gibi ahlakımı da güzelleştir” duasını okumuştur. (İbn Sa’d, 1/484; Ebû’s-Şeyh, 3/88)

¹ Muşt, midrâ (مشط مَدْرَى) bu iki kelime tarak için kullanılsa da esasen aralarında bir farkın bulunması daha makuldür. “midrâ” kelimesinin “muşt” kelimesinden farklı olarak uzun saçı ayırma, şekillendirme ve taoka şeklinde kullanma özelliği de vardır. Bu durumu destekleyen bir rivayet Hz. Âişe’den gelmektedir. Bu rivayette Hz. Peygamber, seferde ve hazrede yanından ayırmadığı yedi eşya arasında bu iki nesne ayrı ayrı zikredilmiştir. İbnü’l-Cevzî, 1966: 2/809. Bk. Muhittin Uysal, Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam, 128.

3. Göz Bakımı

Hz. Peygamber, göz ve kirpik sağlığı ve bakımı için hem kendisi sürme (كحل إمّ) kullanmış, hem de ashabına sürme kullanmayı tavsiye etmiştir. (İbn Sa’d, 1/484-485; İbn Ebî Şeybe, 6/127; İbn Mâce, “Tıb”, 25; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 13) Hz. Peygamber döneminde göz bakımı ve sağlığı için kullanılan ve değişik renk ve tonlarda bulunan sürme türü malzemeler kullanılmaktaydı. Meşhur olanlardan hudad ve sabir (خَضَض صَبِير) hem erkek hem de kadınlar tarafından kullanılıyordu. Sürmeler sade kullanıldığı gibi, içine koku ve ton farklılığı meydana getiren çeşitli malzemeler de katılırdı. O dönemde kadın ve erkeklere ait farklı sürmeler bulunurdu. (Abdürrezzâk, 7/43; İbn Ebî Şeybe, 4/261; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 46) Hz. Peygamber, göz sağlığına ve bakımına son derece önem vermiş bu nedenle de yolculuklarda bile göz bakım malzemelerini yanından hiç ayırmamıştır. Hz. Peygamber’in, yanında bulundurduğu sürmeden düzenli olarak her gece gözlerine sürme çektiği rivayetlerde yer almaktadır. (İbn Sa’d, 1/484; İbn Hacer, 1970: 8/217; Tirmizî, “Libâs”, 23)

4. Ağız-Diş Bakımı ve Temizliği

Hz. Peygamber, ağız ve diş sağlığına çok özen göstermiştir. Öyle ki diş fırçasını (misvak-sivâk) kullanmayı diğer farz olan ibadetlerle eş değer bir davranış olarak kabul etmiştir. Nitekim diş fırçalamanın önemine vurgu yapmak için şu ifadeleri kullanmıştır: “Eğer müminlere (ümme time) zorluk çıkarmak olmasaydım her namaz/abdest (öncesi) misvak kullanmalarını emrederdim.” (Muvatta, “Tahâret” 115; Buhari, “Cuma” 8; “Temenni” 9; Müslim, “Tahâret” 42) Ayrıca misvak kullanmadan huzuruna çıkan bazı ashabına: “Benim yanına dişleriniz sararmış halde geliyorsunuz; misvak kullanın, eğer ümmetime zorluk çıkaracak olmasaydım misvak kullanmalarını farz kılardım” demek suretiyle de diş temizlemenin ehemmiyetini ifade ederek ağız ve diş temizliğinin sosyal boyutuna da dikkat çekmiştir. (Buhârî, “Cum’a”, 8; Müslim, “Tahâret”, 42; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 25) Kendi hayatında misvak kullanmayı ciddi bir prensip olarak uygulayan Hz. Peygamber, günlük en az beş vakit abdestten/namazdan önce gece ve gündüz, yattığında ve kalktığında misvak kullanmıştır. (Ebû Davûd, “Tahâret” 27, 30; Müslim, “Tahâret”, 45; Nesâî, “Tahâret,” 8) Hatta vefatıyla sonuçlanan hastalığında bile misvak talep edip vefat etmeden önce yaptığı son davranışlarından biri de misvak kullanmak olmuştur. (Buhârî, “Megâzi”, 83) Misvak kullanmak Hz. Peygamber’in hayatında en önemli alışkanlıklarından biriydi. Gece uyandığında bile misvak kullanmayı ihmal etmemiştir. Ağız ve diş temizliği için çok sık misvak kullanmış ve misvak kullanmada ısrarlı davranmıştır. (Buhârî, “Vudû”, 75)

Resûlullah’ın diş temizliğiyle ilgili ısrarlı tavsiyeleri ve bunu hayatında tavizsiz bir şekilde uygulaması, diş fırçalamanın dindeki hükmünün tartışılmasına sebep olmuştur. Ulemanın ekserisi misvak kullanmayı/diş fırçalamayı sünnet olarak kabul ettikleri halde Zahirî mezhebinin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve İshak b. Râhûye (ö. 238/853) gibi az sayıda da olsa bazı âlimler misvak kullanmayı vâcip (farz) olarak kabul etmişlerdir. Hatta İshak b. Râhûye’nin görüşüne göre misvaksız kılınan namaz sahih değildir. Ancak bu konuda Hz. Peygamber’in kesin bir emir vermediği anlaşıldığından, misvak kullanmanın farz ya da vacip değil de sünnet olarak kabul edilmesi uygun görülmüştür. (Özel, 2005: 30/191-192) Sonraki dönemlerde bazı âlimlerin misvak kullanmayı farz görmeleri Hz. Peygamber’in ağız temizliği konusunda yaptığı vurgularını göstermesi bakımından önemlidir. Misvak kullanma Hz. Peygamber’in sürekli uygulaması ve ısrarlı tavsiyeleri sebebiyle farz olmasa da müekked bir sünnet olduğu hususunda ittifak hâsıl olmuştur. (İbn Battâl, 2003: 1/363; Beyhâkî, 2003: 1/57)

Hız. Peygamber döneminde, diş temizliği için muhtelif ağaçların özellikle de erâk ağacının kök ve dallarından üretilmiş bir tür doğal fırça olan sivâk, misvak (سواك-مسوك) kullanılmıştır. (İbn Manzûr, 1997: 3/371) Bu amaçla en çok kullanılan ağaç türleri, misvak ağacı erâk (أراك), menengiç ağacı, dırv (ضرو) ve meyve vermeyen bir tür zeytin ağacı olan utm (عُثم) ağaçları olmuştur. (İbn Manzûr, 1/64; 4/124)

Câhiliye devrinde diş bakımının, dişleri temizlemeyle fazla ilgisi yoktu. Bu dönemde ağız ve diş bakımıyla ilgili anlayış, dişleri belirli şekillere sokarak kendilerine göre dişlere hoş bir görüntü vermeye yönelikti. Felec: (فَلَج) ismi verilen bu uygulama, ön dişlerin aralarını açma ve bu dişlerin üzerinde birtakım değişiklikler yapma şeklinde gerçekleştirilirdi. (İbn Manzûr, 5/105, 154) Câhiliye Araplarının kültüründe dişlerin aralarının ayrılmaması, gençliğin ve güzelliğin alameti olarak kabul edilirdi. (Kamacı, 2019: 128) Bu ve benzeri davranışlar, sağlıklı vücut azalarına yönelik bir tahrir niteliği taşıdığı için Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır. (Buhârî, “Libâs”, 82, 84; Müslim, “Libâs”, 120; Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 5) Ancak ihtiyaca binaen sağlık ve estetik amaçlı müdahaleler serbest bırakılmıştır. Nitekim Hz. Osman'ın dişlerine altın kaplama yaptırdığı rivayet edilmiştir. (İbn Sa'd, 3/58; Ahmed b. Hanbel, 1/73; İbn Kuteybe, 1992: 191) Aynı şekilde Hz. Peygamber, sahâbeden kırılan veya düşen dişlerinin yerine altından diş yaptırmalarını tavsiye etmiş ve kesilen veya deforme olan organların estetik yapımında altın kullanmalarına izin vermiştir. (Ebû Dâvûd, “Hâtem” 7; Tirmizî, “Libâs”, 31; Heysemî, 1994: 5/150)

5. El ve Ayak Bakımı

Hız. Peygamber'in fitratın bir gereği olarak nitelediği davranışlardan biri de el ve ayak tırnaklarının kesilmesidir. (Buhârî, “Libâs”, 63; Müslim, “Tahâret”, 49,50; İbn Mâce, “Tahâret”, 8; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 29; Nesâî, “Tahâret”, 9-11) Haftada en az bir defa tırnak bakımı yapmak temizliğin en önemli şartı olarak kabul edilmiştir. İbn Ömer'in bildirdiğine göre “Hz. Peygamber her Cuma günü tırnaklarını kesip bıyığını kısaltmıştır.” (Beyhakî, 3/244) Benzer bir rivayette de, “Hz. Peygamber, her Cuma bıyığını almayı ve tırnağını kesmeyi güzel bulurdu” denilmiştir. (İbn Hacer, 1379: 12/462) Hz. Peygamber'in bu bakımları Müslümanların bir araya gelme günü olan Cuma günü ve toplu bir ibadet olan Cuma namazına gitmeden önce yapmaları manidar bulunmuş, temizliğin ve bakımlı olmanın toplumsal boyutuna da vurgu yapılmıştır. (Beğavî, 1987: 3/218-219)

Sakal-bıyık, tırnak gibi her zaman bakım gerektiren vücut bölgelerinde belirli bir sürenin tayini söz konusu olmasa da hadislerde haftada en az bir defa ve özellikle bu işlerin Cuma gününde yapılması vurgulanmıştır. İbn Hacer (852/1448), tırnak kesmede gün tayini konusunda sabit bir bilginin bulunmadığını; muteber olan görüşün ne zaman ihtiyaç duyulursa o zaman kesilmesinin uygun olduğunu ifade etmiştir. (Münâvî, 5/338) Temizlikte, esas olan süre değil ihtiyaçtır. Ancak buna riayet edilmediği takdirde belli bir sürenin dışına çıkılmaması gerekmektedir. Bu nedenle sahâbeden gelen bazı rivayetlerde bu işler için “Bize vakit olarak belirlendi veya şu kadar süreden uzun bir ara olmaması gerektiği tavsiye edildi” (İbn Mâce, “Tahare”, 8) ifadeleri kullanılmıştır. Burada özellikle Cuma gününün zikredilmesi ise kişisel bakımın toplumsal boyutuna dikkat çekilmiş olmasından kaynaklanmıştır.

Tırnak kesmeyle ilgili nakledilen rivayetlerde taklîmü'l-ezfar (تَلْيِيمُ الْأظْفَارِ) tabiri kullanılmıştır. Tırnak kesme ve tırnak bakımıyla ilgili bilgiler hadis kaynaklarında çeşitli kitap ve bab başlıkları altında bu tabirle ifade edilmiştir. (Buhârî, “Libâs”, 63; Müslim, “Tahâret”, 49,50; İbn Mâce, “Tahâret”, 8; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 29; Nesâî,

“Tahâret”, 9-11) Bu ifade, tırnakları kısaltma, düzeltme, tırnağa temiz ve bakımlı bir şekil verme anlamına gelmektedir. Arapçada kesmeyle ilgili başka sözcükler bulunduğu halde hadislerde özellikle bu tabirin kullanılması manidardır. Zira bu ifade kesmeyle beraber, kısaltma, düzgün pürüzsüz hale getirme ve törpüleme yani bakım yapma manalarını da ifade etmektedir. (İbrâhîm Mustafâ vd. ts: 2/756; Muhtar 2008: 3/1854)

Hız. Peygamber döneminde tırnakların kesilmesinin ve törpülenmesinin nasıl bir aletle yapıldığına dair açık bir bilgi bulunmamakla birlikte kalem (قَلَم) veya mikas (مِقَاص) isimli aletlerin bu amaçla kullanıldığı anlaşılmaktadır. Kalem denilen alet bazen tek, bazen de iki aletin (قَلَمَيْنِ) birleştirilmesiyle (tırnak makası) yapıldığı tahmin edilmektedir. Tırnakların, kimi zaman okun ucuyla da düzeltilip törpülediği görülmektedir. (Halîl b. Ahmed, 1988: 7/373-374)

Bazı sahâbî hanımlar, el ve ayaklarını dış etkenlerden korumak için kına ve diğer bitki karışımları olan ketem, vesme gibi çeşitli malzemeler kullandığı rivayet edilmiştir. (İbn Hacer, 8/297) Hz. Aîşe'den gelen bir rivayette Hz. Peygamber, kadınlara ellerine bakım yapmalarını ve erkek eli gibi kurutmamalarını tavsiye etmiştir. Hz. Peygamber, sahâbeden Ümmü Leylâ isminde bir hanıma, boyayıp bakım yapmazsa ellerinin erkek eli gibi sertleşeceğini söylemiş, bu hanım da ölüncüye kadar Hz. Peygamber'in bu tavsiyesinin bir gereği olarak ellerine çeşitli malzemelerle bakım yapmıştır. (İbnü'l-Cevzî, 89; İbn Hacer, 8/297) Ayrıca Hz. Peygamber'in kadınlara tırnaklarına kına sürmelerini tavsiye ettiği nakledilmiştir. (Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 4; Nesâî, “Zîne” 18)

6. Saç, Sakal ve Bıyık Bakımı

6.1. Saç Bakımı

Saç, insanlık tarihi boyunca birey için sağlık ve estetik açısından özel bir öneme sahip olmuş, insanın çehresini farklı gösterme bakımından da daima önemli bir faktör olarak öne çıkmıştır. (Keskin, 2011: 7) Aynı şekilde saç, görünümüne göre her dönemde toplum içinde farklı manalar ifade etmiş; saçları uzatma, boyama, kesme, kısaltma, kısmen veya tamamen örtme, peruk takma gibi uygulamalar farklı zaman ve mekân şartlarında yaygınlık kazanmıştır. İslâm haricindeki toplumlarda saç konusunda nerdeyse bir orta yol bulunamamaktadır. Hindu kültüründe saçın ve diğer vücut kıllarının kesilmesi yaradılışa aykırılık olarak görülürken Budistlere göre de saçın her zaman kazıtılmış olması tevazu alameti ve fazilet olarak kabul edilmiştir. (Yalçın, 2008: 35/367-368)

Kur'an-ı Kerim'de saçla ilgili doğrudan bir hüküm bulunmamaktadır. Hadis kaynaklarında ise saç bakımı, saç boyama ve saça saç ekleme gibi hususlarda çok sayıda rivayet yer almıştır. Hz. Peygamber, iyi bir Müslüman'ın ahlâkî güzelliklerinin yanında dış görünüşünün de önemli olduğunu belirtmiş, bu münasebetle saçlarının temiz ve bakımlı olmasını teşvik etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in: “Kim saçını uzatmışsa, onun bakımına dikkat etsin” ve “Saçı olan, ona ikramda bulunsun” şeklindeki tavsiyeleri bu bağlamda değerlendirilmiştir. (Mâlik b. Enes, el-Muvatta', “Şa'r”, 6, 7; Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 3; Nesâî, “Zinet”, 60) Kendisi de daima saçlarını bakımlı ve temiz tutmaya özen göstererek döneminde saç ve sakal bakımında kullanılan yağ, boya ve kokulardan da faydalanmıştır. (Buhârî, “Libâs”, 74) Hz. Peygamber'in saçına boya sürüp sürmediği meselesi tartışma konusu olmuştur. Bu konuda birçok tavsiyesi bulunduğu halde kendi saçları, fazla beyazlamadığı için saçını boyamadığı görüşünü

savunanlar olsa da Hz. Peygamber'in vefatından sonra eşlerinin yanında bulunan saç ve sakal tellerinin boyalı olduğunun görülmesi bu iddiayı çürütmüştür. (Buhârî, "Libâs", 66; İbn Mâce, "Libâs", 32, 35) Ayrıca Hz. Peygamber, saçlarını zaman zaman zeytinyağı ile yağladığı bilinmektedir. Kimi zaman başlarına yağ sürdükten sonra, sarığına ve sakalına bulaşmaması için, sarığın altına bir tülent bağladığı olmuştur. Rivayetlerde, "Hz. Peygamber'in saçına yağ sürme konusunda bazen elbisesinin yağ işiyle uğraşının elbisesine benzediği" ifadesi kullanılmıştır. (Tirmizî, ts: 51) İbn Sa'd'ın kaydettiği bir vesikadan anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber, sakalını, o dönemde saç bakımı için kullanılan sidr ağacı yaprağının kaynatılmasıyla elde edilen bir karışımla yıkamış ve bunu ashabına da tavsiye etmiştir. (İbn Sa'd, 1/438)

Hz. Peygamber döneminde, saçın biçimlendirilmesi, sakal, bıyık kesimi ve şekillendirilmesi gibi faaliyetler, erkeklerin temel bakım işlemlerinden sayılan tezyin ve hijyen unsuru olarak kabul edilmekteydi. Aynı şekilde çeşitli boya maddeleri ve güzel kokularla saça hoş ve güzel bir görünüm kazandırılması, dönemin erkeklerinin bakım yapma adına başvurdukları başlıca uygulamalardı. (İbn Sa'd, 1/442; Buhârî, "Libâs", 63-64; Müslim, "Tahâra", 49) Kaynaklardan anlaşıldığına göre Hicaz bölgesinde yaşayan erkekler, ister müşrik olsun ister Ehl-i Kitâb mensubu olsun saçlarının tamamen tıraş edilmesini (kazıtılmasını) hoş karşılamamaktaydılar. Müşrikler saçlarını ortadan ikiye ayırmakta (يَفْرُقُونَ أَشْعَارَهُمْ), Yahudi ve Hıristiyanlar ise saçlarını alınlarına sarkıtmaktaydılar (يَسْدِلُونَ أَشْعَارَهُمْ). (İbn Sa'd, 1/430; İbn Ebî Şeybe, 5/188; Buhârî, "Libâs", 70; Müslim, "Fadâil", 90; Ebû Dâvûd, "Teraccül", 10; İbn Mâce, "Libâs", 36)

Hz. Peygamber döneminde, kadın erkek toplumun her kesimi farklı saç modellerine sahip olabilmişlerdir. H. Âişe'nin Hz. Peygamber ile evlendiği sırada saçlarının omuzlarına kadar uzadığı nakledilmiştir. (Müslim, "Nikâh", 69) Hanım sahâbeden Dubââ bint Zübeyr'in saçları, yere kadar uzanmış ve elbise gibi vücudunu örtmüştür. (İbn Sa'd, 8/153; İbn Hacer, 8/5) O dönemde kökünden tıraş etme hariç çeşitli kısıklıkta ve uzunlukta saç modellerine ve saç bağlama şekillerinden bahsedilmektedir. Ayrıca o dönemde kadınlar da erkekler de saçlarını örgü, topuz vb. şekillerde bağladıkları rivayetlerden anlaşılmaktadır. (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 98) Hz. Peygamber'in azatlı kölesi Ebû Râfi'nin saçını örgü yaptıktan sonra topuz (عُرْز) şeklinde bağladığı rivayet edilmektedir. (Abdürrezzâk, 2/184; Ebû Dâvûd, "Salât", 87)

Hz. Peygamber (sas) devrinde kadınlar, yıkamak, taramak, yağ vb. şey sürmek, örgü yapmak, boyamak suretiyle saçlarına bakım yapmışlardır.. Özellikle gelinlerin saçları itina ile taranmış ve şekillendirilmiştir. O dönemde çocukların saçları anneleri tarafından taranmış, bakım yapılmış ve örülmüştür. İnsanlar saç bakımını kendileri yaptığı gibi, günümüz ifadesiyle bu işlerde maharetli kuaförlere de yaptırmışlardır. Özellikle kadınlar, belli bir ücret karşılığı saçlarına örgü yaptırmış, bazıları da bayan kuaförleri evlerine çağırarak saç kesimi ve bakımı yaptırmışlardır. (Sabuncu, 2017, 43)

Kaynaklardan anlaşıldığına göre Hz. Peygamber, saçını hiçbir zaman tamamen kazıtmamış, bunun yerine farklı dönemlerde üç tarz saça sahip olmuştur. (Yardım, 2011: 96-96) En kısa şeklinin kulak yumuşağına kadar olduğu söylenmiş ve buna "vefre: وَفْرَةٌ" denmiştir. Kulak yumuşağını bir az geçen şekline "lime: لِمَةٌ" ve omuzlarına dokunacak kadar olan en uzun haline de "cümme: جُمَّة" ismi verilmiştir. (Tirmizî, "Libâs", 39; Şâmî, 2/15-21) Saçının uzun olduğu kimi vakitlerde bazen saça örgü yaptığı da görülmüştür. Örneğin Mekke fethi sırasında saçını dört örgü halinde ayırdığı rivayet edilmiştir. (Tirmizî, 36) Hz. Peygamber'in saç şekli konusundaki tercihlerinde diğer dinlerin mensuplarından farklı olma çabası da etkili olduğu rivayetlerden anlaşılmaktadır. (Buhârî,

"Libâs", 70; Müslim, "Fezâ'il", 90; Ebû Dâvûd, "Tereccül", 10; Nesâi, "Zinet", 62) Örnek olarak çocukların saçlarının bir kısmının tıraş edilip bir kısmının bırakılmasını, Yahudilere benzeme endişesiyle uygun bulmamıştır. (Buhârî, "Libâs", 72; Ebû Dâvûd, "Tereccül", 14-15) Onun bu konudaki tercihi ve tepkisi şekilsel olmadan öte aidiyet ve mensubiyet durumuyla izah edilebilir. Bir Müslüman'ın Müslüman'dan başka kimseye benzememesi gerektiği, onun özgünlüğünün ve orijinalliğinin kendine has olması gerektiği vurgulanmıştır.

Hz. Peygamber'in yaşadığı muhit olan Hicaz bölgesinde o dönemde yaygın olarak iki türlü saç tarama biçimine rastlanırdı. Ehl-i Kitâb saçlarını alınlarına doğru düz taramayı tercih ederken Putperestler ise saçlarının ön kısmını ortadan ikiye ayırarak yanlara salmayı tercih etmişlerdir. (Buhârî, "Libâs", 70; Müslim, "Fezâ'il", 90; Ebû Dâvûd, "Tereccül", 10; Nesâi, "Zinet", 62; Tirmizî, 36-47) Hz. Peygamber, hakkında kendisine bir hüküm bildirilmeyen meselelerde Ehl-i Kitâb'a uymayı tercih edirdi. Dolayısıyla başlangıçta Ehl-i Kitâb gibi perçemlerini öne doğru düz taramışlardı. Daha sonra Hicaz bölgesinde Putperestlik yok olup toplumda taraftarı kalmayınca, Hz. Peygamber, saçlarını önden ayırarak yanlara salmışlardı. İbn Abbâs'tan nakledilen rivayete göre "Hz. Peygamber, saçlarını mübarek alınları üzerine salıverirdi. Zirâ puta tapan müşrikler, saçlarını önden ikiye ayırarak sağa sola sarkıttılar; Ehl-i kitâb olan Hıristiyan ve Yahudiler de saçlarını ayırmadan alınlarının üzerine salarlardı. Resûlullah Efendimiz ise hakkında Allah'tan bir emir gelmeyen hususlarda, -putperestlere benzememek için- Ehl-i Kitâbın âdetlerine uymayı severlerdi. Fakat sonraları, bu âdetlerini değiştirerek, saçlarını önden ayırdılar ve bir daha alınları üzerine salmadılar." (Buhârî, "Libâs", 72; Ebû Dâvûd, "Tereccül", 14-15; Tirmizî, 49; Şâmî, 2/15)

Hz. Peygamber'in her zaman kendisini tıraş eden bir berberinin olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır. Onun tıraşı daha çok hac ve umreyle ilgili olarak anlatılmış ve sadece bu dönemlerde kendisini tıraş edenlerin isimlerinden bahsedilmiştir. Makrizî'nin (ö. 845/1442) verdiği bilgiye göre Hz. Peygamber, umre ve hac dışında saçını tıraş ettirmemiştir. (Makrizî, 1999: 10/48-50) Hz. Peygamber, Hudeybiye antlaşmasında ihramdan çıkmasının alameti olarak Hırâs b. Ümeyye'ye saçını tıraş ettirmiştir. (İbn Sa'd, 2/97-98; Taberî, 1387), 2/637; Ahmed b. Hanbel, 6/400; Taberânî, 1983), 20/447; İbn Hacer, 6/190) Cî'rane umresinde is Hz. Peygamber'in saçını Ferve b. Amr el-Beyâdî'nin kölesi olan Ebû Hind kesmiş; vedâ haccında ise Resûlullâh'ın saçını Mu'ammer b. Abdullah tıraş etmiştir. (İbn Abdülber, 1/54; Taberânî, 20/447; İbn Hacer, 6/190; 7/445-446)

Hz. Peygamber, her konuda olduğu gibi süslenme ve bakım konusunda da aşırılığı hoş karşılamayıp saç bakımıyla gerektiğinden fazla meşgul olmayı yasaklamıştır. (Ebû Dâvûd, "Tereccül", 1) Erkek-kadın her iki cinsin, kendilerine has farklılıklarını muhafaza etmelerini tavsiye eden Hz. Peygamber, kadınların saçlarını kısaltma ya da şekillendirme konusunda sakınca görmemekle beraber erkeklerle benzeyecek şekilde veya tamamen şekilsiz bir tarzda saçlarını kökten kazıtılmalarını uygun bulmamıştır. (Müslim, "Hayız", 42; Tirmizî, "Hac", 75; Nesâi, "Zinet", 4) Aynı şekilde zahiren tesettüre uygun olsa da dikkat çekmek maksadıyla saçlarını deve hörgücü, gibi şekillendirip tesettürün ruhuna aykırı davranmayı da hoş karşılamayıp böyle davrananların hata yaptıklarını ve ahrette cezaya müstahak olacaklarını bildirmiştir. (Müslim, "Libâs", 125)

6.1.1. Saça Boya, Şekillendirici ve Güzel Koku Sürme

Yaşlılığın tabii bir neticesi olarak ortaya çıkan beyaz saçın ve sakalın koparılmasını hoş karşılamayan Hz. Peygamber, Allah yolunda beyazlayan kılların kıyamet günü mümin için nur olacağını haberini vermiştir. (Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 17) Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber, dişleri inceltmeyi, dövme yaptırmayı, saç ve sakaldaki beyaz kılları almayı yasaklamıştır. Bununla beraber beyazlamış saçın ve sakalın boyanmasını tavsiye eden hatta emreden sözleri de vardır. (Müslim, “Libâs”, 78, 79; Nesâî, “Zinet”, 27) Bu emrin asıl amacı, Yahudi ve Hristiyanlardan farklı olma, onlara benzememe şeklinde yorumlansa da (Buhârî, “Libâs”, 67; Müslim, “Libâs”, 80; Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 18; Nesâî, “Zinet”, 27; İbn Mâce, “Libâs”, 32; İbn Sa’d, 1/439) genel kanaate göre, bu tavsiye veya emir ile boyamaya izin verilmiştir. (Yalçın, 2008: 35/367-368) Burada tartışma konusu olan tek mesele siyah renkle saç ve sakal boyamanın caiz olup olmaması hususudur. Bir kısım ulema, saç ve sakalı siyah renge boyamanın, fitrata aykırılık olduğu gerekçesiyle, bunun uygun olmadığını ileri sürseler de çoğunluğun kanaati saç/sakalı siyaha boyamada bir beis bulunmadığı şeklinde olmuştur. (Müslim, “Libâs”, 79; Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 18; Nesâî, “Zinet”, 15; İbn Sa’d, 1/441) Zira sahâbe ve tâbiînin önde gelen isimlerinden birçoğunun saçını siyaha boyamış olduğu nakledilmiş ve İmam Mâlik gibi büyük âlimler saçın/sakalın siyaha boyanması konusunda herhangi yasaklayıcı bir hükmün bulunmadığını bildirmişlerdir. (Enes b. Mâlik, “Şa’r”, 8) Bu düşüncüyü destekleyici başka bir durum da savaşa gidenlere, daha heybetli görünmek maksadıyla saçlarını ve sakallarını siyaha boyamaları tavsiye edilmiş ve kadınların eşlerine daha güzel görünmek için saçlarını siyah dâhil her türlü renge boyamalarında bir sakınca görülmemiştir. (İbn Mâce, “Libâs”, 33; Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 18-20)

6.1.2. Hz. Peygamber Devrinde Kullanılan Saç Bakım Ürünleri

Hz. Peygamber, boya haricinde saç bakımı için kullanılan diğer şekillendirici ve düzleştirici maddelere de herhangi bir yasak getirmemiştir. Nitekim Hz. Peygamber ashabıyla, Umre’de saçlarının derli toplu kalması ve güzel görünmesi için ihrama girmeden önce jöleye benzer yapışkan bir madde (mülebbed: مَلْبَد) sürdükleri nakledilmiştir. (Buhârî, “Libâs”, 79) Bal ya da reçine vb. yapışkan maddelerden oluşan bu malzeme saçta derli toplu bir şekil vererek dağılmasını engellemiştir. (İbn Manzûr, 5/470, 494) İbn Sa’d’ın (ö. 230/845) rivayetine göre Hz. Âişe, ihramlıyken de saçına güzel kokular (عَنْبِر، مِسْك) sürmüştür. (İbn Sa’d, 8/486) Hz. Peygamber devrinde, saç sürülen bir diğer koku da safran (زَعْفَرَان) olup bu koku daha çok yeni doğan çocuğun başına sürülürdü. (Ebû Dâvûd, “Edâhî”, 21) Hz. Peygamber döneminde özellikle kadınların saçlarına sürdüğü diğer kokular ise halûk (خَلُوق) ve zambak (زَنْبَق) olduğu nakledilmiştir. (Kamacı, 2019) Dönemin yaygın boya malzemesi olan kına, katkısız bir şekilde kullanıldığı gibi çeşitli bitki ve boyalarla karıştırılarak da kullanılmıştır. (ed-Dîneverî, 1973: 179-181) Hz. Peygamber, kına kullanmayı tavsiye etmiş, beyazlamış saç ve sakalın boyanmasında kullanılan en iyi malzemenin kına ve ketem olduğunu ifade etmiştir. (İbn Sa’d, 1/439; İbn Mâce, “Libâs”, 32; Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 18) Hz. Peygamber’in kullandığı bir diğer boya malzemesi ise verstir (Zerdeçal: وَرْس). İbn Ömer’den gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber, sakalını vers ile sarı renge boyamıştır. Ebû Dâvûd’un naklettiği bir rivayete göre Hz. Peygamber’in huzuruna gelen üç kişiden ilki saçını kınayla diğeri kına-ketem karışımıyla ve sonuncusu ise sarı renkle (sufre-vers) boyamış Hz. Peygamber, bunlardan daha çok üçüncüsünü beğendiğini ifade etmiştir. (İbn Sa’d, 1/439; İbn Mâce, “Libâs”, 32;

Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 18) Sahâbe tarafından kullanıldığı anlaşılan bir diğer boya çeşidi de vesmedir (akbaş/çivit otu: وَصْمَةٌ). Hz. Peygamber’in torunu Hz. Hüseyin’in şehit edildiği sırada saçında vesme izine rastlandığı nakledilmiştir. (Buhârî, “Ashâbu’n-Nebî”, 22) Ayrıca sahâbeden Musa b. Talha’nın vesme kullandığı bildirilmiştir. (İbn Ebî Şeybe, 6/52) Rivayetlerden kadınların banyo suyuna kına karıştırıp bununla saçlarını tarayıp sonra yıkadıkları anlaşılmaktadır. (Abdürrezzâk, 1/273-274) Esasen sakala sürülmesi bir adet olan gâliye isimli kokunun (karışımın) saçta da sürülmesi muhtemel olduğundan Hz. Peygamber devri saç bakım ürünleri arasında gâliyeden de bahsedilebilir. (Abdürrezzâk, 4/320)

Hz. Peygamber devrinde saç bakımı ve saç güçlendirme amaçlı kullanılan yaygın bir malzeme de (zeyt: زَيْت) zeytinyağıdır. Zeytinyağı saç düzleştirme ve güçlendirme amaçlı kullanılmıştır. (Mâlik b. Enes, “Talâk”, 109; İbn Mâce, “Et’ime”, 34) Bunun dışında Zambak yağı, renkli ve yapışkan kıvamlı bir krema benzeyen tenüme yağı ve boyayla karışık diğer malzemeler kullanılmıştır. (Halil b. Ahmed, 5/88; Beyhakî, 3/339; İbn Hacer, 7/52) Câhiliye devrinde saç bakımı için kullanılan şarap vb. alkollü maddeler sarhoşluk veren maddelerin haram alınmasıyla birlikte yasaklanmıştır. Hz. Âişe’ye saç temizlemede, saç taramasında ve bakımında şarap kullanmanın hükmü sorulmuş Hz. Âişe buna mukabil olumsuz cevap vermiştir. (İbn Sa’d, 8/487) Benzer bir soru İbn Ömer’e sorulmuş o da büyük bir tepki göstererek ve beddua ederek olumsuz cevap vermiştir. Câhiliye devrinde saç bakımında kullanılıp da İslâm’da yasaklanan bir diğer malzeme de şarap karışımı baldır. (İbn Ebî Şeybe, 5/510)

Saç şekline ve bakımına yönelik bilinen tek yasak, kişinin ihramlı iken bu vazifeyi tamamlamıncaya kadar saçını kesmemesi, kısaltmaması, koparmaması, boyamaması ve yağlamamasıdır. Kişinin ihramdan çıkmak için saçlarının tamamını ya da bir kısmını tıraş etmesi de bir zorunluluk olarak emredilmiştir. (Diyanet İlmihali, 1/523, 524) Bunun dışında yaratılışı değiştirme ve insanları aldatma olarak kabul edilen saçta saç ekletme ve sabitlenmiş, saçta eklenmiş peruk takma gibi müdahaleler Hz. Peygamber tarafından lanetlenmiştir. (Buhârî, “Libâs”, 83; Müslim, “Libâs”, 33) Ancak hastalık sebebiyle saçı dökülen bir kimsenin sun’î maddelerden yapılan ve sabitlenmeyen perukları kullanması ve saçsızlık yüzünden rahatsızlık duyan kimselerin saç ektirmesi, saç yapıştırması gibi yollar bir tür tedavi kabul edilerek yaparlar mazur kabul edilmiştir. (Yalçın, 35/368)

6.2. Sakal Bakımı

Kişisel bakım açısından yapılması gereken ve Hz. Peygamber’in de fitrattan olduğunu söylediği şeylerden biri de sakal bakımındır. Tarih boyunca sakala, farklı toplumlarda milli, örfi ve dinî anlamlar yüklenmiştir. İnsanın çehresinde en kolay müdahale edilebilen belirgin bir işaret olarak sakal uzatma, kesme veya çeşitli biçimlerde kısmen tıraş etmeyle hep dikkat çekici bir özellik olmuştur. İslâm’dan önceki toplumlarda sakal bırakma veya sakalı kökten tıraş etme uygulamaları bulunsa da sakalı bıraktıktan sonra onun bakımına yönelik uygulamalardan söz edilmemektedir. Hinduizm’de ve Doğu Hristiyanlarında sakala müdahale fitrata aykırılık olarak kabul edilirken Budistlere göre de sakalın her zaman tıraş edilmiş olması, temizlik ve tevazu alameti olarak kabul edilmiştir. (Yalçın, 35/368)

Ayetlerde sakalla ilgili, doğrudan bir hüküm bulunmamasına rağmen Hz. Peygamber’in en çok üzerinde durduğu bir vücut aksesuarı sakal olmuştur. Öyle ki Hz. Peygamber, sakal bırakmayı fitratın zorunlu bir gereği olarak emretmiştir. (Buhârî, “Libâs”, 62; Müslim, “Tahâret”, 56) İslâm’da çoğunluğun kanaatine göre

erkeklerin sakal bırakması sünnet olarak kabul edilmiştir. Sakal bırakılınca da belli ölçülere uyulması ve sürekli olarak bakımının yapılması gerekli görülmüştür. (Enes b. Mâlik, “Şa’r”, 7) Kaynakların verdiği bilgiye göre Hz. Peygamber, gür olan sakalını ihtiyaca göre eninden boyundan keserek kısaltıp, düzeltmiş ve her zaman çehresinde hoş bir manzara oluşturacak şekilde özenle bakımını yapmıştır. (Müslim, “Fezâil”, 109; Tirmizî, “Edeb”, 17) Ayrıca, yanına gelen saç sakalı bakımsız insanları da uyarılmış, onlardan saç ve sakallarını düzeltip güzel şekil vermelerini istemiştir. Hz. Peygamber’i her konuda kendine eksiksiz bir şekilde örnek alan Abdullah b. Ömer, sakal konusunda da her zaman hassas davranarak bakımına özen göstermiş ve avucuyla sakalını tutup avucunun dışında kalan kısmını tıraş etmiş, sakalına derli toplu bir şekil verdiği anlaşılmaktadır. (Buhârî, “Libâs”, 63-64; Müslim, “Tahâret”, 52-55)

6.2.1. Sakala Boya ve Koku Sürme

Her meselede olduğu gibi saç ve sakal konusunda da H. Peygamber, diğer din mensuplarından farklı görünmeyi tercih etmiştir. Sakal konusunda bazen müşriklere veya Mecûsiler’e benzemek için onlara muhalif davranarak sakalını bırakıp bıyığını kısaltılmış; bazen de saç ve sakalını boyayarak Yahudi ve Hıristiyanlardan farklı olmayı tercih etmiştir. (Buhârî, “Libâs”, 63-67; Müslim, “Tahâret”, 52-55; “Libâs”, 80) Anlaşıldığı üzere diğer din mensuplarının en çok kullandığı renk olan saçı ve sakalı siyaha boyamayı hoş karşılamamış ve bunu bir süre yasaklamıştır. (Müslim, “Libâs”, 78-79; Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 20)

Hz. Peygamber’e Ashame Necâşi tarafından hediye olarak gâliye (غالية) isminde bir kokunun gönderildiği ifade edilmiştir. (Mübârekfûrî, ts: 5/164) Misk, amber, buhur ve yağın karıştırılmasıyla elde edilen gâliye bir tür parfüm ve sakal bakım ürünü olarak kullanılmıştır. (İbn Manzûr, 5/57) Hz. Âişe’nin bildirdiğine göre Hz. Peygamber sakalına gâliye sürmüştür. (Bağdâdî, ts: 3/49) Aynı şekilde Hz. Ömer’e hediye edilen gâliye ile sakalını sıvazladığı rivayet edilmiştir. (Abdürrezzâk, 4/320)

6.3. Bıyık Bakımı

Bıyık da sakal gibi fitratın bir unsuru olarak kabul edilmiş, çoğu yerde sakal ile birlikte zikredilmiş ve daha çok bıyığın kısaltılması ve düzeltilmesi hususu üzerinde durulmuştur. Kur’ân-ı Kerim’de bıyık ile ilgili herhangi bir e bulunmamaktadır. Ancak hadis kaynaklarının Tahâret, libâs, zîyne ve âdâb gibi bölümlerinde sakal ve bıyığa dair birçok rivayet yer almaktadır. (Müslim, “Tahâret”, 56; Ebû Dâvûd, “Tahâret” 29; Tirmizî, “Edeb” 14; İbn Mâce, “Tahara”, 3) Rivayetlerde yer alan tavsiyeler dini bir hüküm içermekten ziyade temizlik, bakım ve fitratın doğal bir neticesi olarak yapılması gereken kurallar olarak işlenmektedir. (Yaran, 1992: 6/115, 116)

Hz. Peygamber, her zaman bıyığını kısa tutmuş ve bu davranışının fitratın bir gereği olduğunu ümmetine de bildirmiştir. Hz. Peygamber’in sünnetini uygulamada çok titiz davranan Abdullah b. Ömer bıyığını teninin beyazlığı görülecek şekilde inceltmiş ve her iki yanını da kısaltmıştır. (Buhârî, “Libâs”, 62) Bıyıkla ilgili özel bir şekil ve görünüm bilinmemekle beraber hijyen ve sağlık açısından ağzın içine düşmeyecek şekilde kısa tutulması gerektiği anlaşılmaktadır. (Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 16; Müslim, “Tahâra” 53; Tirmizî, “Edeb” 18) Nitekim Muğîre b. Şu’be’den nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber, uzun bıyıklı bir adamı görünce, misvâk ve kesici bir alet talep etmiş, misvâkı adamın bıyıklarının altına tutarak bıyığının uzun düşen kısımlarını kesmiştir. (Tayâlisî, 1999: 2/75) Burada dikkat edilirse Hz. Peygamber, adamın bıyığını iyice kısaltma veya özel bir şekil verme yerine hijyen açısından uygun olmayan kısımlarını kesmeyi uygun bulmuştur. Taberânî,

Şurahbîl b. Müslim’den naklettiği başka bir rivayette ise sahâbenin bıyıklarıyla beraber dudaklarının kenarlarında bulunan sakallarını da incelttiklerini bildirmektedir. (Heysemî, 5/167)

SONUÇ

Hz. Peygamber, kişisel bakım alanına giren beden temizliği, saç, sakal-bıyık bakımı, ağız-diş temizliği, el-yüz ve tırnak bakımı gibi davranışları fitratın bir gereği olarak kabul etmiş, bu davranışları hayatında titizlikle uygulayarak ümmetine de ısrarla tavsiye etmiştir. Bu davranışların bir kısmı (gusûl abdest gibi) İslâm’da farz kabul edilerek her Müslüman’ın hayatında bir zorunluluk haline getirilmiş, diğer bir kısmı da (diş fırçalama, saç-sakal bakımı, tırnak kesme vs.) sünnet kabul edilerek Müslümanlara güzel davranış olarak kazandırılmıştır.

Hz. Peygamber’in kişisel bakım uygulamaları, fitrata uygunluk, sağlığa uygunluk, estetik ve başka din mensuplarına benzememe/özgünlük esasları üzerine bina edilen, her zaman ve her zeminde kolayca uygulanabilen kurallardan meydana gelmiştir. Buna dayalı olarak dinen tüketilmesi haram olan ve esasen zararı yararından daha çok olan alkol vb. ürünlerin kozmetik ve temizlik ürünü olarak tüketilmesi yasaklanmıştır.

Hz. Peygamber’in estetik ve süslenme anlayışında cinsler arası benzeşmeye özellikle riayet edilmiş, her iki cinsin kendi sınırları içerisinde kalarak tezyin ihtiyaçlarını gidermeleri emredilmiştir. Hz. Peygamber’in bakım ve süslenme önerilerinde temel bir prensip olarak kadınlarla erkeklerin hal-hareketler ile süslenme ve giyim kuşam tarzında birbirine benzememeleri gerektiği hususu ısrarla vurgulanmıştır. Bu konuda sert uyarılarda da bulunan ve hiç taviz vermeyen Hz. Peygamber, Erkeklerden kendini kadınlara benzeten (muhannes) ile kadınlardan kendini erkeklere benzetenlere (müterecil) Allah’ın lanet ettiğini bildirmiştir. Bu bağlamda dikkat çekici süs niteliğindeki kıyafet, eşya, altın, ipek gibi malzemeler zorunlu haller dışında erkeklere yasaklanmıştır.

Mahremiyet sınırları çerçevesinde teberrüc yapmadan/yabancı kimselere göstermeden fitratları gereği kadınlara, erkeklere nispetle daha çok müsamaha gösterilmiştir. Kadınlar için bakım ve süslenme sınırı mahremiyete dikkat etme ve helal ürün kullanma ölçüsü çerçevesinde değerlendirilmiştir. Vücudun çeşitli yerlerine ve elbiseye sürülen boya ve koku; küpe, halhal, altın yüzük gibi takılar ile ince, vücut hatlarını gösteren elbiselerin hükmü teberrüc yapmama şartıyla bunları kullanmada bir sakınca görülmemiştir. Erkek kadın her iki cinsin kendilerine has farklılıklarını muhafaza etmelerini tavsiye eden Hz. Peygamber, kadınların saçlarını kısaltma/şekillendirme konusunda sakınca görmemekle beraber erkeklere benzeyecek şekilde veya tamamen şekilsiz bir tarzda saçlarını kökten kazıtılmalarını, uygun bulmamıştır. Aynı şekilde zahiren tesettüre uygun olsa da dikkat çekmek maksadıyla saçlarını deve hörgücü, aslan yelesi vs. gibi şekillendirip tesettürün ruhuna aykırı davranmayı hoş karşılamayıp böyle davrananların hata yaptıklarını ve ahrette cezaya müstahak olduklarını bildirmiştir.

Her meselede olduğu gibi kişisel bakım konusunda da İslâm, aşırılığa izin vermemiştir. Resûl-i Ekrem, her konuda olduğu gibi süslenme ve bakım konusunda da aşırılığı hoş karşılamayıp saç-sakal ve diğer aksesuar bakımıyla gerektiğinden fazla meşgul olmayı yasaklamıştır.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk b. Hemâm (H. 1403). *el-Musannef fi'l-hadis*. thk. Habîburrahmân el-A'zâmî. Hindistan: el-Meclisü'l-ilmî.
- Ahmed b. Hanbel (1992) *Müsnedü'İmâm Ahmed b. Hanbel*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Ahmed M. ve Abdülhamîd Ö. (2008). *Mu'cemü'l-lügati'l-Arabiye*. yy.: Âlemü'l-kütüb,
- Beğavî, Ebû Muhammed (1987) *Mesâbîhu's-sünne*. thk. Yûsuf Abdurrahmân el-Mar'aşlî. Beyrut: Dâru'l ma'rife.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn (2003). *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail (1422). *el-Câmiu's-sahih*. thk. Muhammed Zühayr b. Nasır. yy.: Dâru Tavki'n-necât.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. Fazl (1992). *Sünenü'd-Dârimî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Demir, F. (2015). *Kütüb-i Sitte Çerçevesinde Kişisel Bakım*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- ed-Dîneverî, Ebû Hanîfe (1973). *Kitabu'n-nebât*. neşr. Muhammed Hamîdullah, Kahire.
- Dölek, Â. (2016), "Tıbb-ı Nebevî ve Sağlığın Korunması Açısından Kişisel Bakım". Uluslararası İslâm & Tıp (Tıbb-ı Nebevî) Kongresi. ed. Hasan Akkanat & Ertuğrul Döner. Adana: Çukurova Üniversitesi Yayınları, 267-277.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. (ts.). *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye.
- Ebû's-Şeyh el-İsfahânî (1998). *Ahlâku'n-Nebî*. thk. Sâlih b. Muhammed. yy.: Darü'l-Müslim.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrahmân el-Ferâhidî. (1988). *Kitâbü'l-ayn*, nşr. Mehdi el-Mshzûmî-İbraâhim es-Samerrâî. Beyrut.
- Hatîb el-Bağdâdî (ts.). *Târîhu Bağdâd*. Beyrut:
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûreddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî. (1994). *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*. thk. Husamuddîn el-Kudsî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî. (1328). *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*. Beyrut.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef el-Kurtubî. (2003). *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yasir. Riyad: Mektebetü'r-rüşd.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe (1989). *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. nşr. Sâid el-Lehhâm. Beyrut.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (1379). *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife.
- İbn Hacer (1970). *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. nşr. Alî Muhammed Becâvî. Mısır.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl (1999). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed. Daru Taybe.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim Dîneverî (1992). *el-Maârif*. thk. Srvet Ukkâşe. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyye el-âmme.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (ts.). *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Dâru İhyâi'l-kütübü'l-Arabî.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn (1997). *Lisânü'l-Arab*. Beyrut.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd (1968). *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân (1985). *Ahkâmü'n-nisâ'*. nşr. Alî b. Muhammed el-Muhammedî. Beyrut.
- İbnü'l-Cevzî. (1966). *el-Vefâ' bi ahvâli'l-Mustafâ*. thk. Mustafâ Abdülvâhid. Mısır: Dâru'l-kütübü'l-Hadîse.
- İbnü'l-Esir, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn (1979). *en-Nihâye fi garibi'l-hadis*. thk. Tâhir Muhammed ez-Zâvi-Mahmûd Muhammed et-Tannâhi. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye.
- İbrâhîm M. ve diğeri (ts.). *el-Mu'cemü'l-vasît*. Kahire: Dâru'd-da'ive.
- Kahraman, A. (2006). Kutsal Dinlere Mahsus Bir Temizlik Şekli: Gusül. *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası*. 6/6 33-48.
- Kamacı, F. Z. (2019). *Hz. Peygamber Devrinde Kadınların Süslenmesi*. İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Kandemir F. (2020). İçsel Dinî Motivasyon Bağlamında Dindarlık ve Çevre İlişkisi Üzerine İlişkisel Bir Araştırma. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*. 2 (1) 287-305.
- Keskin, Y. Z. (2011). Hz. Peygamber (s.a.s) Devrinde Saç Bakımı. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16 (26) 7-21.
- Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Muhammed Esed (2002). Türkçeye çev. Cahit Koytak & Ahmet Ertürk. Ankara: İşaret Yayınları.
- Makrizî, Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) (1999). *İmtâ'u'l-esmâ'* thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nemîsî. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye.
- Malik b.Enes, (1992). *el-Muvattâ*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Mübârekfûrî, Ebû'l-Â'lâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdürrahîm (ts.). *Tuhfetü'l-ahvezî*. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc (ts.). *Câmiu's-sahih*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürrâuf b. Tâcil'arîfin (H. 1356). *Feyzu'l-kadir şerhu Câmiü's-sağîr*. Mısır: el-Mektebü't-ticâriyye.
- Nesâî, Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Suayb (1992). *es-Sünenü'l-Kübrâ*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Öğüt, S. (2003). Mahrem. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (27:388-389). Ankara: TDV Yayınları.
- Özel, A. (2005). Misvak. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (30/191-192). İstanbul: TDV Yayınları.
- Sabuncu, Ömer. "Câhiliye Devrinde ve İslâm'da Kadın". *Müminlerin Anneleri*. ed. Adnan Demircan - Ömer Sabuncu. 37-51. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Şâmî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed (1993). *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-reşâd*. thk. Şeyh Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye.
- Şeker, M. (1996). Gusül. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (14/ 213-214). İstanbul: TDV Yayınları.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım (1983). *el-Mu'cemü'l-kebir*. nşr. Abdülmecîd es-Selefi. Musul.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (H. 1387). *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*. Beyrut: Dâru't-Turâs.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd (1999). *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türki. Mısır: Daru hecer.
- Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ (ts.). *eş-Şemâilü'l-Muhammedîyye*. Beyrut: Dâru't-turâsi'l-Arabî.
- Tirmizî, (1975). *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî ve diğeri. Mısır: Şirketü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî.
- Uysal, Muhittin. (2004) *Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam ve Süslenme*. Konya: Yediveren Kitap.
- el-Veşşâ, Ebû't-Tayyib Muhammed b. Ahmed (1953). *ez-Zarf ve'z-zurefâ'*. thk. Kemâl Mustafâ. Mısır: Mektebetü'l-Hancî.
- Yalçın, İ. (2008). Saç. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (35/367-368). İstanbul: TDV Yayınları.
- Yaran, R. (1992). Bıyık. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/115-116. İstanbul: TDV Yayınları.
- Yardı, A. (2011). *Peygamberimiz'in Şemâilî*. İstanbul: Damla Yayınları.

EXTENDED ABSTRACT

The aim of this study is identifying and revealing issues such as body cleaning, hair, beard-mustache care, mouth-tooth cleaning, and hand-face and nail care, which entered the field of personal care in the life of the Prophet. The Prophet accepted these behaviors as a requirement of the fitra, he was applied meticulously in his life and left a good example to his ummah.

In the study, since personal care evaluations were mostly made based on the traditions of the fitra, clothing, medicine and health were left out of scope. Essentially, in the sunnah of the Prophet, there are many issues that talk about body and clothing cleaning, floor-environment cleaning, social cleaning, and spiritual/spiritual cleaning. However, matters such as body cleaning, mouth/teeth cleaning, hair and beard/mustache care, cutting nails, removing armpit hair and shortening mustaches, which the Prophet attaches importance to persistent cleaning/care and says "from fit", have become more prominent and the rules of personal care. formed. For this reason, the issues mentioned more in the scope of personal care were mentioned in this research, and other issues were mentioned indirectly.

Some of the behaviors such as gusul ablution, which is one of the personal care practices, has been accepted as a fard in Islam and has become a compulsory practice in the life of every Muslim. Another part of it, such as tooth brushing, hair-beard care, nail cutting and clearing of unwanted hair on the body, was accepted as a requirement of the fitrate and it was given to Muslims as a good behavior. Expressing the basic tasks that a person should do to have a healthy body and a beautiful appearance, personal care has a history as old as human history. All steps that must be taken to maintain a healthy, clean and well-maintained life in every period have been carried out with personal care practices. For example, cleaning of the mouth/teeth, washing the body at certain intervals, lubricating and cleansing uncomfortable hairs, caring for the eyes, performing hand, face care, cleaning/cutting nails and using various products and techniques while performing these procedures can be given as examples.

As of the period, especially considering the situation of the Bedouin Arab society, their wrong and bad habits, It will be noticed that the principles that the Prophet applied in his life for cleaning and personal care are very important issues. Because even though he was a member of the same society at that time, his new perspective on life in terms of cleaning and care has also been a guide for all civilized societies and has formed an exemplary lifestyle. When considered, in Arab society, which does not have a regular cleaning habit, this measure is it has been an amazing revolutionary practice for the Prophet's period.

The general characteristics of the personal care principles that the Prophet implements and recommends in his life are that they consist of rules that are built on the principles of fitness for fitra, health compliance, aesthetics and uniqueness/uniqueness of other religious members, and can be easily applied in every period and on any ground. Based on this, it is forbidden to consume hamr (alcohol, etc.) products that are forbidden to be consumed religiously and whose harm is more than their benefit.

In the personal care, aesthetic and adhesion practices that the Prophet applied in his life and recommended to his ummah, the rule of non-homology between the sexes was especially required. Thus, both sexes were ordered to meet their needs of care and decoration by staying within their limits. The basic principle of the Prophet's personal care and decoration suggests that the women and men should not be alike in the style of decoration and clothing. Who also made severe warnings about complying with gender limits and made no concessions. The Prophet stated that God cursed men from men (muhannes) and women from men (men). In this regard, materials such as clothing, gold and silk, which are remarkable ornaments, are prohibited to men, except in compulsory situations.

Although basic care can seem the same for everyone, it may differ according to needs, age and gender and may vary depending on these conditions. For this reason, within the limits of privacy, women are more tolerated than women and men in terms of personal care and decoration, according to the terms of the Qur'an, without making a grant, that is, showing their jewelry to foreign people.

As a main principle, the limit of care and decoration for women has been evaluated within the framework of attention to privacy and the use of halal products. In this context, paint and odor applied to various parts of the body and clothes; There were no inconveniences in the use of jewelry such as earrings, anklets, gold rings, and thin, body-contoured dresses, provided that the provisions of privacy were used by women. Proposing that both men and women keep their differences specific to the dispositions of both species, although the Prophet did not see any harm about women's shortening/styling their hair, they did not find it appropriate to have their hair rooted in a manner that was similar to men or in a completely shapeless style. Likewise, although the women are appropriately suitable for hijab, camel hump, lion's mane, etc. in order to attract attention. It was not welcomed that they behaved against the spirit of the hijab by putting it in various forms, such as those who acted like this would make a mistake and would be punished in the afterlife.

As with every issue, the Prophet did not find the excess to be appropriate. The Messenger of God did not welcome the excess in trimming and care, as in every subject, and forbade being too busy with hair-beard and other accessory care.



KUZEYDOĞU ANADOLUDA ÖNEMLİ BİR YERLEŞME-DANAMAYALI

Ayşe Nur MORKOÇ^{1*+}

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü

*aysenurmorkoc@trakya.edu.tr

+ORCID: 0000-0001-9931-2159

Öz- Kuzeydoğu Anadolu Bölgesi'nde bulunan Kars ili, tarihin en eski dönemlerinden itibaren insanoğlu tarafından yerleşim yeri olarak tercih edilmiş ve birçok uygarlığa ev sahipliği yapmıştır. Bölgenin akarsu potansiyeli bakımından zengin olması, önemli yol ağlarının kesişim noktasında bulunması, verimli tarım arazilerine sahip olması ve yaylalarında yapılan hayvancılık faaliyetleri yerleşim görmesine neden olan önemli coğrafi özelliklerdir. Kars ve çevresinde en erken yaşam izleri Paleolitik Çağ'da görülmüştür. Geç Kalkolitik Çağ'dan itibaren görülmeye başlayan yerleşim merkezleri, İlk Tunç Çağı ile birlikte artmaya başlamış ve bu yerleşim yoğunluğu Urartu Devleti'nin bölgedeki etkisinin artması ile birlikte devam etmiştir.

Bölgede gerçekleştirdiğimiz yüzey araştırmalarında önemli tarihi ve arkeolojik merkezler tespit edilmiştir. Kars'ta tespit ettiğimiz Danamayalı Yerleşmesi de Geç Kalkolitik Çağ ile birlikte yerleşimin başladığı ve zamanla yerleşme yoğunluğunun arttığı bir merkezdir. Bu çalışmada Danamayalı Yerleşmesi hem konumu hem de keramik özellikleri ile değerlendirilerek, merkezin Kuzeydoğu Anadolu Bölgesi Eski Çağ tarihindeki önemi aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler- Kuzeydoğu Anadolu, Kars, Karaz Kültürü, Diauehi, Urartu, Keramik.

AN IMPORTANT CENTER IN NORTHEAST ANATOLIA: DANAMAYALI

Abstract- Kars Province, located in the Northeastern Anatolia Region, has been preferred as a settlement by humankind since the earliest ages in history and has been the home of many civilizations. The region's wealth of river potential, its location at the intersection of important road networks, its fertile agricultural lands and animal husbandry activities in its plateaus are the leading geographical features providing settlement. The earliest evidence of life in Kars and its surrounding dates back to the Paleolithic Age. The settlements, which began establishing in the Late Chalcolithic Age, started to grow in the Early Bronze Age and the population density continued to expand with the domineering influence exerted by the Urartu Kingdom in the region.

Significant historical and archaeological centers have been identified during the surface surveys we conducted in the region. The Danamayalı Settlement we determined in Kars is also a spot where settlement began with the Late Chalcolithic Age and the population density grew as time proceeded. This study deals with the importance of the Danamayalı settlement in the Northeastern Anatolia Region in the Ancient Age by evaluating both its location and its ceramic properties.

Keywords- Northeast Anatolia, Kars, Karaz Culture, Diauehi, Urartian, Ceramic.

GİRİŞ

Kars, Doğu Anadolu Bölgesi'nin kuzeydoğusunda, Erzurum-Kars bölümünde yer almaktadır. Kafkaslar'dan Anadolu'ya geçiş güzergâhında stratejik bir konumda bulunan Kars kuzeyde Ardahan, doğuda Ermenistan'ın Shirak yönetim bölgesi, güneydoğuda Iğdır, güneyde Ağrı ve batıda Erzurum illeri ile sınır komşusudur. Yükseltisi ortalama 2000 m olan Kuzeydoğu Anadolu Bölgesi'nde 1768 m rakımda bulunan Kars ili, yükseltisi 1732 - 2400 m arasında değişen yükseklikteki geçitlerle diğer bölgelerle iletişimini ve ulaşımını sağlamaktadır. Bölgedeki önemli geçitler ise Sarıkamış'taki Handere Geçidi (2368 m), Kars-Kağızman yolu üzerindeki Pashlı Geçidi (2020 m) ve Kars-Digor yolu üzerindeki Hanlar Geçidi'dir (2286 m) (Sevindi, 1999: 22; Karageçi, 2016: 255; Ceylan-Bingöl-Karageçi, 2018: 33).

Bölgedeki önemli dağlar Allahuekber Dağları (3120 m), Kısır Dağı (3197 m), Akbaba Dağı (3040 m), Dumanlı Dağı (2699 m), Yağlıca Dağı (2961 m) ve Aladağ'dır (3138 m). Kars Ovası, kuzeyde Allahuekber Dağları, güneyde Yağlıca Dağı ve Sarıkamış-Kars Platosu'yla çevrili olup batıda Akbaba tepeleri ve kuzeyde Kars Çayı ile sınırlanmaktadır. Kars Ovası'nda yükseklik 1750 m iken, batısında yer alan Sarıkamış ilçesinin çevresindeki düzlük alanlarda yükseklik 2000 m'yi geçmektedir. İlin doğusunda yer alan Akyaka ilçesinde ise yükseklik 1480 m'ye kadar düşmektedir (Atalay, 1992: 74).

Su kaynakları bakımından zengin konumda olan bölgenin en büyük akarsuyu Aras Nehri'dir. Aras Nehri ve kollarından biri olan Pasin Çayı Erzurum-Bingöl Dağlarının Erzurum sınırları içerisinde kalan kuzey yamaçlarından, Aras'ın kuzey kolu olan Arpaçay ise Çıldır Gölü'nden kaynağını alır (Atalay ve Mortan, 2011: 463). Nehrin, Kars ve çevresindeki diğer önemli kolları Kars Çayı, Karakurt Çayı, Kötek Suyu ve Borluk Deresi'dir. Aras, Kars ve Iğdır illerinden geçerek Türkiye sınırlarını aştıktan sonra Allahuekber Dağlarından doğan Kür ile birleşip Hazar Denizi'ne dökülür (Tuncel, 1991: 333).

Kuzeydoğu Anadolu Bölgesi'nde bulunan doğal yol güzergâhi, tarihin hemen her döneminde ticari ve askeri amaçla kullanılmıştır. Doğu Anadolu Bölgesi'nde günümüzde kullanılan kara yollarının yaklaşık % 60'ının ilk güzergâhi, Urartu kralları tarafından oluşturulmuştur (Belli, 2007: 346). Yollar, bölgenin ekonomik, kültürel ve sosyal olarak gelişmesinde oldukça etkilidir. Doğu Anadolu Bölgesinde doğu-batı yönünde uzanan yollar iki ana güzergâhtan meydana gelmektedir. Kuzeyde bulunan birinci yol güzergâhi; Sivas-Erzincan-Erzurum-Kars veya Erzurum-Doğubayazıt yoludur. Bu yol, Kars üzerinden Kafkaslara, Ağrı Dağı kuşağı üzerinden İran yaylalarına açılmakta olup stratejik açıdan son derece önemlidir. İkinci yol güzergâhi ise Malatya-Elazığ-Muş ve Van yoludur (Selen, 1943: 352 vd.; Tarkan, 1974: 19; Ceylan, 2008a: 43; Bingöl, 2011: 21; N. Ceylan, 2016: 658; Üngör, 2019: 760).

Kars ve çevresi eski çağlardan beri sahip olduğu zengin su kaynakları, geniş otlak ve çayırlarla birçok toplumun yerleşmesi için uygun bir saha olmuştur. Tunç Çağı'yla birlikte artan nüfus yoğunluğunun ihtiyaçlarını karşılamak için yapılan ve bölge coğrafyası ile paralel bir gelişme gösteren hayvancılık faaliyetleri ekonominin temel kaynağını oluşturmuştur. Kars, günümüzde de hayvancılık faaliyetleri ve hayvansal ürün üretiminde Türkiye ekonomisinde önemli bir paya sahiptir. İlk Tunç Çağı'nda bölgede yaşayan göçebe ve konar göçer topluluklar hayvancılık ve yaylacılık faaliyetleri ile ticareti de geliştirmişlerdir. Bölgede bulunan siyasi boşluk göçleri kolaylaştırmış ve nüfus yoğunluğunu artırmıştır.

Kars ve çevresinde yapılan ilk arkeolojik çalışmalar 1892/93 ve 1904-1917 yıllarında N. Marr ve 1940'lı yıllarda İ. K. Kökten tarafından yapılan çalışmalardır (Marr, 1921; Kökten, 1943a; Kökten, 1943b; Kökten, 1947; Kökten, 1948a; Kökten 1948b; Kökten, 1970). Daha sonra farklı bilim adamları tarafından da kısa süreli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların ardından bölgede, A. Ceylan başkanlığındaki ekip tarafından, 1997 yılından itibaren kesintisiz bir şekilde gerçekleştirilen kapsamlı araştırmalar, 2014 yılından itibaren A. Bingöl tarafından yürütülmektedir. Bu araştırmalar sonucunda farklı çağlara tarihlendirilen çok sayıda yerleşme, höyük, kale ve kaya resimleri¹ gibi arkeolojik alan tespit edilmiştir (Ceylan, 2008a; Ceylan, 2015; Bingöl-Karageçi, 2017; Bingöl-Karageçi, 2018).

Bölgede en erken yaşam izleri Paleolitik Çağ'dan itibaren görülmektedir (Kökten, 1943a: 601-613; Kökten, 1943b: 119-121; Karpuz, 1977: 1 vd.; Ceylan, 2001a: 25 vd.). Ağzıaçık, Anı ve çevresi, Cilavuz/Susuz, Tombultepe, Borluk Deresi, Kurbanaga Mağarası Kökten tarafından tespit edilen ve Paleolitik Çağ için göreceli kronoloji çıkartılmasında önemli olan merkezlerdir (Kökten 1943a: 602, 608; Kökten 1943b: 119; Kökten 1947: 472; Kökten 1948a: 197-198; Kökten 1948b: 199). Bölgede Neolitik Çağ'da yerleşme olup olmadığı konusunda net bir veri bulunmamaktadır. Ancak Kökten bölgede yapmış olduğu çalışmalarda tespit ettiği Kurbanaga, Iğdır Gökçeli Höyüğü ve Çıldır Akçakale Adası'ndaki kaya yapılarını Neolitik Çağ'a tarihlendirmiştir (Kökten, 1947: 431-472; Kökten, 1970: 2-16; Ceylan, 2001a: 25; Karageçi, 2014: 77-95). Kalkolitik Çağ'dan itibaren bölgede yerleşim yerlerinin sayısında bir artış görülmektedir. Kağızman'ın güneyinde bulunan Mısır Dağı ve Sazkara köyü (Kalecik) Höyüğü olası Kalkolitik Çağ yerleşmeleridir (Kökten 1943a: 603-605). Iğdır-Göktaş Kaya Mezarı ve Yerleşmesi, Ardahan-Sengertepe Kalesi, Sınırtortaş Kalesi, Adalar Höyük, Karasal Höyük, Beşiktepe Yerleşmesi ve Topyolu Mezarlık alanında yapılan yüzey araştırmalarında Kalkolitik Çağ keramikleri tespit edilmiştir (Bingöl, 2003:158 vd.; Kalmış, 2017: 92, 97, 100 103, 104, 106; Ceylan A- N. Ceylan, 2018: 99 vd.). İlk Tunç Çağı'nda Karaz Kültürü Kars ve çevresinde de etkili olmuştur. Ağzıaçık, Ataköy, Azat, Bozkale, Çakmak, Kalecik, Yalınçayır ve Yolgeçmez gibi birçok höyükte İlk Tunç Çağı Karaz Kültürü'ne benzer özellikler taşıyan çanak çömleklerin bulunması, çalışma bölgemizde Karaz Kültürü'nün varlığını göstermesi bakımından önemlidir (Sagona, 1984; Bingöl, 2016a: 487 vd.; Ceylan-Bingöl-Karageçi, 2018; Üngör, 2019: 757).

Karaz Kültürü², MÖ 4. binyılın 2. yarısında ortaya çıkmış ve Transkafkasya'dan Levant bölgesine kadar Doğu Anadolu'nun

¹ Orta Asya'dan Anadolu'ya geçiş güzergâhındaki Kars'ta bulunan kaya resimleri bölgede konar göçer ve göçebe Proto-Türk topluluklarının varlığını göstermektedir. Kars'ın Eski Çağ tarihinin aydınlatılmasında önemli rol oynayan bu resimler, Orta Asya'da tespit edilen birçok merkezde bulunan motiflerle birebir örtüşen motifler içermektedir. Bölgeye yerleşen bu toplulukların yöre halkı ile kaynaşarak yeni bir kültür evresine geçişi sağlamış olmaları olasıdır. Kaya resimleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ceylan, 2008b; Bingöl, 2016b; Günaşdı, 2016; Üngör, 2016; Ceylan-Özgül, 2018: 70.

² Karaz Kültürü ilk olarak İsrail'de Khirbet Kerak/Bet Yerah'da gerçekleştirilen kazı sonucunda tespit edilen verilerden dolayı bazı bilim adamları tarafından "Khirbet Kerak/Bet Yerah" olarak isimlendirilmiştir (Wright, 1937: 72; Amiran, 1952: 96; Maisler-Stekelis, 1952: 165). Daha sonra yapılan çalışmalarla beraber bu kültürün farklı coğrafyalarda da izlerine rastlanması sonucunda bilim adamları bu kültüre Kura-Aras Kültürü (Džaparidze, 1964: 2-9), Trans-Kafkasya'nın Eneolitik Kültürü, (Piotrovskii, 1962: 360-361; Krupnov, 1964: 31 vd.) Trans-Kafkasya Bakır Çağı veya Doğu Anadolu'nun Bakır Çağı Keramiği (Bittel, 1945: 94; Lloyd, 1956: 49-66), Doğu Anadolu'nun Erken Tunç Çağı veya Doğu Anadolu'nun Erken Bronz Çağı (Burney, 1958: 165; Mellaart, 1958: 9 vd.), Eski Trans-Kafkasya Kültürü (Lang, 1970: 71; Burney, 1977: 118 vd.) ve Yanıktepe Kültürü (Dyson, 1968: 14-16) gibi çeşitli adlar vermişlerdir. H. Z. Koşay, H. Vary, G. Arsebük, A. Erzen, M. Pehlivan, A. Ceylan, N. Ceylan, Y. Günaşdı, O. Özgül, A. Bingöl, İ. Üngör, M. Karageçi ve G. Kalmış ise Karaz Kültürü tanımlamasını kullanmayı tercih etmişlerdir. Günümüze kadar yapılan çalışmalarda elde edilen veriler kapsamında, kültürün izlerini yoğun olarak gördüğümüz

genelini de içine alan çok geniş bir coğrafyada M.Ö. 3250-1750 yılları arasında devam etmiştir. Karaz Kültürü doğuda Transkafkasya'dan Urmiye Gölü'ne, batıda Malatya ve Elazığ'a, güneyde Amik Ovası'ndan Filistin ve Suriye'ye kadar geniş bir alana yayılmıştır (Ceylan-Bingöl-Karageçi, 2018: 53). Karaz Kültür bölgesinde son yıllarda yapılan araştırmaların ve yayınların sayısında önemli bir artış görülmektedir. Bu çalışmalarla, kültürün yayılım alanı ve orijin bölgesi ile ilgili oldukça kapsamlı bilgiler edinmekteyiz.

Karaz Kültürü'nün varlığını tespit etmemize olanak sağlayan özellikler, kültürün kendine has mimarisi ve keramik özellikleridir. Kültürün yayılım alanında bulunan merkezlerdeki mimari özellikler arasında bölgesel olarak farklılık gösterse de yaklaşık olarak 4-13 m çapında yuvarlak, dikdörtgen ve kare planlı mimari yapılar, sekiler ve avluların ortalarına sabit bir şekilde yerleştirilmiş hem günlük işlerde hem de çeşitli ritüellerde kullanıldığı düşünülen ocaklar bulunmaktadır. Karaz Kültürü'nün bir diğer önemli mimari özelliği de iç mekanlarda oda tabanına yerleştirilmiş portatif ocaklar ve ocak altlıklarıdır. Bu portatif ocaklar bezemesiz olarak yapıldığı gibi insan yüzü, hayvan yüzü, yonca yaprağı ve at nalı şeklinde de yapılmışlardır. Bazılarında boynuz gibi çıkıntılar bulunmaktadır (Smogorzewska, 2004: 152). İnsan yüzü, hayvan yüzü, yonca yaprağı ve at nalı şeklinde olan bu ocaklar Doğu Anadolu Bölgesi'nde Erzurum/Cinis Höyük ve Çiğdemli (Ceylan, 2001b: 30; Ceylan (yayın aşamasında)), Elazığ-Korucutepe (van Loon, 1971: 47; van Loon-Güterbock, 1972: 80; Ertem, 1979: 33), Tunceli-Pulur/Sakyol (Koşay, 1976: 5 vd.), Amik Ovası'nda Tel-Tayinat (Haines, 1971: 66; Pamir, 2009: 263 vd.; Harrison, 2012: 72), Tel-Cüdeyde (Braidwood, 1937: 1 vd.) ve Tabara el-Akrad (Braidwood, 1937: 1 vd.; Hood, 1951: 113 vd.), İsrail'de Bet-Yerah (Greenberg-Shimelmitz vd., 2014, s. 188, 196); Gürcistan'da Amiranis Gora (Chubinshvili, 1963: 5 vd.; Gogochuri-Orjonikidze, 2010: 119-132), Khizanaant Gora (Kikvidze, 1972) ve Ermenistan'da Şengavit (Bayburtyan, 1937; Bayburtyan, 1967; Simonyan-Rothman, 2015) ve Arevik (Khanzadyan, 1969: 157 vd.); Kuzeybatı İran'da Yaniktepe (N. Ceylan, 2015: 50) gibi merkezlerde yapılan kazılarda ortaya çıkartılmıştır.

Karaz Keramiği ise el yapımı ve genellikle tek renkli olmakla birlikte yüzeyleri alacalıdır. Ancak Karaz Kültürü yayılım alanında bulunan keramikler renk konusunda bölgesel farklılıklar gösterebilmektedir. Birçok sitede monokrom ve kırmızı-siyah açkılı keramikler yoğun olarak görülürken bazı sitelerde monokrom ve kırmızı-siyah açkılı keramiklerle birlikte koyu gri, koyu kahverengi ve siyah perdahlı keramikler görülmektedir (Sagona, 2014: 30; Badalyan, 2014; Rova, 2014; Marro-Bakhshaliyev, 2014). Siyah ve kırmızı astarlı ve açkılı olan keramikler genellikle kabartma ve yiv tekniğiyle yapılan paralel, spiral ve birbirleriyle kesişen çizgilerden meydana gelen desenlerle süslenmiştir (Bittel, 1945: 94; Pehlivan, 1984: 170; Ceylan-Özgül-Kalmış, 2019: 31).

Kars ve çevresine ait ilk yazılı kayıtlar Asur kaynaklarında bulunmaktadır. Asur kral yazıtlarında Nairi olarak adlandırılan bölge, ilerleyen dönemlerde Uruatri bölgesi ile birlikte Urartu Devleti'nin temellerinin atılmasını sağlayan halkların oturduğu coğrafi bölgedir. Tukulti-Ninurta dönemi kaynaklarında geçtiği tespit edilen Nairi ile ilgili bilim adamlarının farklı lokalizasyonları olsa da genel olarak kabul gören coğrafi sınırlar Van Gölü'nün

güney ve güneybatısında yer alan Kırhi, Hubuşkia ve Diyarbakır çevresindeki Tumm'e'den, kuzeydeki Dayaeni/Diauehi topraklarına kadar olan alanı kaplamaktadır (Pımarcık, 2012: 24; Ceylan, 2017: 522). I. Tiglat-Pilesser, Asur-Bel-Kala, II. Adad-Nirari, II. Tukulti-Ninurta ve Asur Nasir-Pal dönemlerinde de Asur Devleti Nairi bölgesine sefer düzenlemiştir. Asur baskıları sonucunda Nairi, Uruatri ile birleşmiş ve Urartu Devleti kurulmuştur (Luckenbill, 1926-1927: 236, 270, 301, 319; Tarhan, 1982: 80).

Urartu Devleti kuzeylerinde bulunan Diauehi'de hem hayvancılık potansiyeli hem de maden kaynakları açısından Urartu için önemli bir sefer güzergahı olmuştur. Diauehi toprakları çalışma alanımızı da içine alan ve kuzeyde Doğu Karadeniz dağlarının güney eteklerinden kısmen Gürcistan topraklarına, batıda Erzincan Ovası'na, doğuda Sarıkamış'a ve güneyde Muş-Bulanık-Varto'ya kadar yayılan sahadır (Ceylan, 2017: 524).

Urartu kralları kuzeylerinde bulunan bölgelere düzenledikleri seferleri bıraktıkları yazıtlarda anlatmışlardır. Urartu kralı Menua (MÖ 810-786) devletin sınırlarını genişleterek politik ve ekonomik gücünü artırmak için, kuzeyinde bulunan Diauehi Krallığı'na yaptığı seferi Horasan Yazılıtaş Yazıtı'nda ayrıntılı olarak anlatmaktadır.

“Tanrı Haldi, kendi mızrağıyla güçlü bir ülke olan Diauehi'ye karşı sefere çıktı (ve ülkeyi) dize getirdi. Tanrı Haldi güçlüdür ve tanrı Haldi'nin mızrağı da güçlüdür. Tanrı Haldi'nin kudretiyle İşpuini oğlu Menua sefere çıktı. Tanrı Haldi önden gitti. Menua der ki: Diauehi Ülkesi'ni ele geçirdim ve Krali şehir Şaşılı'yu, savaşta ele geçirdim. Ülkeyi yıktım, kaleleri (yerle bir ettim). Şeşetin Ülkesi'ne ve Zua Şehri'ne kadar ulaştım. Utuha Şehri'ni... Menua der ki: Diauehi'nin Kralı Utupurşini önüme çıktı, ayaklar(ıma) kapandı ve (önünde) secde etti. Merhamet(?) gösterdim(?). Haraç (ödemesi koşulu) ile hayatını bağışladım. Altın ve gümüş verdi. Haraç verdi.....” (König, 1955-57, no. 23; Melikişvili, 1960, no. 36; Ceylan, 2002, 14 vd.; Ceylan-Günaşdı, 2017: 322).

Bu yazıtta, Tanrı Haldi'nin kudretiyle Diauehi'ye karşı sefere çıkan kral, ülkeyi dize getirdiğini, Diauehi Ülkesini ve Krali kent Şaşılı'yu savaşta ele geçirerek ülkeyi yıktığını, Diauehi'nin kralı Utupurşini'nin ayaklarına kapanarak af dilediğini anlatır. Daha sonra Utupurşini'ye merhamet göstererek haraç ödemesi koşulu ile hayatını bağışladığını ifade eder (König, 1955-57: 23 vd.; Ceylan, 2002b:14-15; Payne, 2006: 68). Diauehi üzerine I. Argiştı (M.Ö. 786-764) döneminde de seferler yapılmış, bölgeden ganimet ve vergi olarak maden ve çok sayıda büyükbaş ve küçükbaş hayvan alınmıştır (Özgül, 2016: 140; Ceylan, 2017: 528-530; Ceylan-Üngör, 2018: 60-63; Üngör, 2018: 103; Üngör, 2019: 59; Morkoç, 2020: 126).

Yine Menua dönemine ait Zivin Yazıtı ve I. Argiştı dönemine ait Sarıkamış Yazıtı Urartu Devleti'nin bölgedeki varlığının önemli kanıtlarıdır. Urartu kralları tarafından bölgede bulunan ülke ve şehir isimlerinin ayrıntılı olarak yazıldığı bu yazıtlar, bugün için Urartu egemenlik sahasının tarihi coğrafyasını çizilememiz için önemli kanıtlar sunmaktadır.

Zivin Yazıtı'nda:

“Menua der ki; Şaşılı şehrini ele geçirdim. Bu yazıtı, bana egemen olan Tanrı Haldi'ye diktirdim. Tanrı Haldi'nin büyüklüğüyle, İşpuini oğlu Menua, güçlü kral, büyük kral, Tuşpa şehrinin hükümdarıdır. Menua der ki; her kim bu yazıtı tahrip ederse, her kim suç işlerse, her kim saklarsa, tanrı Haldi, tanrı Teişeba, tanrı Şivini, (ve bütün) tanrılar onu güneş ışığından yoksun etsinler.....” (König, 1955-57: no. 24.; Melikişvili, 1960: 37).

merkezleri değerlendirdiğimizde “Karaz Kültürü” ifadesi bize göre kültürün en doğru ifade biçimidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bingöl, 2013: 115-134; Karageçi, 2014: 82; Ceylan, 2015: 477; Bingöl, 2016a: 487-502; N. Ceylan, 2016: 658; Özgül-Üngör, 2016: 225-240; Ceylan-Özgül-Kalmış, 2019: 29; Ceylan- Kalmış, 2019: 622; Günaşdı-Karageçi, 2019: 652; Üngör, 2019: 757; Kalmış, 2019: 2034; Kalmış, 2020b, 88. Erzurum'da yapılan Karaz, Pulur, Güzelova, Sos Höyük, Tasmator, Büyükkardıç, Tetikom, Güllüdere ve Alaybeyi kazılarında Karaz Kültürü'ne ait zengin arkeolojik buluntular tespit edilmiştir. Bu buluntular kültürün çıkış noktasının, Erzurum olabileceği yönündeki görüşü desteklemektedir (Ceylan-Özgül-Kalmış, 2019: 29).

Sarıkamış Yazıtı'nda:

“.....Aştuşini Kenti topraklarında bulunan Aşuria Kenti'ni ele geçirdim. Aştuşini Kenti'ne vardım...Etiü Ülkesi'nin güçlü sınır birlikleri vardı.....Qalbina Kenti topraklarına kadar.....” ifadeleri yer almaktadır (Salvini, 2008: I: no. A 8-6).

Urartu kralları seferlerinin büyük bölümünü tarım, hayvancılık ve madencilik için elverişli olan alanlara düzenlemişlerdir. Bu seferlerin güzergâhları genel olarak Aras Nehri, Yukarı Fırat Nehri, Ürmüye Gölü ve Gökçe (Sevan) Gölü'ne yöneliktir. Bu bölgeleri egemenlikleri altına alan kralların çok sayıda Urartu merkezi kurarak bu alanların hem ekonomik hem de politik kontrolünü de ellerinde tuttuğu görülmektedir. Çalışma alanımızı oluşturan Erzurum-Kars Platosu'nda ise tarımdan daha çok yaylacılık ve hayvancılık faaliyetleri ön plandadır. Urartu kralları bu bölgelerde yaşayan topluluklara karşı düzenledikleri seferlerde çok sayıda hayvanı ganimet ve vergi olarak almıştır.

Danamayalı Yerleşmesi

Danamayalı Yerleşmesi, Kars ili Merkez ilçeye bağlı Bozkale köyünün 500 m batısında yer almaktadır. Kuzeyinden Cafersadık Deresi akmaktadır. Bu derenin yardığı alanda mimari yapı kalıntıları ve keramik parçaları tespit edilmiştir. Danamayalı geniş bir alana yayılmış olan düz bir yerleşmedir (Ceylan, 2005: 194; Ceylan, 2008a: 187; Çalbay, 2019: 45). Günümüze kadar ulaşabilen mimari yapılar tabanın yüzeyinde zemin seviyesinde görülmektedir. Bu yapı izleri takip edildiğinde kiklopik teknikle yapıldığı ve yapılarda genel olarak dikdörtgen planın kullanıldığı görülmektedir. Yerleşim alanına yayılmış irili ufaklı taşlar mimari yapıların tamamı hakkında yorum yapmamızı engellemektedir. Ancak bu kadar fazla taşın bulunması, çok sayıda mimari yapının varlığına ve yerleşmenin yoğun bir nüfusa sahip olduğuna gösterge olabilir.

Eski Çağ toplulukları ve devletleri önemli yol güzergâhları, su kaynakları ve tarım alanlarının yakınında bulunan yerleşmelerin güvenliklerini, bu yerleşim alanlarının yakınlarında stratejik noktalara kurmuş oldukları kaleler ile sağlamıştır. Danamayalı Yerleşmesi'nin bulunduğu Bozkale köyünün batısında bulunan Bozkale Kalesi ve köyün 4 km güneybatısında bulunan Koroğlu Kalesi bu açıdan önemli merkezlerdir (Ceylan-Bingöl-Karageçi, 2018: 118; Kalmış, 2020a: 159). Bozkale Kalesi, muhtemelen Urartular döneminde yerleşim yerinin güvenliğini sağlamak için kiklopik teknik kullanılarak yapılmış bir Demir Çağ kalesidir.

Danamayalı Yerleşmesi'nde yaptığımız yüzey araştırmasında yüzeyde bol miktarda keramik bulunmuştur. Yerleşmeden elde ettiğimiz keramik verileri Geç Kalkolitik Çağ, İlk Tunç Çağı ve Demir Çağı'na aittir (Ceylan, 2005: 194; Ceylan, 2008a: 187; Kozbe-Ceylan vd., 2008: Danamayalı). Keramik verilerini değerlendirdiğimizde keramiklerin çanak- çömlek ağız, dip ve küçük buluntu parçalarından oluştuğu görülmektedir. Genel olarak açık, astarlı-astarsız olan keramikler çark yapımıdır. Keramiklerin pişme oranları ise orta ve iyi pişmiştir. Keramik hamurunda katkı maddesi olarak ince, orta ve kaba kum; küçük ve orta taşçık kullanılmıştır. Katkı malzemesi olarak kullanılan kireç ve mika ise bazı parçalarda yoğun olarak bazı parçalarda ise az kullanılmıştır.

SONUÇ

Kars ve çevresinde ilk yerleşme izleri Paleolitik Çağ'da görülmeye başlamıştır. Kalkolitik Çağ'ın sonlarından itibaren başlayan ve İlk Tunç Çağı boyunca Doğu Anadolu Bölgesi'ni etkileyen Karaz Kültürü'nün izlerinin görüldüğü Kars bölgesi, zengin madenleri, su kaynakları, geniş otlakları ve hayvancılık potansiyeli açısından toplumlar tarafından yerleşim için cazip bir bölge olmuştur. İlk Tunç Çağı'nda göçebe olarak yoğun bir şekilde bölgeye geldiği düşünülen

topluluklar zaman içerisinde yerel halkla kaynaşmış, çeşitli beylikler içerisinde yer alarak farklı kültür evreleri oluşturmuşlardır. Çalışma alanımızı oluşturan Danamayalı Yerleşmesi de bu süreçte Geç Kalkolitik Çağ'da küçük bir yerleşme olarak kurulmuş, daha sonra bölgede egemen olan topluluk ve devletler tarafından da kullanılmış ve nüfus artışıyla birlikte oldukça geniş alana yayılmış bir yerleşmedir.

Kars ve çevresinin Urartu Devleti'nin kuzeye doğru yayılımında önemli bir yere sahip olduğunu kralların bıraktıkları yazıtlardan öğrenmekteyiz. Menua döneminde başlayan bu yayılım, bölgenin I. Arğişti döneminde Urartu egemenliğine girmesiyle sonuçlanmıştır. Krallar bu bölgede kalıcı olabilmek için kaleler ve yerleşmeler inşa ettikleri gibi önceden var olan merkezleri de tamir ederek kullanmaya devam etmişlerdir. Danamayalı Yerleşmesi'nin Demir Çağ'da kullanılmaya devam ettiğini keramik verilerinden öğrenmekteyiz.

Danamayalı Yerleşmesi ve çevresinde bulunan Bozkale ve Koroğlu Kalesi gibi merkezlerde yapılacak bir çalışmanın hem bölgenin Karaz Kültürü açısından önemi hem de Urartuların bölgedeki siyasi ve ekonomik yapısı ile ilgili çok önemli bilgiler sunacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Amiran, R. (1952). "Connections Between Anatolia and Paletsine in the EBA". *Israel Exploration Journal*, 2, 89-103.
- Atalay, İ. (1992). *Türkiye Coğrafyası*. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- Atalay, İ.-Mortan, K. (2011). *Türkiye Bölgesel Coğrafyası*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Badalyan, R. S. (2014). "New Data on The Periodization and Chronology of The Kura-Araxes Culture in Armenia". *Paléorient*, 40, 71-92.
- Baybutyan, E. A. (1937) "Problema Krashennoy Keramiki v Armenii". *Vestnik Instituta Istorii I Literaturny AN Arm SSR*, 268-308.
- Bayburtyan E. (1967). Ein Kultherd aus den Grabungen der Siedlung Schengavit". *Vestnik Drevnej Istorii*, 4, 255-259.
- Belli, O. (2007). *Tarih Boyunca Van*. İstanbul: [Fener Lokantası Turizm Denizcilik](#).
- Bingöl, A. (2003). *En Eski Çağlardan Urartu'nun Yıkılışına Kadar Kars ve Çevresi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bingöl, A. (2011). "Kars ve Çevresinde Demir Çağı Yerleşmeleri". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8, 20-40.
- Bingöl, A. (2016a). "Kars ve Çevresinde Karaz Yerleşmeleri". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18, 487-502.
- Bingöl, A. (2016b). "Yüzeysel Araştırmaları Işığında Borluk Vadisi Kaya Üstü Resimleri". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 39, 347-355.
- Bingöl, A.-Karageçi, M. (2017). "2015 Yılı Kars-Iğdır İlleri Yüzeysel Araştırmaları". 34. *AST/1*, 265-280.
- Bingöl, A.-Karageçi, M. (2018). "Kars-Iğdır İlleri Yüzeysel Araştırması 2016". 35. *AST/1*, 27-40.
- Bittel, K. (1945). *Önasya Tarih Öncesi Çağlar: Mısır, Filistin, Suriye*. İstanbul: Horoz Basımevi.
- Braidwood, R.J. (1937). *Mounds in the Plain of Antioch: an Archeological Survey*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Burney, C. A. (1958). "Eastern Anatolia in the Chalcolithic and Early Bronze Age". *AS*, 8, 157-209.
- Burney, C. A. (1977). *From Village to Empire: An Introduction Near Eastern Archaeology*. Oxford: Phaidon.
- Ceylan, A. (2001a). *Sarıkamış Tarihi ve Arkeolojik Araştırmalar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Ceylan, A. (2001b). "Erzurum Ovası'nda Önemli Bir Merkez: Cinis Höyük". *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, 26, 29-41.
- Ceylan, A. (2002). "Yazılıtaş-Horasan". *Çağlayan Aras*, 1(1), 14-15.
- Ceylan, A. (2005). "2003 Yılı Erzincan, Erzurum, Kars ve Iğdır İlleri Yüzeysel Araştırması". 22. *AST/2*, 189-200.
- Ceylan, A. (2008a). *Doğu Anadolu Araştırmaları, Erzurum-Erzincan-Kars-Iğdır (1998-2008)*. Erzurum: Güneş Vakfı Yayınları.
- Ceylan, A. (2008b). "Doğu Anadolu'daki Kaya Resimlerinin Tarihi Açısından Önemi". *Bilim ve Ütopya*, 163, 26-35.
- Ceylan, A. (2015). *Doğu Anadolu Araştırmaları II (Erzurum-Erzincan-Kars-Iğdır)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Ceylan, A. (2017). "Yeni Bulgular Işığında Kuzeydoğu Anadolu'da Diauehi Krallığı ve Urartular". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20, 517-568.
- Ceylan, A.-Günaşdı, Y. (2017). "Erzurum ve Çevresindeki Urartu Yazıtlarının Tarihi Açısından Değerlendirilmesi". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, IV/XIII, 313-350.
- Ceylan, A.-Ceylan, N. (2018). *Doğunun Sönmeyen Yıldızı Akçakale ve Çıldır Araştırmaları*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Ceylan, A.-Kalmış, G. (2019). "Sürmeli Çukuru'nda Önemli Bir Merkez; Suveren Kalesi ve Yerleşmeleri". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24, 619-634.
- Ceylan, A.-Bingöl A.-Karageçi M. (2018). *Eskiçağ'da Kars Kaleleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Ceylan, A.-Özgül, O.-Kalmış, G. (2019). "Karaz Kültürü'nün Kahramanmaraş ve Çevresindeki Yansımaları". *Uluslararası Antikçağ Döneminde Maraş Sempozyumu 17-18 Kasım 2017*. Kahramanmaraş, 26-52.
- Ceylan, N. (2015). *Kuzeybatı İran'da Urartu Yerleşmeleri*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kars: Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Chubinishvili, T. (1963). *Amiranis Gora*. Tbilisi: Sabkhota Sakartvelo.
- Çalbay, E. (2019). *Yüzeysel Araştırmaları Işığında Kars ve Çevresindeki Seramiklerin Değerlendirmeleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kars: Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Džaparidze, O. M. (1964). "The Culture of Early Agrucultural Tribes in the Territory of Georgia". *VII. International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Moscow, 2-9.
- Dyson, R. H. (1968). "The Archaeological Evidence of the Second Millenium B.C. on the Persian Plateau". *CAH*, 2, Chambridge, 14-16.
- Ertem, H. (1979). "Korucutepe Kazısı-1973". *Keban Projesi 1973 Çalışmaları*, Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Keban Projesi Yayınları, 33-36.
- Gogochuri, G.-Orjonikidze, A. (2010). "The Kura-Araxes Culture Settlement and Cemetery at Tiselis Seri". In *Rescue Archaeology in Georgia: the Baku-Tbilisi-Ceyhan and South Caucasian Pipelines*, Tbilisi: Georgian National Museum, 119-132.
- Günaşdı, Y. (2016). "Doğu Anadolu Kaya Resimleri Işığında Doyumlu Kaya Panoları". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 39, 391-407.
- Günaşdı, Y.-Karageçi, M. (2019). "Erzurum'da Önemli Bir Urartu Kalesi: Harami Kale". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24, 649-667.
- Greenberg, R.-Shimelmitz, R. vd. (2014). "New Evidence for the Anatolian Origins of 'Khirbet Kerak Ware people' at Tel Bet Yerah (Israel), ca 2800 BC.". *Paléorient*, 40/2, 183-201.
- Haines, R. C. (1971). *Excavations in the Plain of Antioch II: The Structural Remains of the Later Phases: Chatal Hüyük, Tell Al-Judaidah, and Tell Tayinat*. Chicago: University of Chicago Press.
- Harrison, T. P. (2012). "Tell Tayinat, Kapının Bekçisi". *Aktüel Arkeoloji Dergisi*, 26, 72-74.
- Hood, S. (1951). "Excavations at Tabara el Akrad 1948 1949". *Anatolian Studies*, 1, 113-47.
- Karageçi, M. (2014). "Arpaçay Havzası'nda Tunç Çağı Yerleşmeleri". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14, 77-95.
- Karageçi, M. (2015). *Arpaçay Havzası'nda Tarihi ve Arkeolojik Araştırmalar*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kars: Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karageçi, M. (2016). "Borluk Vadisi Erken Demir Çağı Mezarı", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Ek S. 1, 253-265.

- Karpuz, H. (1977). "Çamuşlu'da Yontma Taş Çağı Kaya Resimleri". *Tübitak Bilim ve Teknik*, 10/(212), 1-6.
- Kalınış, G. (2017). *Tarihi ve Arkeolojik Veriler Işığında Ardahan*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kalınış, G. (2019). "Erzurum'da Önemli Bir Tunç Çağı Merkezi: Aşkale Höyük". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 6/4, 2028-2053.
- Kalınış, G. (2020a). "Kuzeydoğu Anadolu Bölgesinde Tespit Edilen Köroğlu Kaleleri". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, XV/1, 155-169.
- Kalınış, G. (2020b). "Yeni Veriler Işığında Ardahan İlinin Eskiçağ Tarihi". G. Kalınış-İ. Kalaycı (Ed.) *Türk Kültürüne Hizmet: Öğr. Gör. Sadıddin Öztürk'e Armağan*. Ankara: Gazi Kitabevi, 81-110.
- Kikvidze, J. A. (1972). *Rannebronzovoe Poselenie Khizanaant Gora*. Tbilisi: Mec'niereba.
- Khanzadyan, E. V. (1969). *Rannebronzovoe Poselenie Bliz s. Arevik*. Moskva: Izd-vo Akademii nauk SSSR.
- Koşay, H. Z. (1976). *Keban Projesi Pulur Kazısı / Keban Project Pulur Excavations 1968-1970*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Keban Projesi Yayınları.
- Kozbe, G.-Ceylan A. vd. (2008). *Türkiye Arkeolojik Yerleşmeleri-6 Demir Çağları 1-2*. İstanbul.
- Kökten, İ. K. (1943a). "Kars'ın Tarihöncesi Hakkında İlk Kısa Rapor". *Belleten*, 7(27), 601-613.
- Kökten, İ. K. (1943b). "Doğu Anadolu Kars Bölgesinin Tarihöncesi Araştırmalarına Dair İlk Not". *DTCFD*, 1(2), 119-121.
- Kökten, İ. K. (1947). "1945 Yılında Türk Tarih Kurumu Adına Yapılan Tarih Öncesi Araştırmaları". *Belleten*, 11(43), 431-472.
- Kökten, İ. K. (1948a). "Anadolu'da Prehistorik Yerleşme Yerleri ve 1944-1948 Yıllarında Yapılan Tarih Öncesi Araştırmaları", *Türk Tarih Kongresi IV*, Ankara, 195-209.
- Kökten, İ. K. (1948b). "Kars'ın Tarih Öncesi", *Türk Tarih Kongresi III*, Ankara, 194-204.
- Kökten, İ. K. (1970). "Yazılıkaya'da ve Kurbanağa Mağarasında (Kars Çamuşlu) Yeni Bulunan Dip Tarih Resimleri". *Karseli*, 6(69), 2-16.
- König, F. W. (1955). *Handbuch Der Chaldischen Inschriften*. Graz: Selbstverl. d. Verlegers.
- Krupnov, F. I. (1964). "The Most Archaic Culture of the Caucasus and the Caucasian Community". *Soviet Anthropology and Archaeology*, 3, 31-42.
- Lang, D. M. (1970). *Armenia*. London: Allen & Unwin.
- Lloyd, S. (1956). *Early Anatolia*. Hamondsworth: Pelican.
- Luckenbill, D. D. (1926-1927). *Ancient Records of Assyria and Babylonia I-II*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Marr, N. Y. (1921). "Ani, la ville arménienne en ruines d'après les Fouilles de 1892-1893, et de 1904-1917," *Revue des Études Arméniennes* 1, 395-410.
- Marro, C.-Bakshaliyev, V. (2009). "2009 Excavations at Ovçular Tepesi (Nakhchivan, Azerbaijan). First Preliminary Report: The 2006-2008 Seasons". *Anatolia Antiqua XVII*, 31-87.
- Marro, C.-Bakshaliyev, V.- S. Asurov. (2011). "Excavations at Ovçular Tepesi (Nakhchivan, Azerbaijan). Second Preliminary Report: The 2009-2010 Seasons". *Anatolia Antiqua*, 19, 53-100.
- Maisler, B.-Stekelis M. (1952). "The Excavations at BethYerah (Khirbet el-Kerak) 1944-1946". *Israel Exploration Journal*, 2, 165-173.
- Melikşvili, A. G. (1960). *Urartskie Klinoobraznye Nadpisi*. Moskva: Izdatel'stvo Akademii Nauk.
- Mellaart, J. (1958). "The End of the Early Bronze Age in Anatolia and Aegean". *AJA*, 62, 9-33.
- Morkoç, N. A. (2020). "Urartu Devleti'nde Kralların Propaganda Araçlarından Biri: Yazıtlar". *Türk Kültürüne Hizmet: Öğr. Gör. Sadıddin Öztürk'e Armağan*, Ankara: Gazi Kitabevi, 111-138.
- Özgül, O. (2016). "Erzurum'da Stratejik Bir Urartu Kalesi: Tepeköy (Pir Ali Baba)". *Tüba-Ar* 19, 137-157.
- Özgül, O.-Üngör, İ. (2016). Erikua'da Stratejik Bir Urartu Merkezi: Kasımıntıği Kalesi. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17, 225-240.
- Pamir, H. (2009). Alalakh'dan Antiokheia'ya Hatay'da Kentleşme Süreci". *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12/6, 258-288.
- Payne, M. (2006). *Urartu Çiviyazılı Belgeler Kataloğu*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Pehlivan, M. (1984). *En Eski Çağlardan Urartu'nun Yıkılışına Kadar Erzurum ve Çevresi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Pınarcık, P. (2012). *Urartu ve Assur Yazılı Kaynaklarına Göre Urartu Krallığı'nın Tarihi Coğrafyası*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Piotrovskii, B. B. (1962). "The Aeneolithic Culture of Trans-Caucasian in the Third Millennium B.C.". VI. *International Congress of Prehistoric and Protohistoric Sciences*, 360-366.
- Rova, E. (2014). "The Kura-Araxes Culture in the Shida Kartli Region of Georgia: An Overview". *Paléorient*, 40, 47-69.
- Sagona, A. G. (1984). The Caucasian Region in the Early Bronze Age I-III. *Bar International Series 214 (i)*. Oxford: BAR Publishing.
- Sagona, A. G. (2014). "Rethinking the Kura-Araxes Genesis". *Paléorient*, 40, 23-46.
- Salvini, M. (2008). *Corpus Dei Testi Uratei*, Vol. I-II, (CTU I-II) Roma: Istituto di studi sulle civiltà dell'Egeo e del Vicino Oriente, Documenta Asiana,
- Selen, S. (1943). "Türkiye'nin Yol Sistemi". *TCD I-IV*. Ankara. 352-371.
- Sevindi, C. (1999). *Sarıkamış'ın Coğrafi Etütü*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Simonyan, H. -Rothman, M. (2015). "Regarding Ritual Behaviour at Shengavit". *Ancient Near Eastern Studies*, 52, 1-45.
- Smogorzewska, A. (2004). "Andirons and their Role in Early Transcaucasian Culture". *Anatolica XXX*, 151-177.
- Tarhan, M. T. (1982). Urartu Devletinin Kuruluş Evresi ve Kurucu Krallardan 'Lutupri=Lapturi' Hakkındaki Yeni Görüşler. *Anadolu Araştırmaları*, VIII, 69-114.
- Tarkan, T. (1974). "Ana Çizgileriyle Doğu Anadolu Bölgesi". *50. Yıl Armağanı Erzurum ve Çevresi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 7-22.
- Tuncel, M. (1991). "Aras". *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 3, 332-335.
- Üngör, İ. (2016). "Orta Asya'dan Anadolu'ya Kayalara Yazılan Türk Kültürü (Dereçi Kaya Resimleri)". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 39, 357-370.

- Üngör, İ. (2018). "Urartu Devleti'nin Kuzey Bölgesinde Önemli bir Kale: Tuzla Kalesi". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, Prof. Dr. Hüseyin Sever Armağan Sayısı, [5/17](#), 93-129.
- Üngör, İ. (2019). "Kuzeydoğu Anadolu'da Önemli Bir Demir Çağı Merkezi: Polat Kalesi (Kars/Arpaçay)". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24, 755-770.
- van Loon, M. N. (1971). "Korucutepe Kazısı 1969, Mimari ve Genel Buluntular". *ODTÜ Keban Projesi 1969 Çalışmaları*, Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Keban Projesi Yayınları, 47-68.
- van Loon, M. N.-Güterbock, H. G. (1972). "Korucutepe Kazısı; 1970". *ODTÜ Keban Projesi Çalışmaları*, Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Keban Projesi Yayınları, 79-81.
- Wright, G. E. (1937). *The Pottery of Balestin from the Earliest Times to the End of the Early Bronze Age*. Bulletin of the American Schools of Oriental Research, New Haven.
- Yalçın, H. G. (2012). *Die Karaz*. İstanbul: Ege Yayınları.

EXTENDED ABSTRACT

Kars province is located in the Erzurum-Kars section in the Eastern Anatolia Region. Kars, which borders Ardahan in the north, Shirak administration region of Armenia in the east, Iğdır in the southeast, Ağrı in the south and Erzurum in the west, acts as a bridge in the transition from the Caucasus to Anatolia. Kars is located at an altitude of 1768 m in the Northeastern Anatolia Region with an average altitude of 2000 m. It provides communication and transportation with other regions with passages varying between 1732 - 2400 m.

The biggest river of the city, which is located in an area rich in water resources, is the Aras River. Arpaçay, which takes its source from the Çıldır Lake, is the northern branch of the Aras River. By passing through the provinces of Kars and Iğdır, the Aras River flows into the Caspian Sea after crossing the borders of Turkey, by combining with the Kura River which starts from the Allahuekber Mountains.

Kars is located on the road routes which is used for commercial and military purposes in almost every period of history in the Northeastern Anatolia Region. One of the important road routes extending in the east-west direction in the Eastern Anatolia Region is the Sivas-Erzincan-Erzurum-Kars or Erzurum-Doğubayazıt road, which opens to the Caucasus through Kars and to the Iranian plateaus through the Ağrı Mountain belt. This road is strategically important.

The advantages of this location of Kars, which has been located in a geographical location with rich water resources, wide pastures and meadows since ancient times, were used by the residents of the Bronze Age. Animal husbandry activities, which were carried out to meet the needs of the increasing population density with the Bronze Age and showed a parallel development with the geography of the region, constituted the main source of the economy. At the same time, it was developed in inter-regional trade with livestock and transhumance activities carried out in the Early Bronze Age.

The first archaeological studies in Kars and its surroundings are the short term studies which were carried out by N. Marr in 1892/93 and 1904-1917 and by İ. K. Kökten. Comprehensive studies, which have been carried out continuously since 1997 by a team under the leadership of A. Ceylan, have been carried out by A. Bingöl since 2014. As a result of these researches, many archaeological sites such as settlements, mounds, castles, necropolises and rock paintings dating to different ages have been identified.

In Kars and its surroundings, where the earliest traces of life are seen since the Paleolithic Age, although the data of the Neolithic Age are not clear, an uninterrupted chronology can be followed. Along with the Early Bronze Age, between the years 3250-1750 BC, Karaz Culture was effective in the region. Including the whole of Eastern Anatolia from Transcaucasia to the Levant region, the Karaz Culture has spread from Transcaucasia to Urmia Lake in the east, Malatya and Elazığ in the west, from the Amik Plain to Palestine and Syria in the south.

Two important features that allow us to determine the existence of the Karaz Culture have been identified with the studies. These are the unique architecture and ceramic features of the culture. Architectural features in the centres in the spreading area of the culture: Although they differ regionally, they are round, rectangular and square architectural structures with a diameter of approximately 4-13 m, benches and quarries placed in the middle of the courtyards, which are thought to be used both in daily work and in various rituals. Another architectural feature of the Karaz Culture is the portable stoves and stove mats placed on the floor of the room indoors. These portable stoves are made undecorated as well as human face, animal face, cloverleaf and horseshoe.

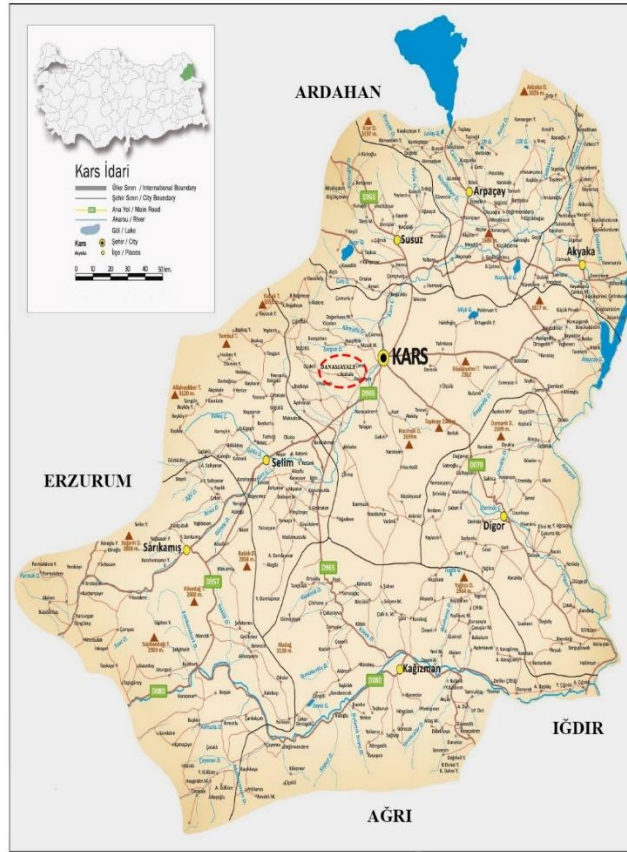
Kars is located in the geographical region where the peoples, who are named as Nairi in the Assyrian inscriptions and who helped to lay the foundations of the Urartu State, together with the Uruatri region in the future. Nairi, where has been determined to be in the sources of the Assyrian king Tukulti-Ninurta period, generally covers the area from Kırhi, Hubushkia and Tumme around Diyarbakır to the Dayaeni / Diauehi lands in the north, which are located in the south and southwest of Lake Van.

After the Urartu State was founded, it organized military and economic expeditions to many regions. Diauehi, located in the north, has been an important expedition route for Urartu in terms of both animal husbandry potential and mineral resources. Diauehi is the area which includes our study field and spreads from the southern foothills of the Eastern Black Sea Mountains in the north to the Georgia lands, Erzincan Plain in the west, Sarıkamış in the east and Muş-Bulanık-Varto in the south.

The Urartian kings described the expeditions they organized in detail in the inscriptions they left. The Yazılıtaş Inscription and Zivin Inscription belonging to the Urartian king Menua period and the Sarıkamış Inscription belonging to the I. Arğişti period are important evidences of the existence of the state in the regions in the north of the Urartu State. These inscriptions, in which the names of the countries and cities in the region where the Urartu kings were campaign, were written in detail, provide important evidence for us to draw the historical geography of the Urartu sovereignty area.

The Danamayalı Settlement, which constitutes our study field, is located 500 m west of Bozkale village of Kars city Central district. During the surveys carried out in the settlement, architectural remains and ceramic pieces were found. Danamayalı is a flat settlement spread over a wide area. The wall traces detected in the settlement were made with cyclopean technique. Ceramic data, on the other hand, consist of pottery rim, bottom and small finds. Ceramic data belong to Late Chalcolithic Age, Early Bronze Age and Iron Age. During the Early Bronze Age and Iron Age, the political organizations in the region ensured the security of the settlements with the castles they built at strategic points near the residential areas. We can say that Bozkale Castle located in the west of Bozkale village where the Danamayalı Settlement is located and Köroğlu Castle located 4 km southwest of the village were built for this purpose. We think that the excavations to be carried out in the Danamayalı settlement and its surrounding castles will make significant contributions to the history and archaeology of the region.

EKLER



Harita 1. Kars İl Haritası ve Bozkale Köyü Danamayalı Yerleşmesi



Harita 2. Danamayalı Yerleşmesi Uydu Görüntüsü



Fotoğraf 1. Danamayalı Yerleşmesi



Fotoğraf 2. Danamayalı Yerleşmesi



Fotoğraf 3. Danamayalı Yerleşmesi



Fotoğraf 4. Danamayalı Yerleşmesi



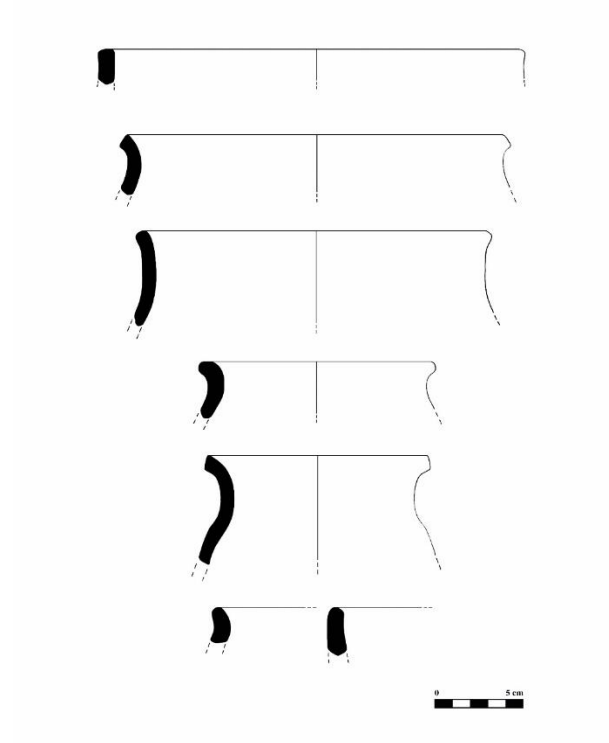
Fotoğraf 5. Danamayalı Yerleşmesi



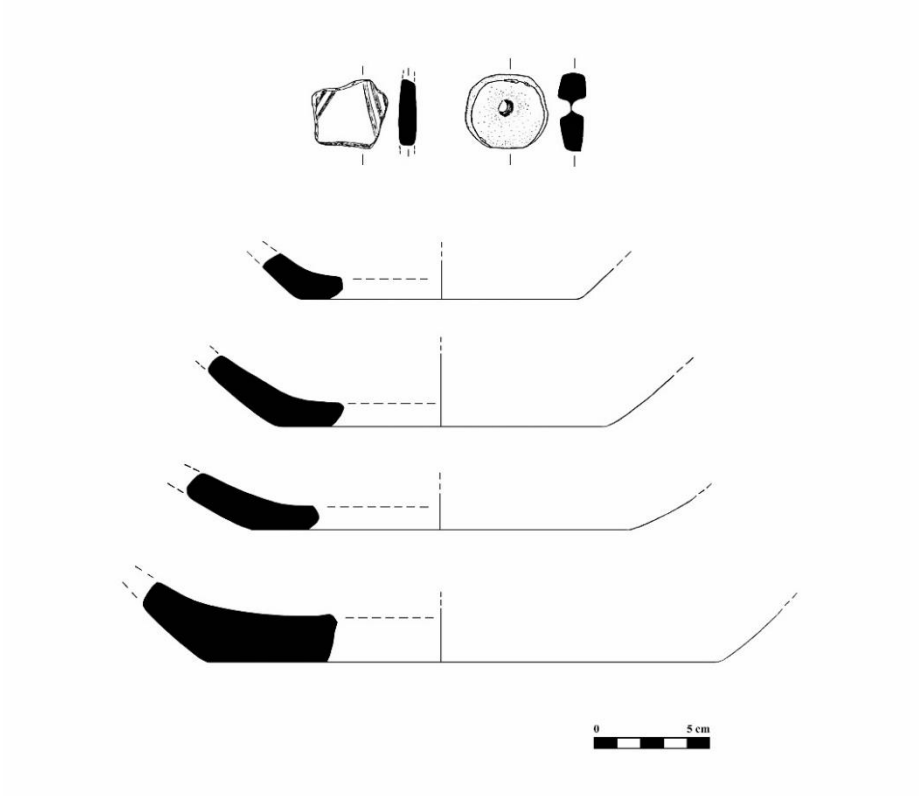
Fotoğraf 6. Danamayalı Yerleşmesi Keramik Örnekleri



Fotoğraf 7. Danamayalı Yerleşmesi Keramik Örnekleri



Çizim 1. Danamayalı Yerleşmesi Keramik Çizimleri



Çizim 2. Danamayalı Yerleşmesi Keramik Çizimleri



YABANCI DİL OLARAK TÜRKÇE ÖĞRETİMİ C1 DÜZEYİ HİKÂYE SETİNİN ÇEŞİTLİ ÖLÇÜTLER AÇISINDAN İNCELENMESİ

Umud BAŞAR^{1*} Ezgi İNAL^{2*}

¹ Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, TÖMER

² Öğr. Gör., İstanbul Aydın Üniversitesi, TÖMER

*umut.basar@asbu.edu.tr, *ezgiinal1@aydin.edu.tr

+ORCID: 0000-0001-5571-7103, -ORCID: 0000-0002-1573-9401

Öz- Günümüzde artan bir yoğunlukla, yetişkinlerin yanı sıra çocuklar da yabancı/ikinci dil olarak Türkçe öğrenmektedir. Bu kapsamda araştırmacılar tarafından öğrenmeyi pekiştirme amacıyla ders kitabı dışında kurgu metinler de oluşturulduğu yani çocuklara Türkçe öğretmek üzere hikâye kitaplarının kaleme alındığı görülmektedir. Söz konusu hikâye kitapları arasında Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı GENÇDES projeleri kapsamında 14 yaş ve üzeri mülteci çocuklar için hazırlanan "Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi Hikâye Seti" de yer almaktadır. Bu araştırmanın amacı, adı geçen hikâye setinde C1 seviyesindeki beş hikâye kitabının çocuk kitapları değerlendirme ölçütleri çerçevesinde incelenmesidir. Bu amaç doğrultusunda nitel araştırma modeliyle yapılandırılan bu çalışmada, veriler içerik çözümlemesiyle incelenmiştir. Verilen çözümlenmesinde Sever (2018) tarafından geliştirilen "Çocuklara Seslenen Yazınsal ya da Öğretici Kitapları Değerlendirme Ölçeği"nden yararlanılmış, ölçek yabancı çocuklara Türkçe öğretimi konusu ekseninde yapılandırılmıştır. İnceleme sonucunda araştırmaya konu olan hikâye kitaplarının; araştırmacılar tarafından tasarım özellikleri ve resimler, konu ve kurgu, eğitsel ilkeler, dil ve anlatım ile yabancı dil öğretim ilkeleri bağlamında kısmen yeterli olduğu belirlenmiştir. Kitapların karakter ve kahraman geliştirme açısından ise yetersiz olduğu görülmektedir. Sonuçlardan hareketle bu çalışmada bazı öneriler sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler- Çocuk Kitapları, Yabancılar Türkçe Öğretimi, Edebî Metin, Değerlendirme Ölçütleri

EXAMINATION OF THE C1 LEVEL STORY SET OF TURKISH TEACHING AS A FOREIGN LANGUAGE IN TERMS OF VARIOUS CRITERIA

Abstract – Today, with an increasing density, children as well as adults learn Turkish as foreign/second language. In this context, it is seen that fictional texts are created by researchers to strengthen the learning process; meaning that in addition to text books, storybooks are also written by the researchers to teach Turkish to children. The storybooks in question include the "Turkish Teaching As a Foreign Language Story Set" prepared for refugee children aged 14 years and over, within the scope of GENCDES projects of the Ministry of Culture of the Republic of Turkey. The purpose of this research is to examine five storybooks at C1 level in the above-mentioned storyset within the framework of evaluation criteria of children's books. In this study, which is configured with qualitative research model for this purpose, the data was examined through content analysis. The "Scale of Evaluating Literary Text or Instructive Books Addressing for Children" developed by Sever (2018) was used in the analysis of the data, and the scale is structured on the axis of teaching Turkish to foreign children. As a result of the review, the storybooks that subjected to the research were found by researchers to be partially adequate within the context of design features and paintings, subjects and fiction, educational principles, language and expression and foreign language teaching principles. It is seen that the books are insufficient in terms of character and hero development. Based on the results, some recommendations are presented in this study.

Keywords – Children's Books, Turkish Teaching to Foreigners, Literary Text, Evaluation Criteria.

1. GİRİŞ

Dil, insanlar arası iletişimde en önemli araç; duygu ve düşüncelerin ifade edilmesinde en sistemli yol olarak tanımlanabilir. Bu tanımdan hareketle dilin öğrenilme sürecinin sistemli olması gerektiğinin söylenebilir. Bunun yanında dil öğretimi genel çerçevede düşünüldüğünde dil gelişiminin çocuklukta ne kadar iyi olursa sonraki süreçlerde de dile dair öğrenmelerin başarılı olacağı konusu ön plana çıkmaktadır. Nitekim Lennberg (1967) bu görüşü destekler nitelikteki çalışmalarıyla çocukların dil öğrenme özelliklerinin yetişkinlerin özelliklerine göre daha öğrenmeyi kolaylaştırıcı olduğunu ifade etmekte, biyolojik unsurlar ve gelişimsel özellikler arasındaki ilişkiyi vurgulamaktadır. Aynı şekilde bilişsel gelişim kuramının öncüsü Piaget'e göre dil gelişimi ile zihinsel gelişim arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır (Santrock, 2014). Dil öğretiminde anlama ve anlatma becerilerinin kazandırılması temel hedef olduğundan öğrencilerin sınıf içi uygulamalarının yanında sınıf dışında da hedef dile maruz kalmaları gerekmekte, bunu sağlamada en kolay aracın okuma kitapları olduğu görülmektedir. Bu çalışmalarla dilin bağlam içinde öğretilmesi ve çocuğun edebi metinler çerçevesinde dile maruz kalması; dil öğrenimindeki kalıcılığın ve toplumsal uyumun da bir gereğidir. Çünkü edebî metinler ve dilsel kodlar, ilgili kültürün bir yansımasıdır.

Dilin kullanımı, dilsel öğelerin ve kültür dairesinin sunumu ile ilgili en önemli kaynakları edebî metinler oluşturmaktadır. Edebî metinler yetişkin gruplara olduğu kadar çocuklar için de gerekli ve öğreticidir. Ancak edebiyat tarihinde “çocuk” kavramının pedagojik çerçevede kendisine yer bulması edebiyatın kendisi kadar eski sayılmaz. Ancak çocuğun toplumda kendisine yer bulmasıyla beraber dünyada çocuk çalışmalarına yer verilmiş, bu kapsamda çocukların duygu dünyasına hitap eden ve çocukların gelişimsel özelliklerini destekleyici, aynı zamanda eğitici çocuk kitapları ortaya çıkmıştır.

Sever (2008) çocuk edebiyatını, ilk yıllarından başlayarak tüm çocukluk dönemlerini içine alan, çocukların duygu ve düşünce dünyalarına hitap eden, çocukların dil gelişimini sağlarken beğeni düzeylerini sanatsal çerçevede zenginleştiren ürünlerin genel adı olarak tanımlamaktadır. Bu ürünleri oluşturanlar, çocuğa dair araştırmalarında pek çok disiplinden yararlanmaktadır. Bu bağlamda Yalçın ve Aytaş (2016) da çocuk edebiyatının bugün disiplinlerarası bir alan hâline geldiğini savunmaktadır. Bu noktadan hareketle disiplinlerarası bir alan olan çocuk edebiyatında çocuk psikolojisi, çocuk eğitimi ve çocuk gelişimi alanları ön plana çıkmakta, “çocuk ve ilk gençlik edebiyatının edebiyattan ayrılma eğilimi içine girmesinin temel nedeni de bu pedagojik ağırlıklı amaca ve işleve yönelmesi (Şirin, 2016, s. 20)” olarak görülmektedir. Bu durum da çocukların gelişim süreçlerinin bir gereğidir.

Çocukların gelişim özellikleri ele alındığında hemen her çocuğun gelişim süreçlerinin her safhasında 0-12 yaş aralığının yakın olmakla beraber belirgin farklılıklar gösterdiği görülmektedir. Nitekim soyut işlemler dönemine geçişle birlikte çocukların anlam evreninin bambaşka bir boyut almasıyla beraber bu dönemin öncesindeki hızlı gelişim sürecinin çocukları yetişkinlerden ayırmasıyla birlikte çocuklara yönelik edebiyatın “çocuk edebiyatı” olarak ayrı sınıflandırılması söz konusudur (Canlı, 2015). Fakat alanyazında zaman zaman 18 yaş dönemine kadar olan 12-18 yaş aralığının çocuk edebiyatına dâhil edildiği, zaman zaman “ilk gençlik edebiyatı” ya da “ergenlik edebiyatı” adlarını alarak tasnif edildiği görülmektedir (Gazioğlu, 2015; Yıldırım, 2019). Lakin bu yaş aralığının oldukça geniş bir süreci kapsayan; fiziksel, bilişsel ve sosyal gelişim evreleri göz önünde bulundurulduğunda da içinde farklı süreçlerin ve ilgi alanlarına sahip çocukluk sonrası dönemlerin bulunduğu bir dönem olduğu görülmektedir. Nitekim çocukluk sonrası süreçte çocukluk ve yetişkinlik arasında adeta bir köprü olan

ergenlik dönemi bir başka ifade ile gençlik dönemi adı verilen dönem Spano (2020)'ya göre üçe ayrılmaktadır:

- ✓ İlk Ergenlik Dönemi (10-14 yaşın sonuna kadar)
- ✓ Orta Ergenlik Dönemi (15- 16 yaşın sonuna kadar)
- ✓ Geç Ergenlik Dönemi(17-21 yaşın sonuna kadar)

Yukarıda verilen yaş aralıkları net olarak belirlenmiş değildir ve araştırmacıdan araştırmacıya değişkenlik arz edebilmektedir. Zaman zaman gelişim süreçleri kapsamında daha erken ya da daha geç gerçekleşebilse de genel hatlarıyla bu sınırlarda tasnif edilmekte hatta bazı çalışmalarda özellikle çocukluk ve devamındaki gençlik sürecinin insan hayatındaki önemi vurgulanmaktadır (Santrock, 2014; Barrett, 2020). Bu çerçevede sınırları belirlemek adına hukuki kapsama bakıldığında ise Birleşmiş Milletlerin 18 yaşından küçük her insanı “çocuk” olarak adlandırması bağlayıcı bir ölçüt olarak karşımıza çıkmaktadır (UNICEF, 2020). Alanyazındaki adlandırmanın bu ölçüt doğrultusunda yapıldığı, çocuk ve gençlik edebiyatına dair çalışmaların 18 yaş altı hedef kitle düşünülerek yapıldığı anlaşılmaktadır. Zaten pedagojik olarak da eğitim öğretim süreçleri değerlendirildiğinde 5 yaş grubu ile 15 yaş grubunun; 15 yaş grubu ile 18 yaş grubunun birlikte ele alınması mümkün olmamakla beraber bu araştırmanın odağında yer alan hikâye kitaplarının da çocuklar için kaleme alındığı kabul edilmiştir. Bu kapsamda incelenen hikâyeler, Birleşmiş Milletlerin bağlayıcı tanımından hareketle “Çocuk Edebiyatı” çerçevesinde ele alınarak değerlendirilmiştir.

1.1.1. Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Hikâye Kitapları

Yabancı dil olarak Türkçe öğretimi gelişmekte olan bir disiplindir. Bu kapsamda ders programları, ders içi ve ders dışı materyaller geliştirilmekte, her geçen gün öğrenci profili ve hazırbulunuşluk düzeylerine uygun olarak hazırlanan materyallerin nitelik ve niceliği artmaktadır. Dil öğretiminin başarısını etkileyen temel nitelikler öğretmen niteliği, eğitim ortamının niteliği, uygulanacak öğretim yönteminin ve kullanılacak araçların niteliği olarak dört başlık altında incelenebilmektedir (Sever, 2018). Dil öğretimi araçlarından okuma metinlerinde tür bakımından roman, hikâye, şiir gibi türler öğrencilerin ve öğreticilerin rahatlıkla ulaşabilecekleri edebî metinler olduklarından ders içinde ve dışında kullanışlılığı bakımından diğer türlere göre dil öğretiminde öne çıkmaktadır.

“Batı dillerinin öğretimi özelinde özellikle İngilizce öğretiminde hikâye kitaplarının oldukça yaygın olarak kullanıldığı bilinmektedir. Dil öğretiminde neredeyse bir gelenek hâline gelen hikâye kitaplarının kullanımı öğrenciler açısından kazanımların kalıcılığı, dilin fonksiyonel olarak kullanılması gibi nedenlerle oldukça faydalı olduğu bilinmektedir” (Gün & Şimşek, 2017, s. 503-504). Bu kapsamda öğretimde kullanılacak pratik araçlardan biri olan hikâye kitapları da ön plana çıkmaktadır. Romanların diğer edebî türlerden daha uzun olması, kurgusal olarak karmaşık ve ileri düzeyde dil bilgisi gerektirmesi; şiirin dildeki derin anlamı, kısa cümlelerle bazı dil sapmalarının edebî tercihler çerçevesinde yapılması ve bu durumun anadil konuşucuları tarafından yahut benzer kültür dairesine sahip kişiler tarafından anlaşılabilirlik olması gibi bazı kritik durumlar bu türlerin dil öğretiminde hikâyeye göre daha az tercih edilmesine neden olmaktadır. Bu bağlamda hikâye türü yapısal özellikleri ve dilin hem derin hem de yüzey yapısındaki birliği daha rahat gösterebilmesi bakımından dil öğretiminde uygun bir edebî türdür.

Yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde kullanılan bazı hikâye kitabı çalışmaları bulunmaktadır. Yunus Emre Enstitüsü'nün A1 ve A2 seviyelerinde yazılan hikâye kitapları, yine Yunus Emre Enstitüsü'nün A1 ve A2 seviyelerinde yazılmış Anadolu Hikâyeleri (5 hikâye) ile B1-C1 seviyeleri arasındaki Dede Korkut Hikâyeleri (12 hikâye) vardır. Bu hikâye setleri kültür aktarıcılığı işlevinin

yanında dil öğretimi kazanımları göz önünde bulundurularak hazırlanmaları bakımından önemlidir. Ancak okura edebî zevk çerçevesinde tercih sunabilmek ve okuma alışkanlığını artırabilmek anlamında sayıca yetersizdir. Buna ek olarak yine özel yayınevlerinden çıkmış “Yabancılar Türkçe Öğretimi” başlığı altında hikâye kitapları da mevcuttur.

1.1.2. Çocuklara Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Hikâye Kitapları

Çocuk kitapları “çocukların olay, olgu ve durumların sanatçı bakış açısıyla yorumlamasına tanık oldukları görsel ve yazılı araçlar (Lüle Mert, 2016, s. 1254)” olarak tanımlanabilir. Ayrıca çocukların yaratıcılıklarını geliştiren, estetik zevk veren, yaşam deneyimleri kazanmalarında rehberlik eden, toplumsal ve kültürel nitelikleri sezdiren çocuğun bulunduğu kültürel çerçevede bilgi veren önemli kültürel araçlardır. Karadeniz’e (2019, s. 22) göre ise kitaplar eğitim aracı olmanın yanı sıra okul öncesi dönemden itibaren çocuğun bilicilik, duygusal, sosyal ve dil gelişimine önemli derecede katkıda bulunur. Dinleme yeteneğini geliştirir, ana dilini daha iyi öğrenmesini sağlar. Bu şekilde kelime hazinesi geliştiği için çocuğun duygu ve düşüncelerini ifade etmesi kolaylaştırırken kendini ve dış dünyayı tanımasını da sağlar. Bunlara ek olarak değerler çerçevesinde iyilik, paylaşma, sevgi, yardımseverlik gibi soyut kavramları öğrenmesine de yardımcı olur. Nitekim okuma çok yönlü bir beceridir ve ilgili dilin fonetik, morfolojik, semantik, sentaktik bütün özelliklerinin geliştirilmesinin odağında yer alır.

Yetişkin eğitimi yöntemlerinden tamamen farklı ve özel stratejiler gerektiren çocuk gruplarında dil öğretimine dair yöntemler de farklılık göstermektedir. Küçük yaş gruplarındaki öğrencilerin gelişimsel ve toplumsal özellikleri, aile faktörleri gibi konular dil öğrenimlerini etkilemektedir. Bu bağlamda dil gelişiminin çocuklarla ilgili boyutu genel olarak hazırbulunuşluk düzeyiyle ilgilidir ve “hazırbulunuşluk seviyesi doğrudan dil öğrenimine ve okuma becerisinin gelişimine etki etmektedir” (Alyılmaz & Şengül, 2017, s. 34). Buradan hareketle özellikle kitaplarıyla baş başa vakit geçiren okul çağındaki çocuklar için hazırlanan dil öğretimine yönelik ders kitaplarının ve iletişimsel dil kullanım düzeylerine etki edecek hikâye kitaplarının titizlikle ve sağlıklı ölçütlere göre hazırlanması önem arz etmektedir.

Çocuklar için hazırlanmış ve ders kitaplarının dışındaki okuma odağına hitap eden bütün kitaplar, çocukların dil gelişimleri ve sosyal özelliklerinin yanında kurguları ve çözüm yollarını geliştirici nitelikleri nedeniyle matematik gibi pek çok alana dair gelişimlerini de olumlu etkilemektedir (Shatzer, 2008). Özellikle çocuklara dikte edilmeyen ve biçimsel eğitimle sıkıştırılmayan öğretim yöntemleri bilişsel süreçleri aktif tutmaya yardımcıdır (Stern, 2003). Yetişkinlere göre farklı kurgu ve dil özelliklerine sahip olan çocuk kitapları, çocuklar için uygulanacak dil öğretimi yöntemlerini her bakımdan destekleyicidir.

“Eğitimin temelini dil ve edebiyat, dil ve edebiyatın temelini de edebî verimler oluşturur; bu edebî verimler içinde tahkiyelî metinlerin önemli bir yeri vardır. Bu sebeple tahkiyelî metinlerin çocuğun ve gencin eğitimindeki değeri büyüktür. Metinlerin önemi, çocuğun ve gencin benlik, kimlik ve kişiliğinin oluşumuna katkıda bulunmasından kaynaklanmaktadır” (Zengin, 2000, s. 68). Dolayısıyla “Hikâyeler, masallar, romanlar, anılar, biyografik eserler, gezi yazıları, şiirler vb. ürünler çocuk edebiyatı kavramı içerisinde değerlendirdiğimiz belli başlı türler (Temizyürek, 2003, s. 161)” olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece “dil derslerinde edebiyatla etkin bir biçimde ilgilenen öğrenciler, gerçekler önlerine görsel olarak sunulmadığı için hayal güçlerini çalıştırarak, kendilerine zengin dünyalar kurarlar” (Waldmann, 1998 akt. Arkılıç Songören, 2011, s. 1727). Bu bakımdan edebî metinler ders kitaplarındaki okuma metinlerinden farklı olarak daha ilgi çekici ve

motive edicidir. Oysa ders kitaplarında da bu metinlere yer verilmeli ancak öğreticilik bu alanda daha baskın olduğu için edebî metinlerle dil öğrenme sürecinin desteklenmesi sağlanmalı dil öğretimi de örtük biçimde amacına ulaştırılmalıdır. Nitekim edebî metinlerin kendilerine ait bir kurgu barındırmaları nedeniyle başından sonuna kadar metin içi tutarlılıkları da güçlüdür ve bu durum edebî metinlerin öğrenciler tarafından hangi dil seviyesinde olursa olsun daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır.

Türkiye’de çocuk kitaplarına dair alanyazın incelendiğinde çocuk kitaplarının dünyadaki diğer örneklerinde olduğu gibi okul öncesi ve ilköğretim çağındaki çocukların genel gelişimlerini sağlamanın dışında Işıtan’ın (2016) belirttiği üzere aşağıdaki özel amaçlarla yazıldıkları görülmektedir:

- Çocuk haklarının ele alındığı kitaplar
- Sorunların çözümüne yönelik kitaplar(ölüm, zorbalık vd.)
- Çocukların karakter ve değerler eğitimine dair kitaplar
- Toplumsal yaşama uyum ile ilgili kitaplar
- Sosyal becerilerin geliştirilmesi ile ilgili kitaplar
- Farklı kültürlerin çocuklar tarafından öğrenilmesine yönelik kitaplar

Öte yandan Türkiye’de ikinci dil olarak Türkçe öğretimi 2000’li yılların başından itibaren ivme kazanmakla birlikte son birkaç yılda ülkedeki göçmen çocuklara yönelik materyallerin hazırlanması konusunda çalışmalar yapılarak bu alandaki kaynakların sayısı artırılmaya çalışılmıştır. Fakat bu sayı yine de yetişkinler ile ilgili çalışmaların önüne geçememiş ve yetersiz kalmıştır.

Çocuk kitaplarının dil öğretimine yönelik oluşturulmasının da yine özel amaçlı kitaplar grubuna dâhil edilmesi uygun olacaktır. Bu kapsamda genellikle özel yayınevlerine ait “Çocuklara Yabancı Dil Öğretimi” üzerine çalışmalar yapıldığını, PICTES projesi kapsamında Millî Eğitim Bakanlığı tarafından “Salih Hikâye Seti”nin oluşturulduğunu ve Kültür Bakanlığı GENÇDES projeleri kapsamında yazılan hem çocuk hem de yetişkin grubuna hitap ettiği çalışmanın ön sözünde belirtilen “Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi Hikâye Seti” bulunmaktadır.

1.2. Araştırmanın Amacı

Yukarıda da dikkat çekildiği üzere yabancılar Türkçe öğretmek üzere hazırlanmış hikâye kitapları sayıca azdır. Bunun yanı sıra çocuklara Türkçe öğretimi için şu ana değin 2017 yılında Kalfa (2017) editörlüğünde hazırlanan set, Yunus Emre Enstitüsü (2019) tarafından A1 ve A2 düzeyinde yedişer kitaptan oluşan dizi ve PICTES projesi kapsamında Millî Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanan on hikâyeden oluşan “Salih Hikâye Seti” bulunmaktadır. Ancak bir taraftan Türkçeyi öğrenen yabancı çocuk artışı diğer yandan özellikle çocuklara yabancı dil öğretiminde hikâye kitaplarının önemi düşünüldüğünde önümüzdeki süreçte bu türden hikâye setlerine olan gereksinim artacaktır. Bu çerçevede çalışmanın amacı, Kalfa (2017) editörlüğünde Karagöz (2017) tarafından kaleme alınan Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi C1 Düzeyi Hikâye Seti’ndeki beş hikâye kitabının çocuk kitapları değerlendirme ölçütleri doğrultusunda incelenmesidir. Bu amaç doğrultusunda çalışmanın ana problem cümlesi ise aşağıdaki yer almaktadır:

“Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi C1 Düzeyi Hikâye Seti’ndeki hikâye kitapları, çocuk kitapları değerlendirme ölçütleri bakımından nasıldır?” Bu ana problem cümlesinin çerçevesinde çalışmada aşağıda yer alan alt problemlere de cevap aranmıştır:

- 1- Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi C1 Düzeyi Hikâye Seti'ndeki hikâye kitapları tasarım özellikleri ve resimler açısından nasıldır?
- 2- Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi C1 Düzeyi Hikâye Seti'ndeki hikâye kitapları konu ve kurgu açısından nasıldır?
- 3- Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi C1 Düzeyi Hikâye Seti'ndeki hikâye kitapları karakter ve kahraman geliştirme açısından nasıldır?
- 4- Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi C1 Düzeyi Hikâye Seti'ndeki hikâye kitapları eğitsel ilkeler açısından nasıldır?
- 5- Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi C1 Düzeyi Hikâye Seti'ndeki hikâye kitapları dil ve anlatım açısından nasıldır?
- 6- Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi C1 Düzeyi Hikâye Seti'ndeki hikâye kitapları yabancı dil öğretim ilkeleri açısından nasıldır?

1.3. Araştırmanın Önemi

Yurt dışında yabancı dil olarak Türkçe öğrenen hedef kitle gün geçtikçe farklılaşmaktadır. Türkçe öğretiminin sadece yetişkinlere değil iki dilli Türk çocuklarına ve yabancı çocuklara yapıldığı bilinmektedir. Bununla birlikte yurt içerisinde de ülkelerinde süregelen iç savaş sebebiyle Türkiye'ye sığınan Suriyeli hâlihazırda yaklaşık 1 milyonunu eğitim çağındaki çocuklar oluşturmaktadır (Mülteciler Derneği, 2020). Bu çocukların önemli bir kısmı PICTES projesi kapsamında Türkçe öğrenerek Türk eğitim sistemiyle bütünleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu bilgilerin tanıklığında, ülkemizde Türkçe öğrenen 18 yaş altı çocuk ve gençlerden oluşan önemli oranda nüfus bulunduğu belirtilebilir. Bu kitleye Türkçe öğretimi için muhtelif Türkçe öğretim setleri ilgili kurumlar (Yunus Emre Enstitüsü) tarafından hazırlansa da yardımcı ders materyalinin özellikle de çocukların pedagojik ve dil gelişimine uygun ve aynı zamanda yabancı dil öğretimin evrensel ilkeleri doğrultusunda hazırlanmış hikâye kitaplarının azlığı dikkat çekmektedir. Öte yandan çocukların hem Türkçe dil becerilerini geliştirecek hem de çocuğa görelilik ilkesine uygun bir şekilde hazırlanmış hikâye kitapları ortaya koymak ayrı bir özen gerektirmektedir ve yabancılara Türkçe öğretimi uzmanlarıyla çocuk edebiyatı uzmanlarının disiplinler arası çalışmasını zorunlu kılmaktadır.

Alanyazın tarandığında yabancılara Türkçe öğretmek üzere kaleme alınan hikâye kitaplarının incelendiği bir çalışma görülmektedir. Gün ve Şimşek (2017) tarafından Yunus Emre Enstitüsü Türkçe Öğretimi Seti A1 ve A2 hikâyeleri "Fiziksel Yapı ve İçerik Analizi" ile "Ağıştırma Tipleri" açısından irdelenmiştir. Söz konusu çalışmada incelenen hikâyeler çocuklara yönelik olmayıp yetişkinlerin Türkçe öğrenme sürecinde destek olmak için hazırlanmıştır. Bu çalışma dışında yabancılara Türkçe öğretiminde ne yetişkinler ne de çocuklar için kullanılan hikâye kitaplarına dair bir çalışmaya ulaşılamamıştır. Ancak türden bilimsel incelemeler, yabancı çocuklara Türkçe öğretiminde ders dışı ortamlara nitelikli, çocuk ve gençlerin gelişim özelliklerini önceleyen, Türkçeyi ve Türk kültürünü sezdirerek dil öğrenme sürecine örtük katkıları bulunan, türünü iyi örnekleyen kurgu metinlerin nasıl olması gerektiğine de ışık tutarak nitelikli kaynaklar oluşturmaya katkı sağlayacaktır.

Bu çalışma sayesinde de incelenen kitaplarla hâlihazırdaki durumun ortaya koyulması, eksikliklerin görülmesine fayda sağlayacağı gibi bulgulardan hareketle çalışmanın sonunda sıralanan öneriler, çocuklara Türkçe öğretiminde kullanılmak üzere önümüzde süreçte yazılacak hikâye kitaplarında yazarlara yol gösterebilecektir.

2. YÖNTEM

2.1. Araştırmanın Modeli

Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi C1 Düzeyi Hikâye Seti'ndeki hikâye kitaplarının çocuk kitapları değerlendirme ölçütleri bağlamında incelendiği bu çalışmada eğitim bilimleri alanında sıklıkla yararlanılan nitel araştırma modeli kullanılmıştır. Nitel araştırma, Yıldırım ve Şimşek'e (1999) göre gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullandığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir şekilde ortaya konulmasına dönük nitel bir sürecin izlendiği araştırmadır. Araştırmada nitel çalışmalarda veri toplama tekniklerinden belgesel taramadan (doküman analizi) faydalanılmıştır. Daşdemir (2016: 101) belgesel tarama tekniğiyle toplanan verilerin araştırmacıların kendi amaçları doğrultusunda seçerek kullanabileceğine işaret etmekte bu taramanın genel ve içerik analizi (çözümlemesi) olmak üzere iki türlü yapılabileceğini belirtmektedir. Bu çalışmada ise içerik analizi kullanılmıştır. Karasar (2019: 231) bu tekniği "belli bir metnin, kitabın, belgenin içeriğinde gizli kavram, ilke ve özellikleri anlama ve anlatma amacı ile yapılan bir taramadır. Belgelerdeki bakış açısı, felsefe, dil, anlatım vb. özellikler, derinliğine yapılacak çözümlenmelerle anlamaya çalışılır." şeklinde tanımlamaktadır. Bu çerçevede çalışmada ele alınan hikâye kitapları içerik çözümüyle analiz edilmiştir.

2.2. Çalışma Materyalleri

Çalışmada Kalfa (2017) editörlüğünde yabancı dil olarak Türkçe öğretimi için hazırlanmış A1, A2, B1, B2, C1 ve C2 Düzeyi Hikâye Setinin Karagöz (2017) tarafından kaleme alınan C1 düzeyinde beş hikâye kitabı ele alınmıştır. Söz konusu hikâyeler; *Büyük Pişmanlık*, *Hatice Hanım'ın Bahçesi*, *Kumların Altındaki Sır*, *Müzedeki Soygun* ve *Yıl Sonu Pikniği*'dir.

C1 seviyesindeki hikâye kitaplarının incelenmek üzere seçilmesinin gerekçesi ise yabancı dil öğretiminde bu seviyenin özgün dile en yakın seviye olmasıdır. Nitekim Diller İçin Ortak Çerçeve Metin'inde (2013: 30) C1 seviyesi, "Yetkin Dil Seviyesi/Kullanımı" olarak tanımlanmış ve ayrıca çerçeve metinde okuma becerisinde C1 seviyesinde "Uzun ve karmaşık, somut ya da yazınsal metinleri anlayabilir, kullanılan üslup farklılıklarını algılar ve ilgi alanım içinde olmasalar bile herhangi bir uzmanlık alanına giren makale ve uzun teknik bilgileri anlayabilirim." şeklinde genel bir yeterlik cümlesi verilmiştir. Gerçekten de C1 seviyesinde hedef kitlenin amaç dile kapsamlı bir şekilde hâkim olması beklenir. Öyle ki Yedi İklim Türkçe Öğretim Seti'nde de görüleceği üzere yabancılara Türkçe öğretmek üzere kullanılan birçok ders materyalinde B2 seviyesinde dil bilgisi yapısının öğretimi tamamlanmakta, C1 seviyesinde genellikle kelime ve kalıplaşmış söz öğretimiyle dil becerilerinin etkin bir şekilde kullanılmasına yönelik çalışmalar yapılmaktadır.

2.3. Veri Toplama Aracı ve Verilerin Analizi

Veri toplama aracı olarak Sever (2018: 156-167) tarafından geliştirilen "Çocuklara Seslenen Yazınsal ya da Öğretici Kitapları Değerlendirme Ölçeği" yapılandırma yoluyla kullanılmıştır. Söz konusu ölçek "Tasarım ve Görsel Metin Değerlendirme" ile "İçerik Değerlendirme" olmak üzere iki bölümden ve toplam yedi başlıkta 82 maddeden oluşmaktadır. Ana dili Türkçe olan çocuklara yönelik metinlerin çeşitli açılardan ele alınmasına dönük bu ölçekte yer alan 20 madde, amaçlı bir şekilde "Tasarım Özellikleri ve Resim, Konu ve Kurgu, İzlek (Tema), Karakter ve Kahraman, Dil ve Anlatım, İleti, Eğitsel İlkeler" olmak üzere yedi başlıktan seçilmiştir. Böyle bir amaçlı seçime başka bir deyişle sadeleştirilmeye gidilmesinin en önemli gerekçesi çalışmaya konu olan çocuk hikâyelerinin yabancı dil öğretme hedefiyle hazırlanması bu nedenle eğitim-öğretim amacının ön plana çıkma sebebiyle edebî kaygıların ikincil düzeyde

kalabilmesidir. Ancak çalışmaya konu ürünlerin edebî bir tür olan hikâye olması ve çocuk edebiyatındaki evrensel ilkelerin bu ürünler için de geçerlilik taşıması sebebiyle 82 madde arasında en temel ve belirleyici maddelere yönelik bir seçim yapılmıştır. Sonraki aşamada ölçeğe “Yabancı Dil Öğretim İlkelerine Uygunluk” başlığı altında beş yeni madde eklenmiştir. Böylelikle hikâyelerin yabancı dil öğretimi hedefine uygunluğunun saptanması amaçlanmıştır.

Bu şekilde yeniden yapılandırılan ölçek; eğitim bilimleri, çocuk edebiyatı ve yabancılar Türkçe öğretimi alanlarından birer uzmana gönderilerek görüş istenmiştir. Alan uzmanlarından gelen olumlu dönütlerden sonra çalışmaya konu C1 seviyesindeki hikâyeler araştırmacılar tarafından ikişer defa not alarak okunmuş ve ölçek titizlikle puanlamıştır. İki ayrı araştırmacı tarafından verilen puanlamanın ortalaması alınarak çalışmanın bulgular bölümünde verilmiş ve puan üzerinden yorumlanmaya gidilmiştir.

Hikâye kitaplarının ön sözünde belirtildiği üzere “Kültür ve Turizm Bakanlığı- GENÇDES Projeleri kapsamında desteklenen bu proje ile ülkemizde öğrenim gören 14 yaş üstü yabancı öğrencilerin dil seviyelerine ve ortak kültür değerlerine uygun olarak alan uzmanı yazarlarca hazırlanmış” hikâye seti toplamda A1, A2, B1, B2, C1 ve

C2 olmak üzere altı seviye ve 30 kitaptan oluşmaktadır. Her seviyede ayrı bir yazar tarafından beş hikâye kitabı kaleme alınmıştır. Bu çalışma söz konusu hikâye setinde C1 seviyesindeki *Müvede Soygun*, *Büyük Pişmanlık*, *Yıl Sonu Pikniği*, *Kumların Altındaki Sır* ve *Hatice Hanım'ın Bahçesi* isimli beş hikâye kitabıyla sınırlıdır.

Çalışmada ele alınan kitaplar, Sever (2018:156-167) tarafından hazırlanan ve yukarıda sözü geçen ölçeğin çalışmanın amacına uygun olarak araştırmacı tarafından yeniden yapılandırılmış değerlendirme ölçütleri kapsamında sınırlandırılarak incelenmiştir.

3. BULGULAR

Çalışmanın bu bölümünde incelenen hikâyelere bulgular beş tablo hâlinde sıralanmış ve her hikâye kitabı için bulgulara dair yorumlarda bulunulmuştur.

Tablo 1. Hatice Hanım'ın Bahçesi adlı kitaba ilişkin bulgular

		Çok İyi	Yeterli	Seçenekler Kısmen Yeterli	Yetersiz	Çok Yetersiz
TASARIM ÖZELLİKLERİ VE RESİMLERE İLİŞKİN BULGULAR	Kitabın hacmi ve yapısı uygundur.			X		
	Sayfa boşlukları, yazı biçimi ve harflerin puntosu düzeye uygundur.		X			
	Resimler metin içeriğine uygundur.			X		
	Resimler çocuğun hayal dünyası için uygundur.			X		
KONU VE KURGUYA İLİŞKİN BULGULAR	Metnin konusu düzeye uygundur.			X		
	Metnin kurgusu tutarlı ve yalın bir anlatım çizgisine sahiptir.			X		
İZLEME EĞİTİMİ (TEMA) İLİŞKİN BULGULAR	İzlek çocuğun duygu dünyasına hitap etmektedir.			X		
	Kahraman fiziksel ve ruhsal özellikleri bakımından iyi geliştirilmiştir.			X		
	Kahraman, çocuğun özdeşim kurabileceği özellikler taşımaktadır.			X		
	Olay, mekân, zaman ve kahraman bir bütün olarak sunulmuştur.			X		
DİL VE ANLATIMA İLİŞKİN BULGULAR	Anlatım duru, akıcı ve içten cümlelerle yapılandırılmıştır.		X			
	Noktalama ve yazım kurallarına uyulmuştur.		X			
	Metnin dili özgündür.			X		
İLETTİĞİ İLİŞKİN BULGULAR	Metin bir bütün olarak çocuğun kavramsal gelişimini desteklemektedir.			X		
	İletiler, çocuğun duygu ve düşünce evrenine uygundur.			X		
	İletiler insana ve yaşama ilişkin yeni duyarlıklar oluşturacak özelliktedir.			X		

YABANCI DİL ÖĞRETİMİ İLKELERİNE İLİŞKİN BULGULAR	EĞİTSEL İLKELERE İLİŞKİN BULGULAR		
	Kitapta öğüt veren dayatmacı bir yaklaşım benimsenmemiştir.	X	
	Cinsel rollerin ayrıştırılmasından kaçınılmıştır.	X	
	Yaşamda sorunların çözümü için iletişim kurulması özendirilmiştir.		X
	Metin değerler eğitimi çerçevesinde uygundur.	X	
	Seviyeye uygun dil bilgisi yapıları kullanılmıştır.	X	
	Metin sonu etkinlikleri öğrencilerin okuma becerisini geliştirmeye uygundur.		X
	Farklı tiplerde metin sonu alıştırmaları kullanılmıştır.	X	
	Metin sonu alıştırmaları Diller İçin Ortak Öneriler Çerçevesi C1 seviyesi okuma yeterlikleri dikkate alınarak hazırlanmıştır.		X
	Kültürel öğelerin aktarımına dikkat edilmiştir		X

Tablo 1'e bakıldığında Hatice Hanım'ın Bahçesi adlı kitabın sayfa boşlukları, yazı biçimi ve harflerin puntosu düzeye uygunluk bakımından yeterli; diğer tasarım özellikleri ve resimler ile konu ve kurgu, izlek, kahramana ilişkin bulgular bakımından kısmen yeterli olarak değerlendirildiği görülmektedir. Anlatım duru, akıcı, içten cümlelerle yapılandırılmış; yazım ve noktalama kurallarına uyulmuştur. Ancak metnin dilinin özgünlüğü ve çocuğun kavramsal gelişimine katkısı konusunda yeterli düzeye erişilemediği, iletilerin çocuğun anlam evrenine uygun olması ve çocukta yaşama, insana karşı duyarlılıklar oluşturmada taşıması gereken özellikleri kısmen karşıladığı belirtilebilir. Tam yeterliliğin sağlanamadığı bu ölçütlerin doğal sonucu olarak çocuğun yaşamda sorun çözme becerisi edinmesi konusunda da kitabın kısmen yeterli bulunduğu görülmektedir. Eğitimsel ilkeler bağlamında diğer ölçütlerin yeterli düzeyde sağlanması olumlu değerlendirilse de Tablo1'den de anlaşılacağı üzere *Hatice Hanım'ın Bahçesi* adlı kitabın içerik özelliklerinin genel olarak tam yeterlilik sağlayamadığı söylenebilir. Yabancı dil öğretim ilkeleri bağlamında benzer durum, metin sonu etkinliklerinin okuma becerisi geliştirmeye ve C1 düzeyinde okuma yeterlikleri göz önünde bulundurularak hazırlanmış olmaya uygunluk bağlamında da belirtilebilir. Kültürel öğelerin aktarımı konusunda da Hatice Hanım'ın Bahçesi adlı kitap, kısmen yeterlidir. Metin sonu alıştırmalarının çeşitliliği ve düzeye uygun dil bilgisi yapılarının kullanımı ise yabancı dil öğretim ilkelerine ilişkin olumlu özelliklerdir.

İncelenen Hatice Hanım'ın Bahçesi adlı kitap, Tablo 1'deki bulgular göz önünde bulundurulduğunda genel olarak tasarım ve içerik özellikleri, eğitimsel ilkeler ile yabancı dil öğretim ilkeleri ölçütlerinde kısmen yeterli olarak hazırlanmıştır.

Tablo 2. Müzede Soygun adlı kitaba ilişkin bulgular

		Çok İyi	Yeterli	Seçenekler Kısmen Yeterli	Yetersiz	Çok Yetersiz
TASARIM ÖZELLİKLERİ VE RESİMLERE İLİŞKİN BULGULAR	Kitabın hacmi ve yapısı uygundur.			X		
	Sayfa boşlukları, yazı biçimi ve harflerin puntosu düzeye uygundur.		X			
	Resimler metin içeriğine uygundur.		X			
	Resimler çocuğun hayal dünyası için uygundur.			X		
KONU VE KURGUYA İLİŞKİN BULGULAR	Metnin konusu düzeye uygundur.		X			
	Metnin kurgusu tutarlı ve yalın bir anlatım çizgisine sahiptir.			X		
İZLEĞE İLİŞKİN BULGULAR	İzlek çocuğun duygu dünyasına hitap etmektedir.			X		
	Kahraman fiziksel ve ruhsal			X		

DİL VE ANLATIMA İLİŞKİN BULGULAR	özellikleri bakımından iyi geliştirilmiştir.	
	Kahraman, çocuğun özdeşim kurabileceği özellikler taşımaktadır.	X
İLETİMLE İLİŞKİN BULGULAR	Olay, mekân, zaman ve kahraman bir bütün olarak sunulmuştur.	X
	Anlatım duru, akıcı ve içten cümlelerle yapılandırılmıştır.	X
EĞİTSEL İLKELERE İLİŞKİN BULGULAR	Noktalama ve yazım kurallarına uyulmuştur.	X
	Metnin dili özgündür.	X
YABANCI DİL ÖĞRETİMİ İLKELERİNE İLİŞKİN BULGULAR	Metin bir bütün olarak çocuğun kavramsal gelişimini desteklemektedir.	X
	İletiler, çocuğun duygu ve düşünce evrenine uygundur.	X
EĞİTSEL İLKELERE İLİŞKİN BULGULAR	İletiler insana ve yaşama ilişkin yeni duyarlıklar oluşturacak özelliktedir.	X
	Kitapta öğüt veren dayatmacı bir yaklaşım benimsenmemiştir.	X
EĞİTSEL İLKELERE İLİŞKİN BULGULAR	Cinsel rollerin ayrıştırılmasından kaçınılmıştır.	X
	Yaşamda sorunların çözümü için iletişim kurulması özendirilmiştir.	X
EĞİTSEL İLKELERE İLİŞKİN BULGULAR	Metin değerler eğitimi çerçevesinde uygundur.	X
	Seviyeye uygun dil bilgisi yapıları kullanılmıştır.	X
EĞİTSEL İLKELERE İLİŞKİN BULGULAR	Metin sonu etkinlikleri öğrencilerin okuma becerisini geliştirmeye uygundur.	X
	Farklı tiplerde metin sonu alıştırmaları kullanılmıştır.	X
EĞİTSEL İLKELERE İLİŞKİN BULGULAR	Metin sonu alıştırmaları Diller İçin Ortak Öneriler Çerçevesi C1 seviyesi okuma yeterlikleri dikkate alınarak hazırlanmıştır.	X
	Kültürel öğelerin aktarımına dikkat edilmiştir.	X

Tablo 2’de *Müzedede Soygun* adlı kitap, tasarım, içerik ve yabancı dil öğretim ilkeleri bağlamında ele alınmıştır. Buna göre kitabın tasarım özelliklerinden hacim ve yapı kısmen yeterli olarak değerlendirilmekte; sayfa boşlukları, yazı biçimi ve harflerin puntosunun ise yeterli düzeyde olduğu görülmektedir. Resimler metnin içeriğine uygun olsa da çocuğun hayal dünyası için tam bir uygunluk sağlamamaktadır.

Müzedede Soygun adlı kitabın içerik özelliklerinde ise çocuk edebiyatında nitelikli metinlerin taşınması gereken özelliklerin yeterince gözetilmediği, Tablo 2’nin tanıklığında belirtilebilir. Bu bağlamda yalnız metnin konusunun düzeye uygun olması ve noktalama-yazım kurallarına uyulması yeterli düzeyde sağlanmış ancak çocukla kitap arasında bağ kurulması ve Türkçeyi kullanma becerisinin iyileştirilmesi için önemli olan diğer içerik özelliklerine uygunluk kısmen sağlanmıştır. Çocuk kitaplarında kahramanların fiziksel ve ruhsal olarak iyi geliştirilmiş olması, öyküye yön veren etkin bir kahramanla kitabın yapılandırılması, kahramanın yaşama bağlılığı ve sorun çözme becerisi öykünme ve özdeşim bağlamında olması gereken özelliklerdir (Sever, 2008, s. 76-77). Ancak Tablo 2’de de görüleceği gibi *Müzedede Soygun* adlı kitapta kahraman, çocuğun özdeşim kurabileceği özellikler taşımamaktadır.

Eğitsel ilkelere uygunluk bağlamında kitabın ölçütlere yeterli düzeyde uygunluk sağladığı; yabancı dil öğretim ilkelerinden düzeye uygun dil bilgisi yapılarının kullanılması, metin sonu alıştırmalarının çeşitlilik göstermesi ve öğrencilerin okuma becerisine katkı sağlaması konularında olumlu bulunduğu Tablo 2’de görülmektedir. Bununla birlikte kültürel öğelerin aktarımına kısmen dikkat edildiği, metin sonu alıştırmalarının *Diller İçin Ortak Öneriler Çerçevesi*, C1 seviyesi okuma yeterlikleri kapsamında tam olarak uygun görülmediği belirtilebilir.

Tablo 3. Yıl Sonu Pikniği adlı kitaba ilişkin bulgular

	Çok İyi	Yeterli	Seçenekler Kısmen Yeterli	Yetersiz	Çok Yetersiz
TASARIM ÖZELLİKLERİ VE RESİMLERE İLİŞKİN BULGULAR			X		
		X			
		X		X	
KONU VE KURGUYA İLİŞKİN BULGULAR			X		
			X		
İZLEME EĞİTİMİ (TEMA) (İLİŞKİN NİBU LGÜL AR)			X		
			X		
KAHRAMANA İLİŞKİN BULGULAR			X		
			X		
			X		
DİL VE ANLATIMA İLİŞKİN BULGULAR		X			
			X		
			X		
İLETİME İLİŞKİN BULGULAR			X		
			X		
EĞİTSEL İLKELERE İLİŞKİN BULGULAR		X			
		X			
		X			

YABANCI DİL ÖĞRETİMİ İLKELERİNE İLİŞKİN BULGULAR		
	kurulması özendirilmiştir. Metin değerler eğitimi çerçevesinde uygundur.	X
	Seviyeye uygun dil bilgisi yapıları kullanılmıştır.	X
	Metin sonu etkinlikleri öğrencilerin okuma becerisini geliştirmeye uygundur.	X
	Farklı tiplerde metin sonu alıştırmaları kullanılmıştır.	X
	Metin sonu alıştırmaları Diller İçin Ortak Öneriler Çerçevesi C1 seviyesi okuma yeterlikleri dikkate alınarak hazırlanmıştır.	X
	Kültürel öğelerin aktarımına dikkat edilmiştir	X

Yıl Sonu Pikniği adlı kitaba ilişkin bulguların yer aldığı Tablo 3’te, tasarım özelliklerinden hacim ve yapı konusunda düzeye uygunluğun tam olarak yeterli görülmediği; resimlerin ise çocukların hayal dünyası için uygun olmadığı belirtilmektedir. İçerik özellikleri bağlamında değerlendirildiğinde kitapta yazım ve noktalama kurallarına uyulduğu söylenebilir ancak bunun dışındaki tüm ölçütlerde yeterlilik sağlanamamıştır.

Kitabın eğitsel ilkelere, değerler eğitimi çerçevesinde yeterli uygunluğu sağlayamadığı; öğüt ve dayatmacılık ile cinsel rollerin ayrıştırılmasından uzak olmak, sorun çözme becerisi için iletişime özendirmek bakımından ise yeterli bulunduğu Tablo 3’te görülmektedir. Yabancı dil öğretimi ilkelerine ilişkin bulgulardan ise metin sonu etkinliklerinin okuma becerisini geliştirmeye yönelik olması ve okuma yeterlikleri göz önünde bulundurularak hazırlanması konularında C1 düzeyindeki bir kitap için yeterli olmadığı; kültürel öğelerin aktarımına da gereken özenin gösterilmediği belirtilebilir. Bununla birlikte kitapta, düzeye uygun dil bilgisi yapıları kullanılmış ve metin sonu etkinliklerinde çeşitlilik gözetilmiştir.

Tablo 4. Kumların Altındaki Sır adlı kitaba ilişkin bulgular

	Çok İyi	Yeterli	Seçenekler Kısmen Yeterli	Yetersiz	Çok Yetersiz
TASARIM ÖZELLİKLERİ VE RESİMLERE İLİŞKİN BULGULAR			X		
			X		
			X		
				X	
			X		
KONU VE KURGUYA İLİŞKİN BULGULAR			X		
			X		
İZLE GE (TEM A) İLİŞKİN BULGULAR			X		
			X		
K A H R A A A A I L İ S K İ N			X		

DİL VE ANLATIMA İLİŞKİN BULGULAR	özellikleri bakımından iyi geliştirilmiştir. Kahraman, çocuğun özdeşim kurabileceği özellikler taşımaktadır. Olay, mekân, zaman ve kahraman bir bütün olarak sunulmuştur.	X	
	Anlatım duru, akıcı ve içten cümlelerle yapılandırılmıştır. Noktalama ve yazım kurallarına uyulmuştur.	X	
İLETİYE İLİŞKİN BULGULAR	Metnin dili özgündür.	X	
	Metin bir bütün olarak çocuğun kavramsal gelişimini desteklemektedir. İletiler, çocuğun duygu ve düşünce evrenine uygundur. İletiler insana ve yaşama ilişkin yeni duyarlıklar oluşturacak özelliktedir. Kitapta öğüt veren dayatmacı bir yaklaşım benimsenmemiştir.	X	X
EĞİTSEL İLKELERE İLİŞKİN BULGULAR	Cinsel rollerin ayrıştırılmasından kaçınılmıştır.	X	
	Yaşamda sorunların çözümü için iletişim kurulması özendirilmiştir. Metin değerler eğitimi çerçevesinde uygundur.	X	X
YABANCI DİL ÖĞRETİMİ İLKELERİNE İLİŞKİN BULGULAR	Seviyeye uygun dil bilgisi yapıları kullanılmıştır. Metin sonu etkinlikleri öğrencilerin okuma becerisini geliştirmeye uygundur. Farklı tiplerde metin sonu alıştırmaları kullanılmıştır.	X	X
	Metin sonu alıştırmaları Diller İçin Ortak Öneriler Çerçevesi C1 seviyesi okuma yeterlikleri dikkate alınarak hazırlanmıştır. Kültürel öğelerin aktarımına dikkat edilmiştir.	X	X

Tablo 4'te de görülebileceği gibi *Kuamların Altındaki Sır* adlı kitap, tasarım ve içerik özellikleri bakımından taşınması gereken nitelikleri düzeye uygun biçimde sağlayamamaktadır. Özellikle yazım ve noktalama kurallarına uyulması ise içerik bağlamında değerlendirilen tek yeterli ölçüttür. Diğer içerik özelliklerinin kısmen yeterli bulunmasının yanı sıra iletilerin yaşama ve insana ilişkin yeni duyarlılıklar oluşturacak nitelikte olmaması, kitabın içerik özelliklerinin yapılandırılmasına gereken özenin gösterilmediğini düşündürmektedir. Aynı durum, resimler için de geçerlidir. Resimlerin çocukların hayal dünyasına uygun olmaması, resimlerin metinlerle yeterli düzeyde uygun olmaması çocuk ve kitap arasında bağ kurulmasını olumsuz etkileyebilir.

Kuamların Altındaki Sır adlı kitapta, öğüt veren dayatmacı bir tutum izlenmemekte, cinsel rollerin ayrıştırılmasından kaçınılmaktadır. Ancak yaşamda sorunların çözümü için iletişim becerisinin özendirilmesi ve değerler eğitimine uygunluk, geliştirilmesi gereken nitelikler olarak değerlendirilebilir.

Tablo 4'te, yabancı dil öğretimi ilkelerine uygunluk bağlamında seviyeye uygun dil bilgisi yapılarının kullanılması ve metin sonu sorularının çeşitli olması, olumlu özellikler olarak görülmektedir. Diğer ölçütlerde ise tam yeterliliğin sağlanmadığı, Tablo 4'ün tanıklığında belirtilebilir.

Tablo 5. Büyük Pişmanlık adlı kitaba ilişkin bulgular

		Cok İyi	Yeterli	Seçenekler Kısmen Yeterli	Yetersiz	Cok Yetersiz
TASARIM ÖZELLİKLERİ VE RESİMLERE İLİŞKİN BULGULAR	Kitabın hacmi ve yapısı uygundur.			X		
	Sayfa boşlukları, yazı biçimi ve harflerin puntosu düzeye uygundur.		X			
	Resimler metin içeriğine uygundur.		X			
	Resimler çocuğun hayal dünyası için uygundur.				X	
KONU VE KURGUYA İLİŞKİN BULGULAR	Metnin konusu düzeye uygundur.			X		
	Metnin kurgusu tutarlı ve yalın bir anlatım çizgisine sahiptir.			X		
İZLEĞE (TEMA) İLİŞKİN BULGULAR	İzlek çocuğun duygu dünyasına hitap etmektedir.				X	
KAHRAMANA İLİŞKİN BULGULAR	Kahraman fiziksel ve ruhsal özellikleri bakımından iyi geliştirilmiştir.			X		
	Kahraman, çocuğun özdeşim kurabileceği özellikler taşımaktadır.				X	
	Olay, mekân, zaman ve kahraman bir bütün olarak sunulmuştur.			X		
DİL VE ANLATIMA İLİŞKİN BULGULAR	Anlatım duru, akıcı ve içten cümlelerle yapılandırılmıştır.		X			
	Noktalama ve yazım kurallarına uyulmuştur.		X			
İLETİME İLİŞKİN BULGULAR	Metnin dili özgündür.			X		
	Metin bir bütün olarak çocuğun kavramsal gelişimini desteklemektedir.			X		
	İletiler, çocuğun duygu ve düşünce evrenine uygundur.			X		
EĞİTSEL İLKELERE İLİŞKİN BULGULAR	İletiler insana ve yaşama ilişkin yeni duyarlılıklar oluşturacak özelliktedir.			X		
	Kitapta öğüt veren dayatmacı bir yaklaşım benimsenmemiştir.		X			
	Cinsel rollerin ayrıştırılmasından kaçınılmıştır.		X			
	Yaşamda sorunların çözümü			X		

İçin iletişim kurulması özendirilmiştir. Metin değerler eğitimi çerçevesinde uygundur.			X
Seviyeye uygun dil bilgisi yapıları kullanılmıştır.	X		
Metin sonu etkinlikleri öğrencilerin okuma becerisini geliştirmeye uygundur.		X	
Farklı tiplerde metin sonu alıştırmaları kullanılmıştır.	X		
Metin sonu alıştırmaları Diller İçin Ortak Öneriler Çerçevesi C1 seviyesi okuma yeterlikleri dikkate alınarak hazırlanmıştır.		X	
Kültürel öğelerin aktarımına dikkat edilmiştir			X

Büyük Pişmanlık adlı kitabın Tablo 5'te yer alan bulgularında, tasarım, resimler ve içerik özelliklerinin kısmen yeterli biçiminde değerlendirildiği görülmektedir. İzleğin çocuğun duygu dünyasıyla örtüşmeyen bir duyguyu içermesi, kitabın başlıca olumsuz niteliği olarak belirtilebilir. Çocuk kitaplarının dayanması gereken en temel ilkelerden biri, kitabın çocuk ile yaşam arasında güçlü bir bağ oluşturmasını sağlamaktır (Sever, 2008, s. 199). Ancak *Büyük Pişmanlık* adlı kitabın çocuğa göre olmayan ve çocuk gerçekliğiyle örtüşmeyen izleği, bu bağ oluşumuna olumlu bir katkı sağlayabilecek düzeyde değildir. Benzer biçimde resimlerin çocuğun hayal dünyasına uygunluğu karşılayamaması ve kahramanın özdeşim kurmaya elverişli nitelikleri yeterli ölçüde taşımaması da incelenen kitabın içerik yapılandırmasını zayıflatmaktadır. Eğitsel ilkeler bağlamında değerler eğitimi çerçevesine uygunluğun sağlanmasında yetersiz kalınması da kitabın olumsuz özellikleri arasında sayılabilir.

İncelenen kitapların tamamı genel olarak değerlendirildiğinde tasarım özelliklerinin kısmen yeterli olduğu görülmektedir. Yukarıdaki tabloların tanıklığında kitapların tamamında hacim ve yapı özelliklerine uygunluğun kısmen sağlandığı; çoğunluğunda sayfa boşlukları, yazı biçimi ve harflerin puntosunun düzeye uygun olduğu belirtilebilir. Resimler, çoğunlukla metnin içeriğine uygun olarak değerlendirilmiş ancak resimlerin çocuğun hayal dünyası için uygunluğu sağlamada yetersiz olduğu belirlenmiştir. Resimler, seslenilen hedef kitleye göre kitaplarda yerini alan ve çocuk edebiyatında önemli uyarılar olarak değerlendirilen görsel metinlerdir. İşeri (2003), sözel metinlerin görsel olarak desteklenmesiyle çocukların metni kavramaya yönelik artan bilgilerinin harekete geçirilebileceğini, soyut düşünceleri somutlama ve çıkarımda bulunma yoluyla yaratıcı düşünmeye katkı sağlama konularında çocuğun gelişiminin olumlu etkilenebileceğini belirtmektedir. Çocuğun metni okuduğunda kodlanan iletileri görsel desteklerle anlamlandırması, metnin iletilerini kavramayı kolaylaştırabilir. Özellikle yabancılara Türkçe öğretimi alanında hazırlanan çocuk kitaplarında resimler, bilinmeyen sözcüklerin -eğer görsel kurgu içinde yer alıyorsa- çıkarım yoluyla anlamlandırılmasına katkı sağlama bakımından çok önemlidir. Bu nedenle incelenen kitapların resimleri ele alan ölçütler bağlamında "çok iyi" olarak yapılanması beklenirken yukarıdaki tablolarla görülebileceği gibi tamamında bile yeterliliği sağlayamadığı söylenebilir.

İncelenen kitaplarda içerik özellikleri bakımından yazım ve noktalama kurallarına uygunluğun gözetildiği görülmektedir. Kitapların örtük işlevlerinden birinin model olma yoluyla öğrenmeye katkı sağlama olduğu göz önünde bulundurulduğunda, yazım ve noktalamaya özen gösterilmesi Türkçenin kurallarına uygun yazma becerisi geliştirmek için olumlu bir özelliktir. Bununla

birlikte Türkçeyi tanımak, doğru ve etkili kullanmak; Türkçe anlama ve anlatma becerileri edinmek için kitapların içerik özellikleri bir bütündür. Yukarıdaki tablolarda, içerik bakımından hiçbir ölçüte uygunluğun "çok iyi" olarak değerlendirilmediği, kitapla çocuk ve yaşam arasında bağ kurması beklenen en temel öğelerden kahramanın bile çoğu kez iyi yapılandırılmadığı görülmektedir. Kitapların konu ve kurgusu, iletiler ve izleğiyle bunların aktarılış biçimi çocuklara yönelik olduğunda yetişkinlerden daha özenli davranmayı, sanatçı duyarlılığı taşımayı, çocukların gelişim süreçlerine ilişkin yeterli bilgi sahibi olmayı gerektirir. Başka bir deyişle çocuklara kitap yazmak, çocukları tanımayı gerektirir. İncelenen kitapların seslendiği hedef kitle olan yabancı çocuklar ise yabancı olma özelliğinden dolayı Türkçenin yabancı dil olarak öğretilmesinde deneyim ve alan bilgisi sahibi olmayı da gerektirir. Bütün bu gereklilikleri sağlamak, şüphesiz ki metin oluşturmada birçok zorluğu da beraberinde getirmektedir. Ancak çocuk, kitap, okuma sevgisi bağını kurmanın yanı sıra yabancı çocukların Türkçeyi kullanma becerisini geliştirmeyi de amaçlayan bir projenin çıktısı olan kitapların yukarıdaki tüm ölçütler bağlamında tam uygunluğu sağlayamaması, üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Nitekim tasarım ve içerik özellikleri için tablolardan çıkarılan yorumlar, eğitsel ilkeler ve yabancı dil öğretim ilkeleri için de geçerlilik arz etmektedir.

4.TARTIŞMA ve SONUÇ

Alanyazında her ne kadar çocuk kitaplarının birçok araştırmacı tarafından çeşitli açılardan incelendiği görülse de (bk. Zengin, 2000; Özkan, 2001; Akyüz, 2014; Karadeniz, 2019; Mertaş, 2019; Yıldırım, 2019; Yıldırım Kaldırım, 2019) yabancı çocuklara Türkçe öğretmek üzere kaleme alınmış kitapların akademik araştırmalara henüz konu edilmediği anlaşılmıştır. Kuşkusuz bu durumda hem yabancılara için kaleme alınan çocuk kitaplarının sayısının az oluşu hem de hem de bu kitapların tam anlamıyla edebî eser kabul edilip edilemeyeceğinin net olmayışı etkilidir. Ancak söz konusu eserler bir edebî eser ise hikaye türünün özelliklerini taşıması edebî eser değilse de çocuklara ikinci dil olarak Türkçe öğretimi ilkelerini göz önünde bulundurması beklenir.

İkinci veya yabancı dil olarak Türkçe öğrenen çocuklar için öğretim materyali hazırlamak çocukta dil gelişimi, çocuk psikolojisi, çocuk eğitimi, Türkçe eğitimi, çocuğun gelişimsel özellikleri vb. konularda yetkin olmayı gerektirdiği gibi yabancı dil olarak Türkçe öğretimi konusunda tecrübe sahibi olmayı da gerekli kılmaktadır. Zira çocuklara yabancı dil öğretimi yetişkinlere dil öğretiminden gerek yöntem gerekse de girdi açısından oldukça farklıdır. Bunun yanı sıra çocuklara Türkçe öğretiminde destekleyici materyal olarak hikâye kitapları hazırlamak kolay bir uğraş olmadığı için pedagoğ, çocuk edebiyatı uzmanı ve yabancılara Türkçe öğretimi alan uzmanının iş

birliğinde disiplinlerarası bir çalışmayla hazırlanan materyale son hâlini vermek faydalı olacaktır. Nitekim bu doğrultuda Sever (2000: 644), çocuklar adına yazma sorumluluğunu üstlenenlerin çocuğun dil gelişim evrelerini, ilgi, beğeni ve gereksinimlerini iyi tanıması gerektiğini belirtmekte ve çocuğun okuduğu kitabın anlam evreninde kendi yaşantısından, yakın çevresindeki ilişkilerden örnekler bulabilmesi ve bu örneklerden yola çıkarak daha özgün çıkarımlara yönelebilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bunun dışında çocuğun Türkçe öğrenirken kullanılacak materyalin kelime kadrosu ve dil bilgisi yapıları bakımından dil seviyesine ve aynı zamanda öğretim programlarında her seviye için tanımlanan okuma yeterlik ve kazanımlarına uygun olması beklenir. Bunun içindir ki çocuklara yabancı dil olarak Türkçe öğretmek için hikâye kitabı hazırlamak yetişkinler için hikâye kitabı hazırlamaktan hem teknik hem de içerik ve süreç açısından farklı olduğu gibi oldukça zordur. Dilidüzgün (2018) de bu bağlamda çocuklar için yazmanın yetişkinler için yazmaktan daha zor olduğunu, çocuklar için yazarken onların yaş ve gelişim özelliklerini, ilgi ve gereksinimlerini göz önünde tutarak konu ve kurguyu yapılandırmanın çok fazla özen gerektirdiğini belirtmektedir.

GENÇDES projeleri kapsamında Türkçe öğrenen mülteci gençler (14 yaş ve üzeri) için hazırlanan C1 seviyesindeki hikâye kitaplarının incelendiği bu araştırmanın bulgularına dikkat edildiğinde araştırmaya konu hikâye kitapları, araştırmacılar tarafından tasarım özellikleri ve resim açısından kısmen yeterli konu ve kurgu açısından kısmen yeterli karakter ve kahraman geliştirme açısından yetersiz eğitsel ilkeler açısından kısmen yeterli; dil ve anlatım açısından kısmen yeterli ve son olarak yabancı dil öğretimi ilkeleri açısından ise kısmen yeterli bulunmuştur.

Araştırmanın ana problem cümlesine yanıt verebilmek adına yukarıda verilen tablolar incelendiğinde hikâyelerin genel olarak kısmen yeterli bulunduğu görülmektedir. Ana problem cümlesi için

çıkan bu sonuç, çalışmanın alt problem cümlelerinin sonucuyla tutarlıdır. Dolayısıyla sekiz ana temadan oluşan 25 madde açısından irdelendiğinde çalışma konu hikâyelerin geliştirilmeye ihtiyacın olduğu saptanmıştır. Bu sebeple çalışmanın bulgularından hareketle yabancı çocuklara Türkçe öğretmek üzere hikâye kitabı hazırlayacak öğreticiler için aşağıdaki öneriler sunulmaktadır:

- Kitapların fiziksel özellikleri ve içindeki görsel tasarım öğeleri ilgili yaş grubuna uygun ve hedef değerler çerçevesinde oluşturulmalıdır.
- Görseller ve metinler arasında bir bütün oluşturulmalıdır.
- Yabancı dil olarak Türkçe öğretimi alanında okuma alışkanlıklarının geliştirilmesi kapsamında çalışmalar yapılmalıdır.
- Yabancı dil olarak Türkçe öğretimi alanında özellikle 3-6 yaş arası okul öncesi gruplardan başlayarak dil öğretimine yönelik çocuk kitapları her yaş grubuna uygun temalarla hazırlanmalıdır.
- Çocuklara yönelik hikâye kitaplarının okul dışı öğrenme araçları olması bakımından bu kitapların dış gerçeklik ile desteklenen kültür özelliklerini içeren kitaplar olması sağlanmalıdır.
- Yabancı dil olarak Türkçe öğretimi alanında üniversiteler ve uluslararası kuruluşlar başta olmak üzere çocuk çalışmalarına ağırlık verilmesi gerekmektedir.
- Çocuklara yönelik dil öğrenim stratejileri göz önünde bulundurularak buna uygun çalışmalar yapılmalıdır.
- Çocuk kitaplarında kullanılacak sözcük seçimlerine ve yazım-noktalama özelliklerine özen gösterilmelidir.

Çocuklara yönelik hikâye kitapları oluşturulurken çocuk gelişimi ve pedagoji alan uzmanlarıyla iletişim halinde olunmalı ve ilgili metinler geliştirilmelidir.

KAYNAKÇA

- Akyüz, M. (2014, Kasım). Muzaffer İzgü'nün Çocuk Edebiyatının Temel İlkeri Açısından İncelenmesi. *Doktora Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Alyılmaz, S., & Şengül, K. (2017). *Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Dil Öğrenme Stratejileri*. İstanbul: Kesit yayınları.
- Arkılıç Songören, S. (2011). Yabancı Dil Öğretiminde Çocuk Edebiyatı. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8(1), 1725-1730.
- Avrupa Konseyi Modern Diller Bölümü(2013). Diller İçin Avrupa Ortak Öneriler Çerçevesi (2. Baskı), https://www.telc.net/fileadmin/user_upload/Publikationen/Diller_iain_Avrupa_Ortak_oneriler_AEeraevesi.pdf, Erişim Tarihi: 2.6.2020.
- Aytaş, G., & Yalçın, A. (2016). *Çocuk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Barrett, D. E. (2020). The Three Stages of Adolescence. *The High School Journal*, 79(4), 333-339.
- Canlı, S. (2015). Türkçe Ders Kitaplarına Seçilecek Metinlerin Belirlenmesinde Çocuğa Görelik İlkesi. *Dil Eğitimi ve Araştırmaları Dergisi*, 1(26), 98-123.
- Daşdemir, İ. (2019). Bilimsel Araştırma Yöntemleri (2. Baskı). Nobel Yayıncılık, Ankara.
- Dilidüzgün, S. (2018). *Çağdaş Çocuk Yazını*. İzmir : TUDEM Yayınları.
- Gültekin, İ., Kalfa, M. vd. (2015), Yedi İklim Türkçe, (Editör Erol Barın, vd.) Ankara: Yunus Emre Enstitüsü Yayınları.
- Gün, M., & Şimşek, R. (2017). Analyzing of Story Books Used in Turkish Teaching to Foreigners: A1-A2 Story Books of Yunus Emre Institute Sample. *International Journal of Languages' Education and Teaching*, 5(3), 502-517.
- Işıtan, S. (2016). Özel Amaçla Yazılmış Çocuk Kitapları. *Turkish Studies*, 11(4), 471-492.
- İşeri, K. (2003). Türkçe Ders Kitaplarındaki Metinler için Çizilen Resimlerin İncelenmesi. *Cumhuriyetimizin 80. Yılında Türkçemiz* içinde. Ankara: Anaçev Yayını. (s. 69-92).
- Jan, I. (1968, Mart). Çocuk Edebiyatı Üzerine. (B. Onur, Çevirmen) Fransa: l'Éducation, le monde de.
- Karadeniz, E. (2019). Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. *Behiç Ak'ın Çocuk Hikayelerinin Çocuk Edebiyatının Temel Öğeleri Açısından İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Karasar, N. (2019). Bilimsel Araştırma Yöntemi (İkinci Yazım 34. Basım), Nobel Yayıncılık: Ankara.
- Karatay, H. (2011). Çocuk Edebiyatı Metinlerinde Bulunması Gereken Özellikler. T. Şimşek (Dü.) içinde, *Kuramdan Uygulamaya Çocuk Edebiyatı El Kitabı* (s. 77-125). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Lenneberg, E. H. (1967). *Biological Foundations of Language*. New York: Wiley.
- Lüle Mert, E. (2016). Çocuk Edebiyatı Eleştirisinin Türkçe Öğretmen Adaylarının Çocuk Kitaplarını Gelişim Düzeylerine Göre Ayırıştırma Becerisine Etkisi. *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 18(2), 1252-1274.
- Mert, O., Albayrak, F., & Serin, N. (2013). Çeviri Çocuk Kitaplarının Kültür Aktarımı Açısından İncelenmesi. *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, 1(3), 58-73.
- Mertaş, M. A. (2019). Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. *Seza Kutlar Alsoy'un Çocuk Romanlarının Çocuk Edebiyatı Ölçütlerine Göre İncelenmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Mülteciler Derneği (2020). Türkiye'deki Suriyeli Sayısı Mayıs 2020, <https://multeciler.org.tr/turkiyedeki-suriyeli-sayisi/>, Erişim Tarihi: 31.05.2020.
- Özkan, N. (2001, Haziran). Çocuk Kitaplarında Dil Sorunu. *Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Santrock, J. W. (2014). *Yaşam Boyu Gelişim*. (G. Yüksel, Dü.) Ankara: Nobel Yayınları.
- Sever, S. (2000). "Çocuk Kitaplarında Dilsel ve Görsel Duyarlık", I. Ulusal Çocuk Kitapları Sempozyumu: Sorunlar ve Çözüm Yolları (Yay. Haz.: S. Sever). Ankara: AÜ Eğitim Bilimleri Fakültesi ve Tömer Dil Öğretim Merkezi Yayını.
- Sever, S. (2018). *Sanatsal Uyarılarla Dil Öğretimi*. İzmir: Tudem Yayınları.
- Shatzer, J. (2008). Picture Book Power: Connecting Children's Literature and Mathematics. *The Reading Teacher*, 61(8), 649-653.
- Spano, S. (2020, 06 10). *Research Facts and Findings*. www.atcforyouth.net: http://www.actforyouth.net/resources/rf/rf_stages_0504.pdf adresinden alınmıştır.
- Stern, H. H. (2003). *Fundamental Concepts of Language Teaching*. Oxford: Oxford University Press.
- Şirin, M. N. (2016). Edebiyat ve Çocuk Edebiyatı, Edebiyatın Amacı ve İşlevi. *Türk Dili*, 12-31.
- Temizyürek, F. (2003). Türkçe Öğretiminde Çocuk Edebiyatının Önemi. *TÜBAR*(13), 161-167.
- UNICEF. (2020, 06 10). *Çocuk Haklarına Dair Sözleşme*. www.unicef.org: <https://www.unicef.org/turkey/%C3%A7ocuk-haklar%C4%B1na-dair-s%C3%B6zle%C5%9Fme> adresinden alınmıştır.
- Yıldırım, A. (2015). *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. Konya: Çizgi Yayınevi.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (1999). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, Ankara: Seçkin Yayınevi.
- Yıldırım, E. (2019). Doktora Tezi. *Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Klasiklerinin Yazınsal Kurgu Açısından İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Yıldırım Kaldırım, A. (2019). Ortaokul Türkçe Ders Kitaplarındaki Edebi Metinlerin Çocuk Edebiyatı Ölçütlerine Göre Değerlendirilmesi. *Yüksek Lisans Tezi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Zengin, N. (2000). Doktora tezi. *Gençlik Edebiyatı ve Eğitim Değerleri Açısından Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun Dünkü Türkiye Dizisindeki Tarihi Romanlarının İncelenmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gaziöğlü, G. (2015). İlk Gençlik Edebiyatı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İncelenen Kitaplar**
- Karagöz, E. G. (2017). *Müzedde Soygun* (Ed. Mahir Kalfa). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: Ankara.
- Karagöz, E. G. (2017). *Büyük Pışmanlık* (Ed. Mahir Kalfa). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: Ankara.
- Karagöz, E. G. (2017). *Yıl Sonu Pikniği* (Ed. Mahir Kalfa). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: Ankara.
- Karagöz, E. G. (2017). *Kumların Altındaki Sır* (Ed. Mahir Kalfa). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: Ankara.
- Karagöz, E. G. (2017). *Hatice Hanım'ın Bahçesi* (Ed. Mahir Kalfa). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: Ankara.

EXTENDED ABSTRACT

1. Introduction

Teaching Turkish as a foreign language is an evolving discipline. Curriculum programs, in-class and extracurricular materials are being developed in this context; the quality and quantity of materials are prepared in accordance with the learning profile and readiness levels increase day by day. The basic qualifications affecting the success of language teaching can be examined under four headings as teacher's quality, quality of the educational environment, the teaching method to be applied and the quality of the tools to be used (Sever, 2018). In language teaching tools, genres such as novels, stories and poetry are types of literary texts that students and educators can easily reach, so they stand out in language teaching according to other genres in terms of their usefulness in and out of the course.

There are some storybook studies used in Turkish teaching as a foreign language, such as Yunus Emre Institute's storybooks written at A1 and A2 levels, Anatolian Stories (5 stories) written by Yunus Emre Institute again at A1 and A2 levels, and Dede Korkut Stories (12 stories) between B1-C1 levels. These story sets are important in terms of cultural transfer function as well as their preparation by considering the achievements of language teaching. However, they are outnumbered in terms of being able to offer the reader a choice within the framework of literary pleasure and to increase the habit of reading. In addition to these, there are story books under the title of "Teaching Turkish to Foreigners", which has also emerged from private publishing houses.

All books prepared for children and addressing the reading focus outside the textbooks positively affect children's language development and social characteristics as well as their development in many fields, such as mathematics, due to their ability to develop fiction and solution syllabus (Shatzer, 2008). Teaching methods, especially those that are not dictated to children and are not compressed by formal education, help to keep cognitive processes active (Stern, 2003). Children's books, which have different fiction and language characteristics compared to adults', are supportive of language teaching methods applied for children in all respects.

Developments in foreign language teaching in Turkey have gained momentum as of 2015, efforts have been made to prepare materials for migrant children in our country, and the number of resources in this field have been tried to get increased. However, this number was still inconclusive and inadequate in comparison with the studies on adults. Besides the quantity of the works that arise in this context, its quality is also an important issue that needs to be studied.

2. Method

The aim of this study is to examine five story books in the C1 Level Story Set of Turkish Teaching as Foreign Language written by Karagöz (2017) under the editorship of Kalfa (2017) in accordance with the evaluation criteria of children's books. The main problem sentence of the study is the following:

"How are the story books in the C1 Level Story Set of Turkish Teaching as a Foreign Language, in terms of the evaluation criteria of children's books?"

The qualitative research model which practiced on frequently in the field of educational sciences, was used in this study that examined the storybooks in the C1 Level Story Set of Turkish Teaching as a Foreign Language in the context of evaluation criteria of children's books. Documentary screening (document analysis) from the data collection techniques of qualitative studies was used in the study.

The reason for choosing storybooks at C1 level for review is that this level is the closest level to the original language in foreign language teaching. As a matter of fact, the Level C1 is defined in the Common Framework Text for Languages (2013: 30) as "Competent Language Level/Use" and also a general proficiency sentence as "I can understand long and complex, concrete or literary text, perceive expressional differences, also understand articles and long technical information that engages in any area of expertise, even if they are not in my area of interest" given in the frame text to define the ability to read. Indeed, at C1 level, the target audience is expected to have a brilliant understanding of the aimed language in a comprehensive manner. As such that it can be seen in Yedi İklim Türkçe Öğretim Seti (the Seven Climate Turkish Teaching Set), the teaching of grammar structures at B2 level is completed in many course materials used to teach Turkish to foreigners, and studies are carried out to use language skills effectively with vocabulary and stereotyped vocabulary teaching at C1 level. The "Scale of Evaluating Literary Text or Instructive Books Addressing for Children" developed by Sever (2018: 156-157) has been used in the analysis as a tool through configuration. The scale in question consists of two parts: "Design and Visual Text Evaluation" and "Content Evaluation", and 82 articles under a total of seven titles. 20 articles on this scale, aimed at addressing the texts for children whose native language is Turkish, have been selected from seven titles: Design Characteristics and Painting, Subject and Fiction, Topic (Theme), Character and Hero, Language and Narration, Message, Educational Principles. The most important reason to go for such an intentional selection ("simplification", in other words) is that the children's stories which are the subject of the study are prepared with the goal of teaching foreign language, so that the literary concerns could stay at a secondary level due to prominence of the educational purpose. However, a selection of the most basic and decisive articles was made among the 82 articles because the products subjected to the study are classified as story, which is a literary genre, and the universal principles in children's literature also apply to these products. In the following phase, five new articles were added to the scale under the title of "Compliance with Foreign Language Teaching Principles". Thus, it is aimed to determine the suitability of the stories to the goal of foreign language teaching.

3. Findings, Discussion and Results

When the attention is paid closely in the findings of this research, which examines the findings of C1-level storybooks prepared for refugee youths (14 years and older) who learn Turkish within the scope of GENÇDES projects, the storybooks subjected to the research are found by researchers as partly adequate in terms of design characteristics and painting, partly adequate in terms of subject and fiction, inadequate in terms of character and hero development, partly adequate in terms of educational principles, partly adequate in terms of language and expression, and lastly, it was found to be partially adequate in terms of the principles of foreign language teaching.

When the tables above are examined in order to respond to the main problem sentence of this research, it can be seen that the stories are found to be generally adequate. This result for the main problem sentence is consistent with the results of the sub-problem sentences of the study. Therefore, when the 25 articles consisting of eight main themes are examined, it was determined that the subjected stories are needed to be improved. For this reason, the following recommendations are presented for the teachers who will prepare a story book to teach Turkish to foreign children, based on the findings of the study:

- The physical characteristics of the books and the visual design elements within them should be created in accordance with the relevant age group and within the target values.
- A whole must be created between images and texts.
- Studies should be carried out within the scope of the development of reading habits in the field of Turkish teaching as a foreign language.
- Children's books for language teaching should be prepared with themes suitable for all age groups, starting from preschool groups between the ages of 3-6 years in the field of Turkish teaching as a foreign language.
- Since children's storybooks are out-of-school learning tools, these books should be ensured that they contain cultural features supported by external reality.
- It is necessary to focus on children's studies in the field of Turkish teaching as a foreign language, especially by universities and international organizations.
- The language learning strategies for children should be taken into consideration and studies should be carried out according to them.
- Attention should be paid to the word choices and writing-punctuation properties to be used in children's books.
- Experts in the field of child development and pedagogy should be kept in touch while creating children's storybooks, and related texts should be developed.



GÖRSEL ŞİİR: AVAN GART ŞİİRDE BURJUVA ESTETİĞİN YIKIMI

Murat GÖÇ^{1*}+

¹ Dr. Öğr. Üyesi Manisa Celal Bayar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü

*murat.goc@cbu.edu.tr

+ORCID: 0000-0002-4299-1776

Öz- Bazen somut şiir ya da desen şiiri olarak da adlandırılan görsel şiir, en eski şiir türlerinden birisidir. Cizvit desenlerinden kaligrafik Çin metinlerine kadar uzanan tarihsel bir arkaplanda kendine yer bulan görsel şiir şairlere dil ve biçimi eğip bükerek denemeler yapma imkanı sağlamış ve kendilerine ait bir dil oluşturmalarına olanak sağlamıştır. Aynı zamanda, görsel şiir sanatçı ile okuru arasında daha önce eş görülmemiş, kendiliğinden oluşan ve samimi bir bağ kurulmasına yardımcı olur. Burjuvanın öngördüğü ve dayattığı normların sanatı hayattan koparttığı ve kitleleri özgün sanatın üretim ve tüketim süreçlerine yabancılaştıran bu çağda böyle bir bağın kurulmasının elzem olduğu inkar edilemez. Görsel şiir farklı biçimleri, kalıpları ve dilsel yapıları bir araya getirir, böylelikle şiir tek bir görsel imgeye dönüşür ve okuyucuyu anlamın yaratılması sürecine dahil olmaya zorlar. Bu bağlamda, bu makale görsel şiirin, ve daha geniş bir çerçevede avantgard sanatın, burjuva estetiği normları ve değerlerini nasıl dönüştürdüğü ve ne ölçüde sanatın politik yönünü ve gündelik hayatın pratik yönlerini bir araya getirebildiği Avrupa avantgard akımları ve Amerika'da avantgardın gelişimi açısından değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler- Görsel şiir, avantgard sanat, dil, biçim ideoloji.

VISUAL POETRY SUBVERSION OF BOURGEOIS AESTHETICS IN AVANTGARDE POETICS

Abstract – Visual poetry, sometimes named as concrete poetry or pattern poetry, has been one of the oldest genres in poetry. Ranging from Jesuit and Chinese calligraphic design to modern-avantgarde and contemporary media design, visual poetry inspired poets to experiment with language and form and provided a unique opportunity to create their own language. It also ensured an unprecedented, instant and intimate communication between the artist and the audience in an age when bourgeois ideology separated art from life and alienated the masses to the production and consumption processes of authentic art. Visual poetry assembles forms, frames, and linguistic structures so that the poem itself becomes one single visual sign and urges the reader to engage in the creation of meaning. This study, in this regard, will discuss how visual poetry, and avant-garde art in general, served to radically transform the norms and values of bourgeois aesthetics and to what extent it enabled to reunite politics of art and practicality of everyday life with particular references to European avant-garde as well as American avant-garde.

Keywords – Visual poetry, avantgarde art, language, form, ideology

Poetry is primarily visual and every poem is seen before being read. Visual recognition of forms always precedes verbal comprehension, poetry primarily addresses to the sensory perceptions and therefore it interacts with an audience of a visual performance rather than readers of a written text. Conventional practices of reading poems are based on decoding certain visual signs of poetic discourse and reinforcing the reader's visual and auditory senses, poetic conventionality establishes one single possible reading of the poem, urging the poet's *dictum* as the center of meaning and signification (Huisman, 1988:33). However, poetry is also an art of possibilities, reconciliations and subversions and it has survived through the ages by taking new forms, reviving old forms, and defying the conventionality and monopoly of hegemonic categorizations of art and aesthetic.

In this regard, visual poetry, also known as concrete poetry or pattern poetry, opens up new possibilities for the formal design of poetry and replaced horizontal lines and words with chaotic Bauhaus aesthetics, eventually taking poetry off the page, which inspired poets to create game-like interactive poems on numerous media ranging from video art to murals. By experimenting with the medium of poetry, the poet investigates the tidal movements between the discovery of meaning and the loss of meaning, legitimacy and illegitimacy and communication and miscommunication. The poet's task in visual poetry is to revolutionize the reception of poetic experience by suggesting that poetic text is fundamentally composed of a set of words with a visual potential instead of a set of condensed emotions. Visual poetry reduces language to its particulars and combines letters with esoteric signs, hieroglyphs, graphic elements and schematic drawings which compose one single sign altogether (Druckerr, 1998:152) so that the work of art can establish a direct communication with the audience through reuniting art with the praxis of life and a pure and primitive, refined and potent, and universal and subjective iconic attachment. In visual poetry, forms, frames, linguistic structures literally leak into each other so that the poem itself becomes a sole visual sign, which invites the reader to be a part of the illusion and urges him to engage in the creation of meaning rather than being a passive recipient.

Visual poetry, like many other art forms, dates back to early ages of human history, which, therefore, makes it even more difficult to clearly describe. It is generally characterized with the visualization of texts or textualization of images at the threshold of writing and visual arts, enabling the artist and the audience to combine visual and literary impulses to simultaneously comprehend them as a whole (Elleström, 2016:437-438) On the other hand, visual poetry does not necessarily refer to a process of simply putting words and images together, rather it presupposes the elevation of the perception of words and images in a completely different dimension, that is, it urges the transformation of the conventional ways of reading, understanding, and performing poetry, which, eventually, revolutionizes the way in which signs potentially produce meanings and ideological constructions. Visual poetry deliberately elaborates political dimensions of the image as a commodity and an ideological apparatus. In an age of the mechanical reproduction of images when mass media, political propaganda machines, and visual archives of fabricated histories offered a plethora of visual images, modern subjects, and their perception of reality and truth, are even more frequently constituted with disorientating images through a complex process of seeing and believing Polkinhorn, 1993a:393). Therefore, any deconstruction of such visual constructions would inevitably lead to a political and ideological upheaval against the hegemony of visual culture to reclaim an authentic definition of the subject and their imaginary relationship to the Real.

Visual poems do not only present a two dimensional alignment of words but rather they are three-dimensional objects that employ the arrangement of words and images on a canvas, sometimes using blank space as an iconographic symbolization of Pinteresque silence and rhythmic pace of reading in the text (Davidson, 2004:100). Three-dimensionality of visual poetry liberates the poet in the formation and formulation of the poetic form and the content whereas it forces the audience to collaborate with the poet in performing and interpreting the visual construction of the work of art. Such a spatial and contextual liberation also enables the poet and the audience to emancipate from time and space, escaping from the linearity of language, history, and subjectivity.

Indeed, at the beginning was visual poetry even before the invention of writing. The iconographic use of symbols and patterns in ancient cultures provided examples of early poetry and juxtaposed hieroglyphic writing with certain formal arrangements which shaped the text in the shape of things, for instance an axe, a tree, an animal, a mountain, for magical and mystical purposes such as healing the wounds, protecting the tribe or breaking the spell. The genre was called *technopaegnelia* in Ancient Greece and *carmina figurata* in Roman culture and immediately became popular among religious and philosophical poets (Bohn, 2001:16). The Greek examples of visual poetry was obviously influenced by the Hebrew scripture and geometrical art of writing of Sanskrit *citra-kavyas* which, in turn, also influenced Roman and early medieval examples of visual poetry. Islamic and Hebraic artists used calligraphic writing as a subtle way to eliminate the religious injunctions against producing images (Kostelanetz, 1979:26). Chinese and Japanese poets embraced calligraphic design in order to reinforce the content of poetry which primarily aimed to imitate natural appearances (Bohn, 2011:50).

Interestingly enough, visual poetry became most popular among religious sects of Christianity in medieval ages, particularly in Jesuit culture, considering that any form of art except religious art was condemned as heretic (Higgins, 1987:9-13). Visual poetry was revived by Renaissance poets who served as a bridge between pagan legacy and modern forms in search of a new paradigm of aesthetics. The revival of visual poetry under Roman and Latin influence also had repercussions in Polish, Russian, Neo-Latin (Italian and Spanish), and German visual poetry as well. In Anglo-Saxon culture and literature, visual poetry were comparatively less appreciated except a few remarkable examples such as Henry Price's poem of 1587, *Nolviat Alas*, William Gager's poem of 1587, *D. Ph. Sidnaei Piramis*, John Lloyd's poem of 1587, *D. Philippi ARA* (Greene, 1992:11-14). George Herbert's poem of 1633, *Easter Wings*, Edward Taylor's poem of 1674, and *Tale of the Mouse* in *Alice's Adventures in Wonderland*, (Higgins, 1987:110). It is also noteworthy that visual poetry was especially popular in Anglo-Saxon culture in the form of embroidery and visual decoration known as "lover's knots".

Despite its relative popularity, the genre was widely neglected until its rebirth at the turn of the 20th century. The modern practice of visual poetry incorporated a variety of avant-garde movements such as Futurism, Vorticism, Dada, De Stijl, Cubism, Surrealism, and Anglo-American modernism (Drucker, 1998:133). It was widely agreed that the modern visual poetry practically began with Stephane Mallarme's poem, *Un Coup de dés Jamais N'abolira le Hasard*, and it immediately became popular among a variety of avant-garde circles. Octavia Paz distinguishes Mallarme from the poets of the past as follows:

Unlike the poets of the past, Mallarme does not offer us a vision of the world; nor does he say one word to us about what it means or

does not mean to be a man. The legacy to which *Un coup de des* expressly refers-without an express legatee- *a quelqu'un ambigu*-is a form; and more than that, it is the form of possibility itself: a poem closed to the world but open to the space without a name (2009:254)

The first visual poems of the twentieth century were obviously indebted to the new typographic design of mass media and especially commercial iconicity of advertisements as well as premodern examples of calligraphic design. Mary Ellen Solt underlined the connection between the new design culture and visual poetry: "If the visual poem is a new product in a world flooded with new products, then it must partake of the nature of the world that created it. The visual poem is a word design in a designed world" (1968:para3). The modern poets easily aspired the principles and aesthetic formality of advertisements who regarded commercial design as a chance to restore the communication with the masses and seemingly appalled by the the power of visual image in conveying the message.

On the other hand, visual arts and *belles lettres* in the United States remained heavily influenced by their European counterparts almost until the nineteenth century. A declaration of independence in arts and letters was only possible with a national awakening in *fin-de-siecle* America, especially after the International Exhibition of Modern Arts, or the Armory Show, in 1913 that marked an era of revolutionary ideas and forms in the perception and evaluation of the works of art (Martinez, 1993:32). Especially in the first phases of modernist poetry in the United States, visual poetry found only a humble recognition among American poets, with the heavy influence of European dadaism and surrealism as well as imagism and figurative collages (Nelson, 1989:71). Still, apart from Pound's ideograms and imagist poetry, visual poetry was not heartily welcome by mainstream literary culture and it was consciously neglected and underestimated. One reason for this critical indifference was that visual poetry, as a formalist experimentalism, was often cited, sometimes confused, with numerous avant-garde movements, which, in the final analysis, made it impossible to draw descriptive lines. Besides, it was not practical enough for the taste of rising new middle class of 1920's and too European for a nation which was not exalted with the foreign influence when American intellectuals were striving to establish an American tradition in arts.

However, visual poetry became surprisingly popular in postwar America when a great number of poets and art performers, Fluxus artists in particular, were seeking ways to sew a new skin to "the dreams of future" (Cook, 1979:141). Poetry was performed rather than being merely read and the form and performance of visual poetry were extended so as to include hypermedia, digital art, and performance arts (Polkinhorn, 1993b:483). Especially with the overarching influence of the Beat Generation, poetry was coalesced with music and photography and poetry performances became a prominent way to unite poetry with the praxis of life despite an obvious lack of critical interest or, at best, a frequent disdain of mass media as popular entertainment (Bernstein, 1998:5).

Indeed, the rising popularity and wide appreciation of the theory and practice of avant-garde art, and visual poetry in particular, in postwar America was redefined in accordance with "the special American conditions" with depotentiated emphasis on politics and ideology. However, language in the aesthetic tradition of America, on the other hand, has always been affiliated with a certain political discourse. The discourse of Puritan forefathers, for example, was reflecting their xenophobic and paranoid authoritarian voice and understanding of social hierarchy (Zafirovski, 2007:261). In addition, the simple and witty language of the 19th century American realism was celebrating the idea of humanitarian democracy and

raising the voices of immigrants, vagabonds, and slaves despite prudish elitism of the genteel tradition (Anesko, 1995:79). Similarly, the twentieth century avant-garde movements were striving to respond to the changing temperaments of people and used language as a tool for raising their dissent and protest as a political protest. However, political agenda of European aesthetics and critical schools have always been translated to American pragmatism and practicality of art and politics critical thought had slightly different echoes in the American grain (Denning, 1986:357-358). Therefore, not all avant-garde movements or groups were ideologically motivated in the United States in the sense that they were in Europe and a great majority of avant-garde movements did not particularly identify themselves with European avant-garde heritage. It was often the case that a variety of avant-garde groups were limited to a certain ethnic, racial, or sexual minority, or geographical location and that they frequently changed their name and focus, sometimes splitting apart into different groups and sometimes fusing into one another. The New York School, for instance, was not deliberately political in handling the issues of aesthetics and did not intend to adopt a flag-carrying avant-garde approach to art. New York Dada movement, Black Mountain movement, or even even Imagism were largely founded upon the powerful persona of representative figures. American avant-garde artists were too ready to be appreciated and accepted by a wider mainstream audience (Perloff, 2005:para 10-15). Bernstein also points out that all poetry reading in contemporary American poetry, despite not always being politically motivated, was still an embodiment of poetry transforming two dimensional texts into three dimensional sound/visual objects. For Bernstein, whether reading aloud rhythmically as in the Beat poetry or visualizing images, performing poetry was an act of reformulating temporal and spatial perception of the poet and the audience (Bernstein, 1998:3). Perloff also argues that visual poetry in the United States enjoyed the freedom of refusing all linear forms and spatial organization of the poem taking one step beyond free verse that broke down the constraints of metrical verse (1998:156), which eventually implied a rejection of bourgeois art and a dedication to reunite art and praxis of life.

Although American avant-garde, and visual poetry in particular, had a subtle political tone, all in all, avant-garde art's critical power always operated beyond a self-critique or revision of aesthetic values within the limits of institutionalized hegemony of bourgeois art. Rather, it subverted and revolutionized the very foundations of art and ideology. Avant-garde poetry basically elaborated its potential to allow the transformation of form and language of poetry, which was at the heart of ideological and philosophical debates. Keeping in mind that every poem is an endeavor to exhaust language and a challenge to transgress the formal and semantic limitations, poetic creation no longer aims to ensure the communication of meaning but to maintain an aesthetic and linguistic autonomy and exteriority (Bruns, 2005:65). Poetry is what is lost in language and the function of poetic discourse is to overcome the poverty of language and to reconcile with desubjectivity and atemporality of its material existence.

Visual poetry, therefore, feeds on the poverty of language, takes advantage of the destitute of poetry while it potentially posits a potential form of *écriture* (in Derridean sense) to explore the infinite possibilities of structure and form of poetry. Jacques Derrida suggested that the source of language is *écriture* which necessarily includes restructuring all signification systems and establishing semantic correlations (1973:92). Therefore, the nature of *écriture* is chaotic and multi-faceted in contrast to the classifying, restricting and monopolizing logocentrism, which can only be defied by a reassessment of the subaltern forms of expression (Leitch, 1989:271). Literary texts intrinsically convey an infinite number of

readings and the density of significations embedded in a text paradoxically reaffirms the poverty of language. Because there are numerous readings, not one single reading is complete and correct and each text can be only meaningful in relation to other texts. Language does not function as a window opening to the reality nor as an intermediary tool to mirror the real; language is the ideology itself, a suppressing, banishing and disdaining constitutive element of hegemony. It absorbs the real and becomes the self-referential center of signification systems (Volosinov, 1986:158). The idea that there can not be, indeed, nothing outside the text inevitably suggests that each text is just a rewriting and that the text can only potentially write itself. The subject, as a discursive structure, has lost its potential as the creator and organizer of the meaning and turned into another grammatic code (Baldick, 2014:163). Therefore, any struggle against the dominant ideology and any attempt to regain the subject positions evidently and primarily necessitate an aggressive revolt against the language itself; a revolutionary project can not be accomplished without revolutionizing the linguistic structures.

In fact, the work of art was often conceived as utterly a product of the artist's imagination or a dream play that eventually resulted in marginalization and underestimation of the political functions of the work of art and the artist. Nevertheless, Peter Bürger argued that Dadaism "no longer criticizes schools that preceded it but criticizes art as an institution, and the course its development took in bourgeois society" (1984:22). Bürger further states that "the separation of art from the praxis of life becomes the decisive characteristic of the autonomy of bourgeois art" (1984:49). Therefore, one can reasonably argue that by reintegrating art into life, avant-garde artists also disrupt the reconciliatory power of art as an ideological apparatus to legitimize and universalize bourgeois norms and values while creating a new paradigm of artistic production and social practice.

The avant-garde art, thus, rejects the institutionalized forms of art production and distribution (via publishing companies, museums, and galleries) as well as the reception and devaluation of the work of art by critics and the audience. The aesthetics of hegemony, in this sense, detached the works of life from the praxis of life that deprives the work of art and the artist from having a social and political function. Moreover, Walter Benjamin in his *Author as Producer* affirms that artists are obliged to produce an aesthetic form and awareness towards the conditions of production compatible with the institutional power relations of its time (1999:769) and he goes on to argue that "a political tendency is a necessary but never sufficient condition for the organizing function of a work. This further requires a directing, instructing stance on the part of the writer" (1999:777). In this sense, the function of the avant-garde poet is not only to politicize the work of art but also to become an *exemplum fidei* for the future generations by reestablishing the norms of art production. Radical transformation of art forms through montage, pastiche, atemporality, discontinuity, defamiliarization, and appropriation would clearly promote debunking institutional hierarchies of art and direct, if not always voluntary, participation of the audience in decoding the iconic signification of the text.

Furthermore, given that subjectivity is fragmented and discontinuous, lacking totality and meaning in modern ages, the work of art should equally correspond to the material conditions of life and the institutional networks of power that produced the subject positions for the masses. The avant-garde artist's attempt, therefore, is not only to alienate and defamiliarize the work of art and the audience, rather they aim to reunite the artist and their audience by bringing art forms back to basics, eliciting the raw material of art production, and addressing the primordial sensations of the

audience. The poetics of avant-garde, therefore, seeks to redefine the boundaries of art within a necessarily political context and unraveling the overwhelming impact of institutional hegemonies on the perception and assessment of the work of art by blurring the legitimate framework of conventional (and therefore inevitably ideological) definitions of art and marginalization of alternative forms and discursive practices of art production (Murphy, 1999:24).

As for the interplay between the construction of language and bourgeois ideology, visual poetry stands out the most remarkable and controversial genre in avant-garde tradition. Modern avant-garde was born out of modern individual's alienation and disillusionment with the promises of bourgeoisie and their search for a sense of completion and meaning (Hobbs, 2000:42). The crisis of modernity was an apocalyptic social and cultural crisis in which all significations, all norms and values underwent an irreversible transformation. It swept away all social and philosophical referential grounds on which artistic and discursive practices could be built upon and only offered interminable angst, chaos, ambiguity and oblivion.

Therefore, visual poetry's irreconcilable disposition in distorting and destroying language stands out as a true form of opposition. Visual poetry deaestheticizes and desanctifies the text and the image while gathering all misfit, marginal, grotesque and unadaptable forms and discourses together. It also enables the poet to establish a new form of aesthetics and a formal structure of poetry, a new aesthetic paradigm to reunite art and praxis of life (Murphy, 1999:56). The aesthetics of visual poetry glorifies the artificial, the meaningless, the fragmented, the disharmonious and the transgressive. Through grafting, collage, fragmentation, repetition, and appropriation, visual poetry urges the reader to quit their conformist quest for a sense of completeness and perfection. Furthermore, visual poetry deterritorializes language in such a fashion that it fuses the past and the present, the *hochsprache* and slang, the supreme and the profane in order to vulgarize the sacralizations and idealizations of bourgeois art. Hence, it would be reasonable to argue that the theory and practice of visual poetry is a desperate attempt to return to primordial and primitive art where art was inseparable from the praxis of life and indefinable in modern aesthetic terms and when art was still functional and useful as well as being inspirational and insightful. Considering that the "avant-garde spirit has sought to the past in a different way; it disposes over those pasts which have been made available by the objectifying scholarship of historicism, but it opposes at the same time a neutralized history, which is locked up in the museum of historicism" (Habermas and Ben-Habib, 1981:5), visual poetry's elaboration of the primitive and the primordial characterizes a search for authenticity and emancipation from the bourgeois norms of art.

The resurrection of visual poetry in the postwar America, therefore, marks an epistemic necessity rather than an aesthetic choice for a couple of reasons. Firstly, the changes in the technologies of writing and reading have always escorted the transformation of the ways one perceives reality and produces literature. While the invention of writing considerably wiped out oral forms of literature and the whole rich universe behind it, it created new forms and conventions of narration, sacralizing and monopolizing the writing activity in the hands of the religious and scholarly elites. The printing technology facilitated a relative democratization yet handing over the canonical hegemony to the newly emerging bourgeoisie (Benjamin, 2019:168). The advancement of printing technologies and media industry and the introduction of televised and computerized forms of text production in the twentieth century blurred the boundaries between the text and the image. The advancing domination of visual communication in postmodern culture identified visual language as

a key element; the perception of the reader has gradually been mass-mediated, so why shouldn't poetry be ?

The growing interest in visual poetry in the postwar era inspired the artists and poets to produce intermediated poems on different mediums ranging from canvas to digital screens while exploring the potential of visual language in getting in touch with the reality of everyday life. Nevertheless, this should not be regarded as a surrender to the overwhelming and crashing authority of image over the word; postwar poets in America just went by the book to reach their audience. In a time people communicate with international and transcultural iconic signs ranging from airport signs to online emoticons, in a time the global mass media hammers people's imagination with an torrent of simulated images, in a time visual language has overthrown the sovereignty of the logocentric power of the written culture, in a time the cognitive reception of the written language has only produced discrepancy and carnivalesque disruption and no meaningful communication whatsoever, the poet inevitably embraces the visual language transcreating the inscription of time. If the primary purpose of writing is to make language visible and language is already visual, visual poets in postwar era are convinced that the other way round is also possible; visual images constitute a language in itself.

Another reason why the resurrection of the iconicity of language is inevitable in postmodern era is that visual poetry has a lot in common with postmodernism. Although it is widely assumed that modern avant-garde left its political agenda back in 1920's to a considerable degree and focused more upon aesthetic renewal rather than political revolutions, visual poetry in postmodern era still professes a radical transformation of aesthetics, reception of art, and construction of subjectivity. If postmodernism is partially an extension and elaboration of modernism, then visual poetry serves as a bridge between agitprop modern avant-garde and post-avantgarde, carrying the revolutionary aesthetic and political claims of modern avant-garde to postmodern era. Roland Greene also confirms that

Postmodern material poetry cultivates a consciousness of-sometimes almost a scholarly attention to how its distant antecedents struggled against the literary and cultural order of their times. Following the examples of Ezra Pound and Charles Olson, both of whom maintain a politically tinged Renaissance scholarship within their poet-ics, these two or three generations of poets innovate in a trans-historical context (1992:15)

Therefore, postmodernism, like visual poetry, is a "revenant, the return of the irrepressible; ...it eludes definition" (Hassan, 2001:1).

Besides, postmodernism, in a very similar manner to visual poetry, brings out "a noticeable shift in sensibility, practices, and discourse formations.... what needs further exploration whether this transformation has generated genuinely new aesthetic forms in the various arts, or whether it mainly recycles techniques and strategies of modernism itself, reinscribing them into an altered cultural context" (Huyysen, 1984:8).

Additionally, visual poetry's focus on reconnecting with the primitive forms of art similarly represents an essential component of postmodern avant-garde. Taking into account that history is only accessible in narrative forms, the revival of the primitive in visual poetry is only available through bastardization of primitive art, which could be constituted as "the renunciation of the claims of modernism and the inauguration of postmodernity" (Wiseman, 1990:22). In other words, the project of primitivizing the form and the context of art might have been initiated with the modern avant-garde but it was a project that could be accomplished with a postmodern approach that recontextualized the Eurocentric modern avant-garde.

As a result, production of literary texts as the linguistic capital seldom represents a consensus of a community of readers but, indeed, it is a product of power relations that create the hegemony of institutionalized aesthetics. Pierre Bourdieu suggested that "the fundamental stake in literary struggles is the monopoly of literary legitimacy" (1993:42). Therefore, the power of visual poetry relies on its potential to demonopolize the literary canon and institutions of bourgeois art, disregarding literary classifications and canonical judgments. While bourgeois art commodified conventional art forms and separated art from the praxis of life, visual poetry strived to reformulate bourgeois aestheticism and built a bridge between primitive forms of art and modern avant-garde. Visual poetry invited the reader and the poet to collaborate in a political experience rather than an aesthetic ecstasy in order to reestablish functionality and materiality of art. Thus, visual poetry provides a unique opportunity to create a personal and subjective language and unprecedented, instant and intimate communication between the artist and the audience in an age when the academia and the literate class were joyfully reading eulogies after the death of language and the subject. Poetry is not completely dead after Auschwitz, it still survives in avant-garde forms, in writing, in images, in sounds, in the streets of Brasil and Russia, in independent art galleries in New York and Berlin, on the internet, and in small sanctuaries of revolutionary art of young people. Poetry is still inspiring, visual poetry still holds a revolutionary power to bring art back to life.

REFERENCES

- Anesko, Michael. (1995). "Recent Critical Approaches". *The Cambridge Companion to American Realism and Naturalism: From Howells to London*. Cambridge U 77-94
- Baldick, Chris. (2014). *Criticism and Literary Theory 1890 to the Present*. Routledge.
- Benjamin, Walter, (1999). "The Author as Producer". *Selected Writings V2 Part2*. Ed. Michael W. Jennings, Howard Eiland, and Gary Smith. The Belknap Press Of Harvard U 768-782
- Benjamin, Walter. (2019). *Illuminations: Essays and Reflections*. Houghton Mifflin Harcourt.
- Bernstein, Charles. (1998). "Introduction". *Close Listening: Poetry and the Performed Word*. Ed. Charles Bernstein. Oxford U3-28
- Bohn, Willard. (2001). *Modern Visual Poetry*. University of Delaware Press.
- Bourdieu, Pierre. (1993). *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. Columbia U
- Bruns, Gerald L. (2005). *The Material of Poetry: Sketches for a Philosophical Poetics VI*. University of Georgia Press.
- Bürger, Peter. (1984). *Theory of the Avantgarde*. Manchester UP.
- Cook, Geoffrey (1979). "Visual Poetry As a Molting". *Precisely*, 3/4. 141
- Davidson, Ian (2004). *Visual Poetry as Performance*, *Performance Research*, 9:2, 99-107, DOI: 10.1080/13528165.2004.10872020
- Denning, Michael. (1986). "'The Special American Conditions': Marxism and American Studies". *American Quarterly*, 38(3), 356-380. doi:10.2307/2712672
- Derrida, Jacques. (1973). *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Northwestern U
- Drucker, Johanna. (1998): "Visual Performance of the Poetic Text". *Close Listening: Poetry and the Performed Word*. Ed. Charles Bernstein. Oxford U131-161
- Elleström, Lars. (2016). "Visual Iconicity in Poetry". *Orbis Litter*, 71: 437-472. doi:10.1111/oli.12112
- Greene, Roland. (1992). "The Concrete Historical". *Harvard Library Bulletin* 3 (2), Summer 1992: 9-18.
- Habermas, J., & Ben-Habib, S. (1981). "Modernity versus Postmodernity". *New German Critique*, (22), 3-14. doi:10.2307/487859
- Hassan, I.H. (2001). "From Postmodernism to Postmodernity: The Local/Global Context". *Philosophy and Literature* 25(1), 1-13. doi:10.1353/phl.2001.0011.
- Higgins, Dick (1987). *Pattern Poetry: Guide to an Unknown Literature*. State University of New York Press.
- Hobbs, Stuart D. (2000) *The End of the American Avant-garde*. NYU Press.
- Huisman, Rosemary. (1998). *The Written Poem: Semiotic Conventions from Old to Modern English*. A&C Black.
- Huysen, A. (1984). "Mapping the Postmodern". *New German Critique*, (33), 5-52. doi:10.2307/488352
- Kostelanetz, Richard. (1979). *Visual Literature Criticism: A New Collection*. Southern Illinois U
- Leitch, Vincent. B. (1989). *American Literary Criticism from the 30's to the 80's*. Columbia UP:
- Martinez, Andrew (1993). "A Mixed Reception for Modernism: The 1913 Armory Show at the Art Institute of Chicago". *Art Institute of Chicago Museum Studies*, 19(1), 31-105. doi:10.2307/4108763
- Murphy, Richard. (1999). *Theorizing the Avant-Garde: Modernism, Expressionism, and the Problem of Postmodernity*. Cambridge UP.
- Nelson, Carry (1989). *Repression and Recovery: Modern American Poetry and the Politics of Cultural Memory, 1910-1945*. University of Wisconsin Press.
- Paz, Octavia. (2009). "Signs in Rotation". *The Bow and the Lyre: The Poem, The Poetic Revelation, Poetry and History*. University of Texas Press. 233-262
- Perloff, Marjorie. (2005). "Avant-Garde Tradition and Individual Talent: The Case of Language Poetry". *Revue Française d'études Américaines* (n° 103). 117-141 <https://www.cairn.info/revue-francaise-d-etudes-americaines-2005-1-page-117.htm#>
- Perloff, Marjorie. (1998). "After Free Verse". *Poetry On and Off the Page: Essays for Emergent Occasions*. Northwestern U141-167
- Polkinhorn, Harry. (1993a). "Introduction". *Visual Poetry: An International Anthology-Special Issue*. *Visible Language* V27 N4 Autumn 390-393.
- Polkinhorn, Harry. (1993b). "Visual Poetry in the US". *Visual Poetry: An International Anthology-Special Issue*. *Visible Language* V27 N4 Autumn 482-493.
- Solt, Mary Ellen. (1968). "New Visual Poetry". *Concrete Poetry: A World View*. Indiana U http://www.ubu.com/papers/solt/new_vis_po.html
- Volosinov, V.N. (1986). *Marxism and The Philosophy of Language*. Harvard U.
- Wiseman, Marry Bittner. (1990). "Photographs: Primitive and Postmodern" *After the Future: Postmodern Times and Places*. Ed. Gary Shapiro SUNY Press. 17-40.
- Zafirovski, Milan. (2007). *The Protestant Ethic and the Spirit of Authoritarianism: Puritanism, Democracy, and Society*. Springer Science & Business Media.

EXTENDED EBSTRACT

Visual poetry is one of the oldest art forms and ironically, it has remained underrated and neglected over the ages. Visual poetry is a combination of texts and images, letters and icons, literature and visual arts. But it is not merely a process of putting words and images together. On the contrary, visual poetry encourages the perception of words and images in a completely different dimension. It also prompts the transformation of the conventional methods of reading, understanding, and performing poetry. In the long run, visual poetry enables a revolutionary understanding of art and ideology. It might reasonably be concluded that any deconstruction of language and images in an age of mass media would inevitably lead to a reconsideration of the hegemony of visual culture to reclaim an authentic definition of the subject and ideology.

Visual poetry also enables new horizons for the formal design of poetry and substitutes horizontal lines and words with chaotic avant-garde aesthetics, eventually taking poetry off the page to numerous media ranging from video art to murals. Visual poets experiment with the form and the content of poetry, stagger between the discovery of meaning and the loss of meaning, legitimacy and illegitimacy and communication and miscommunication. The visual poet aims to revolutionize the reception of poetic experience and suggests that poetry is composed of a set of words with a visual potential instead of a set of condensed emotions. Visual poetry reduces language to its particulars and combines letters with esoteric signs, hieroglyphs, graphic elements and schematic drawings which compose one single sign altogether.

The history of visual poetry dates back to the iconographic use of symbols and patterns in ancient cultures. It was called *technopaegnelia* in Ancient Greece, *carmina figurata* in Roman culture, *citra-kavyas* in Ancient India. More interestingly, visual poetry was the most popular in religious art such as Islamic and Hebraic calligraphy or Jesuit culture. Visual poetry was especially popular among Renaissance poets but it was comparatively less appreciated except a few remarkable examples in English and American literature.

The modern practice of visual poetry began with Stephane Mallarme's poem, *Un Coup de dés Jamais N'abolira le Hasard*, and it immediately became popular among a variety of avant-garde circles. However, modern visual poetry in the twentieth century was certainly inspired by the new typographic design of mass media and commercial iconicity of advertisements. The modern poets easily aspired the principles and aesthetic formality of advertisements who regarded commercial design as a chance to restore the communication with the masses and seemingly appalled by the the power of visual image in conveying the message.

However, the true inspiration that visual poetry brought to modern avant-garde was a chaotic and multi-layered reconsideration of the form and the purpose of poetry, opening the poverty of language in creating art to question. Considering that language is a social and ideological construction and the ideology itself, a suppressing, banishing and disdaining constitutive element of hegemony, visual poetry's interrogation of poetry was both philosophical and ideological. The subject and the poets have lost their potential as the creator of the meaning and turned into just another grammatic code. Therefore, any struggle against the dominant ideology and any attempt to regain the subject positions evidently and primarily necessitate an aggressive revolt against the language itself; a revolutionary project can not be accomplished without revolutionizing the linguistic structures.

In fact, bourgeois ideology often conceived art as a product of the artist's imagination or a dream play and it eventually marginalized and underestimated the political functions of the work of art and the artist. Therefore, visual poetry's primary aim was to reintegrate art into life, disrupt the reconciliatory power of art as an ideological apparatus to legitimize and universalize bourgeois norms and values while creating a new paradigm of artistic production and social practice. Visual poetry, and the avant-garde art in a broader perspective, reject the institutionalized forms of art production and distribution (via publishing companies, museums, and galleries) as well as the reception and devaluation of the work of art by critics and the audience. The function of the avant-garde poet is to politicize the work of art and to establish a radical transformation of art forms through montage, pastiche, atemporality, discontinuity, defamiliarization, and appropriation. The poet in visual poetry endeavors to alienate and defamiliarize the work of art and aim to reunite the artist and their audience by bringing art forms back to basics, eliciting the raw material of art production, and addressing the primordial sensations of the audience.

In light of such a theoretical background, this paper seeks to discuss a historical and political function of visual poetry with particular references to European and American avantgarde. Having emphasized the visual poetry's irreconcilable disposition in distorting and destroying language, this paper will analyze to what extent visual poetry is capable of deaestheticizing and desanctifying the text and the image while gathering all misfit, marginal, grotesque and unadaptable forms and discourses together. With a particular reference to European and American avantgarde movement, this paper will eventually investigate visual poetry's desperate attempt to return to primordial and primitive art where art is inseparable from the praxis of life and when art is still functional and useful as well as being inspirational and insightful.



SELANİK'TEKİ BİZANS KÜLTÜRÜ MÜZESİ KOLEKSİYONUNDA YER ALAN MERYEM 'HODEGİTRİA DEKSIOKRATOUSA' İKONASI VE PARALEL ÖRNEKLER

İlkgül KAYA ZENBİLCİ^{1*} +

¹Dr. Öğr. Üyesi Yozgat Bozok Üniversitesi, Sanat Tarihi Bölümü

*ilkgul.zembilci@yobu.edu.tr

+ORCID: 0000-0001-8106-656X

Öz- Bu çalışmada Selanik'teki Bizans Kültürü Müzesi'nde yer alan ahşap üzerine tempera tekniğindeki bir ikona ele alınmaktadır. Eser Kıbrıs'taki bir atölyede, 1200'lerin başında, adanın Lusignanlar'ın elinde olduğu dönemde üretilmiştir. İkonada betimlenen Meryem, ikonografik olarak Hodegetria Deksiokratousa tipindedir. Bu tipte çocuk İsa Meryem'in sağında yer alır. Bizans Sanatında bu tipin örnekleri 11. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanır. Boiotia'daki Hosios Loukas Katholikonu'nun güney haç kolu lunetindeki Hodegetria Deksiokratousa tasvirli duvar mozaığı 11. yüzyılın ilk çeyreğine aittir. Çeşitli koleksiyonlarda yer alan, Hodegetria Deksiokratousa betimli enkolpion ve mühür örnekleri 11.-12. yüzyıllar arasındadır. Bizans sanatsal üslubunu yansıtan, Hodegetria Deksiokratousa'yı betimleyen ünik bir mozaik ikona günümüzde Sina'daki Katherina Manastırı koleksiyonundadır ve eser 13. yüzyılın ilk çeyreğine aittir. Athos'taki Hilandar Manastırı'ndan 14. yüzyıl ortalarına ait ahşap bir ikona örneğinde Hodegetria Deksiokratousa tasviri karşımıza çıkar. Selanik'teki Panagia Akheiropoiitos Kilisesi'nin narteksinde yer alan Hodegetria Deksiokratousa betimli ahşap ikona yine Geç Bizans Dönemi'nden bir eserdir ve 14. yüzyıl/14. yüzyıl ikinci çeyreğine tarihlenir. 13. yüzyılda Kıbrıs atölyelerinde, Meryem'i bu tipte tasvir eden çok sayıda ikona üretilmiştir. Kıbrıs ikonalarının çoğu Bizans stilini yansıtan figür üslubu ve tercih edilen renk tonlarıyla karakterizedir. Hodegetria Deksiokratousa Meryem tipinin Haçlı Sanatı'nda, Franko-Bizanten ve İtalo-Bizanten üsluptaki örnekleri 13. yüzyıldan itibaren karşımıza çıkmaktadır. Post-Bizans dönemi sanatında da bu Meryem tipinin tasvir edildiği, Bizans üslubunu yansıtan ikona ve duvar resmi örnekleri vardır.

Anahtar Kelimeler- Bizans resim sanatı, Haçlı Sanatı, eyalet üslubu, ikonografi, ikona, Meryem.

AN ICON OF VIRGIN 'HODEGITRIA DEXIOKRATOUSA' AT THE COLLECTION OF THE MUSEUM OF BYZANTINE CULTURE IN THESSALONIKI AND THE PARALLEL EXAMPLES

100

Abstract – In this study, an icon of Virgin in the Museum of Byzantine Culture in Thessaloniki made with tempera on wood is discussed. The work was produced in a Cypriot workshop, in the early 1200s, while the island was in the hands of the Lusignans. The icon portrays the Virgin in the iconographical type of Hodegetria Dexiokratousa holding the Christ-child in her right side. Examples of the Hodegetria Dexiokratousa type in Byzantine Art begin to be seen from the 11th century onwards. The wall-mosaic depicting Hodegetria Dexiokratousa in the lunette on east wall of south cross-arm in the Katholikon of Hosios Loukas in Boiotia belongs to the first quarter of 11th century. Encolpion and seal samples with Hodegetria Dexiokratousa portrayals in various collections are between the 11th and 12th centuries. A unique mosaic icon portraying Hodegetria Dexiokratousa and reflecting the Byzantine artistic style is now in the Saint Catherine's Monastery collection in Sinai, and the work belongs to the first quarter of the 13th century. Hodegetria Dexiokratousa appears in an example of a mid-14th century wooden icon in the Hilandar Monastery in the Holy Mountain. The wooden icon portraying Hodegetria Dexiokratousa in the narthex of the Church of the Akheiropoiitos in Thessaloniki is a work from the Late Byzantine and dates back to the 14th century/the second quarter of the 14th century. In the 13th century, many icons portraying the Virgin in this type were produced in Cypriot workshops. Most of the Cyprus icons are characterized by the style of the figure reflecting the Byzantine style and the preferred colour tones. The examples of the Hodegetria Dexiokratousa Virgin type in Crusader Art, in Franco-Byzantine and Italo-Byzantine styles have been encountered from the 13th century onwards. There are similar examples of icons and mural paintings portraying this type of the Virgin in post-Byzantine art, reflecting the Byzantine art style.

Keywords – Byzantine art, Crusader art, provincial art, iconography, icon, Virgin Mary

GİRİŞ

İkona kelimesi Antik Grekçe'deki benzemek, andırmak anlamına gelen *eiko* (*εἰκο*)¹ fiilinden türetilmiştir (Chatzidakis, 2011: 220). En geniş anlamıyla ikona (*εἰκών*) kutsal bir kişinin herhangi bir türden ve herhangi boyuttaki görsel bir temsilidir (Carr, 1991: 977). Sözcük, özellikle Ortodoks cemaatinin kullanımı için dini bir kişinin ahpapano üzerine yapılan tasviri için kullanılsa da, dünyanın her yerinde İnciller'de yer alan öykülerle ilişkili bir konu ya da figürün betimlendiği herhangi bir resimsel ifadeyi tanımlamak için de kullanılmaya başlanmıştır (Rice, 1998: 81). Ortodoks inancında ikona evrensel gerçeğin tanığı ve ibadetin temel bileşeni olarak addedilir (Cormack, 2010: 115). İkonaların imge ve simge olarak ortaya çıkışı 4. yüzyıla değin geriye götürülebilir ve çıkış noktası Grek-Doğu toplumdur (Kondakov, 2008: 17). Tevrat'ta insan eliyle yapılmış imgeler kesin bir dille yasaklanmış;² görünmez Tanrı'nın bir imgesi olarak İsa'nın ikonalarına tapınması, Hıristiyanlığın erken döneminde Kilise Babaları tarafından da şiddetle kınanmıştır. Yine de kutsal kişilerin somut imgeleri olarak nitelendirilen ikonalar, 4. yüzyıldan itibaren, Doğu Hıristiyanlığı temsil eden Bizans-Ortodoks kültürünün en önemli parçası olmuştur.

İkonalar 5. yüzyıldan itibaren Anadolu'dan diğer bölgelere yayılmıştır. Kilise Babaları'ndan Aziz İohannes Khrysostomos ve Nyssalı Aziz Gregorios, ikonaları Hıristiyan inancının yardımcıları olarak addetmişlerdir. Esasen ikonalar 4. yüzyıl ve hemen sonrası için yeni bir şey değildi; ikonalar, *martyr*'lerin ve itirafçıların, şahadet ya da anı için lahitlere veya tabutlara konulan, yakılarak ya da balmumu ile işlenerek yapılmış (*enkaustik*) alışılagelmiş ahpapanellerdeki portreleriyle doğmuştur. Aslında bu portreler antik Mısır kültürünün gelenekleri ile bağlantılıdır (Kondakov, 2008: 17). Mısırlılar ölümlerini boyalı portrelerini hazırlamışlar ve bu resimler mumyalanan bedenlerin bantlarının altından görünecek biçimde ölünün üzerine yerleştirilmişlerdir (Yılmaz, 1993: 2; Kondakov, 2008: 17). Hıristiyanlıkta kutsal figürlerin ikona benzeri portreleri, yeni dinin yayılmaya başladığı evrede, katakomp fresklerinde karşımıza çıkmaktadır.³

Erken Bizans Dönemi'ne ait ahpapanel ikonalar, yüzeyi düzeltilmiş bir panel üzerine yapılan *enkaustik* tekniktir. 9. yüzyıldan itibaren ise ahpapanel üzerine, yumurta ve boya kullanılarak yapılan *tempera* olarak adlandırılan teknik uygulanmaya başlamıştır.⁴ Ahşap ikonaların yanı sıra Bizans'ta madeni ikonalar, maden üzerine *cloisonné*, emaye süslemeli veya değerli taşlarla kakmalı-süslemeli ikonalar, yekpâre, sabuntaşı (*steatit*), mermer ya da çeşitli taş cinsleri üzerine yapılan rölyef ikonalar,⁵ çeşitli boyutlardaki ve renklerdeki mermer, taş, seramik veya cam *tesserae*'lerle kompozite edilen mozaik ikonalar⁶ ve fildişinden ikonalar⁷ üretilmiştir.

¹ Sanat alanında, Grekçe olarak kullanılan *eikon* veya *ikona* kelimesi, diğer lisanslarda aynı şeyi ifade edebilecek başka kelime olmasına karşın; *the icon*, *l'icone*, *icona*, *ikon*, *nkoita* kelimeleri kullanılmıştır; Yılmaz, 1993: 1.

² Şu ayetlerde: Mısır'dan Çıkış 20:4'te; *Kendin için oyma put, yukarda göklerde olanın, yahut aşağıda yerde olanın, yahut yerin altında sulara olanın hiç suretini yapmayacaksın*; Mısır'dan Çıkış 34:17'de *Kendin için dökme ilâhlar yapmayacaksın ve Yasa'nın Tekrarı (Tesniye) 5:8-9'da benzer şekilde tekrarlanarak Kendin için oyma put, yukarda göklerde olanın, yahut aşağıda yerde olanın, yahut yerin altında sulara olanın hiç suretini yapmayacaksın; onlara eğilmeyeceksin, ve onlara ibadet etmeyeceksin*; "Kitab-ı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit", 1997: 76, 92, 183. Ayrıca bk.; Carr, 1991: 977-978.

³ Commodilla Katakombu Leonis Mezar Odası'nda (Roma-İtalya) tonoz yüzeyinde yer alan ve 4. yüzyılın son çeyreğine ait İsa portresi bilinen erken örneklerdendir; Kaya Zenbilci, 2019: 23.

⁴ İkona üretimine ilişkin bk.; Vasilaki, 2002; Cormack, 2007: 31-45; Kondakov, 2008: 53-75.

⁵ Rölyef ikona örneklerine ilişkin bk.; Lange, 1964 ve Davis, 2006.

⁶ 10. yüzyıldan günümüze gelebilen ünlü bir mozaik ikona örneği, İstanbul Arkeoloji Müzeleri'nde korunan Aziz Evdokia ikonasıdır ve Lips Manastırı Kilisesi'nden çıkmadır; Cormack, 2010: 122; resim için bk. a.e.: 121. Dumbarton Oaks

Bizans ikonalarında en başta İsa ve Meryem olmak üzere, İncil konuları, Bayram sahneleri, başmelekler, peygamberler, çeşitli Ortodoks azizleri ve azizeleri, azizlerin mucizeleri, sütun azizleri, patrikler ve Kilise Babaları sıklıkla tasvir edilmiştir. Erken örneklerde Roma İmparatorluğu'nun tasvir geleneğinden tanınan bazı imgelerin varlığı görülür. Kimi örneklerde kişileştirim (*personifikasyon*) figürleri yer alır.⁸ İsa, Meryem ya da azizlerin yaşamöykülerinden alıntılar sunan ikonalar zaruri olarak birden fazla veya çok sayıda figür içerir.

Figürlerin ikonalarda betimlenişi ikonanın kullanılacağı alana göre düzenlenmiştir. Genellikle büst halinde betimlenmiş ve 'portre' özelliği yansıtan İsa, Meryem, başmelekler, aziz ya da azizelerin büyük boyutlu ikonaları kiliselere ve manastırlara bağışlanmış; kiliselerde templon ya da ikonostasis asılmak üzere hazırlanmıştır. Erken dönemden günümüze ulaşan ikonalar arasında İsa'yı büst olarak tasvir eden ve enkaustik teknikte yapılmış bir örnek bugün Sina'daki Katherina Manastırı'nda yer alan *Pantokrator* (Evrenin/Herşeyin Hâkimi) ikonasıdır ve eser 6. yüzyıla tarihlenir.⁹ Taş ya da mermerden yapılmış rölyef ikonalarında sıklıkla tam boy betimlenmiş figürler karşımıza çıkar.¹⁰ Figürlerin kutsallıkları Bizans tasvir geleneğinde olduğu üzere daima bir hâle (*nimbus*) ile vurgulanır ve bu değişmez ve genel bir kuraldır.¹¹

İkonaların başlıca üretim merkezi imparatorluğun başkenti Konstantinopolis'tir. İmparatorluğun ikinci başkenti (*symvasilevousa* ya da *symproteuousa*)¹² olarak kabul edilen *Thessaloniki* (Selanik) bir diğer önemli ikona üretim yeri olarak ön plana çıkmıştır. Konstantinopolis dışında Anadolu'da ve Akdeniz çevresinde Kıbrıs, Girit gibi yerlerde bazı ikona üretim merkezleri bulunmaktadır. *Trapezounta* (Trabzon) ikona üretim merkezlerinden biridir; fakat eyalet üretimi ikonaları tanımlamak güçtür (Runciman, 1996: 11). Sina ve Athos'taki Bizans manastırlarında da ikona üretimi sürdürülmüştür. İkonalarda teknik ve sanatsal üslup anlamında örnek alınan Konstantinopolis'teki atölyelerin ürettikleri eserlerdir. Dahası; Bizans'ın sanatsal üslubu, genel bir söylemle, Bizans'a komşu diğer yerlere dahi yayılmıştır. Günümüzde halen Bizans ikona üretim geleneğini sürdüren Ortodoks manastırları bulunmaktadır.

İkonalar kiliselerde halkın görebileceği şekilde yer almış; hatta ahpapanel ikonaların asılması için templon bile icat edilmişti.¹³ İkonaların, formlarının ve içeriklerinin yayılması 11. yüzyıl

Koleksiyonu'nda yer alan iki örnek için bk.; Demus, 1960. Mozaik ikonalara ilişkin genel bir yayım için bk.; Demus, 1991.

⁷ Fildişi ikonaların bilinen ilk örnekleri 5. yüzyıla aittir. Yaklaşık olarak 5. yüzyılın başlarına tarihlenen ve pagan tasvir geleneklerini yansıtan bir fildişi diptikon bugün Londra'daki Victoria and Albert Museum koleksiyonunda yer alır. Görsel için bk.; Rodley, 1996: görsel 34. 487 tarihli bir örnek bugün Brescia'daki Museo Civico Cristiano'da yer alan diptikondur. Eser iki ayrı panel halinde ayakta ve ofisindeki tahtta bir konsülü tasvir eder. Görsel için bk.; Rodley, 1996: görsel 33. Geç 4.-erken 5. yüzyıla ait bir başka diptikonun sol parçası Milano'daki Castello Sforzesca'dadır. Görsel için bk.; Rodley, 1991: görsel 35.

⁸ Viyana'daki Ulusal Tarih Müzesi'nde 5. yüzyıl sonu-6. yüzyıl başına ait Roma ve Konstantinopolis kentlerinin birer kadın figürü olarak betimlendiği fildişi diptik bir eserdir, bk.; Durak, 2010: 204 ve görsel 103.

⁹ Esere ilişkin bk.; Chatzidakis ve Walters, 1967: 197-208.

¹⁰ Selanik'teki Bizans Kültürü Müzesinde 10.-11. yüzyıllara tarihlenen ve Meryem'i orans duruşunda, tam boy tasvir eden, mermer üzerine rölyef tekniğinde yapılmış bir örnek vardır, bk. şu eserde; Nalpanis, 2018: 93. Aynı müzede yer alan bir diğer tam boy örnek de olasılıkla Meryem'i tasvir eder; ancak eserin üst kısmı kırık ve figür tanımlanamamıştır, bk.; Nalpanis, 2018: 92. Yine müzenin koleksiyonunda yer alan ve 13.-14. yüzyıllara ait bir başka mermer rölyef ikona örneği Hosios David'in orans duruşunda ve ayakta betimlendiği eserdir, bk.; Nalpanis, 2018: 136-137.

¹¹ Erken Hıristiyanlık ve Bizans sanatında hâle hakkında Türkçe bir yayım, bk.; Sunay, 2012: 197-213.

¹² Kentin nitelendirilmesiyle ilgili bk.; Khasiotis, 1997: 12.

¹³ Bizans kiliselerinde önceleri ayine katılanların bemaı görebilecekleri yükseklikte bir ayırıcı birim olan templon duvarı, Bizans litürjisindeki değişimler sonucu zamanla bemaı naostan tamamen ayırarak yüksekliğe ulaşmış ve *ikonostasis* adını almıştır; Barut, 2012a: 11.

itibarıyla kiliselerin merkezî kubbe altı kutsal mekânındaki bariyer görevi gören templon ve ikonostasisin gelişimi ile ilişkili oldu. Templon ya da ikonostasisin sütunları arasında İsa, İsa ve Meryem, azizler olmak üzere *despotik* denen büyük boyutlu ikonalar yerleştirilirdi. Arşitrav ve epistil adı verilen üst bölüme ise çoğunlukla *Deesis* figürleri İsa, Meryem, Vaftizci Yahya, ya da kilise takviminin 12 yortusu, 12 havari veya azizlerin yaşamından sahneleri resmeden daha küçük boyutlu ikonalar asılırdı (Pitarakis, 2010: 163-164; Chatzidakis, 2011: 225-226). Büyük ikonalar öngörülerinde dua edilmesi için templona bitişik payandalarda sergilenirdi; bazı ikonalar *proskynetarion* denilen ve kilisenin nefleri boyunca uzanan ikona sehpaşına konurdu (Pitarakis, 2010: 164). Genellikle saygı duyulan dinî figürlerin ikonaları, onlar adına inşa edilen şapelde de yer alırdı (Rice, 1998: 81).

Bir Bizanslı'nın evinde ikona bulunması; ikonaların mucizevî, sağaltıcı, kurtarıcı özelliği olduğuna inanılmasıyla ilişkiliydi. İnanan, pano üzerine resmedilmiş, çoğunlukla koruyucu kabul ettiği aziz ya da azizeye, cennette kendisi için Tanrı ile arasına gireceği umuduyla dua ederdi (Rice, 1998: 81-82). İkonlara yüklenen sembolizm zaman içerisinde giderek artmış; bu durum tasvir-kırıcılık (ya da *ikonoklazma*) hareketiyle ve ikonaların tasvir karşıtları tarafından imha edilmesiyle sonuçlanmıştı. Tasvir-kırıcılık dini yaşamın merkezi olan manastır çevrelerinde büyük bir tepki aldı ve tartışmalara neden oldu. Bu hareketin özellikle manastır çevresinde yarattığı etki ve manastır mensuplarına verdiği rahatsızlık, bir ya da birkaç yüzyıl sonra, el yazmalarındaki resimlere dahi dolaylı yoldan konu edinildi.¹⁴

843'te tasvir-kırıcılığın sona ermesi, ikonaların yeniden canlanışını, kilise duvarlarının fresklerle bezemesini, yeni imgelerin geliştirilmesini beraberinde getirdi (Şevçenko, 1991a: 45). 15. yüzyılda Bizans'ın çöküşüne kadar kutsal kişilerin imgeleri anlamını yitirmeden imparatorluğun her yerinde önemini korumaya devam etti.

Bizans sanatı 1204-1261 yılları arasındaki Latin istilası sırasında değişime uğrar. Bu değişimden özellikle ikonalar da nasibini almıştır. 12. yüzyılın sonlarından sonra Kıbrıs'taki ikona üretimi Bizanslılar'ın yanı sıra Latin patronların himayesinde sürdürüldü için; Bizans eserlerindeki üslup değişiminin Batı etkisiyle gerçekleştiği görüşü hâkimdir.¹⁵

13. yüzyılda Kıbrıs'ta ve Sina'daki Katherina Manastırı'nda üretilen bir grup ikonada betimlenen kutsal figürlerin kabartmalı ve altın yaldızlı haleleri, bu eserleri diğer Bizans ikonalarından ayıran bir özellik olarak addedilir. Dahası Güney İtalya'daki bazı tasvirlerde aynı türden dekorasyonun varlığı,¹⁶ Kıbrıs başta olmak üzere, Doğu Akdeniz çevresinden -dolayısıyla Bizans'tan- yüzyıllar boyu süren sanat anlayışının başka coğrafyalara taşındığını gösterir (Frinta, 1981; Mouriki, 1987).

¹⁴ Tasvir-kırıcılığın betimlendiği, bilinen en erken örnek 9. yüzyıla ait Khludov Mezmu'nda (env. no.: Cod. 129, Ulusal Tarih Müzesi-Moskova), folyo 67recto üzerinde yer almaktadır. Tasvirde -muhtemelen aklını yitirmiş ve bu nedenle saçları diken diken betimlenmiş- bir tasvir-kırıcı (*eikonoklastis*) bir direğin ucuna takılı daire biçimli İsa ikonasını kirece batırmak üzereyken betimlenmiştir, Peers, 2004: 49. Figürün patrik İohannes Grammatikos olduğu düşünülmektedir; Hollingsworth ve Cutler, 1991: 975. Bir diğer örnek ise 1066 tarihli ve Stoudios Manastırı'nda kaleme alınan Theodoros Mezmu'nda (env. no.: Add MS 19352, British Library-Londra), folyo 88recto üzerinde tasvir edilmiştir. Söz konusu tasvirde, iki tasvir karşıtı figür Pantokrator tipinde İsa'nın betimlendiği direğe takılı bir ikonayı kireç ile boyamak üzeredirler; Anderson, 1988: 550-568; Kaya Zenbilci, 2017: 193, 194, 238.

¹⁵ Kıbrıs 1191 yılına kadar Bizans'ın elinde kalmış; bu tarihten sonra İngiliz kralı I. Richard *Coeur de Lion* tarafından III. Haçlı Seferi sırasında ele geçirilmiştir. Kral Richard Kıbrıs'ı ilkin Papalık himayesindeki Tapınak Şövalyeleri'ne, ardından Batı Fransa'daki Poitou eyaletinden gelen, Frank kökenli Lusignan ailesine satmıştır; Edbury, 1991: 1-12; Edbury, 2005: 63-102.

¹⁶ İlgili bir grup esere ilişkin bk.; Kouneni, 2008: 95-107.

Kommenoslar döneminde Bizans sanatı ağırlıklı olarak anıtsaldır. Ancak Palaiologoslar döneminde daha çok ikonalar ön plana çıkmış; 14. yüzyılda Bizans tasvir sanatının, anıtlara bağımlı olmayan eğiliminin bir uygulaması haline gelmiştir. Bu dönemden itibaren Bizans resim üslubunda belirgin bir değişim göze çarpar. İkonalarda, fresklerde ve el yazması resimlerinde, herşey hareket kazanmıştır. Giysiler dalgalanır, jestler daha canlı hale gelir, tutumlar daha serbesttir ve mimari kütleler katmanlar halinde daha çok yer kaplar. İnsan figürleri ve mimari ya da doğa betimlemeleri kaynaşır. İnsan yüzlerindeki ifade yumuşatılmıştır. Mimari adeta bir dekor görevi görür. Figürleri somut bir ortama taşıyan iç mekân düzenlemesi eksiktir. Bizans resim sanatı, son evrede bile kendi özgün üslubuna bağlı kalmıştır (Lasareff, 1937: 249).

Genel olarak, Bizans'ın 14. yüzyılda girdiği hızlı ekonomik gerileme döneminin, o zamanın sanatçıların pahalı mozaik tekniğini kullanmasını imkânsız kıldığı varsayılmaktadır. Palaiologoslar döneminde, Kariye mozaikleri dışında, Bizans'ta büyük bir mozaik dekorasyon yoktur; ancak küçük mozaik ikonaların üretiminin 14. yüzyıla kadar devam ettiği kesindir. Konstantinopolis, bu çalışmaların merkezi olarak kalmıştır. Fakat metropolün mozaik atölyeleri, 14. yüzyılın ikinci yarısında faaliyetlerini durdurmuştur, çünkü daha sonraki bir tarihe ait birinci sınıf mozaik ikona bilinmemektedir (Lasareff, 1937: 250).

1930'larda kaleme aldığı bir makalesinde Lasareff'in ikonalara ilişkin yorumu oldukça önemlidir. Lasareff'e göre;

Atina Müzesi'nde, Yunanistan ve İstanbul'daki kiliselerde korunan ikonaların çoğu kirle kaplıdır; çoğu yeniden boyandığı için tüm sanatsal değerini kaybetmişlerdir. Dahası, çoğu ikona hâlihazırda 15., 16. ve 17. yüzyılların İtalo-Bizanten ve Girit okullarına ait eserlerdir; bu dönemler için zaten bir Bizans varlığından söz edilemez. Bu geç dönem eserleri sanat tacirleri tarafından eski Bizans ikonaları olarak sunulurlar ve Bizans sanatının altın çağına dair tamamen yanlış bir izlenim verirler (1937: 249).

Aslında imparatorluk dışında yeni ikona üretim merkezleri imparatorluğun son evresinde ortaya çıkmıştır ve bu okullar Bizans tasvir geleneğini takip etmiştir. Bu nedenle ürettikleri eserleri Bizans üretimi olanlardan ayırmayı güçtür. Öte yandan özellikle Haçlı Seferlerinin sürdürüldüğü dönemde Bizanslı ikona ustalarının zanaatlarını imparatorluğun dışında icra etmiş olması da, bu ayırımı yapılamamasının temel nedenlerinden biridir. Nitekim çalışmamızın temel sorunsalı Selanik'teki Bizans Kültürü Müzesi'nde¹⁷ yer alan ve burada tanıtılan Meryem 'Hodegitria Deksiokratousa' ikonasının tarihlendirilmesi ve kökenidir.¹⁸ Çalışmada öncelikle Meryem imgelerinin ortaya çıkışına dair literatürdeki görüşlere; Bizans'ta Meryem'in kültüne ve imgelerine atfedilen öneme kısaca değinilmiştir.¹⁹ Bizans, Haçlı ve post-Bizans sanatından, yapı, müze

¹⁷ Bizans Kültürü Müzesi mimar Kyriakos Krokos tarafından tasarlanmıştır. İnşaatına 1989 yılında başlanan müze 1993 yılında tamamlanmış ve 1994 yılında açılmıştır. Müzede 11 sergi alanına ek olarak, bir konservasyon laboratuvarı, yönetim ofisi, oditoryum, kafe-restoran, eğitim programlarına ayrılmış bir salon ve atrium bulunmaktadır; Nalpantis, 2018: 12, 16, 29. Sergilemede kronolojik düzenle birlikte eser türlerine göre sınıflandırma yapılmıştır.

¹⁸ Literatürde Selanik'te yer alan ve konumuzla teşkil eden ikonaya ilişkin yalnızca müzenin katalog niteliğindeki yayınında yer verilmiş; eser 1200 civarına tarihlendirilmiştir. Çalışmada söz konusu ikonanın Selanik'e Doğu Akdeniz bölgesinden getirilmesi ve Lusignan Hanedanlığı evresinde Kıbrıs'ta üretilmiş olabileceği belirtilmiştir; Nalpantis, 2018: 97.

¹⁹ Bizans'ta Meryem kültürünün oluşması ve kültür gelişimini kapsayan süreç ile ilişkili olarak bk.; Demir, 2018: 33-163; özellikle 110-163 ve çeşitli çalışmalar için bk.; Pelikan 1996, Constan 2002, Cameron 2004, Shoemaker 2008, Barker 2011. Makalenin temel konusunun özünden uzaklaşmadan, Meryem'in kültüne dair makalemizde kısa bir metinle yetinilmiştir.

ve koleksiyonlarda yer alan, Meryem Deksiokratousa ve Hodegitria Deksiokratousa tasvirli eserlere de yer verilmiştir.

Bizans'ta Meryem Kültü ve İmgelerinin Önemi

Tanrı-doğuran anlamında *theotokos* ve sonsuz bakire anlamına gelen *aiparthenos* olarak nitelendirilen (Peers, 1991: 2070; Ševčenko, 1991d: 2173) ve -bugün eldeki Bizans eserlerinde yer alan monogramı sayesinde kanıtlanabilir olduğu üzere- *theotokos* olarak adlandırılan Meryem, Hıristiyanların koruyucu azizesi olarak aynı zamanda tümüyle kutsal anlamına gelen *panaghia*, lekеси anlamında *panamomitos*, tertemiz anlamında *akhrantos* gibi *epithet*'lerle²⁰ de anılır (Chaillot, 2019: 122). Aleksandrialı Athanasios ve Nazianzolu Gregorios, Meryem için *theotokos* unvanını kullanmışlardır (Peers, 1991a: 2070). Konstantinopolisli Proklos Meryem üzerine *homiliye*'ler kaleme aldı.²¹ Bizans kiliselerinde *orthros* ayini sırasında Meryem için *theotokion* denen ilahiler okunurdu (Conomos, 1991: 2070). Meryem, Bizans kiliselerinde 5. yüzyıldan itibaren tasvir edilmeye başlandı. Bizans topraklarında Meryem adına çok sayıda kilise inşa edildi; onuruna pek çok bayram düzenlendi. 6. yüzyıldan itibaren Meryem'e Müjde Bayramı 25 Mart'ta kutlanmaya başladı. Bizans imparatoru Flavios Mavrikius II. Tiberios (582-602) tarafından 6. yüzyıl sonu-7. yüzyıl başından itibaren *Koimesis* (Meryem'in Uykusu/Ölümü)²² Bayramının kutlanması öngörüldü (Peers, 1991b: 2174). Meryem, Bizanslılar için imparatorluğun başkenti Konstantinopolis'in, Kudüs'ün ve dolayısıyla imparatorluğun koruyucusu olarak daima özel bir öneme sahip olmuştur (Peers, 1991b: 2174; Magdalino, 2010: 86).

Meryem'in suretine ilişkin bilgi sahibi olunmasa da, Meryem'in bilinen erken tarihli resimlerinin İncilci Luka tarafından çizilmiş olduğu, Hıristiyan dünyasına kabul görmüştür (Bryer, 2002: 263; Cotsonis ve Nesbitt, 2008: 104-105; Chatzidakis, 2011: 221; Kaya Zenbilci, 2019b: 47). Atinalı Ephraim'in *Diegesis* adlı eserinde kaydettiği üzere Luka, Meryem'in ölümünden sonra Mısır'a gitti ve Meryem'in üç portresini orada çizdi. *Hodegitria*'yı Konstantinopolis'e, *Deksiokratousa*'yı Atina ya da Konstantinopolis'e ve son olarak sadece Meryem'i betimlediği bir resmi *Attaleia*'ya (Antalya) gönderdi (Cotsonis ve Nesbitt, 2008: 104). Bir görüşe göre; eğer *Hodegitria*'yı resmeden kişi İncilci Luka ise, Meryem hayatıyken çizmiş olmalıydı (Chatzidakis, 2011: 221). İkonalardan biri mucizevi olarak *Matzouka*'daki (Maçka) Bizans Dönemi'ne ait *Soumela* (ya da *Meryemana*) Manastırı'nda bulunmuş ve *Soumeliotissa* olarak adlandırılmıştır (Bryer, 2002: 263, Kaya Zenbilci, 2019: 47). Eser aslında *Athinotissa* ikonasıydı ve 4. yüzyılın sonlarından biraz önce Atina'dan Pontus'a getirilmişti (Haland, 2014:149; Kaya Zenbilci, 2019b: 47). Chatzidakis'in belirttiği üzere ise Meryem'i tasvir eden ve Luka tarafından çizildiğine inanılan *Hodegitria*, Ayasofya'nın doğusunda bulunan, Mangana Sarayı'nın yakınındaki *Hodegon* Manastırı'na getirildi (2011: 221). Dolayısıyla "*Hodegitria*" (*Οδηγήτρια/ yol gösteren*) adını aldı. Kouneni'nin Meryem *Kykkotissa*'nın ikonografisine yer verdiği bir makalesinde, İncilci Luka tarafından çizilen ve imparator I. Aleksios Komnenos'ta bulunan bir ikonanın, 1082 yılında 11. yüzyılda Kıbrıs'ta Troodos Dağı'ndaki *Kykkos* Manastırı'nı kuran Kıbrıslı münzevi Yeşeya'ya verildiği aktarılır (2008: 98).

Hem Tanrı-doğuran ve el değmemiş olarak kutsiyet atfedilen hem de Bizanslılar için imparatorluğun, başkentin ve diğer bazı kentlerin özel koruyucusu olduğuna inanılan Meryem'in, insan eliyle yapılan ikonalarının mucizevi olduğu düşünülmüştür. Sözgelimi; İohannes Moskhos'un *Pratum Spirituale* adlı eserinde (6. yüzyılın ikinci

yarısı-7. yüzyılın ilk çeyreği) mağarada yaşayan bir keşişin her gün Meryem ve çocuk İsa'nın tasviri önünde bir kandil yakarak dua etme alışkanlığına sahip olduğu hikâye edilir. Çoğu dindar, Meryem'in imgesini selamlayarak, ellerini ve ayaklarını öperek, büyük bir inançla onu göğsüne bastırarak selamlamayı adet edinmiştir. Geç 6. yüzyıldan itibaren ve 7. yüzyıl boyunca, imgeler önündeki adanmışlık uygulamalarının yaygınlaşığına şüphe yoktur (Kitzinger, 1954: 97).

656'da Vize'deki *İtirafçı* Maksimos ile Kaeserea *episkopos*'u arasındaki bir teolojik tartışmayı izleyen herkes ayağa kalkıp dua etmiş; İncil'i, haçı ve Meryem ile İsa'nın ikonalarını öpmüştür. Böylece yapılan tartışmanın neyin üzerine gerçekleştiği nesnelere üzerinden teyit edilmiştir (Kitzinger, 1954: 99).

Aziz Genç Stephanos'un *vita*'sında 8. yüzyılda Blakhernai (ya da *Vlakherna*) Manastırı'nda yer alan *Blakherniotissa* ikonasının mucizevi olduğu aktarılır (Ševčenko, 1991b: 2170).

Konstantinopolis'in koruyucusu Meryem'i çocuk İsa ile tasvir eden bir ikonanın, 626 yılındaki Avar kuşatması sırasında, patrik Sergios tarafından Theodosios surları yakınındaki bir geçit töreninde taşınarak mucize göstereceğine inanılmıştır (Cameron, 1979: 5-6).

İmparator III. Romanos (1028-1034) sefere çıktığında, İsa'nın annesinin imparatorluk ordularına yol gösterip koruyacağına inanarak Meryem'in ikonasını beraberinde taşımıştır (Rice, 1998: 82). *Blakherniotissa* ikonaları 11. yüzyıl boyunca düzenli olarak askerî törenlerde imparatora eşlik etmiştir (Ševčenko, 1991b: 2170). **Selanik'teki Bizans Kültürü Müzesi'nde Yer Alan Meryem 'Hodegitria Deksiokratousa' İkonası (Görsel 1a-c)**
Env. no.: BEI49 (Galeri 4) / Malzeme: Ahşap / Teknik: Tempera / Yük.: 52 cm, Gen.: 29.5 cm, Cidar: 3 cm.

Tanım: Eserin boyaları yer yer çatlamış, dökülmüş ve ikonanın bir kısmı kırılmıştır. İkona 52 cm yüksekliğinde, 29.5 cm genişliğinde ve 3 cm kalınlığındaki ahşap panel üzerine, tempera tekniğinde işlenmiştir. İkona üzerinde boyama işlemi öncesinde kalem ve pergel yardımıyla taslak çizimi yapıldığı kalan izlerden anlaşılmaktadır.

İkonada Meryem büst halindedir ve hafifçe sağına dönüktür; başını ve bakışlarını sağ tarafında kucığında tuttuğu çocuk İsa'ya yönelmiştir. Aynı zamanda sol eliyle İsa'ya dua etmektedir ve İsa'yı işaret etmektedir. Aynı şekilde İsa da başıyla ve bakışlarıyla annesine yönelmiştir. Böylece ikonada anne-oğul arasında jestlerle iletişim sağlanmıştır. Figürlerin ifadesi donuktur ve bu özellik Bizans sanatına özgüdür.

Meryem'in başını ve omuzlarını morumsu lacivert bir *maphorion* örter. *Maphorion* deve tüyü tonunda ve düz bir bantla süslüdür. İsa'nın üzerinde ekru tonunda, dörderli kırmızı puantiyelerle ve kiremit tonunda bir kol bandı ile süslü, uzun kolları bir tunik vardır. Sol elinde canlı bir kiremit kırmızısı tonunda *rotulus* tutar; sağ eliyle ise annesini kutsamaktadır. İkonanın alt kısmı kırık durumda olduğundan ve boyalar döküldüğünden İsa'nın ayaklarının açıkta olup olmadığı belirsizdir. Ancak benzer örneklerle bakılacak olursa, büyük olasılıkla İsa'nın ayakları açıktır. Her iki figür de halelidir. Halelerin yüzeyinde bezeme yoktur.

Meryem'in fiziksel özelliklerine bakıldığında el yazmalarından, duvar resimlerinden ve ikonlardan tanıdığımız, tipik Bizans figür üslubunu yansıtan bir görünüm sergilediğini görürüz. Yüz biçiminin oval, çene hattının gölgelendirilerek bir ay biçimi kazanması, Bizans

²⁰ Meryem'in epithet'lerine ilişkin kaynaklara dair bk.; Cotsonis, 2008: 103, dipnot 1. Ayrıca Meryem'e yüklenen Eski Ahit kaynaklı sıfatlara dair bk.; Demir, 2020: 217-240.

²¹ Homililer için bk.; Constan, 2002: 125-272.

²² Konuya ilişkin bk.; Barut, 2012a: 30-40. Bizans sanatında Koimesis tasvirlerinin kökeni ve ikonografisine dair bk.; Barut, 2012b: 67-72.

ressamlarının üslubudur.²³ Figürün yay biçimli kaşları, badem biçimli, yüzüne oranla büyük gözleri, dar ve uzun burnu, küçük ve dar ağız biçimi de aynı üslubun karakteristiğidir. Açıkta olan sol el, ince ve uzun parmaqlıdır. Büyük ölçüde tahrip durumda olan ikonada İsa'nın yüzünün bir kısmı korunmuştur. Figürün başı, yüzünün korunan kısmı dikkate alınır, oldukça küçüktür. Yüzü neredeyse bir kare biçimini almıştır ve çenesi hiç yoktur. Meryem'in yüzündeki boya kullanımı ve ışık-gölge etkisi elde etme çabası, İsa'nın yüzünde de seçilebilir. Öte yandan Meryem'de olduğu gibi; İsa'nın elinin ince ve uzun parmakları Bizans resmine özgüdür.



Görsel 1a.Meryem Hodegitria Deksiokratousa /1b.detay/1c.detay, ahşap ikona, 1200 yılı civarı, Bizans Kültürü Müzesi, Selanik-Yunanistan (Nalpantis, 2018: 97).

Meryem "Hodegitria Deksiokratousa" Tasvirlerinden Örnekler ve Değerlendirme

Hodegitria Meryem'in kucagında daima çocuk İsa vardır ve Meryem'in solunda -izleyiciye göre sağda- yer alır. Hodegitria tasvirlerinde Meryem, açıkta olan eliyle İsa'yı işaret eder. Bu nedenle bu Meryem tipine yol gösteren anlamında Hodegitria denmektedir (Cormack, 2007: 14). Meryem'in avuç içi gökyüzüne doğru açıldığı ve İsa'ya yöneldiği için, Meryem aynı zamanda İsa'ya dua eder. Zaman içerisinde Bizans sanatında Meryem'i çocuk İsa ile birlikte resmeden Hodegitria tipinin -ve diğer tiplerinin- varyasyonları ortaya çıkmıştır.²⁴ Hodegitria tasvirlerinin bazılarında Meryem ayakta durur. Bazı ikonlarda ve kimi anıtsal duvar

resimlerinde bu Meryem tipi yarım boy olarak tasvir edilmiştir. Chatzidakis'in kaydettiği üzere; çocuklu Meryem'in bilinen ilk ikonalarından biri olan 6. yüzyıla ait Sina Manastırı'ndan gelen ve günümüzde Kiev Müzesi'nde bulunan ikona, Luka'nın çizdiği Meryem Hodegitria prototipine yakın bir örnektir (Chatzidakis, 2011: 221).

Hodegitria tipinde Meryem'in Bizans tasvir sanatında ortaya çıkışına dair farklı görüşler bulunmaktadır. Lasareff, Meryem'in ikonografisine dair çalışmaları bir makalesinde tartışırken *Oturan Hodegitria* tipine değinmiştir (1938: 46-65). Strzygowski orijinalde Hodegitria'nın Mısır kökenli olduğunu iddia eder. Kondakov Oturan Hodegitria tasvirlerini klasik tipin bir varyasyonu olarak nitelendirmiştir (Lasareff, 1938: 49).

4. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanan Hodegitria'nın prototipleri zamanla Bizans sanatındaki Meryem tiplerinin arasında en yaygın betimlenen tasvirler dönüşmüştür. Ancak Lasareff Oturan Hodegitria'nın Suriye-Mısır tipi olarak yerleşmiş çok tuhaf bir kaderi olduğunu, Konstantinopolis'in *metropolitan* sanatında genel olarak asla kabul edilmediğini, Ermeni ve Gürcü sanatıyla temsil edilen Doğu Hıristiyan sanatının ikonografisinde yaygınlaştığını vurgular (1938: 53-54). Hodegitria ikonaları Bizans sanatında tüm Meryem tipleri arasında en yaygın kopyalanan örneklerdir (Folda, 2015: 10). Bu ikonalar genelde Meryem'i yarım boy olarak tasvir eder.

Meryem tasvirleri arasında çocuk İsa'yı Meryem'in sağında gösteren *Deksiokratousa* tipi iki gruba ayrılır. Birinci grupta Meryem'in İsa'nın ayak bileğini sol eliyle kavradığı görülür. Bazı örneklerde Meryem, İsa'nın dizine ya da bacağına dokunmaktadır. Luka'nın çizdiği Meryem portrelerinden birinin Deksiokratousa tipinde olduğu kabul edilse de; bu tipin Bizanslı örnekleri tasvir-kırıkcılık evresi sonrasına aittir. Belki de Hodegitria tipinin geç bir varyasyonu olarak nitelendirilmelidirler. Öte yandan, Deksiokratousa'nın Konstantinopolisli bir arketipi hâlihazırda bilinmemektedir. İkinci grupta, *Hodegitria Deksiokratousa* tipinde Meryem hem İsa'yı sağında tutar hem de sol eliyle İsa'yı işaret eder. Bu tasvirler Hodegitria tipinin bir varyasyonudur. Haçlı Sanatı örneklerinde Hodegitria Deksiokratousa ikonaları *krisografik*'tir; bu özellik mozaik ikonalarda da görülmektedir. Haçlı Sanatının çoğu örneğinde Meryem yarım boy olarak tasvir edilmiştir. Tam boy tasvir edilen Meryem yalnızca birkaç örnekte karşımıza çıkar (Folda, 2015: 107).

Orta Bizans Dönemi'ne Ait Eserler

Deksiokratousa tipinin Bizans Sanatından bilinen en erken tarihli örneği geç 10. yüzyıldandır (The Walters Art Gallery, 1947: 45, no. 129, 8x6.2x0.9 cm). Bir fildişi triptiğin orta paneli olan ikonada Meryem ayakta, *contrapposto* duruşunda, tam boy betimlenmiştir ve çocuk İsa'yı sağında taşır. Meryem'in başının iki yanında monogramı okunur. Haçlı haleli çocuk İsa sol elinde bir *rotulus* tutar ve sağ eliyle Meryem'i kutsamaktadır. İsa'nın her iki bacağı da dizlerinden ayağına kadar açıktır. Hodegitria Deksiokratousa örneklerinden farklı olarak tasvirde Meryem, sol eliyle çocuk İsa'nın sağ ayak bileğini kavramıştır. Eserin başkent kökenli olduğu açıktır.²⁵

İkinci grubu teşkil eden Hodegitria Deksiokratousa tasvirleri anıtsal resim sanatında, ikonalarda, mühürlerde ve *enkolpion*'larda görülür. Bizans Dönemi'ne ait anıtsal duvar resimlerinden ünik bir Hodegitria Deksiokratousa tasviri Boiotia'daki Distomo yakınlarında bulunan Hosios Loukas Manastırı'nda, Katholikon'un

²³ İkona boyama, tonlama ve renk kullanımı üzerine yazılmış Bizanslı bir reçeteyi ele alan bir çalışma için bk.; Parpulov, Dolgikh, Cowe, 2010: 201-216.

²⁴ bk.; Ševčenko, 1991d: 2175-2176. Bazı kaynaklarda Meryem ve çocuk İsa ikilisinin Mısır mitolojisindeki bereket ve doğum tanrıçası İsis ile oğlu Horus'a benzettiği görüşü dile getirilmektedir, bk.; Hornung, 2001: 75. Meryem kültürünün pagan kökeni dair de çok sayıda çalışma bulunmaktadır, bk.; Benko, 2004; Cameron, 2004: 1-21; Demir, 2019: 462-473.

²⁵ Fildişinden başkent üretimi dini tasvirli eserlere ilişkin bk.; Androudis, 2007: 564-565.

güney haç kolunun doğu duvarındaki lünette yer alan duvar mozağında karşımıza çıkar (Görsel 2). Tasvir 11. yüzyıla tarihlenir (Chatzidakis, 1997: 33).

Aynı yapıda kuzey haç kolunun doğu duvarındaki lünette Hodegitria betimlenmiştir; çocuk İsa Meryem'in solundadır. Her iki mozaikte de Meryem'in, baş hizasında, iki yanda monogramı yer alır. Altın yaldız zemin üzerine yapılan tasvirlerde Meryem lacivert üzerine altın yaldızdan şerit ve püsküllerle süslü, omuzlarını ve başını örten bir *maphorion* kuşanmıştır. Hodegitria Meryem'in omuzlarında ve sağ manşetinde birer haç motifi yer alır. Hodegitria Deksiokratousa'da haç motifi Meryem'in sol manşetindedir. Her iki mozaikte de kiremit tonundaki haçlı halesi ile betimlenen çocuk İsa, beyaz khiton üzerine altın yaldızlı ve draperleri kahverengi tonuyla belirlenmiş bir himation giyer. Hodegitria mozağında İsa'nın sol omzunda, diğer tasvirde ise sağ omzunda kiremit tonunda şeritler vardır. Hodegitria tasvirinde İsa sağ elinde beyaz bir *rotulus* tutarken, sol eliyle annesini kutsamaktadır. Hodegitria Deksiokratousa mozağında ise *rotulus* İsa'nın sol elindedir ve İsa Meryem'i sağ eliyle kutsamaktadır. Her iki betimlemede de İsa'nın ayakları açıktır.



Görsel 2. Meryem Hodegitria Deksiokratousa, Hosios Loukas Katedrali, güney haç kolu lünette mozağı, 11. yüzyılın ilk çeyreği, Boiotia-Yunanistan (Chatzidakis, 1997: görsel 32).

Kurşun mühürlerde Deksiokratousa ve Hodegitria Deksiokratousa tasvirleri çok yaygın değildir. Altı mühür örneği Washington'daki Dumbarton Oaks Koleksiyonu'ndadır (DO). DO'daki örneklerden iki kurşun mühür 1045-1060 yılları arasına tarihlenir ve *protospatharios epi tou Khrysotriklinou* Niketas Anzas'a aittir (env. no.: BZS.1958.106.2522 ve BZS.1958.106.3254). Her iki mühürün ön yüzünde de Hodegitria Deksiokratousa büst olarak betimlenmiştir.²⁶ 11.-12. yüzyıla ait, bir rahip ve *protosynkellos*'un kurşun mühüründe ön yüzde Deksiokratousa büst olarak gösterilmiştir. Eserin yüzeyi tahrip durumda olduğundan Meryem'in

Hodegitria tipinde olup olmadığını belirlemek imkânsızdır (env. no.: BZS.1951.31.5.2407)²⁷.

11. yüzyıla ait bir diğer örnek Poroî patriği Niketas'ın mührüdür (env. no.: BZS.1955.1.4991).²⁸ Mührün ön yüzünde büst olarak Hodegitria Deksiokratousa yer alır. Mührün korozyon tabakası ile kaplı olduğundan İsa'nın jestlerini seçmek olanaksızdır. Ancak Meryem'inkiler daha belirgindir ve seçilebilmektedir. 11. yüzyılın ikinci çeyreğine ait anonim iki örneğin ön yüzünde Meryem ayakta betimlenmiştir ve Hodegitria Deksiokratousa tipindedir (env. no. BZS.1955.1.1828 ve BZS.1958.106.4813). Bir diğer Bizans mühür örneğinde Meryem yine Hodegitria Deksiokratousa tipindedir. 1075-1080 tarihleri arasına ait bu mühür Blakhernai Sarayı'nın *protoproedras megas skeuphylaks*'ı Nikolaos Skleros'a aittir²⁹ ve Viyana'daki Ulusal Tarih Müzesi koleksiyonunda bulunmaktadır.

Orta Bizans Dönemi'nden 11.-12. yüzyıla ait, büst halinde Hodegitria Deksiokratousa tasvirli bir *enkolpion* bugün Haluk Perk Müzesi'nde korunmaktadır. Meryem'e atfedilen ve omuzlarının iki yanına istiflenmiş Tanrı anası anlamına gelen monogram ters olarak "VΘ MP" şeklinde basılmıştır. Kalıp baskısı hazırlanırken, yazıt yanlışlıkla ters olarak yerleştirilmiş olmalıdır (Ünal ve Çakmakçı, 2020: 515).

Latin İstilas Dönemine Ait Eserler

Hodegitria Deksiokratousa tasvirli 13. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlenen, ahşap üzerine mozaik kaplama bir ikona örneği (34x23 cm) günümüzde Sina'daki Katherina Manastırı'nda yer alır (Vocotopoulos, 1995: 207-208) (Görsel 3). İkona muhtemelen Konstantinopolis'te üretilmiştir (Damianos of Sinai, Faran, Raita, 2004: 348). Orta Bizans Dönemi'nden itibaren karşımıza çıkan, el yazmalarının resimlerini çevreleyen bordürleri anımsatan, geometrik ve birbirini tekrar eden "t" biçimli motifle süslü bir bordürle çevrelenen ikonanın zemininde, yine 10.-15. yüzyıl Bizans el yazmalarının tezhip süslemelerinde görülen *blütenblatt*³⁰ stilinde bitkisel motiflerle süslü madalyonlar vardır. Meryem'in başının iki yanında, madalyon içinde, altın yaldızla işlenmiş monogramı okunur. Yarım boy betimlenen Meryem sağında çocuk İsa'yı taşımaktadır ve sol eliyle İsa'ya yönelmiştir. Meryem'in morumsukoyu kahve *maphorion*'unun draperleri *krisografik*'tir. *Maphorion*'un altından görünen kısımlarda Meryem'in lacivert tonunda ve uzun kollu bir elbise giydiği anlaşılır. Sol manşetin üzerine düz, altın yaldızdan iki şerit işlenmiştir. Figürün gözleri uzaklara bakmaktadır. Meryem'in kolunda oturan tam boy betimlenmiş çocuk İsa kızılımsı sarı saçlıdır. Halesinde maviden beyaza degrade tonlanmış bir haç motifi yer alır. İsa'nın üzerinde beyaz lacivert ve beyaz bir khiton ve devetüyü tonunda ve altın yaldız drapel bir tunik vardır. Lacivert tonunda ve kırmızı diyagonal çizgilerle süslü bir kuşak, figürün tuniği üzerinden göğüs hizasında bağlanmıştır. İsa'nın sol elinde kırmızı diyagonal çizgilerle süslü lacivert bir *rotulus* tuttuğu dikkati çeker; sağ eliyle ise Meryem'i kutsar (Görsel 3).

Eserdeki figür üslubunda oran ve orantı sorunu karşımıza çıkar. İsa'nın başı, elleri ve ayakları gövdesine nazaran küçüktür. Aynı şekilde Meryem'in elinin parmakları ince ve uzundur. Yüzlerdeki karakteristik özellikler Bizans sanatına özgüdür.

İkonadaki çizgisel üslup Komnenos Dönemi stilini yansıtmaktadır. Ancak bu güçlü çizgisel üslup daha ziyade Palaiologoslar Dönemi boyunca üretilen mozaik ikonaların resim kalitesini modelleme

²⁷ Eserle ilişkin bk.; Laurent, 1963: V/1-no. 223.

²⁸ Eserle ilişkin bk.; Laurent, 1963: V/3-no. 1768.

²⁹ Yazıt için bk.; Schlumberger, 1884: 409, no.2.

³⁰ Blütenblatt süslemelere ilişkin bk.; Weitzmann, 1935: 17-18, 22-32; Kaya Zenbilci, 2017: 92-93.

²⁶ Mühürlere ilişkin bk.; Nesbitt ve Seibt, 2013, 191 ve görsel 1E ve 1F.

girişiminin bir sonucudur (Damianos of Sinai, Faran, Raitha, 2004:348).



Görsel 3.Meryem Hodegitria Deksiokratousa, ahşap üzerine mozaik ikona, 13. yüzyılın ilk çeyreği, Katherina Manastırı, Sina Dağı-Mısır (Vocotopoulos, 1995: görsel 74).

Görsel 3.Meryem Hodegitria Deksiokratousa, ahşap üzerine mozaik ikona, 13. yüzyılın ilk çeyreği, Katherina Manastırı, Sina Dağı-Mısır (Vocotopoulos, 1995: görsel 74).

Geç Bizans Dönemi'ne Ait Eserler

Bugün Selanik'teki Panagia Akheiropoiitos Kilisesi'nin narteksinde yer alan ahşap ve geç dönemde yapılmış bir *proskynetarion* üzerine konulmuş, Palaiologoslar Dönemi'ne ait ahşap ikonada Hodegitria Deksiokratousa tasviri yer alır (121x94 cm). Altın yaldız zeminli ikonada Meryem kahverengi üzerine altın yaldızdan düz bir şeritle süslü *maphorion* giyer. *Maphorion*'un eteğinde altın yaldızdan püsküller vardır. Meryem'in omuz hizasında ve başının tepesine doğru yerleştirilmiş üç 'yaşayan haç' motifi, diyagonal yönde yaprak motifleriyle süslenerek adeta çiçeğe benzetilmiştir. Bu motifler Meryem'in bekâretini temsil eder. Meryem sol elini gökyüzüne doğru açmıştır ve İsa'ya dua eder. Meryem izleyiciye bakarken, İsa annesine bakmaktadır. Meryem'in sağındaki çocuk İsa annesinin koluna oturmuştur. İsa'nın üzerinde altın yaldızlı khiton ve himation vardır; giysilerin drapeleri kahverengi çizgilerle vurgulanmıştır. İsa'nın belinde parlak kırmızı tonunda kuşak ve sağ omzunda aynı tonda bir atkı vardır. Figür sağ eliyle annesini kutsarken, sol elinde kırmızı bir *rotulus* tutmaktadır. İsa'nın iki ayağı kısmen açıktadır; figürün ayaklarında kırmızı tabanlı sandaletler yer alır (Görsel 4). Meryem'in omuz hizasında, iki yanda, Bizans geleneğinde nadir olan ve "Umutsuzların Umudu" anlamına gelen Grekçe "Η ΕΛΠΙΣ / ΤΩ[N] ΑΠΕΛ/ΠΙΣΜΕΝΩΝ" epithet'i yazılıdır (Kousoula ve Trifonova, 2009: 307). Eser resim üslubu bakımından Selanik müzesindeki örnekten ayrılır (Görsel 1a-c). Kousoula ve Trifonova'ya göre (2009) ikona muhtemelen Selanik'te bir atölyede 14. yüzyılın ikinci çeyreğinde üretilmiştir (s. 307-316) Vassilaki ikonayı 14. yüzyıla tarihler (2005: 269). Eserde -eğer yeniden boyanmadıysa ve özgün renklerini koruduysa- İsa'nın kuşağı, atkısı ve sandaletleri ile elinde tuttuğu *rotulus*'un boyandığı parlak kırmızı ton Kıbrıs ikonalarında ve kilise duvar resimlerinde görülür.



Görsel 4.Meryem Hodegitria Deksiokratousa 'Ελπίς των Απελπισμένων', ahşap üzerine tempera ikona, 14. yüzyıl/14. yüzyılın ikinci çeyreği, Panagia Akheiropoiitos Kilisesi, Selanik-Yunanistan (foto. yazara ait, Kasım 2018).

Geç Bizans örnekleri arasında, 14. yüzyıla ait ve ahşaptan, bir diğer Hodegitria Deksiokratousa tasvirli ikona Athos'taki Hilandar Manastırı'nda yer alır (Görsel 5). Eser *Hodegitria Triherousa* olarak da bilinir (Kousoula ve Trifonova, 2009: 307). Panagia Akheiropoiitos'taki ikona (Görsel 4) ve Hilandar'daki örnek (Görsel 5) Kousoula ve Trifonova'ya göre aynı yaygın prototipin örnekleridir; figürlerin üslubu Thessaloniki atölyelerinde 14. yüzyılın ilk yarısında üretilmiş eserlerle ilişkilidir. İki ikonada da özellikle İsa'nın yüzü, karşılaştırmayı açıklayıcı kılar (2009: 308-310).



Görsel 5.Meryem Hodegitria Deksiokratousa Deksiokratousa (Triherousa), ahşap üzerine tempera ikona, 14. yüzyıl ortaları, Hilandar Manastırı, Athos-Yunanistan (Kousoula ve Trifonova, 2009: görsel 2).

Geç 12. yüzyıldan Kıbrıs üretimi çift taraflı bir ahşap ikonanın ön yüzünde yer alan (Görsel 6a) Meryem tasviri, Carr'a göre (1997) Kıbrıs'a atfedilen ve *Kykkotissa*³¹ denen, *maphorion*'unun üstünde ayrıca bir duvak bulunan ve genelde Kıbrıs üretimi ikonalarda görülen, halesi kabartma tekniğinde yapılmış Meryem'in bir temsilidir. Figürün ellerinin pozisyonu, ikonanın tahrip durumda olması nedeniyle belirsizdir. Hem *maphorion*'u örten duvak hem de kabartma tekniğindeki hale, 13. yüzyıl ve sonrasına ait eserlerde görülür. Bu ikonanın geç 12. yüzyıla ait olabileceği fikri, Kıbrıs'taki Nikosia'da bulunan *Eleousa* (Şefkatli) Meryem ikonasındaki Meryem'in yüzü ile benzer özellikler sergilemesi ve bu eserin geç 12. yüzyıla ait olması nedeniyle ortaya atılmıştır (Carr, 1997: 128). Eserin Hodegitria tipini tasvir ediyor olması muhtemeldir. İkona günümüzde Kıbrıs'ta, Panagia Theoskepastos Kilisesi'nde bulunmaktadır (Görsel 6a-b).



Görsel 6a.Ön yüz: Meryem ve çocuk İsa / **6b.**Arka yüz: Aziz Pers İakovos, çift taraflı ahşap ikona, geç 12. yüzyıl, Panagia Theoskepastos Kilisesi, Kıbrıs (Carr, 1997: görsel 75).

Kıbrıs üretimi Hodegitria Deksiokratousa tasvirli ve erken 13. yüzyıla ait bir ikona, bugün Doros'taki Panagia Galaktotrofousa Kilisesi'nde yer alır (Görsel 7). Meryem'in morumsu kahve tonundaki *maphorion*'u Kıbrıs ikonalarına özgüdür.³² İsa lacivert bir khiton üzerine parlak kırmızı bir himation giyer. Bu canlı ve parlak

³¹ Bu Meryem tipinde çocuk İsa Meryem'in sağındadır. Çoğu örnekte Meryem ile İsa cepheden betimlenmiştir. Meryem'in başı hafifçe İsa'ya eğiktir ve yüzü İsa'nın saçına temas eder. *Kykkotissa* tipine ve İtalyan etkisindeki eserlere ilişkin bir çalışma için ayrıca bk.; Kouneni, 2008: 95-107.

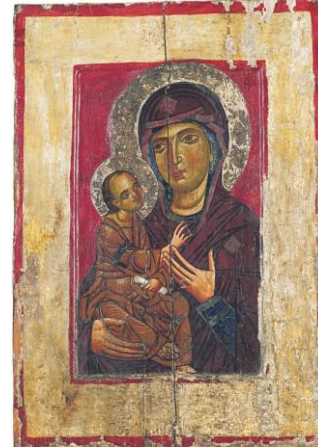
³² İkonaların görselleri için bk.; Eliades, 2017: görsel 6, 7, 8, 12, 13, 14, 21, 23, 27, 44, 45, 48, 49, 53.

kırmızı ton Kıbrıs ikonalarında ve kiliselerdeki fresklerde görülmektedir.



Görsel 7.Meryem Hodegitria Deksiokratousa, ahşap ikona, erken 13. yüzyıl, Panagia Galaktotrofousa Kilisesi, Doros-Kıbrıs (Eliades, 2017: görsel 22).

Yine Kıbrıs üretimi olan, Moutoullas'taki Aziz Paraskevi Kilisesi'nden Kıbrıs'taki Kykkos Manastırı Müzesi'ne getirilen Hodegitria Deksiokratousa tasvirli ahşap ikona (99x70 cm) 13. yüzyıla (Folda, 2015: 10-11) ya da 13. yüzyılın ikinci yarısına aittir (Eliades, 2017: 101) (Görsel 8).



Görsel 8.Meryem Hodegitria Deksiokratousa, ahşap ikona, 13. yüzyıl, Kykkos Manastırı Müzesi, Kıbrıs (Eliades, 2017: görsel 68).

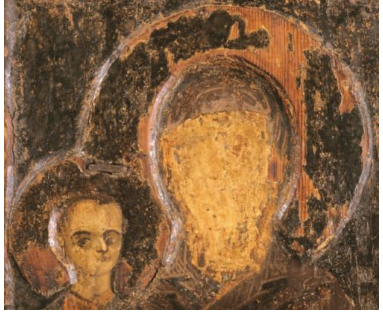
Girit Üretimi Eserler

Günümüzde Benaki Müzesi'nde yer alan ve Girit'te üretilmiş Hodegitria Deksiokratousa ikonası (85x63x3 cm) 13.-14. yüzyıllarda Latin istilas sırasında Doğu Akdeniz bölgesinde görülen üslubun ürünüdür ve bu üslup *Haçlı Sanatı* olarak nitelendirilir (Chatzidakis, 2005: 349). Meryem'in yüzü tahrip durumdadır; İsa ise izleyiciye bakmaktadır (Görsel 9a-b). İkonanın yükseltilmiş çerçevesinin sol kısmında dört, üstte beş ve sağda kısmında dört - tamamı yarım boy betimlenmiş- figür yer alır³³ (Görsel 9a).

İkonada çocuk İsa'nın paralel ve yana dönük bacakları, hardal sarısı khiton'u ve koyu mavi himation'u ile yarı önden pozunu ayırt edilecek özellikler 13. yüzyıl boyunca ve erken 14. yüzyılda Kıbrıs'ta ve İtalya'da, Doğu Akdeniz atölyeleriyle bağlantılı ikonalarda yaygın olan yerleşik bir metropolitan modeliyle ilişkilendirilebilir (Chatzidakis, 2005: 340).

³³ Figürler hakkında detaylar için bk.; Chatzidakis, 2005: 340-342.

Selanik'teki örneğimizden farklı olarak ikonada Meryem ve İsa'nın haleleri ahşap panelden kabartma olarak yapılmış ve koyu maviye boyanmıştır (Görsel 9b). Bizans ikonalarında nadiren görülen bu özellik, Kıbrıs ve Güney İtalya ikonalarında oldukça yaygın olan, alçı kabartmalı zengin süslemelerle süslenmiş yüksek kabartma halelerden ayrı ve farklı bir teknik olarak düşünülmelidir. (Chatzidakis, 2005: 345).



Görsel 9a.Meryem Hodegitria Deksiokratousa, Deesis ve Azizler**9b.**detay, ahşap ikona, 13. yüzyıl, Benaki Müzesi-Atina (Chatzidakis, 2005: görsel 23).

Franko-Bizanten Üsluptaki Eserler

Günümüzde Sina'daki Katherina Manastırı'nda korunan ve 1250'lere tarihlendirilen Hodegitria Deksiokratousa ikonası Haçlı Sanatının ürünüdür ve *Franko-Bizanten* olarak tanımlanan üslubu yansıtır. Acre'de (İsrail) üretilen eserde Bizans tasvir sanatının çizgisel üslubu yerini ışık-gölge denemelerine bırakmıştır. Eserde pürüzsüz bir boya işçiliği göze çarpar. İkona, daha geç dönemde İtalya'daki Siena Ekolü'nden Simone Martini'nin yüzey bezemeciliğini hatırlatan, ahşap üzerine *pastiglia gesso* tekniğinde ve hiç boş yer bırakılmayacak biçimde süslenmiştir (Görsel 10).



Görsel 10.Meryem Hodegitria Deksiokratousa, ahşap ikona, 1250'ler, Katherina Manastırı, Sina Dağı-Mısır (Princeton University, 2017: vrc.princeton.edu/sinai/items/show/6404).

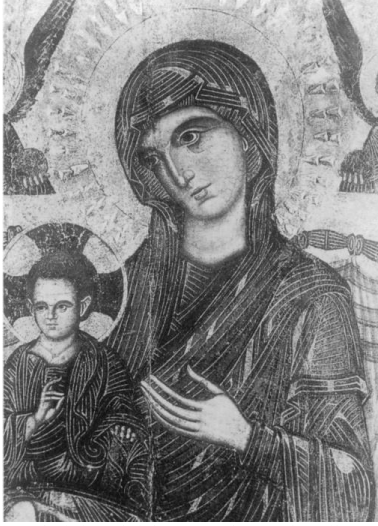
İtalo-Bizanten Üsluptaki Eserler

Pisa'daki Duomo'da yer alan ve ahşap üzerine tempera ve altın yaldızla yapılmış 13. yüzyılın ilk çeyreğine ait *Madonna di sotto gli Organi* ikonası Hodegitria Deksiokratousa'nın *İtalo-Bizanten* üsluptaki bir versiyonudur (93x55 cm) (Bacci, 2007: 147; Folda, 2016: 631). 13. yüzyılda Toskana ve Umbria'da üretilmiş aynı Meryem tipini tasvir eden birkaç ikona örneğinde olduğu gibi; bu eserde de Meryem'in büst olarak betimlendiği görülür. İkonadaki tasvirde, Bizans ve Haçlı Sanatındaki çoğu örneklerden farklı olarak, İsa'nın elinde *rotulus* değil, açık bir kodeks vardır (Görsel 11).



Görsel 11.*Madonna di sotto gli Organi*, ahşap ikona, 13. yüzyılın ilk çeyreği, Duomo, Pisa-İtalya (Bacci, 2007: görsel 11).

Puşkin Eyalet Güzel Sanatlar Müzesi'nde yer alan ve "*Puşkin Madonna'sı*" olarak adlandırılan bir Hodegitria Deksiokratousa tasvirli ahşap ikona örneği 13. yüzyıl İtalo-Bizanten üslubuna atfedilen bir başka eserdir. İkona, Pisalı bir ressam tarafından yapılmıştır (173x84 cm, env. no.: 240) (Folda, 1999: 152; Folda, 2016: 637). İkonada Meryem bir taht üzerinde oturmaktadır ve tam boy tasvir edilmiştir. Tahtın sağında ve solunda birer melek figürü yer alır (Görsel 12, detay olarak).



Görsel 12. Meryem Hodegitria Deksiokratousa (detay), ahşap ikona, 13. yüzyıl, Puşkin Eyalet Güzel Sanatlar Müzesi, Moskova-Rusya (Lasareff, 1948: görsel 459).

Post-Bizans Dönemi'ne Ait Eserler

Bizans'ın çöküşünden sonra, hâlihazırda Bizans ve Akdeniz çevresindeki Haçlı Sanatı'nın üslubu ile melez hale gelen tasvir geleneğine dayalı ikona üretimi varlığını devam ettirmiştir. Bu evrede -eş zamanlı olmasalar da- ikona üretiminde Kıbrıs, Girit, İtalya'da Venedik, Sicilya, Pisa, Siena, kuzeyde Süzdal, Növgorod ve Moskova gibi yerlerdeki atölyeler ön plana çıkar.

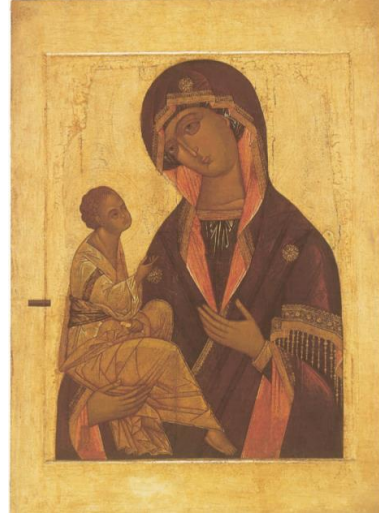
Batı Avrupalı unsurlar, katkıları zayıf bir şekilde farklı olan birçok farklı bölgeden olsa bile, Kıbrıs'a doğrudan Batı'dan ulaşmıştır. Ancak Batılı unsurlar, Yakın ve Orta Doğu'daki Batı varlığından bir şekilde etkilenen Yakın Doğu gelenekleriyle birlikte, Kıbrıs'a da dolaylı olarak ulaşmıştır. 13. ve 14. yüzyıllarda, Venedik'in *Lingua Franca Sanatı* veya "Kutsal Topraklar"la ilişkili Haçlı Sanatı ile çeşitli şekillerde bağlantılı, melez, yarı Bizans sanatı, Kıbrıs'la geniş bir şekilde ilişkilendirilir ve hatta Kıbrıs'a atfedilir. Yerel sanatın kendi bünyesindeki ithal geleneklerle ilişkisi; daha sonra, Girit Okulu'nun etkisi, Bizans ve Batı'nın Kıbrıs'ın sanatını şekillendirmedeki göreceli rolleri hakkında pek çok soruyu gündeme getirir (Carr, 1995: 339). 15.-16. yüzyıllarda, özellikle de Konstantinopolis'in düşüşünden (1453) sonra, Kıbrıs'taki resim sanatında İtalyan rolü hâkimdir. Geleneksel olarak bu dönem 'iç karartıcı' olarak anılır. Aslında bu yüzyıllar Kıbrıs'taki resim sanatının tüm dönemlerinin en zengin evresini teşkil eder; hayatta kalan yirmiden fazla duvar siklusu ve düzinelerce ikonayla temsil edilir (Carr, 1995: 343).

Günümüzde Lefkoşa'daki Bizans Müzesi'nde yer alan (env. no.: BMIAM.026, 116.8x82.5 cm) Deksiokratousa betimli ve 15. yüzyıla ait ahşap ikona Kıbrıs'ın yerel-Bizanslı sanatsal geleneğiyle kaynaşmış Batı etkilerini yansıtan bir üslup sunar. Bizans ve çağdaşı örneklerdeki tasvirlerde İsa'nın sol elinde tuttuğu *rotulus* bu örnekte İsa'nın sağ elindedir ve önceki örneklerin aksine İsa burada Meryem'i kutsamaz; figürün sol avucu yukarı bakmaktadır. Meryem'in başı hafifçe öne ve sağına doğru eğiktir; ancak anneni gözleri uzaklara bakmaktadır. İkonanın alt bölümünde tahribat olduğundan, annenin ellerinden yalnızca sağ elinin bir kısmı seçilebilmektedir. Anne sağ eliyle çocuğu kavrar. İkonanın sol ve sağ üst köşelerinde birer yarım-boy melek figürü yer alır (Görsel 13).



Görsel 13. Meryem Deksiokratousa, ahşap ikona, 15. yüzyıl, Bizans Müzesi, Lefkoşa-Kıbrıs (Eliades, 2017: no. 32).

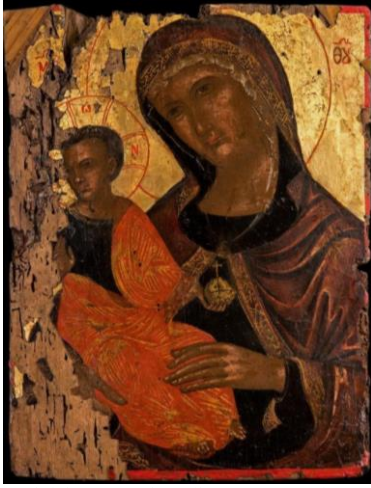
Bizans İmparatorluğunun çöküşünden sonra Bizans sanat üslubunun yayıldığı bölgeleri takip etmeyi olanaklı kılan bir dizi eser arasında yer alan ve Hodegitria Deksiokratousa tasvirli 16. yüzyılın ortalarına ait Növgorod üretimi ahşap ikona (110x80 cm) bugün Moskova'daki Eyalet Tretyakov Galerisi koleksiyonundadır (Kondakov 2008: 140) (Görsel 14).



Görsel 14. Meryem Hodegitria Deksiokratousa, ahşap ikona, 16. yüzyıl ortaları, Eyalet Tretyakov Galerisi, Moskova-Rusya (Kondakov 2008: 99).

Günümüzde Atina'daki Benaki Müzesi'nde bulunan Meryem Deksiokratousa'yı tasvir eden ahşap bir ikona (37x28 cm, env. no. ΓΕ 46109) 16. yüzyıl Girit üretimidir ve eserde Bizans üslubunun izleri oldukça belirgindir. Tasvirde Meryem, Hodegitria tipinden farklı olarak sol elini çocuk İsa'nın sol dizine koymuştur. Ancak çoğu Deksiokratousa ya da Hodegitria Deksiokratousa tasvirinde olduğu gibi Meryem'in başı çocuğa doğru eğilmiştir. Çocuk İsa ise başını Meryem'in aksine çevirmiştir ve sol elinde *rotulus* değil, tepesinde haç bulunan bir *globus*³⁴ taşımaktadır (Görsel 15).

³⁴ İkona ile çağdaş olarak 16. yüzyılda ve hatta sonrasında Rus resim sanatında, özellikle çar ve çariçe portrelerinde haçlı globus motifi görmektediriz. Bazı tasvirlerde globus hükümdarın sol elinde yer alırken; bazılarında figürün yanında durduğu bir masa üzerine yerleştirilmiştir.



Görsel 15. Meryem Deksiokratousa, ahşap ikona, 16. yüzyıl, Benaki Müzesi, Atina-Yunanistan (Benaki Müzesi, 2016: www.benaki.org/index.php?option=com_collectionitems&view=collectionitem&Itemid=384&id=108672&lang=el#)

1996 yılında Londra'daki Hellenic Centre tarafından düzenlenen "After Byzantium: The Survival Of Byzantine Sacred Art" (Latsis 1996) adlı sergide yer alan ve 17. yüzyıl civarına tarihlenen Hodegitria Deksiokratousa tasvirli duvar resminde, Bizans sanatının sert, çizgisel üslubu belirgin bir biçimde görülür (Görsel 16). Bu örnekler, Bizans'a özgü sanat anlayışının Doğu'da, imparatorluğun çöküşünden sonra bile yüzyıllar boyu sürdüğünü göstermesi açısından son derece önemlidir.



Görsel 16. Meryem Hodegitria Deksiokratousa, duvar resmi, 17. yüzyıl civarı (Latsis vd. 1996: görsel 14).

SONUÇ

Orta Çağ'da, Bizans İmparatorluğu'nun başkenti Konstantinopolis'te ve başkent dışında, "metropol"ün sanat anlayışını yansıtan ikona üretimi, Haçlı seferleri sırasında, işgal edilmiş topraklarından kaçan Bizanslı ustalar tarafından Bizans'ın yakın çevresine taşınmıştır. Yerinde kalan ustaların Latin ve Bizanslı patronların himayesinde zanaatlarını sürdürdükleri anlaşılmaktadır. Franko-Bizanten ve İtalo-Bizanten bir grup eser, bu "Doğu Akdenizli" üslubun yeniden yorumlandığı, çoğu 1200 yılı sonrasına ait Haçlı Sanatı olarak adlandırılan sanatın ürünüdür. 14.-15. yüzyıllar, her iki üslubun da etkilerinin gerek Bizans topraklarında gerek Batı'da üretilen eserlerde görüldüğü bir evreyi teşkil eder. Bu evrede, Bizans'la çağdaş olarak, Venedik, Siena ve Sicilya gibi İtalyan topraklarında da ikona üretimi yapılmıştır.

Geç Bizans Dönemi'yle çağdaş Girit atölyelerindeki ikona üretimi *Italo-Cretan* denen üslubun ürünüdürler. Girit'teki ikona üretimi 14.-16. yüzyıllar arasında varlığını sürdürmüştür. Genel olarak bu

ikonalar, tasvirlerdeki figürlerin özellikle giysi drapelerindeki çizgilerin yumuşatılması bakımından Bizans örneklerinden farklıdır. Ancak konvansiyonel kompozisyonlar ve figür tipleri Bizans üslubundakilerle aynıdır. Bizans üslubundaki sert çizgisel şema, Girit ikonalarında vurguların keskinliğini ortadan kaldıracak bir biçimde renk geçişleriyle yumuşatılır.

Post-Bizans Dönemi'nde, Bizans ikona üretim yerlerinin faaliyetlerinin bitmesinin ardından onların yerini kuzeyde Súzdal, Nóvgorod ve Moskova'daki ikona üretim atölyeleri alır. Zamanla Rusya'daki Stroganov ailesi gibi bazı zengin aristokratların ikona atölyeleri kurduğu bilinmektedir. Bu okullar Bizans sanatsal üslubunu Batı'nın resim anlayışıyla birleştiren yeni bir üslup yaratmışlardır. Bu eserlerde ustaların şahsî ve özgün üslubu dışında, eski geleneklerin tekrarıdan başka herhangi bir yenilik yoktur.

Bizans kültüründe önemini daima koruyan Meryem'in imparatorluğun himayesindeki sanat ortamında sayısız tasviri yapılmıştır. Bu eserler arasında Meryem'in ikonalarının önemi, bu imgelere atfedilen dini sembolizmle ve mucizevî olduklarına dair inanışlarla ilişkilidir.

Bizans ikonalarında Meryem çeşitli tiplerde tasvir edilmiştir. Tiplerinin kökeni ve prototiplerine dair literatürde çeşitli görüşler bulunmakla birlikte; Hodegitria, Galaktotrofousa ve Eleousa gibi Meryem tiplerinin kökenini Mısır Sanatı, Antik Çağ Grek ve Roma Sanatına şekil veren mitolojik hikâyelerin tanrıça ya da kahramanlarıyla ilişkilendiren ve bu ilişkiyi birtakım tasvirlerle destekleyen görüşler de mevcuttur.

İkonalarda en yaygın Meryem tipi olan Hodegitria'nın zamanla çeşitli varyasyonları ortaya çıkmış; bu eserlerdeki Bizans üslubunun yanı sıra kompozisyon şeması da, Bizans dışında başka coğrafyalara taşınmıştır. Selanik'teki Bizans Kültürü Müzesi'nin koleksiyonunda yer alan Meryem Hodegitria Deksiokratousa tasvirli ikona Kıbrıs üretimi bir eserdir. Meryem'in yüzüne oranla iri gözleri, belirgin ve yay biçimindeki kavisli kaşları, kaşlarının ortasındaki üçgen biçimini alan gölgelendirme, sol yanaktaki kırmızı tonla yapılan vurgu gibi bazı uygulamalar Kıbrıs üretimi ikonalarda görülür. Bu eserler Kıbrıs'ın Lusignan Hanedanlığı'nın elinde olduğu dönemde yapılmış olsalar da Bizans sanatının üslupsal özelliklerini yansıtır. Kıbrıs'taki 12. yüzyıl sonrasına ait kiliselerde yer alan fresklerde kullanılan canlı renkler, Kıbrıs ikonalarında da karşımıza çıkar. Figürlerin yüzünde ve kıyafetlerinde ağırlıklı olarak kullanılan canlı kırmızı ve kiremit tonu, başkent eserlerinde görülmez. Bu anlamda Kıbrıs'a özgü bir renk yelpazesinin varlığından söz etmek mümkündür.

Bu çalışma içinde ele alınan Hodegitria Deksiokratousa tasvirli tüm eserlerin Bizans geleneğinden gelen şemayı koruduğu görülür. Birkaç eser dışında çoğunlukla Meryem'in başı İsa'ya eğiktir ve Meryem ile çocuk arasında güçlü bir iletişim ve duygusal bağ kurulmuştur.

KAYNAKÇA

- Anderson, J. C. (1988), "On The Nature Of The Theodore Psalter", *The Art Bulletin*, 70: 550-568.
- Androudis, P. (2019), *Βυζαντινή Γλυπτική Και Μικροτεχνία*. Selanik: Barbounakis.
- Anonim. (1997), *Kitab-ı Mukaddes Eski Ve Yeni Ahit*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi.
- Bacci, M. (2007), Pisa Bizantina, Alle Origini Del Culto Delle Icone In Toscana" *Around the Sacred Face. Genoa, Byzantium and the Mediterranean (11th-14th centuries)*. A. C. Masetti, C. D. Bozzo, G. Wolf (Ed.). Venezia: Marsilio. 141-156.
- Barker, M. (2011), Wisdom Imagery And The Mother Of God. *The Cult Of The Mother Of God In Byzantium Texts And Images*. (ed. L. Brubaker ve M. B. Cunningham). İngiltere: Ashgate. 91-108.
- Barut, F. (2012a), "Bizans Dönemi Kapadokya Kiliseleri Duvar Resimlerinde Koimesis (Meryem'in Uykusu) Tasvirleri", Doktora Tezi, Ankara.
- Barut, F. (2012b), "Bizans Sanatında 'Koimesis' (Meryem'in Uykusu) Tasvirlerinin Kökeni Ve İkonografisi", *Sanat Tarihi Dergisi*, XXI(2), (Ekim): 67-72.
- Benko, S. (2004), *The Virgin Goddess Studies In The Pagan And Christian Roots Of Mariology*. Leiden, New York: Brill.
- Bryer, A. A. M. (2002), *The Post Byzantine Monuments Of Pontos*. Burlington, VT: Ashgate.
- Cameron, A. (1979), Elites And Icons In Late Sixth-Century Byzantium, *Past&Present*, 84, (August): 3-35.
- Cameron, A. (2004), "The Cult Of The Virgin In Late Antiquity: Religious Development And Myth-Making", *Studies In Church History*, 39, (January): 1-21.
- Carr, A. M. (1991), Icons. *The Oxford Dictionary Of Byzantium*, Vol. II, New York-Oxford: Oxford University. 977-981.
- Carr, A. M. (1997), Popular Imagery. *The Glory Of Byzantium Art And Culture Of The Middle Byzantine Era A.D. 843-1261*. H. C. Evans, W. D. Wixom. (Ed.). New York: The Metropolitan Museum Of Art. 112-181.
- Chaillot, C. (2019), The Virgin Mary Theotokos In Orthodox Piety. *The Oxford Handbook Of Mary*. C. Maunder. (Ed.). Oxford: Oxford University. 122-139.
- Chatzidakis, M. (1997), *Hosios Lukas, Byzantine Art In Greece Mosaics-Wall Paintings*. Atina: Melissa.
- Chatzidakis, N. (2005), A Byzantine Icon Of Dexiokratousa Hodegetria From Crete At The Benaki Museum. *Images Of The Mother Of God, Perceptions Of The Theotokos In Byzantium*. M. Vassilaki. (Ed.). İngiltere: Ashgate. 337-358.
- Chatzidakis, N. (2011), Konstantinopolis'in İkonaları. *Bizans-Yapılar, Meydanlar, Yaşamlar*. B. Kitapçı Bayrı (çev.). İstanbul: Kitap. 219-238.
- Conomos, D. E. (1991), Theotokion. *The Oxford Dictionary Of Byzantium*, Vol. III, New York-Oxford: Oxford University. 2070.
- Constas, N. (2002), *Proclus Of Constantinople And The Cult Of The Virgin In Late Antiquity, Vigiliae Christianae Supplements 66*. Leiden, Boston: Brill.
- Cormack, R. (2007), *Icons*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University.
- Cormack, R. (2010), Sanat Bize Tarih Kitaplarıyla Aynı Öyküyü mü Anlatır?. *Bizantion'dan İstanbul'a Bir Başkent'in 8000 Yılı*. İstanbul: Sakıp Sabancı Müzesi. 114-135.
- Cotsonis, J. A. ve Nesbitt, J. (2008), "The Virgin Aigyptia (The Egyptian) On A Byzantine Lead Seal Of Attaleia", *Byzantion*, 78: 103-113.
- Damianos of Sinai, Faran, Raitha. (2004), The Icon As A Ladder Of Divine Ascent In Form And Color. *Byzantium Faith And Power (1261-1557)*. (ed. H. C. Evans). New York: The Metropolitan Museum Of Art. 335-388.
- Davis, C. (2006), *Byzantine Relief Icons In Venice And Along The Adriatic Coast: Orants And Other Images Of Mother Of God*. Münih.
- Demir, H. (2018), "Bizans Resim Sanatında Meryem Kültü Ve Meryem'e Müjde Sahnesi", Doktora Tezi, Ankara.
- Demir, H. (2020), Bizans Resim Sanatı Kapsamında Meryem'e Yüklenen Eski Ahit Kaynaklı Sıfatlar. *Yeni İsrailiyat: Doğu'da İsrail Ve Yahudi Çalışmaları*. (der. M. M. Kulu). İstanbul: Libra. 217-240.
- Demus, O. (1960), Two Palaeologan Mosaic Icons In The Dumbarton Oaks Collection, *Dumbarton Oaks Papers*, 14: 89-119.
- Demus, O. (1991), *Die Byzantinischen Mosaikikonen, I. Die Grossformatigen Ikonen*. Wien: Österreichische Akademie Der Wissenschaften.
- Durak, K. (Ed.) (2010), *Bizantion'dan İstanbul'a Bir Başkent'in 8000 Yılı*. İstanbul: Sakıp Sabancı Müzesi.
- Edbury, P. W. (1991), *The Kingdom Of Cyprus And The Crusades 1191-1374*. Cambridge.
- Edbury, P. W. (1991), Franks. *Cyprus Society And Culture 1191-1374*. A. Nicolaou Konnari, C. Schabel (Ed.). Leiden-Boston: Brill. 63-102.
- Eliades, I. A. (2017), The Painting Production Of The 13th Century In Cyprus Between Two Worlds. *Catalogue Of The Exhibition. Maniera Cypria The Cypriot Painting Of The 13th Century Between Two Worlds (Byzantine Museum Of The Archbishop Makarios III Foundation 19/1/2017-31/7/2017)*. Lefkoşa. 44-63.
- Frinta, M. S. (1981), "Raised Gilded Adornment Of The Cypriot Icons, And The Occurrence Of The Technique In The West", *Gesta*, 20(2): 333-347.
- Folda, J. (1999), Art In The Latin East, 1098-1291. *The Oxford History Of The Crusades*. (ed. J. Riley-Smith). New York: Oxford University. 138-154.
- Folda, J. (2015), *Byzantine Art And Italian Panel Painting The Virgin And Child Hodegetria And The Art Of Chrysography*. New York: Cambridge University.
- Folda, J. (2016), Crusader Art And The West: Thoughts On Assessing The Impact Of Art From The Crusader East On Medieval Art In The Western Europe, Especially In Central Italy. *The Crusader World*. (ed. A. J. Boas). Londra-New York: Routledge. 624-645.
- Haland, E. J. (2014), *Rituals Of Death And Dying In Modern And Ancient Greece: Writing History From A Female Perspective*. Birleşik Krallık: Cambridge Scholars.
- Hollingsworth, P. A. ve Cutler, A. (1991), Iconoclasm. *The Oxford Dictionary Of Byzantium*, Vol. II, New York-Oxford: Oxford University. 975-977.
- Hornung, E. (2001), *The Secret Lore Of Egypt Its Impact On The West*. Ithaca ve Londra: Cornell University.
- Kaya Zenbilci, İ. (2017), *Orta Bizans Dönemi Konstantinopolis Manastır Atöbyeleri ve Resimli El Yazmaları Üretimi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kaya Zenbilci, İ. (2019a), Bizans Sanatında Nadir Bir İsa Tiplemesi: Günlerin Eskisi (Ho Palaios Ton Hemeron). (Ed. A. Sinanoğlu ve F. Faozi), *Biltek Uluslararası Bilim, Teknoloji ve Sosyal Bilimlerde Güncel Gelişmeler Sempozyumu Tam Metin Kitabı: Sosyal ve Beşeri Bilimler*. Cilt-2. Ankara. 20-42.
- Kaya Zenbilci, İ. (2019b), Trabzon'da Geç Osmanlı Dönemine Ait Bir Kapusen Yapısı: Sancta Maria Trapezuntis Katolik Kilisesi. *Eskiçağ Ve Sanat Tarihinde Yeni Yaklaşımlar*. N. Karaer, K. Kartal, N. Nehir (Ed.). Ankara: İksad. 37-91.
- Khasiotis, I. K. (1997), *Τοις Αγαθοίς βασιλεύουσα Θεσσαλονίκη: Ιστορία και Πολιτισμός Συγγραφέας*. Atina: Paratirites.
- Kitzinger, E. (1954), "The Cult Of Images In The Age Before Iconoclasm", *Dumbarton Oaks Papers*, 8: 83-150.
- Kondakov, N. P. (2008), *Icons*. New York: Parkstone International.

- Kouneni, L. (2008). "The Kykkotissa Virgin And Its Italian Appropriation", *Artibus et Historiae*, 29(57): 95-107.
- Kousoula, E. ve Trifonova A. (2009), "A Paleoleogan Icon Of Virgin 'η Ελπίς των Απελπισμένων' From Thessaloniki", *Niš i Vizantija: Zbornik Radova*, VII, (Ed. M. Rakocija), 307-316.
- Lange, R. (1964), *Die Byzantinischen Relief Ikonen*. Recklinghausen.
- Lasareff, V. (1937), "Byzantine Icons Of The Fourteenth And Fifteenth Centuries", *The Burlington Magazine for Connoisseurs*, 71(147), (December): 249-261.
- Lasareff, V. (1938), "Studies in the Iconography of the Virgin", *The Art Bulletin*, 20(1), (pp. 26-65).
- Lasareff, V. (1948), *Istorija Vizantijskih Zivopisi*. Moskova.
- Latsis, M. ve diğerleri. (1996), *Meta To Vyzantio The Survival Of Byzantine Sacred Art*. The Private Bank And Trust Company.
- Laurent, V. (1963), *Le Corpus Des Sceaux De L'Empire Byzantine*. Vol. V/1. Paris: Editions Du Centre National De La Recherche Scientifique.
- Magdalino, P. (2010), Bir Dinin Ve İmparatorluğun Başkenti Olarak Konstantinopolis. *Bizantion'dan İstanbul'a Bir Başkentin 8000 Yılı*. İstanbul: Sakıp Sabancı Müzesi. 84-91.
- Mouriki, D. (1987), "A Thirteenth-Century Icon with A Variant of the Hodegetria in the Byzantine Museum of Athens", *Dumbarton Oaks Papers*, 41: 403-414.
- Nalpantis, D. (2018), *Museum Of Byzantine Culture Archaeological Guide*. Atina.
- Nesbitt, J. ve Seibt, W. (2013), "The Anzas Family: Members of the Byzantine Civil Establishment in the Eleventh Twelfth, and Thirteenth Centuries", *Dumbarton Oaks Papers*, 67: 189-207.
- Parpulov, G., Dolgikh, I. V., Cowe, P. (2010), "A Byzantine Text On The Technique Of Icon Painting", *Dumbarton Oaks Paper*, 64: 201-216.
- Peers, G. (1991a), Theotokos. *The Oxford Dictionary Of Byzantium*, Vol. III, New York-Oxford: Oxford University, 2070.
- Peers, G. (1991b), Virgin Mary: Theological Perspectives. *The Oxford Dictionary Of Byzantium*, Vol. III, New York-Oxford: Oxford University, 2174-2175.
- Peers, G., Carr, A. M., Ševčenko, N. P. (1991), Virgin Mary. *The Oxford Dictionary Of Byzantium*, Vol. III, New York-Oxford: Oxford University, 2173-2177.
- Peers, G. (2004), *Sacred Shock: Framing Visual Experience In Byzantium*. China: The Pennsylvania State University.
- Pelikan, J. (1996), The Theotokos, The Mother Of God. *Mary, Through The Centuries: Her Place In The History Of Culture*. New Haven, Londra: Yale University. 55-65.
- Pitarakis, B. (2010), Konstantinopolis Kiliselerindeki Ayin Objeleri. *Bizantion'dan İstanbul'a Bir Başkentin 8000 Yılı*. İstanbul: Sakıp Sabancı Müzesi. 156-165.
- Rice, T. T. (1998), *Bizans'ta Günlük Yaşam*. B. Altınok (çev.), İstanbul: Göçebe Yayınları.
- Rodley, L. (1996), *Byzantine Art And Architecture An Introduction*. Cambridge: Cambridge University.
- Runciman, S. (1996), Preface. *Meta To Vyzantio The Survival Of Byzantine Sacred Art*. The Private Bank And Trust Company. 11.
- Schlumberger, G. (1884), *Sigillographie L'Empire Byzantin*. E. Leroux (Ed.). Paris.
- Ševčenko, N. P. (1991a), "Icons In The Liturgy", *Dumbarton Oaks Papers*, 45: 45-57.
- Ševčenko, N. P. (1991b), Virgin Blachernitissa. *The Oxford Dictionary Of Byzantium*, Vol. III, New York-Oxford: Oxford University, 2170-2171.
- Ševčenko, N. P. (1991c), Virgin Hodegetria. *The Oxford Dictionary Of Byzantium*, Vol. III, New York-Oxford: Oxford University, 2172-2173.
- Ševčenko, N. P. (1991d), Virgin Mary: Types Of The Virgin Mary. *The Oxford Dictionary Of Byzantium*, Vol. III, New York-Oxford: Oxford University, 2175-2176.
- Shoemaker, S. (2008), The Cult Of The Virgin In The Fourth Century: A Fresh Look At Some Old And New Sources. *Origins Of The Cult Of The Virgin Mary*. C. Maunder (Ed.). Londra: Burns&Oates. 71-87.
- Skoblar, M. (2014), "The Hodegetria Icon Of Tourmarches Delterios At Trani", *Medioevo Adriatico*, 5: 165-208.
- Sunay, S. (2012), "Erken Hıristiyanlık Ve Bizans Sanatında Hâle", *EKEV Akademi Dergisi*, 16(50), (Kış): 197-213.
- The Walters Art Gallery. (1947), *Early Christian And Byzantine Art An Exhibition Held At The Baltimore Museum Of Art April 25-June 22*. Baltimore-Maryland: The John D. Lucas.
- Ünal, C. ve Çakmakçı, Z. (2020), "Haluk Perk Müzesi'nden Örnekler Eşliğinde Bizans İmparatorluğu Döneminde İnanç, Münzevi Yaşam, Hac ve Hacılık Kavramları", *Art-Sanat*, 14: 495-531.
- Vasilaki, M. (2002), *Βυζαντινές Εικόνες Τέχνη, Τεχνική και Τεχνολογία*. Herakleio: Panepistemiakes Ekdoseis Kretes.
- Vassilaki, M. (2005), Praying For The Salvation Of The Empire?. *Images Of The Mother Of God, Perceptions Of The Theotokos In Byzantium*. (ed. M. Vassilaki). İngiltere: Ashgate. 263-276.
- Vocotopoulos, P. (1995), *Ελληνική τέχνη : βυζαντινές εικόνες*. Atina: Ektodike Athenon.
- Weitzmann, K. (1935), *Die Byzantinische Buchmalerei Des 9. Und 10. Jahrhunderts*. Berlin.
- Yılmaz, N. (1993), *Ayasofya Müzesi'ndeki İkonalar Kataloğu I*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Çevrimiçi Kaynaklar**
- Μουσείο Μπενάκη [Benaki Müzesi]. (2016), Παναγία Madre della Consolazione, benaki.org/index.php?option=com_collectionitems&view=collectionitem&Itemid=384&id=108672&lang=el#
- Princeton University. (2017), Virgin Hodegetria Dexiokratousa, vrc.princeton.edu/sinai/items/show/6404

EXTENDED ABSTRACT

The icons, which are described as concrete images of the holy personages, have been the most important part of the Byzantine-Orthodox society that represents Eastern Christianity since the 4th century. Examples of wooden icons from the Early Byzantine Period have the encaustic technique made by burning on a surface smoothed panel or with wax and natural pigments. And from the 9th century onwards, the technique called *tempera*, that is made by applying egg yolk and mineral pigments on wood, began to be used. In addition to wooden icons, the following icons were produced in Byzantium: metallic icons, *cloisonné* or enamel decorated icons on metal or icons inlaid with precious stones, relief icons made on monolithic, marble, steatite or other various types of stone, mosaic icons composited with very small or large coloured marble, stone, ceramic or glass *tesseraes* and ivory icons.

In Byzantine icons, Biblical subjects -primarily Christ and Virgin- feast scenes, archangels, prophets, various Orthodox saints, miracles of saints, patriarchs and Church Fathers were portrayed. In the early examples, the presence of some images recognized from the portrayal tradition of the ancient Roman Empire is seen. Some examples include *personification* figures.

The main production centre of icons in the Byzantine Empire is the capital, Constantinople. Considered as the second capital of the empire, Thessaloniki is another important icon production center. Apart from Constantinople, there are also some icon production centres in Anatolia and its immediate surroundings. *Trapezounta*, Cyprus and Crete are among the iconic production centres of Byzantium. Apart from that, icon production was also made in the monasteries in Sinai and the Holy Mountain. The works that were taken as examples in terms of technical and artistic style in icons are the works produced by the workshops in Constantinople. Moreover, with a general discourse, Byzantium's artistic style spread even to other places neighbouring Byzantium. Venice, Sicily, Súdgal, Nóvgorod and Moscow are among the prominent icon production centres. Today, there are Orthodox monasteries that still continue the tradition of Byzantine icon production.

The significance of the Virgin, often depicted in icons, in Byzantine culture is linked to her cult, which developed when she was accepted as the *Theotokos* (the God-bearer). The development of the cult falls on the 5th-6th centuries. The Virgin has started to be portrayed in Byzantine churches since the 5th century. Numerous churches were built in the name of the Holy Mother in Byzantine lands, especially in Constantinople, and many feasts were held in her honour. For the Byzantines, the capital of the empire, Constantinople, Jerusalem, and thus the "protectress" of the empire, the Virgin have always had a special significance.

In Byzantine icons, the Virgin is often portrayed along with the Christ-child. The type of the Virgin most frequently portrayed is Hodegetria. The importance of this type is due to the acceptance that one of the portraits of the Virgin, believed to have drawn by Luke the Evangelist, is of the Hodegetria type. In Hodegetria depictions, the Virgin holds the Christ-child to her left and points to Christ with her exposed hand. For this reason, this type of the Virgin is called "Hodegetria", which means "she who shows the way". In addition, in the Hodegetria Dexiokratousa type, the Virgin holds the Christ-child to her right.

In this study, an icon in the Museum of Byzantine Culture in Thessaloniki made with tempera technique on wood is discussed. The icon is built on a wooden panel that is 52 cm high, 29.5 cm wide and 3 cm thick. The work was produced in a Cypriot workshop by a Byzantine master, in the early 1200s, while the island was in the hands of the Lusignans. The icon depicts the Virgin in the iconographical type of Hodegetria Dexiokratousa holding the Christ-child in her right side. The Virgin is half-length and turns slightly to the right, boring her head and gaze into the child. At the same time, she prays for and points to Christ with her left hand. Likewise, Christ-child turns to his mother with his head and gaze. Thus, gestures have been used to provide communication between mother and son in the icon. The expression of the figures is senseless, and such expressionless faces are typical of Byzantine art.

A purplish navy blue *maphorion* covers the Virgin's head and shoulders. The *maphorion* is decorated with a plain band in buff. Christ wears a long-sleeved tunic in ecru colour, decorated with four red polka dots and a tile-red armband. In his left hand, he holds a live brick-red *rotulus* and he blesses his mother with his right hand. Since the lower part of the icon is broken and the paint is fallen into ruin, it is unclear whether child's feet are exposed or not. However, looking at similar examples, it is likely that Christ's feet are exposed. Both figures are with halos.

Looking at the physical characteristics of the Virgin, we see that she exhibits features that reflect the typical Byzantine figure style we know from manuscripts, mural paintings and icons. It is a style of Byzantine painters that the shape of the face is oval and the jaw line gets the shape of a moon by shading. The figure's bow-shaped eyebrows, almond-shaped, large eyes compared to the face, narrow and long nose, small and narrow mouth shape are also characteristics of the same style. The exposed left hand has thin and long fingers. In the icon, which is heavily damaged, a part of Christ's face has been preserved. The head of the figure is rather small considering the preserved part of the face. Her face has taken the form of an almost square and has no chin at all. The use of paint on the Virgin's face and the effort to achieve a light-shadow effect can also be observed on the face of Christ. On the other hand, as in the Virgin, the thin and long fingers of Christ's hand are typical of Byzantine painting.

Examples of the Hodegetria Dexiokratousa type in Byzantine Art begin to be seen from the 11th century onwards. The wall-mosaic depicting Hodegetria Dexiokratousa in the lunette on east wall of south cross-arm in the Katholikon of Hosios Loukas in Boiotia belongs to the first quarter of 11th century. Encolpion and seal samples with Hodegetria Dexiokratousa portrayals in various collections are between the 11th and 12th centuries. A unique mosaic icon portraying Hodegetria Dexiokratousa and reflecting the Byzantine artistic style is now in the Saint Catherine's Monastery collection in Sinai, and the work belongs to the first quarter of the 13th century. Hodegetria Dexiokratousa appears in an example of a mid-14th century wooden icon in the Hilandar Monastery in the Holy Mountain. The wooden icon portraying Hodegetria Dexiokratousa in the narthex of the Church of the Acheiropoitos in Thessaloniki is a work from the Late Byzantine and dates back to the 14th century/the second quarter of the 14th century. In the 13th century, many icons portraying the Virgin in this type were produced in

Cypriot workshops. Most of the Cyprus icons are characterized by the style of the figure reflecting the Byzantine style and the preferred colour tones. The examples of the Hodegetria Dexiokratousa Virgin type in Crusader Art, in Franco-Byzantine and Italo-Byzantine styles have been encountered from the 13th century onwards. There are similar examples of icons and mural paintings portraying this type of the Virgin in post-Byzantine art, reflecting the Byzantine art style.



OSMANLI TÜRKÇESİ SÖZLÜKLERİNDE YER ALAN OKÇULUK TERİMLERİ

Hanifi VURAL^{1*+}

¹ Prof. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

*hvural@fsm.edu.tr

+ORCID: 0000-0003-2187-7402

Öz- Gerek insanlık tarihinde gerekse Türk tarihinde çok eski bir geçmişe sahip olan okçuluk geleneğine ait bilgi ve tecrübe, hemen her dönemde yazının tanınmış olduğu imkânlar doğrultusunda kayıtlara geçmiş, sonraki nesillere daha çok bu yolla aktarılmıştır. Türk dili ile yazılmış en eski eserlerden itibaren okçuluk sporunun, ok ve yayın izlerine rastlamak bizde bu geleneğin kadim bir kültürel ve sportif faaliyet olduğunu ortaya koymaktadır. Tarihsel sözlükler; dilin, yazıya geçirilmiş metinlerin söz varlığını temsil etmesi bakımından bazı tematik ve tarihsel araştırmalara malzeme vermeleri bakımından önemli bir görev üstlenirler. Bu bağlamda Türk okçuluk terimlerinin ele alınması alana katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler- Ok, yay, okçuluk sporu, Türk okçuluğu, Osmanlı Türkçesi sözlükleri.

ARCHERY TERMS IN OTTOMAN TURKISH DICTIONARIES

Abstract – The knowledge and experience of the archery tradition, which has a very old history in both human and Turkish history, was recorded in the direction of the opportunities provided by the writing in almost every period, and was transferred to the next generations in this way. From the earliest works brought to the body in Turkish language, to come across traces of arrows and broadcast of archery sports reveals that this tradition is an ancient cultural and sportive activity. Historical dictionaries; they undertake an important task in terms of giving material to some thematic and historical research in order to represent the vocabulary of written texts. We believe that this also applies to Turkish archery terms.

Keywords – Arrow, bow, archery sport, Turkish archery, Ottoman Turkish dictionaries.

GİRİŞ

"Okçuluğun insanlık tarihinin en eski çağlarına kadar inen uzun bir geçmişi vardır. Basit el baltalarından sonra, ok ve yayla ilgili buluntular ilk defa Geç- Paleolitik çağda (M. Ö. 35000-10000) yeni bir gelişme olarak karşımıza çıkmaktadır. Çakmak taşından yapılmış en erken ok uçları Doğu-İspanya'da (Parpello, Valencia) bulunmuştur; Solutrean döneme (M. Ö. 17000-15000) aittirler. Magdalenian dönemde (M. Ö. 15000-8300) ve onu izleyen Mesolitik çağda (M. Ö. 8300-25000) ise yontulup cilalanmış çakmak taşından ok uçlarının, kültür gelişmelerini hesaba alarak bollukta, bütün eski dünyaya yayıldıklarını görmekteyiz" (Yücel, 1999:9).

"Bilinen en eski yay buluntusu Mesolitik çağa, buzullar sonrası Maglemosian kültür (M. Ö. 6800-5000) çevresine girmektedir. 150 cm boyunda, karaağaçtan yapılmış ve kabza yeri inceltilmiş olan bu yay C. 14 analizine göre M. Ö. 5000 tarihlidir" (Yücel, 1999:9). Bu buluntuların yanı sıra mağara resimleri de okçuluk tarihine ışık tutmaktadır.

"Asya'da ok ve yayla ilgili en eski buluntular Kuzey-Doğuda ve Sibiry'a'da ele geçmiştir. Bunlar okçuluk tarihinde önemli bir evrime işaret etmektedirler. Avrupa ve Kuzey Afrika'da prehistorik dönemden beri kullanılan yaylar, tek parça ağaçtan yapıyorken Asya yaylarında kompozit bir yapı ile karşılaşmaktayız (Yücel, 1999:10)". Kompozit yay tasarım prensipleri, Orta Asya ve Orta Doğu'nun çeşitli bölgelerinde birbirinden bağımsız olarak M.Ö. üçüncü bin yılda ortaya çıkmıştır. (McEwen ve d., 1991). Ancak ilk kompozit yayların yapısı hakkında elimizde yeterli bilgi mevcut değildir.

Başlangıçta avlanmak amacıyla kullanıldığı düşünülen ok ve yay ilerleyen dönemlerde önemli bir savaş aracı olmuştur. Orduların zafer kazanması ve bir toplumun başka bir topluma üstünlük kurması süvarilerinin ve atlı okçu birliklerinin maharetiyle eşdeğer seviyeye ulaşmıştır. Ok ve yay kullanımının bu derece önem kazanması savaş sporları ve eğitimi açısından da okçuluğun toplum hayatında önemli bir yer edinmesini sağlamıştır.

"Tarih, bize, insanların taş devrinde ok ve yay kullandıklarını göstermektedir. Spor ve savaş aracı olarak kullanılan oklar on beşinci yüzyılda yerini yeni ve ateşli silahlara terk etmiştir. Bu döneme gelinceye kadar yay, en baş silah olarak önemini yüzyıllar boyu sürdürmüştür (Ayanoglu, 1974:11)". Özellikle Osmanlı döneminde harp, menzil ve av okçuluğu son derece ilgi görmektedir. İnebahtı deniz savaşından sonra savaş okçuluğuna olan ilgi azalmış, menzil okçuluğu öne çıkmıştır.

Günümüzde ise okçuluk artık bir spor dalı ve otantik bir avlanma aracı olarak varlığını sürdürmektedir.

Türklerde Okçuluk

Hiçbir savaş aracı Türklerin tarihinde ok ve yay kadar önemi haiz olmamış ve onlar kadar anlam taşımamıştır. Devrinin en üstün silahı olma özelliği dışında ok ve yay İslamiyet öncesinde Türkler için siyasi olduğu kadar, kutsallık arz eden bir alet de olmuştur. 634 yılına ait bir Çin kaydında şu bilgiler mevcuttur:

"Aniden onun (İşbara'nın) ülkesi on boya bölündü. Her boy bir kişi tarafından idare ediliyordu. Unvanları "on şad" idi. Her şad'a bir ok sunuldu. Bu sebeple isimlerine on ok dendi. Aynı zamanda on ok sağ ve sol olmak üzere iki yan gruba ayrıldı. Bir tarafa beş ok yerleştirildi. Onun sol tarafındaki gruba beş Tuo-lu (liu) boyu dendi ki beş büyük çorluk halinde tesis edilmişler, bir çor bir ok idare ediyordu. Onun sağ tarafındaki grubun unvanı beş Nu-shih-pi idi ve

beş büyük erkinlik şeklinde tesis edilmişlerdi. Bir erkin bir ok idare ediyordu. Hepsinin tek unvanı On Ok idi. Bundan sonra bir ok bir boy olarak kendini ilan etti. Büyük okun başı büyük başbuğ oldu. Beş Tuo-lu boyu Sui-ye'nin doğusunda beş Nu-shih-pi boyu Sui-ye'nin (Tokmak) batısında ikamet ederdi. Kendilerine on kabile boyu unvanını verdiler." (Tasagil, 1999: 1, 93)

Oğuz Kağan Destanı'nda Türklerin yaşama biçiminin hemen her alanına dair bilgilere rastlamak mümkündür. Bu önemli destanda Türklerde ok-boy ilişkisine yer verildiğini, boylara ayrışmanın ok ile ilişkilendirildiğini görmekteyiz:

"Ondan sonra sabah olunca büyük ve küçük oğullarını çağırtdı ve: "Benim gönlüm avlanmak istiyor, ihtiyar olduğum için benim artık cesaretim yoktur: Kün, Ay ve Yultuz, doğu tarafına sizler gidin: Kök, Tağ ve Tengiz, sizler de batı tarafına gidin" dedi. Ondan sonra üçü doğu tarafta, üçü de batı tarafına gittiler. Kün, Ay ve Yultuz çok av ve çok kuş, avladuktan sonra, yolda bir altın yay buldular; onu aldılar ve babalarına verdiler. Sağ yanda Boz-oklar oturdu; sol yanda Üç-Oklar oturdu, Kırk gün, kırk gece yediler. İçtiler sevindiler. Sonra Oğuz Kağan oğullarına yurdunu üleştirip verdi... (Bang-Rahmeti, 1936: 30-33)

"Eski kaynaklarda, bazı doğulu toplumlar okçu kavimler diye anılırlar. Daha çok eski Batılı tarihçilerin barbar saydıkları topluluklara verdikleri bu adın sınırları, bugüne kadar açıkça belirlenmiş değildir. Hangi çeşit kavimlere, niçin bu ad verilmişti? İskitler, Herodot'un tanımı ile okçu kavimdirler. Batı ve Yakın-Doğu Hıristiyan tarihçileri Hunları ve Avarları, daha sonra Moğolları, Türkleri ve Tatarları da zaman zaman böyle anarlar" (Yücel, 1999:1).

Adı anılan toplumlar aralarındaki bütün farklara rağmen okçu kavim ortak paydasında toplanmışlardır. Nitekim Orta Asya kavimlerini tek bayrak altında toplayan Asya Hun İmparatorluğu devrinde, Mete Han tarafından Çin İmparatorluğu'na gönderilen mektupta Hun Birliği "Yay Çeken Kavimler" olarak vasfedilmiştir. Ok ve yay; kolay kurulum taşıması, başlıca geçim kaynağı olan avcılıkta kullanılması ve savunma aracı olması açısından göçebe olarak yaşayan bu toplumların hayatında önemli bir yer tutar.

Ok ve yay bunların dışında önemli bir manevi kültür ögesi olarak da benimsenmiştir. Türklerde ok ve yayın manevi kültür ögesi olarak benimsenmesiyle ok ve yay eski Türk yurtlarından Orta Doğu ve Orta Avrupa'ya kadar uzanan bir coğrafyaya yayılmış ve kurulan farklı Türk Devletlerinde birer kültür unsuru olarak varlığını devam ettirmiştir (Göksu, 2018:56).

"Türk'ün silahı, atı ve koşum takımları ile ilgili her şeyi yanında bulundur. Türk, hızla koşan at üzerinde dört yana ok atar. Türk'ün ömrünün yarısından fazlası atın üzerinde geçer, Türk hem çoban hem veteriner hem süvari hem cengâverdir. Hulâsa, bir Türk başlı başına bir millettir (Eliaçık, 2013:150)".

"Türkler Hz. Âdem'den sonra ilk defa ok yapıp atanın İsfendiyar isimli bir Türk olduğuna inanırlardı. İbrahim Hakkı Konyalı, Arap yazar Nüveyri'nin "Nihayetü'l-Ereb Fî Fünûni'l-Edep" isimli eserini kaynak göstererek bu bilgiyi vermektedir (Özkafa, 2018:1643)".

Türklerde savaş ve savaşçılık toplum hayatında önemli bir yer tuttuğu için tarih boyunca birçok din değişikliğine rağmen Türk toplumu yeni girdiği din dairesinde savaşçılık özelliklerini yitirmemiş ve bu özellikleri dini temelle de desteklenmiştir. Kullanmış oldukları silahlar dini bir anlam kazanmasının yanı sıra bazı törenlerde ritüel ve sembol olarak da kullanılmıştır. İslamiyet öncesi Türk toplumlarında defnedilen kişilerin kişisel eşyaları, atları

ve savaş aletleri de ölen kişilerle beraber gömülmekte ve gömülen bu savaş aletleri arasında ok ve yay da bulunmaktadır.

Şaman törenlerinde çeşitli silahların, özellikle okun bir sembol ve ritüel olarak kullanıldığı bilinmektedir. Yine şamanların ok ve yay vasıtasıyla göğe uçtuklarına, şaman ile gök arasında bağlantı kurduklarına inandıkları, okun davet anlamından hareketle, hastayı kurtarmak amacıyla ruhlardan yardım dilemek manasında ok kullandıkları ve kötü ruhlardan korunmak için göğe doğru ok attıkları bilinmektedir (Göksu, 2018:99).

Türklerin İslamiyet'i kabul etmesiyle birlikte savaş ve savaşçılık mefhumu yeni bir şekil kazanmıştır. Bu konuda Kur'an ayetleri ve Hz. Muhammed'in hadisleri cihadı yani Allah ve din uğruna savaşmayı teşvik edip bu uğurda ölenleri cennetle müjdelemiştir. Bu durum savaş ve savaşçılık olgusuna yeni bir boyut kazandırmıştır.

"İslami kaynaklara göre ok ve yay, ilk defa Hz. Adem'e verilmiştir. Ancak özellikle okçuluk, güreş, ata binme vb. savaş sporlarını destekleyen peygamber, Hz. Muhammed olmuştur. Ok ve yayın dini nitelikleri ve ok atmanın faziletlerini anlatan 40 kadar hadisin mevcudiyeti bilinmektedir. İslamiyet öncesi var olan ok, yay ve at ile ilgili kutsal kavramlar, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in hadisleri ile desteklenince daha da ilgi görmüş, bu konuyla ilgili tercüme ve telif eserler yazılmıştır (Gürgendereli, 2015:1316)".

"Selçuklu Emiri Tülû Bey'in 1200'lü yıllarda yazdırdığı "Hülâsa fi İlm-i Remy" isimli kitapta yer alıp daha sonra birçok Osmanlı kavşnamesinde kullanılmış olan rivayete göre; Yüce Allah, Hz. Âdem'i yaratıp Cennet'ten dünyaya gönderdiğinde ona tarım ve ziraat yapmayı öğretti, O da tarlalarını ekti, fakat tarlalarına kuşlar musallat olunca Allah'a şikâyetinde bulundu. Cenab-ı Hakk bizzat Cebrail (a.s.)'ı gönderdi ve Cebrail (a.s.), Hz. Âdem (a.s.)'a ok ve yay yapıp atmayı öğretti (Bozkurt, 2007:333)".

"Kur'an-ı Kerim'de, Enfal suresinin 17. ayeti atıcılık (ramy) ile ilgili olup şu şekildedir: "(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü onları; attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı (onu). Ve bunu, müminleri güzel bir imtihanla denemek için (yaptı). Şüphesiz Allah işitendir, bilendir." Bu âyet, esasen Bedir Savaşı ile ilgili olarak nazil olmuş bir âyettir. Burada, insanlar savaş esnasında düşmanları tarafından öldürülmüş olsalar bile esasında canı alanın Allah olduğu (ölüm meleşinin de Allah'ın emriyle hareket ettiği) vurgulanmaktadır. Ayrıca, Allah yolunda cihad edenlerin bizzat Allah tarafından destekleneceğine de işaret vardır. Çünkü atıcı oku attığı zaman onun hedefe ulaşması ve düşmana isabet etmesi Allah'ın yardımınıdır. Ancak bununla birlikte kula düşen, önceden bu işin talimini yapmaktır. Oku ve yayı tabiat kanunları mucibince en güzel şekilde imal etmek, usûlüne göre defaatle atış talimleri yapmak ve nihayet düşman karşısında Besmele ile veyahut "Yâ Hakk" diyerek oku fırlatmaktır. Bütün bu tedbirler sebepleri yerine getirmeye matuf olup başarıda ve isabette istikrar için gereklidir" (Özkafa, 2018:1644). Bu referanslar Türk okçuluğunun gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır.

Türk dilinin ve kültürünün başyapıtları arasında yer alan; Orhun Abideleri, Divanü Lügati't-Türk, Kutadgu Bilig ve Dede Korkut gibi eserlerin muhtevalarında da ok, yay ve Türklerin okçulukta maharetleri konularına değinilmektedir.

Okçuluğun Dil Cephesi

Türk sporu ve kültür hayatı bakımından oldukça önemli olan okçuluğun tarihî süreçte dile yansımalarını izlemek için ilk elden bakılacak eserlerin başında sözlükler gelir.

Bilindiği gibi Türk sözlükçülüğünün temelini Kaşgarlı Mahmud'un eseri Divanü Lügati't-Türk oluşturmaktadır. Bu eseri, Kıpçak, Çağatay ve Osmanlı sahalarında yazılan genel veya tematik sözlükler takip etmiştir. Tanzimat'a kadar ortaya konan eserlerde Arap sözlükçülüğünün yöntemi kullanılmış, Tanzimat Döneminden sonra hazırlanan sözlüklerde ise hazırlananlarda ise Batı sözlükçülük prensipleri esas alınmıştır.

Aslında Divanü Lügati't-Türk'ten başlayarak Türk Dil Kurumu tarafından sık sık güncellenen Büyük Türkçe Sözlük'e kadar dilimizde yazılmış olan bütün Türkçe sözlüklerin ve okçulukla ilgili eserlerin taranması ile külliyetli bir sözlük çalışması en ideal olanıdır. Bu çalışmamızda bir makale çerçevesinde taramış olduğumuz sözlüklerde elde ettiğimiz veriyi tanıklı olarak sunmayı hedefledik. Bu yolla da hangi sözün hangi sözlüklerde geçtiğini gösterme yoluyla okçuluk tarihimizin seyri hakkında genel bir fikir vermesini istedik. Taranan sözlüklerde bazı madde başları altında terimi kapsayan örnek metinler, yazıda ilgili terimin açıklamasından hemen sonra verildi.

Taranan sözlükler

AHT : Ahter-i Kebir – Ahterî Mustafa Efendi

BUR : Burhân-ı Katı – Mütercim Âsım Efendi

FD : Osmanlıca Ansiklopedik Sözlük – Ferit Devellioğlu

KAM : Kamus-ı Osmânî – Mehmed Salahi

KT : Kamus-ı Türkî – Şemsettin Sami

LL : Lehcet'ül-Lügat - Şeyhülislâm Mehmed Esad Efendi

LC : Lügat-ı Cûdî – İbrahim Cûdî Efendi

LN : Lügat-ı Naci – Muallim Naci

MÜN : Müntahabât-ı Lügât-ı Osmâniyye - William James

Redhouse El-İngilizî

MÜK : Mükemmel Osmanlı Lügati - Faik Reşad, Ali

Nazima

OTS : Osmanlı Türkçesi Sözlüğü – Mustafa Nihat Özön

RTK : Resimli Türkçe Kamus – Raif Necdet Kestelli

VLD : Türk Dili Lügati-Veled Çelebi

YTL : Yeni Türkçe Lügat Mehmet Bahaettin Toven

Okçuluk Terimleri

acs (Ar.): Yay tutamağı. (AHT)

ağulu ok : Eskiden zehire bulan ok demiri (VLD)

"Pend-i rakibe uyub atar gamzesi okun

Bilir ki câna pek eser eder ağulu ok"

Gedâî

agzef (Ar.): Kalın tüylü ok. (AHT)

âmâç (Far.): Hedef üzerine ok ve kurşun atmak için dikilen tahta.

(AHT- BUR- MÜN-YTL)

âmâc-gâh (Far.): Ok hedefinin bulunduğu yer. (YTL)

amûc (Ar.): Atıldıktan sonra nişana doğru varmayan, eğri giden ok.

(AHT)

âreş (Far.): İranlı meşhur bir kemânkeş. (BUR)

atse (Ar.): Okun çıkardığı ses. (OTS)

"Çarh etti dimağımı muattar

Berk eyledi atseyi mükerrer."

Şeyh Galip

azmâyîş (Far.): Yalnız ihtiyar okçuların kullandığı bir çeşit ok. (FD)

bağır : Yay bağı, yayın iç yüzü. (LEH)

teber-bârân (Far.): Ok yağdırma. (LEH)

başak : Okun sivri demirli ucu, temren. (VLD)

"Başak üstide talaşkan kibi mezra degdeler

Deşt-i aşkın ara uşşakıla peykân talaşurmin"

Nevâyî

başaklı : Başak şeklindeki ok. (LEH-KAM-VLD)
 bekûk (Far.): Ok nişanesi. (BUR)
 belâlek (Far.): bkz. belârek
 belârek (Far.): Ok mahfazası, temreni.(FD) bkz. belâlek
 belik : Ok kuburu.(VLD)
 "Demren elmas ok kamış kayın semer
 Tolu kılmişlar *belik* sine kemer"
 Câmâsb
 berg-i bîd (Far.): Söğüt yaprağına benzeyen bir çeşit ok temrenidir.
 (BUR-FD)
 betkîş (Far.): Ok mahfazası, okluk, atılacak oklar içine konulup
 omuza alınan mahfaza, (BUR)
 beylek (Far.): Çatal temrenli ok. (BUR)
 bîd-berg (Far.): Söğüt yaprağına benzeyen bir çeşit ok temreni.
 (BUR)
 bile (Far.): "Kesme" denilen küçük bahçıvan beli şeklindeki ok
 temreni. (BUR- FD)
 bilek (Far.): Çatal temrenli bir çeşit ok. (BUR-FD)
 bilik : Ok koyacak kap. (VLD)
 birşâk (Ar.): Ok atmak. (AHT)
 birşık (Ar.): Aynı hizadan atılan ok. (AHT)
 bundukiyye (Ar.): Tatar oku. (FD)
 burcâs (Far.): Ok nişanesi. (BUR)
 buta, bûta (Far.): Ok nişanı, nişane. (VLD-BUR)
 ca'be (Ar.): Ok kuburu, tirkeş. (OTS-KAM-FD-AHT)
 "Derhal bazuya kemanların alıp *ca'be*lerin
 meydana döküp ok atmaya meşgul oldular."
 Nâimâ
 cavmak : Ok nişandan şaşmak. (LEH-KAM-VLD)
 cerh (Far.): Bir yay çeşidi. (BUR)
 cıvı : Okların gıcirtısı, hışırtısı. (VLD) bkz. cici
 civi : bkz. cıvı
 cûleh (Far.): Sadak, ok kabı. (BUR)
 cürre-bâz (Far.): Hızla uçan ok. (MÜN-FD)
 çekâve-gâh (Far.):Yay tuncu. (BUR)
 çarh (Far.): Ok yayı. (FD)
 çarh-zen (Far.): Oluklu ok kullanan. (FD)
 çeğirdemek : Ok kirişi vızıldamak. (VLD) bkz. çeğremek
 çeğremek : bkz. çeğirdemek
 çengâl (Far.): Ok nişanesi, hedef. (BUR)
 çenirdemek : Çenremek, çıtırdamak, vızılmak, ok kirişi vızıldamak,
 tıkırdamak, tıngırdamak gibi bir şey içinde ses
 çıkarmak. (LEH)
 çerh-endâz (Far.): Mancınık ile taş veya ok atan. (LHC- MÜN-OTS)
 çevlek : Tirkeş. (VLD)
 çile (Far.): Yay kirişi. (BUR-FD-KAM-LEH-LN-MÜN-OTS-VLD-
 YTL)
 çing (Far.): Mızrak ve ok yelmanı. (BUR)
 çivdirmek :Oku hedeften şaşırtmak, isabet ettirmemek. (KAM-
 VLD)
 çivmek : Ok hedeften şaşmak, çivdirmek. (LEH-KAM-VLD)
 çöğelmek : Çökmek, çömelmek, ok atacak surette vaziyet almak.
 (VLD)
 "Yürün, çerinüzi geyürün, üyümege koman, şöyle idün kim irt
 olıcak çerinüz donanmış olsun, saflar çekilmiş olup çarh yaylarını
 kuranlar *çöğelmış* olsun didi" (Şâm).
 dâbir (Ar.): Nişandan geçen ok. (AHT)
 dâl (Far.): Kanatlarından oka yelek yapılan bir kuş. (BUR)
 dâlif (Ar.): Nişandan beri düşen ok. (AHT)
 dem-ı gûsâle (Far.): Temresi buzağı dişi şeklinde kemikten yapılan
 bir ok. (BUR)
 dijâhenc (Far.): Zenberek oku. (BUR)
 efûk (Ar.): Gezi ufanmış ok. (AHT)
 ehza' (Ar.): Tirkeş içinde geriye kalan ok. (AHT)

ekazz (Ar.): Yeleksiz olan ok. (AHT)
 emlat (Ar.): Yeleği olmayan ok. (AHT)
 emrat (Ar.): Yeleksiz ok. (AHT)
 endâz (Far.): Ok atıcı, ok atan (LC-RTK-OTS-KAM-LN)
 eshâm (Ar.): Sehm'ler, oklar. (MÜK- MÜN-FD)
 etbâ (Far.): Ok. (BUR)
 evtâr (Ar.): Yay ve keman kirişleri, saz telleri. (LEH-MÜK-MÜN)
 ezlâm (Ar.): Zelemler, kumar okları, yeleksiz oklar. (OTS-LEH-FD)
 faşâfeş (Far.): Atılan okun havada çıkardığı ses. (FD-BUR-RTK-
 OTS-LN)
 feşâfeş-i tîr (Far.): Okun sesi. 2. Hışıltı, şıprırtı, fıprırtı. (FD)
 fecvâ' (Ar.): Kirişi çıkmış olan yay. (AHT)
 feyâl (Far.): Çatal temrenli ok. (BUR)
 feylek (Far.): Çatal temrenli ok. (BUR)
 fûk (Ar.): Ok gezi. (AHT)
 fukût (Ar.): Ok gezi. (AHT)
 garaz (Ar.): Ok atılan nişan.. (AHT)
 garb (Ar.): Atıldıktan sonra bulunmayan ok. (AHT)
 gedelec (Far.): Ok kuburu. (LL)
 gedeliç (Far.): Yivli, büyük ok kuburu, kenâne. (LEH-KT-VLD)
 geybe (Far.): Ok kuburu. (BUR)
 geybur (Far.): Bir tür yassı ok temreni. (BUR)
 gez (Far.): İlgin ağacından kısa talim oku. (LL-OTS-BUR-LEH-FD-
 VLD-KT-MÜN)
 gezlemek : Okun ucunu kirişe takmak. (LEH)
 girzîn (Far.): Temrenli ok. (BUR)
 gulmer (Far.): Kesme tabir olunan ok temreni. (BUR)
 güşâd vermek : Yay çekip atmak. (MÜK)
 hadeng (Far.): Ok. (RTK-LEH-VLD-FD-OTS-MÜK-LC-KAM-
 MÜN)
 hamtar (Ar.): Yay kirişi. (AHT)
 hanîret (Ar.): Kirişi olmayan yay. (AHT)
 harâbî, harâbiyyet (Ar.): Okun, nişanın önüne vurarak sıçrayıp
 nişana isabet etmesi. (FD)
 hasûb (Ar.): Kirişini atmış olan yay. (AHT)
 hatyet (Ar.): Küçük ok, temrensiz ok. (AHT)
 hazvet (Ar.): Navek oku denilen üçük ok. (AHT)
 hedef (Ar.): Ok atan yay. (AHT)
 hevle (Far.): Ok konulan kubur. (BUR)
 hısb (Ar.): Yay sesi. (AHT)
 husbânet (Ar.): Küçük ok, navek. (AHT)
 huzyet (Ar.): Küçük ok, navek. (AHT)
 rînbâbet (Ar.): Yay başına bağladıkları ince kayış. (AHT)
 inhina (Ar.): 1. Eğilme, eğrilme. 2. Yay biçimine girme. (FD-OTS)
 "İnhinâ tavk-i esaretten girândır boynuma."
 Tevfik Fikret
 irem (Ar.): Ok veya kurşun atılan nişan tahtası (FD)
 irtimâ' (Ar.): Ok atışmak. (AHT-FD-MÜK)
 iştiham (Ar.): Okla fâla bakma. (OTS)
 istikvas (Ar.): Yay gibi eğilip iki kat olma. (FD-OTS)
 işhâs (Ar.): Okun nişanın üstünden geçmesi. (AHT)
 izhak (Ar.): Oku nişandan ayırma. (OTS)
 kâb (Ar.): Yayın kabzasıyla başı arasındaki mesafe. (AHT-KAM-
 MÜN-VLD)
 kabza almak: Ok atıcılık ilminde şeyhten, üstattan; İstanbul'da
 Okmeydanı'nda okçular şeyhinden el almak.
 (VLD)
 kâdir-endâz (Far.): Usta okçu. (BUR)
 kahz (Ar.): Ok atmak ve sıçramak. (AHT)
 kârin (Ar.): Kılıcı ve oku olan.(AHT)
 kavis-nâme (Ar.Far.): Okçuluk ve okçular hakkında yazılan eser.
 (FD)

kavs (Ar.): Ok atan yay. (AHT-LEH-MÜK-OTS)
«Oklar siham-i kavs-i kazadan nigan verir
Peykân-i tîr ise ecel-i nagehan olur.» Neff

kavsî (Ar.): Yayla ilgili; yay biçiminde olan. (FD-KAM-OTS)
Kavs-nâme (Ar.Far.): Kemânkeş Bosnalı Mustafa Efendi'nin ok,
okçuluk ve okçulara dair yazdığı eser. (FD)

kavvâs (Ar.): Ok yapan, okçu. (FD-MÜK-YTL-OTS-KAM-LEH)
kazz (Ar.): Ok yeleşini kesmek. (AHT)
kebâde (Far.): Kepaze, gevşek talim oku (MÜK-VLD).
kebâde-keş (Far.): Talim yayım çeken, ok atma talimini yapan veya
bu ta'lîme hevesli bulunan [kimse]. (FD)
kebâde-keşî (Far.): Eğitim yayını çekme, ok atmaya hevesli olma.
(FD)

kemân (Far.): 1. Yay. 2. Keman. 3. Yayı andırır her şey. (BUR-LC-
FD-KAM-LEH-MÜN-LN-OTS-RTK-YTL-VLD)
"İnsilâh-ı cism idüp olsam enîn
Bir kemân târında itsem istitâr
Zahma zen oldukça bir dest-i hazîn
Eylesem erbâb-ı 'ışkı nâle-kâr"
Tâhirü'l-Mevlevî

kemân-dân (Far.): 1. Yay zarfı, ok kuburu. 2. Keman kutusu. (FD)
kemân-dâr (Far.): Yay tutucu. (FD-OTS)
"Bir kemân-dârız ki zehr-âlûddur peykânımız."
Rûhî

kemâne (Far.): Yay. (BUR)
kemân-ger (Far.): Yay [ok atmaya yarayan] yapan sanatkâr.
(FD)

kemân-gîr (Far.): Usta ok atıcı. (BUR-FD)
kemân-keş (Far.): Yay kullanılıp ok atan adam, kavvâs. (LC-FD-
KAM-LEH-MÜK-MÜN-OTS-VLD-YTL)

kemân-keşî (Far.): Ok atıcılık. (FD)
kenân (Ar.): Okluklar, ok kılıfları, tirkeşler, sadaklar, ok kubluları.
(FD)

kenâne (Ar.): Okluk, tîrkeş. (AHT-FD-LEH-MÜK)
kepâde-keş (Far.): Okçuluğa yeni başlayan. (FD)
kepaze (Far.): Gevşek, talim oku. (LEH-LL)

kesme : Bel gibi yassı ve büyücek bir tür ok temreni. (VLD)
kezmek : Oku yayın kirişine takıp kurmak (VLD)
kıdah (Ar.): Yeleksiz ve temrensiz ok (AHT)

kıtr (Ar.): Nişan oku. (AHT)
kiriş : Yay germeye yarayan lâstikli bağ. (LEH-VLD)
kiş : Ok mahfazası. (VLD)

koğuş oku : Çekre oku da denilen ağaç okluk. (VLD)
kubur : Ok çantası, sadak. (KAM-LEH-LHC-VLD)
kurban : Ok, kemânî mahfazası. (VLD)

kurman : Ok mahfazası, tîrkeş. (VLD)
kutbet (Ar.): Nişan okunun temreni (AHT)
kuzz (Ar.): Yeleksiz oklar. (AHT)

küttâb (Ar.): Başı yuvarlak küçük ok. (AHT)
ma'ces (Ar.): Yay kabzası. (AHT)
mî'râz (Ar.): Sepkün dedikleri yeleksiz, uzun ok. (AHT)

mığlât (Ar.): Ok (AHT)
mıkves (Ar.): Yay koydukları kap (AHT)
mincâb (Ar.): Kirişi ve naslı olmayan ok. (AHT).

mirmât (Ar.): Nişan oku. (AHT-MÜK)
mirrîh (Ar.): Yeleksiz ok. (AHT)
mirsâl (Ar.): Küçük ok. (AHT)

mukas'al (Ar.): İyi yonulmadık ok. (AHT)
münâzale(t) (Ar.): atışmak (AHT)
mürûk (Ar.): Ok nişanın öte tarafına geçip çıkmak. (AHT-MÜN)

nab' (Ar.): Ok yapımında kullanılan bir ağaç. (AHT)
neşem (Ar.): Ok yapımında kullanılan bir ağaç. (AHT)
nâbil (Ar.): Ok düzücü (AHT)

nâkır (Ar.): Nişana isabet eden ok. (AHT-MÜK-LN-RTK)
nasl (Ar.): Ok temreni. (FD-LC-MÜK-LN-OTS-RTK-YTL)

nâvek (Far.): Ok. (BUR-FD-KAM-MÜN-LN-OTS-RTK-YTL)

Amâde iken âh gibi nâvek-i dildüz
Kadir mi felek geçmege pirâmenimizden.

Nâbî

nâvek-endâz (Far.): Ok atıcı, okçu. (FD-OTS-YTL)

nâvek-endâzî (Far.): Ok atıcılık. (FD)

navekiye (Far.): Okluk.(OTS)

"Uzun nibal ve navekiye kullanıp."

Naîmâ

nazl (Ar.): Ok atmak (AHT)

nebbâl (Ar.): Okçu, ok yapıp satan. (LC-FD-LN-OTS-RTK)

nebl (Ar.): 1. Ok yapmak. 2. Ok. (AHT-LC-FD-MÜN-LN-OTS-
RTK)

neçis (Ar.): Ok nişanı, hedef. (AHT)

nemûk (Far.): Ok nişanesi, pota. (BUR)

neşâbet (Ar.): Okçuluk sanatı. (AHT-FD-MÜK)

neşâbet (Ar.): 1. Okçu, ok yapan. 2. Ok atan. (FD-MÜK-MÜN)

nevâtır (Ar.): Kirişi kesik yay. (AHT)

nibâl (Ar.): Oklar. (LC-FD-MÜK-MÜN-LN-OTS-RTK)

nîm-ling (Far.): Sadak, yay kabı. (BUR)

nisâl (Ar.): Temrenler, ok, kargı gibi şeylerin uçlarındaki sivri
demirler.(FD-LN)

nişân (Far.): Ok hedefi. (BUR-LEHC-MÜN-LN-RTK-VLD)

"Öldüğüme kayırmazam ey kaşları kemân
Gamzen okına ben ölicecek kim diler nişân"

Necâtî

nûk (Far.): Okun ucu, temren. (FD)

nüşâb (Ar.): Oklar. (FD-MNÖ-OTS)

nüşabe (Ar.): Temrenli ok. (FD-LEH-MÜK-OTS-RTK)

nüşâbet bi'z-zam (Ar.): Uzağa atılan ok. (AHT)

nüşâb (Ar.): Oklar, sehmler, türler. (MÜN)

nüşşâbe (Ar.): Ağaçtan yapılmış olan ok. (MÜN)

ok : Yayla atılan ucu sivri demirden arkası tüy şeklinde düz, ince ve
kısa değnek. (LEH-LHC-RTK-YTL-KAM-VLD)

"Ciger-güşe ayagına batan hâr
Ata cânına eyler ok gibi kâr"

Hamdî

okarmak : bkz. oklamak.

ok atımı : Okun katedebileceği mesafe, menzil. (KAM)

okçu : Ok yapan ve satan. (KAM-LEH-RTK-VLD)

ok gezlemek : Oku kemandaki yerine sokmak. (VLD)

oklamak : Ok atmak, ok fırlamak. (KAM-LEH-RTK-VLD) bkz.
okarmak.

okluk : Ok kuburu, torbası. (KAM-RTK-VLD)

ok meydanı : Okla nişan vurmaya özgü eğitim meydanı. (KAM)

ok yaydan çıkmak : İş işten geçmek. (KAM)

ok yemek : Okla yaralanmak. (KAM)

ötgün : Müessir, delip geçen keskin ok, bıçak, iğne.(VLD)

"Ağ yilliklü ötgün ohdan kaykımayan"

Dede Korkut

peşrev (Far.): Binyüzcüler, yanî yalnız binyüz gezlik menzil
atışlarına katılan kemankeşlerin kullandığı bir
çeşit ok. (FD)

peykân (Far.): Ok temreni. (LC-FD-KAM-LEH-MÜK-MÜN-LN-
OTSORTK-YTL)

pîle (Far.): Ok temreni. (BUR)

pirankı : Havaya fırlatılan, hızla dönerek havada kaybolan bir
çeşit ok. (LEH-VLD)

porsuk ardıç : Yay yapılan ağaç. (KAM, LHC, LC, VLD)

pute (Far.): Ok atışlarında dikilen nişan tahtası, pota. (LL-OTS)

<p>“Âteş-i aşka yananlar gıll ü gışten pâk olur Putede kaal olmayınca sîm ü zer bulmaz ayar.” anunî</p> <p>râmî (Ar.): Remy edici, okçu, atıcı. (FD-LEH) remy (Ar.): Ok atmak (AHT) reyş (Ar.): Ok yeleklenmek (AHT) rışk (Ar.): Atılan ok. (AHT) rimâyet (Ar.): Ok, kurşun gibi şeyleri atmada mahir olma, atıcılık. (FD-KAM-LEH-MÜK-OTS-RTK) rûd (Far.): Yay kirişi. (BUR, LC) sadak (Moğ.): Ok kuburu. (VLD) sâhib-i menzil (Ar.Far.): Eskiden ok atışlarında birincilik alarak, oku düşürdüğü yere kendi adına kitabe diktiren atıcı. (FD) segzen (Far.): Bir tür küçük ok. (BUR) sehm (Ar.): 1. Ok. 2. Hisse. (AHT-BUR-LC-FD-KAM-LEH-MÜK-LN-OTS-RTK-YTL)</p> <p>“Hadise derhal tebdil-i kıyafet eder, güya her tarafından bir <i>sehm-i tehlike</i> görünür.” Cenap Şehabettin</p> <p>sehm-i sâib (Ar.Far.): Hedefe ulaşan ok. (FD) sehmî (Ar.): Okla ilgili, okumsu, oksu. (FD) selcem (Ar.): Uzun temrenli ok. (AHT) semend (Far.): Temrenli ok. (BUR) ser-bîle (Far.): Yassı ve büyük ok temreni. (BUR) sinâret (Ar.): Yay kabzası. (AHT) sihâm (Ar.): Oklar. (AHT-BUR-LC-FD-KAM-LEH-MÜK-LN-OTS-RTK-YTL) sirvet (Ar.): Küçük ok. (AHT) siryet (Ar.): Küçük ok. (AHT) siyet (Ar.): Yay başı. (AHT) sûfâr (Far.): Ok gezi. (BUR-LC-FD-LEH-MÜK-OTS) sûlta (Ar.): Uzun ok. (AHT) şârim (Ar.): Ucu yarık ok. (AHT) şast (Far.): Okçuların baş parmaklarına taktıkları yüksük. (OTS-VLD)</p> <p>“Ashâb-ı garaz bizden uzak olduğu yegdür Düşmez yere zira okumuz, sâhib-i <i>şastuz</i>” Ruhî-i Bağdâdî</p> <p>şeft (Far.): Tir-keş, okdanlık. (MÜN) şegâ (Far.): Ok konulan kubur. (BUR) şegâh (Far.): Ok konulan kubur. (BUR) şeniz (Far.): Ok atan yay. (BUR) şest (Far.): bkz. şast</p> <p>“Tîr-i gamzen öldürür bin âşıkı Kimde vardır ey kemân-ebri bu <i>şest</i>.” Kanûnî</p> <p>Şeyhü'l-meydân (Ar.): Okçular tekkesinin başında bulunan kimsenin unvanı. (FD) şiv (Far.): Ok atan yay. (BUR) şiz (Far.): Yay. (BUR) şûgâ (Far.): Tirkeş, okluk. (BUR) şundile (Far.): Dallarından ok ve yay yapılan ağaç. (BUR) tahr (Ar.): Oku uzağa giden yay. (AHT) tâli' (Ar.): Nişangâhın arkasına düşen ok. (FD) talim oku : Talim etmeye ve nişan vurmaya özgü ok. (KAM) Tatar oku : Tatarlara özgü zemberekli ok. (KAM)</p>	<p>Tevtîr (Ar.): Yay kurma. (FD-LEH-MÜK) K tefvîk (Ar.): 1. Okçulukta, yayın sol el ile yukarıya kaldırılması. 2.Oka gez etmek ve okun gezini yayın kirişine koymak. (AHT-FD)</p> <p>temren : Ok ve mızrak demiri. (LEH-LHC) temûk (Far.): Tabla ve pota denilen ok nişangâhı. (BUR) tenâzül (Ar.): Birbiri ile oklaşmak. (AHT) tenfîz (Ar.): Oku tırnağına ilmek ve sıçratmak. (AHT) teride (Far.): Koğuş oku. (BUR) terkeş (Far.): bkz. tîr-keş (BUR-LC-FD-KAM-OTS)</p> <p>“Yine bu tîr bana kendi terkeşimdir.” Nabi</p> <p>ternâs (Ar.): Ok atıldığında yay kirişinin çenremesi ve sesi. (BUR) teryîş (Ar.): Ok yelekleme. (AHT) tıkn (Ar.): İyi ok atıcı ve hazık, zeyrek kimse. (AHT) tîr (Far.): Ok. (AHT-BUR-LC-FD-KAM-LEH-MÜK-LN-OTS-RTK-YTL)</p> <p>“Çekenler sûret-i müjân-ı yâri tîre çeksinler” Nevres tîr-bârân (Far.): Ok yağdırın. (FD) tîr-dân (Far.): Ok kabı, okluk. (FD-MÜK-MÜN) tîr-endâz (Far.): Ok atıcı, kemankeş. (FD-MÜK-MÜN-OTS-RTK) tîr-endâzân (Far.): Ok atıcılar, ok atanlar. (FD) tîr-endâzî (Far.): Okçuluk, kemankeşlik, ok atmak. (FD-MÜN-OTS) tîr-gerân (Far.): Ok yapan sanatkârlar. (FD) tîr-gerî (Far.): Ok yapma işi, ok yapıcılık. (FD) tîr-keş (Far.): Ok kabı, okluk, kuburluk, sadak. (BUR-FD-KAM-LEH-LN-OTS-RTK-VLD) tîr-zen (Far.): Ok çalan, ok atan, kemankeş. (FD-MÜK-MÜN-OTS) tîr-zenân (Far.): Ok vuranlar, okçular. (FD) tîrdân (Far.): Okluk. (KAM-OTS) tîre-ger (Far.): Ok yapan san'atkâr. (FD) tiraverd (Far.): Cenk oku. (OTS)</p> <p>“Kemânı kaşların attıkça müjân okların diller Yürür mânend <i>tiraverd</i> gâhi rast gâhi gec.” Nailî</p> <p>tîr-keş (Far.): Ok mahfazası, okluk. (LEH-RTK-OTS-VLD) tomar oku : Yeleksiz, temrensiz, ucu yumru ok. (VLD) toz : Yayın tutup çekilecek yeri. (VLD)</p> <p>“Bir ag <i>tozlu</i> katı yay aldılar.” Dede Korkut</p> <p>Kemân-ı fitneye <i>toz</i> itdi miskîn Ki meftûn ola andan nice miskîn Hamdî</p> <p>tuj (Far.): Yay tozu. (BUR) tuhtnâr (Far.): Teke oku da denilen bir ok çeşidi. (BUR) tûz (Far.): bk. tuj. (BUR) tûze (Far.): bk. tuj. (BUR) vakkas (Ar.): Savaşçı. okçu. (OTS) veter (Ar.): Yay çilesi, kiriş. (LC-FD-KAM-MÜK-OTS-RTK) yâsic (Far.): Temrenli ok. (BUR) yasmak/yatsamak : (Gergin şeyi) gevşetmek: oku atıp yayı yasmak [galatı asmak]. (KAM-LEH-VLD) "Geldi irdi rûyma kara haber gibi tıraş Ey dirigâ atdı okın <i>yasdı</i> yayın göz ü kaş" Hayrefî</p>
---	---

yay : Ok atmaya yarayan alet, keman. (KAM-LEH-LHC-RTK-VLD)

"Hakkın görmek dilersen kibriyâsın
Riyânın sı okın yas kibr (ya) sını"

Ruşenî

"Yay gerindikçe süner oldu ok
Cân ecel gibi sunar oldu ok

Degdi kiriş itdi sadâ-yı hazîn
Pek çekene uz atana aferîn

Ok çekilür dırnaga denlü dolar
Zıl ulaşırmaga dırnak çalar

Olmasadı arada mani-i nişân
Bir adım olaydı iki cihân

Kirişini bir kezin ötdürse yay
Atıla penbe gibi nice alay"

Necâfî

yay tozu : Ok gizlenen düz yeri. (VLD)

yeglig (Far.): Temrenli ok. (BUR)

yek-endâz (Far.): İnce temrenli küçük veya çatal temrenli bir çeşit ok. (BUR-FD-MÛN-LN)

yeleklemek : Okun kuyruğuna tüy takmak. (KAM-LEH-VLD)

zâhîf (Ar.): Nişandan beri düşen ok. (AHT)

zeban-i gâv (Far.): Sığır dili gibi yassı bir çeşit ok temreni. (BUR)

zecûm (Ar.): Yumuşak yay. (AHT)

zelem (Ar.): Yeleksiz ok. (AHT-FD-MÛN-OTS)

zemharet (Ar.): İnce uzun ok. (AHT)

zer-gerdân (Far.): Bir ok çeşidi. (FD)

zırh-dûz (Far.): Zırhı delip geçen bir ok çeşidi. (FD)

zih (Far.): Kiriş, yay kirişi. (LC-FD-LEH-MÛK-LN-OTS-RTK)

zih-gîr (Far.): Ok atanların parmaklarına geçirdikleri halka, yüzük. (FD-OTS)

"Sîmden yokas ki engüştüne zih-gîr takıp
Pehlivan-i felek eyler heves-i tîr u kemân."

Fâzıl

zubet (Ar.): Kılıcın ve okun ağzı, kenarı. (AHT)

zuc (Far.): Temreni kemikten veya boynuzdan yapılmış olan bir ok çeşidi. (BUR)

zuhâr (Ar.): Ok yeleği. (AHT)

zücc (Ar.): Ok temreni. (AHT)

SONUÇ

Yukarıda verilen listede toplam 279 adet okçuluk terimi yer almaktadır. Bunların 117 tanesi Farsça, 116 tanesi Arapça, 42 tanesi Türkçe (15 tanesi basit, 17 tanesi türemiş, 10 tanesi de birleşik), 3 tanesi Arapça + Farsça ve 1 tanesi de Moğolcadır. Bazı terimler taramış olduğumuz on dört lügatin birçoğunda geçmektedir. Bunlar; çile (9 sözlükte), gez (8), hedeng (9), kemankeş (9), ok (6), sehîm (11), sihâm (11), tîr (11) ve tîr-keş (8) terimleridir. Osmanlı Türkçesi için hazırlanmış olan sözlükler daha çok Arapçadan, Farsçadan alınmış kelimelerin Türkçe karşılıklarını verme maksadıyla hazırlandıkları için tabii olarak bunlarda Türkçe madde başlarına yer verilmemiştir. Dolayısıyla sözlüklerde okçulukla ilgili terimler de yoğunluklu olarak Arapça ve Farsça olanlardan oluşmaktadır. Nitekim Türkçe terimler madde başı olarak Türkçe kelimelere de yer veren son dönem sözlüklerinde yer almaktadır.

Bu kadar külliyetli bir söz varlığının, millî sporumuz olan okçuluğun Türk kültür hayatındaki yerini işaretlemesi hatta ortaya koyması bakımından önemli oldukları açıktır. Sözlüklerimiz de bu önemi belgelemeleri yönleriyle göz ardı edilemez tarihî birer kaynak mevkiindedirler.

KAYNAKÇA

- Ayanoğlu, İsmail Fazıl.(1974), *Ok Meydanı ve Okçuluk Tarihi*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, İstanbul.
- Bozkurt, Nebi. (2007), “Ok”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 33, İstanbul.
- Bang W.-R. Rahmeti (1936), *Oğuz Kağan Destanı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Eliaçık, M., Tarihçi Atâ'nın Atçılık ile İlgili Eseri: Tuhfetü'l-Fârisîn Fî-Ahvâli Huyûli'l-Mücâhidîn. *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/7 Summer 2013*, p. 149-156, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.5335> ISSN: 149-156, Ankara-Turkey, Erişim Tarihi: 12 Aralık 2018.
- Göksu, Erkan (2009), “Ok ve Yayın Türk Devlet Geleneği ve Hâkimiyeti Anlayışındaki Yeri”, www.kemankeş.com
- (2018), *Okla Yükselen Millet-Türklerde Ok ve Okçuluk*, Okçular Vakfı, İstanbul.
- Gürgendereli, Rıfat, Bir Okçuluk Risâlesi: Kavsnâme, *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 10/8Spring2015*, p. 1313-1324DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.8270> ISSN: 1308-2140, Ankara-Turkey, Erişim Tarihi: 12 Aralık 2018.
- Kemankeş Mustafa, *Kavsnâme*, Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail kısmı, No: 559.
- McEwen, E., R. Miller, and C. Bergman, (1991), Early bow design and construction. *Scientific American* .
- Özkafa, Fatih (2018), Okçuluk ve Hat Sanatı, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi, C.7, S.3.
- Yücel, Ünsal (1999), Türk Okçuluğu, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara.

EXTENDED ABSTRACT

Each of the sports branches found in the world today came into being at different times and in different geographies. Of course, this is also the case for archery sport. The knowledge and experience of the archery tradition, which has a very old history in both human history and Turkish history, has been recorded in line with the possibilities of writing in almost every period, and has been transferred to the next generations in this way. The transformation of the experienced knowledge transferred within the framework of the master-apprentice relationship into texts has given this sport branch the opportunity to develop and become widespread in the future. The bow and arrow, which were thought to be used for hunting in the beginning, became an important war tool in the later periods. The victory of armies and the superiority of one society over another have reached the level of skill of their cavalry and mounted archers. The importance of the use of bow and arrow has made archery an important place in the life of society in terms of war sports and education.

War and warrior have an important place in the social life of Turks. Although Turks have changed many religions throughout history, they have not neglected the tools of a lively life, which is one of the important channels of their cultural codes, and have carried into the future by developing them. The weapons they used gained a religious meaning beyond meeting the needs of daily life, and were also used as rituals and symbols in some ceremonies. Even the relationships with such tools and equipment are not limited to their lives on earth. Personal belongings, horses and war tools of people buried in pre-Islamic Turkish societies are also buried together with the deceased, and among these buried war tools are arrows and bows. It is known that various weapons, especially the arrow, were used as a symbol and ritual in shaman ceremonies. It is also known that shamans fly to the sky by means of arrows and bows, they believe that they establish a connection between the shaman and the sky, using arrows to ask for help from the spirits in order to save the sick, and shoot arrows towards the sky to protect them from evil spirits. It is possible to see the traces of all these cultural elements, in other words arrow and bow, archery sport which is an ancient cultural and sportive activity, from the oldest works written in Turkish language in almost every period. Historical dictionaries undertake an important task in terms of the language representing the vocabulary of texts written down and providing materials for some thematic and historical studies. Dictionaries are among the first sources to be looked at in order to observe the reflections of archery, which is very important in terms of Turkish sports and cultural life, in the historical process.

As it is known, the basis of Turkish lexicography is the *Divanu Lügati't-Turk*, the work of Kaşgarlı Mahmud. This work was followed by general or thematic dictionaries written in Kıpçak, Chagatay and Ottoman fields. The method of Arabic lexicography was used in the works presented until the Tanzimat period, and the Western lexicography principles were used in the dictionaries prepared after the Tanzimat Period.

In fact, a comprehensive dictionary study is the most ideal by examining all Turkish dictionaries and archery works written in our language, starting from *Divanu Lügati't-Turk* to the Great Turkish Dictionary, which is frequently updated by the Turkish Language Association. Here, within the framework of an article, terms related to archery in dictionaries written in Ottoman Turkish were compiled and given. The dictionaries examined for this purpose and their authors are as follows:

Ahter-i Kebir – Ahterî Mustafa Efendi
 Burhân-ı Katı – Mütercim Âsım Efendi
 Osmanlıca Ansiklopedik Sözlük – Ferit Devellioğlu
 Kamus-ı Osmânî – Mehmed Salahi
 Kamus-ı Türkî – Şemsettin Sami
 LLehçet'ül-Lügat - Şeyhülislâm Mehmed Esad Efendi
 Lügat-ı Cûdî – İbrahim Cûdî Efendi
 Müntahabât-ı Lügât-ı Osmâniyye - William James Redhouse El-İngilizî
 Mükemmel Osmanlı Lügatı - Faik Reşad, Ali Nazima
 Osmanlı Türkçesi Sözlüğü – Mustafa Nihat Özön
 Resimli Türkçe Kamus – Raif Necdet Kestelli
 Türk Dili Lügati-Veled Çelebi
 Yeni Türkçe Lügat Mehmet Bahaettin Toven

There are a total of 279 archery terms in these scanned dictionaries. 117 of them are Persian, 116 of them are Arabic, 42 of them are Turkish (15 of them are simple, 17 of them are derived, 10 of them are combined), 3 of them are Arabic + Persian and 1 of them are Mongolian. Some terms appear in many of the fourteen dictionaries we have scanned. These terms are çile (in 9 dictionaries), gez (8), hedeng (9), kemankeş (9), ok (6), sehm (11), sihâm (11), tîr (11) and tîr-kes (8). Since the dictionaries prepared for Ottoman Turkish are mostly prepared with the aim of giving Turkish equivalents of the words taken from Arabic and Persian, naturally, Turkish clauses are not included in them. Therefore, terms related to archery in dictionaries are mostly composed of Arabic and Persian terms. As a matter of fact, Turkish terms are included in recent dictionaries that include Turkish words as per item.

It is clear that such a profound vocabulary is important in terms of marking and revealing the place of archery, our national sport, in Turkish cultural life. Our dictionaries are also a historical source that cannot be ignored in terms of documenting this importance.



OSMANLI TOPLUM HAYATINDA STATÜ SAHİBİ BİR KADIN: HACI HAFİZE HANIM

Serkan POLAT^{1*} +

¹Dr., Yozgat Bozok Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

* serkan.polat@bozok.edu.tr

+ORCID: 0000-0003-0637-3345

Öz- Bu çalışma, Bozok sancağı Mutasarrıfı Çapanoğlu Süleyman Bey'in eşi ve aynı zamanda mutasarrıflık görevlerinde bulunmuş Avkatlızâde Mustafa Paşa'nın kızı olan Hacı Hafize Hanım hakkında bilgiler sunmaktadır. Çalışmanın ana kaynaklarından birini, insanların hayat tarzlarını ve servetlerini değerlendirme biçimini göstermesi bakımından kıymetli bilgiler içeren muhalefât defterleri oluşturmaktadır. Yine kişilerin hayır sahibi olduklarına ya da vakıf kurarken ki beklentilerine şahitlik etmesi açısından mühim kaynaklar arasında bulunan vakıf kayıtlarından yararlanılmıştır. Böylece güçlü bir âyanın zevcesi ve bir paşanın kızı olan Hacı Hafize Hanım ile ilgili değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler- Osmanlı Devleti, Muhalefât, Vakıf, Kadın, Hacı Hafize Hanım.

A WOMAN WITH STATUS IN OTTOMAN SOCIAL LIFE: HACI HAFIZE HANIM

Abstract – This article aims to give information about Hacı Hafize Hanım, who was the wife of Çapanoğlu Süleyman Bey, the governor of Bozok Sandjak, and the daughter of Avkatlızâde Mustafa Pasha, who also served as governor in various provinces. One of the main sources of the study is the muhalefât (inheritance) registers which are significant sources as they reveal some valuable and detailed information about people's lifestyles and the way how they spend their fortunes. Another source consulted for the study is the vaqf (foundation) charters which are significant for revealing peculiarities of philanthropists and their expectations while creating a vaqf. By relying on these sources, this article will focus on Hacı Hafize Hanım, the wife of a powerful provincial ruler (ayans) and the daughter of a pasha, and some evaluations on her deeds will be made.

Keywords – Ottoman, Muhalefât (Inheritance Register), Waqf (Foundation), Woman, Hacı Hafize Hanım.

GİRİŞ

Hacı Hafize Hanım, Amasya'nın tanınmış ve nüfuz sahibi ailelerinden Avkatlızâdelere mensuptur (BOA, EV.VKF, 5/8; BOA, C.MF, 152/7573)¹. Doğum tarihi, doğum yeri ve annesi hakkında bilgi yoktur. Bununla birlikte babası Kocaali, Çorum, Kars ve Maraş mutasarrıflıkları da yapmış olan Mustafa Paşa; dedesi ise Mecidözü kazasının tanınmış simalarından Hacı Ali Ağa'dır. İsmi bilinen erkek kardeşleri İsmail, Ali ve bir müddet Çapanoğlu Süleyman Bey'in Kapu Kethüdalığı görevinde bulunan Hacı Süleyman Beyler'dir (BOA, AE.SABH.I, 193/12908; BOA, AE.SOSM.III, 96/7354; BOA, C.AS, 844/36043; BOA, C.DH, 253/12609; BOA, D.BŞM.MHF, 61/9 BOA, MD, No. 184, S. 44, Hk. 106). Hacı Süleyman Bey ayrıca devlete bir süre Başbâkikulu olarak hizmet etmiştir (BOA, HAT, 517/25257).

Avkatlızâdeler, Amasya'nın Mecidözü kazasındandır. Kazanın merkezi niteliğindeki Mecidözü kasabası, Avkat köyü civarındaki iki tepenin düz sırtlarında konumlanmıştır. Kasaba, Hacı Hafize Hanım'ın dedesi Avkatlıoğlu Hacı Ali Ağa'dan ötürü "Hacıköyü" ismiyle de anılmıştır. Kadim bir köy durumundaki Mecidözü'nün imarında ailenin önemli katkısı olmuştur. Nitekim Hacı Ali Ağa, 1140 [1727-1728]'tan itibaren bölgeye yerleşmiş, nüfuzunu tesis etmiş ve 1168 [1754-1755]'den itibaren umum için cami, hamam ve mektep; kendisi içinse bir konak yaptırmıştır. Akabinde Mustafa Paşa ile Hacı Süleyman Bey buradaki yapıları tamir ve yenilerini inşa ettirerek köyün kasaba halini almasını sağlamışlardır (Amasyalı Abdizâde Hüseyin Hüsameddin, 1328-1330: I, 390, 391). Vefatı sırasında Kocaali mutasarrıflığı görevinde bulunan Mustafa Paşa'nın terekesinin evlatlarına verilme tarihi görevliler tarafından muhalefât defterine 17 Şa'bân 1191 [20 Eylül 1777] olarak kaydedilmiştir. Dolayısıyla Paşa'nın ölümü bu sıralarda vuku bulmuş olmalıdır (BOA, D.BŞM,MHF, 61/9).

1) Hacı Hafize Hanım

Hacı Hafize Hanım, kalburüstü her eşrâf ve hanedan üyesi gibi taşra tarihi içinde mühim bir yer işgal etmektedir. Onu önemli kılan nokta, statü sahibi bir babanın kızı olmasıdır. Fakat bundan da mühimi, Anadolu'nun en önemli ve güçlü âyanları arasında kabul edilen Çapanoğlu Süleyman Bey ile gerçekleştirdiği evliliğidir. Çapanoğlu Süleyman Bey, 1782-1813 yılları arasında Bozok sancağı mutasarrıflığı başta olmak üzere Anadolu'da pek çok bölgenin idaresini mutasarrıflık, mütesellimlik, voyvodalık gibi uygulamalardan yararlanarak uhdesinde bulundurmıştır. Özellikle Sultan III. Selim'in hayata geçirdiği Nizâm-ı Cedîd hareketine desteği ve idaresi altındaki pek çok yerde Nizâm-ı Cedîd ortası kurması onu dönemin en etkili idarecileri arasına dâhil etmiştir. 1787-1792 Osmanlı-Rus ve Avusturya Seferi, 1798 Mısır Seferi, 1806-1812 Osmanlı-Rus Seferi gibi muharebelerde lojistik destekleri; iç güvenliği sağlamadaki başarıları ve daha sonra Sultan II. Mahmud döneminde, 1808'de, Sened-i İttifak'ın imzalandığı toplantıya katılması onun önemini göstermesi açısından kayda değer gelişmelerdir².

Çapanoğlu Süleyman Bey'in çevresinde söz sahibi olmasında Osmanlı yönetimiyle kurduğu iyi ilişkilerin rolü bilinmektedir. Devletle bu münasebeti kurmasını ve etkili bir figür olarak ortaya çıkmasını sağlayan gelişmelerden bir diğeri de siyasî evliliklere verdiği değerdir. XVIII. yüzyılın sonları ve XIX. yüzyılın başlarında

bölgede gücü elinde bulundurmasında söz konusu akrabalık bağlarının etkisi yadsınmaz bir gerçektir. Zira kendi kızı Asiye Hanım'ı Divriği'deki Köse Paşazâde ailesinden Veli Paşa (Sakaoğlu, 1998: 69, 145)³ ile bahsedilen amaç doğrultusunda evlendirmiştir. Böylece Sivas bölgesindeki bu önemli ve güçlü aileyle hısım olmuştur. Kendisinin de Hacı Hafize Hanım ile bu anlayış neticesinde bir evlilik gerçekleştirdiği şüphesizdir.

Öte yandan Hacı Hafize Hanım, Çapanoğlu Süleyman Bey'in vefatının ardından yeniden nikâhlanmıştır. Nitekim kendisine ait muhalefât kaydının son satırında, "Def'a Hacı Hanım'ın Zevci Hasan Paşa" şeklinde başlık açılmış ve burada da bir takım eşyalar kaydedilmiştir (BOA, D.BŞM.MHF.d, No. 13389: 11). Söz konusu ifade, Hacı Hafize Hanım'ın yine, statü sahibi bir Paşa ile evlendiğini göstermektedir. Bu izdivaca konu olan Hasan Paşa'nın kim olduğu, hangi görevde bulunduğu, ne zaman evlendikleri gibi sorulara ise ne yazık ki cevap bulunamamıştır.

2) Hacı Hafize Hanım'ın Tesis Ettiği Vakıf

Sultan II. Mahmud'un Sened-i İttifak sonrası âyanları etkisizleştirme (Mert, 1991: 197; Beydilli, 2003: 353) politikasından Çapanoğulları da nasibini almıştır. Zira Çapanoğlu Süleyman Bey 1813'te vefat ettiğinde ailenin pek çok üyesi gibi⁴ zevcesi Hacı Hafize Hanım da İstanbul'a yerleşmiş/yerleştirilmiştir. Burada, Şehzade Camii yakınlarındaki Muhtesib Karagöz Mahallesi'nde bir konakta ikamet etmeye başlamıştır.

Kocasının ölümünden sonra İstanbul'da yaşamaya başlayan Hacı Hafize Hanım, burada vakıf faaliyetlerinde bulunmuştur (BOA, EV.VKF, 5/8; BOA, C.MF, 152/7573). Vakfiye suretinden anlaşıldığı üzere 10 Receb 1237 [2 Nisan 1822]'de on beş bin kuruş sermayeyle bir para vakfı tesis etmiştir. İstanbul Kadı Mahkemesi sicilinde Hacı Hafize Hanım'ın kurduğu bu vakfa ait vakfiyenin kayda uygun olduğu belirtilmiştir. Bu vesileyle mahkemece, vakfiyenin Küçük Evkâf Muhasebesi Kalemine kaydedilmesi ve Hacı Hafize Hanım'a tevliyet berati verilmesi arz edilmiştir. Vakfiye şartlarına göre söz konusu on beş bin kuruş, sağlam rehin ve zengin kefil ya da ikisinden biriyle müteveli vasıtasıyla işletilecekti. Bu işletme neticesinde elde edilecek nakit, uygun yerde akara çevrilecek ve icâre-i vâhîde ile yani kısa süreliğine kira sözleşmesiyle tekrar kiralanacaktı. Vakıf şartları doğrultusunda söz konusu vakıf, Babüssaâde Ağası'nın nezaretinde olacaktı. Bu nedenle kendisine galleden günlük üç akçe nezaret vazifesi ödenecekti. Günlük elli akçe ise tevliyet vazifesi olarak müteveliye verilecekti. Vakıf tevliyeti, hayattayken Hacı Hafize Hanım tarafından sürdürülecek ve söz konusu ücreti kendisi alacaktı. Vefatından sonra ise görevi ve ücreti Çapanoğlu Süleyman Bey'in oğlu Hacı Abdülfettah Efendi devralacaktı. Hacı Abdülfettah Efendi'nin vefatından sonra tevliyet onun soyundan gelen erkek evlatlarına geçecek, erkek soyunun kesilmesi halinde erkek evlatlarının kızlarına intikal edecekti. Erkek ve kız evlatlarının soylarının son bulması durumunda ise nihayetinde vakfın işlerini görmeye yetkin biri kadı oyuyla tevliyeti devralacaktı. Diğer taraftan vakıf gallesinden, vazife ücretleri ile diğer masraflar çıkarıldıktan sonra geriye kalan meblağ vakfa eklenecek ve akara çevrilecekti (BOA, EV.VKF, 5/8; Akgündüz, 2000: 388; Aydın, 2019: 357).

Hayır sahibi Hacı Hafize Hanım, vakfettiği paranın nasıl değerlendirileceğini en ince ayrıntısına kadar belirlemiştir. Bunu yaparken de öncelikle kendi ahiretini düşünmüştür. Zira vakıf şartlarına bakıldığında ilkin, kendisinin hayattayken sık sık hayır

¹ Hacı Hafize Hanım'ın ailesi bu vesikalarda "Hâce Hafize Hanım ibnetü'l-merhûm Avkatzâde Mustafa Paşa ibn-i Ali Ağa" şeklinde belirtilmiştir.

² Çapanoğlu Süleyman Bey hakkında detaylı bilgi için bkz. Süleyman Duygu, *Yozgat Tarihi ve Çapanoğulları*, İstanbul, 1953; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Çapan Oğulları", *Bellekten*, C. XXXVIII, S. 150, Nisan 1974, Ankara, 1974; Özcan Mert, *XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Çapanoğulları*, Ankara, 1980; Serkan Polat, *Yenilikçi Bir Âyan: Çapanoğlu Süleyman Bey*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2017.

³ Veli Paşa ve Köse Paşazâdeler ile ilgili detaylı bilgi için aynı kaynağa bakılabilir.

⁴ İstanbul'daki pek çok kabristanda Çapanoğlu ailesine mensup kişilerin defnedildikleri görülmektedir. Bkz. Hakkı Acun, *Tüm Yönleriyle Çapanoğulları ve Eserleri*, 2. Baskı, İstanbul, 2016, s. 356-378.

sahibi olarak anılmak istediği, vefatından sonra ise kendisine dua edilmesini arzuladığı görülmektedir. Bu bağlamda ilk başta iki hafız görevlendirilecekti. Bunlar İstanbul Şehzade Camii'nde her gün yarım çiz Kur'an-ı Kerim ile her ay bir hatmin yanı sıra Ramazan ayında müstakil birer hatim okuyacaklardı. Hâsil olan sevabı ise başta Hz. Peygamber olmak üzere peygamberlerin, evliyanın ve sahabenin ruhlarına hediye edeceklerdi. Ardından Hacı Hafize Hanım'ın akraba ve evlatlarının, vefatı vuku bulmuş ise onun ruhuna bağışlayacaklardı. Karşılığında hafızlara vakıf galledinden günlük otuz birer akçe vazife ücreti ödenecekti. İstanbul Ayasofya-i Kebîr (Büyük Ayasofya), Sultan Bayezid-i Velî ve Sultan Selim Han Camiileri'nde aynı görevi yapacak olanlar ise Cuma namazından önce hayır sahiplerini zikrederlerken hayatta oldukça Hacı Hafize Hanım'ı da hayırla anacaklardı. Vefatından sonra ise cami cemaatinin okuduğu Fatiha-i şeriften Hacı Hafize Hanım'ın ruhuna bağışlayacaklardı. Karşılığında vakıf galledinden günlük on ikişer akçe vazife ücreti alacaklardı. Yine Hazret-i Ebû Eyyüb el-Ensârî Camii'nde İmam-ı Evvel, Sâni ve Sâlis yani birinci, ikinci ve üçüncü imam olanlar beş vakit namaz sonrasında, türbe karşısındaki pencere önünde mutad hayır duaları sırasında, hayatta oldukça Hacı Hafize Hanım'ı selameti için yâd edeceklerdi. Vefatından sonra ise cami cemaatinin okuduğu Fatiha-i şeriften ruhuna bağışlayacaklardı. Karşılığında her birine yine günlük on ikişerden toplamda otuz altı akçe vazife ücreti ödenecekti (BOA, EV.VKF, 5/8).

Hacı Hafize Hanım, kendi dünyası ve ahreti için söz konusu taleplerinden sonra hayır yapmak için kimi şartlar belirlemiştir. Bu kapsamda ulema ve sulhadan bir kişi Ayasofya-i Kebîr Camii'nde ders verecekti (BOA, C.MF, 152/7573)⁵. Karşılığında ise bu hocaya vakıf galledinden günlük yüz yirmi akçe vazife ücreti ödenecekti. Ayrıca İstanbul'da Şeyh Ebû'l-Vefâ Camii bitişiğindeki medrese ve camide yer alan on altı hücrede sakın talebenin her birine vakıf galledinden günlük ikişerden toplamda otuz iki ekmele satın alınıp verilecekti. Yine galleden on beş akçe vazife ile bir mütedeyyin ve müstakim kişi kâtip ve câbî olacaktı (BOA, EV.VKF, 5/8). Böylece Hacı Hafize Hanım temelde eğitim alanında iki konuya el atmıştır. Birinde Ayasofya-i Kebîr Camii'nde ders verecek bir müderrisin vakıf aracılığıyla ücretinin ödenmesini sağlamış; diğesinde ise medresede eğitim gören talebelerin ekmele ihtiyaçlarının bir kısmını karşılayarak eğitimlerine destek olmaya çalışmıştır.

Hacı Hafize Hanım'ın para vakfının sermayesini malî açıdan gerçekleştirdiği bazı faaliyetler aracılığıyla karşıladığı anlaşılmaktadır. Zira eşi Süleyman Bey vefat ettiğinde Hacı Hafize Hanım, *İskilip kazası niyabet ve nısf-ı bâd-ı hevâ mukataasında* yarım hisseli ve on beş bin kuruş muacceleli mukataayı tasarrufunda bulundurmaktaydı (BOA, HAT, 1268/49106-B). Kurduğu vakfın sermayesinde muhtemelen söz konusu mukataadan payına düşen gelir de yer almıştır.

İstanbul'da neler yaptığıyla ilgili daha fazla bilgi bulunmayan Hacı Hafize Hanım, son yıllarını İstanbul'da geçirmiş ve 1824'te vefat etmiştir. Kaderin bir cilvesi olsa gerek cenazesi, eşi Çapanoğlu Süleyman Bey'in gücüne güç katan ve özellikle Nizâm-ı Cedîd hareketinde kader birliği yapması dolayısıyla eşinin iyi ilişkilerde bulunduğu Sultan III. Selim'in yaptırdığı İstanbul Üsküdar'daki Selimiye Camii hazinesine defnedilmiştir (Mezar taşı için bkz. Acun, 2016: 375). Bu süreçte Hacı Hafize Hanım'ın sahip olduğu eşyalar ise Bâb-ı Hümâyûn hazinesinde satılmıştır.

⁵ Söz konusu görevi 19 Muharrem 1238 [6 Ekim 1822] tarihinden başlayarak bir süre Dersîâm Mehmed Efendi ibn-i Abbas yerine getirmiştir. Fakat uzun süre kendisinden haber alınmadığı için görev bu defa yine Ayasofya-i Kebîr Camii'nde tedsris-ulûm-ı müteâvileyle meşgul olan hocalardan Ebubekir Efendi ibn-i Mustafa'ya tevcih edilmiştir.

3) Hacı Hafize Hanım'ın Muhallefâtı

Lügat manası el koyma, zorla ele geçirme; padişah adına el koyma olarak ifade edilen müsaderede (Parlatır, 2011: 1135)⁶, bir kimsenin eşyalarının devlete zaptını nitelemektedir (Mumcu, 2007: 128)⁷. Varlıklı devlet adamlarının servetlerine, anılan uygulama kapsamında yine devlet adına el konulmuştur. Müsadereye, suçları sabit görülen kimselerin servetlerinin ellerinden alınması suretiyle cezalandırılmaları gayesiyle de başvurulmuştur. Bu açıdan zorbalık ya da usulsüzlükle servet edinen devlet adamları, cezalandırma aracı olarak düşünülebilecek müsadereye karşı karşıya kalmışlardır. Sonraki dönemlerde eceliyle vefat eden ya da idamla cezalandırılan görevliler için uygulama sürdürülmüştür (Baysun, 2001: 669-671; Ögün, 2006: 67). XVII. yüzyıldan itibaren askerî, idarî ve ekonomik açıdan devletin karşı karşıya kaldığı buhranlı süreç, müsaderenin yaygınlaşmasında belirleyici olmuştur. Zira artık müsaderede, padişaha siyâsî güç kazandırmaktan ziyade hazineye gelir sağlamanın aracı haline gelmiştir (Cezar, 1977: 49; Telci, 2007: 147; Ögün, 2006: 67).

Tereke ve metrûkât kelimeleriyle aynı anlamda ve müsadereye bağlantılı olan muhallefât ise vefat eden kimselerden arta kalan mal ve eşya manasına gelmektedir (Şemseddin Sâmi, 1317: 399; Parlatır, 2011: 1116; Devellioğlu, 2004: 667). Kadı veya muhallefât memurları aracılığıyla bu servetin kaydedildiği defter ise muhallefât defteri ismiyle anılmıştır (Pakalın, 1983: II, 564). Söz konusu defterin tutulmasını gerekli kılan sebeplerin arasında, ölen kimsenin devlet görevlisi olması ve küçük yaşta ya da uzakta bir varisinin bulunması yer almıştır⁸. Bu bağlamda müsadereye karar verilmesinin ardından görevlilerin derhal muhallefâtın yer aldığı bölgeye ulaşmaları beklenmiştir. Ardından terekenin bulunduğu yerlerin tespiti, bunların korunması, eşyaların gizlenmesi veya kaçırılmasının engellenmesi ve detaylı olarak kaydedilmesi gerekmiştir. Söz konusu menkul veya gayrimenkullerin nasıl değerlendirileceğini ise verilecek emir belirlemiştir. Bu nedenle eşyaların satışının istenmesine kadar işlemler durdurularak gelecek haber beklenmiş, bu yönde emir verilmesinden sonra malların *mezada* çıkarılması, tellallar vasıtasıyla duyurulması ve satışının yapılması sağlanmıştır (Cezar, 1977: 46, 47, 54; Telci, 2007: 146). Devlet, bu aşamada değerli bir takım eşyaların satılmadan hazineye intikalini isteyebilmiş ve süreç sonunda müsaderede tamamlanmıştır. Ayrıca idamla cezalandırılan görevlilerin serveti müsaderede edilse de

⁶ Müsaderede ve muhallefât konusunda yapılmış çalışmalar arasında şunlar zikredilebilir: Yavuz Cezar, "Bir Âyanın Muhallefâtı Havza ve Köprü Kazaları Âyanı Kör İsmail-Oğlu Hüseyin (Müsaderede olayı ve terekenin incelenmesi)", *Belleten*, XLI/161, Ocak 1977, Ankara, 1977; Cahit Telci, "Osmanlı Devletinde 18. Yüzyılda Muhallefât ve Müsâdere Süreci", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXII/2, İzmir, Aralık 2007; Yunus Özger, "Trabzon Valisi Hazinedârzâde Süleyman Paşa'nın Muhallefâtı", *Ululararası Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, S. 2, Bahar, Trabzon, 2007; Özer Küpeli, "Kösem Sultan'a Ait Bir Muhallefât Kaydı", *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, I/2, İzmir, Aralık 2015; Gökhan Civelek, "XVII. Yüzyıl Ortalarında Elit Bir Kadının Terekesi: Manastır'lı Aişe Hatun", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 54, Erzurum, Haziran 2015; Özer Küpeli, "IV. Murad'ın Torunu Fatma Hanım Sultan'ın Muhallefâtı", *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, II/2, İzmir, Aralık 2016; İsmet Sarıbal, "Pertevniyal Valide Sultan'ın El Konulan Hazinesine Dair Tutulan Bir Defterin Analizi", *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, IV/1, İzmir, Temmuz 2018.

⁷ Müsaderenin ilk defa Abbâsî Devleti'nin çöküş yıllarında uygulandığı bilinmektedir. Zira bu dönemde devlet adamları ile âyan ve eşrâfin servetlerine ölümleri neticesinde ya da hayattayken devlete zarar verecek derecede zenginleşmeleri üzerine el konulduğu olmuştur. Anılan uygulamanın Osmanlı Devleti'nin kurulduğu ilk dönemlerde de var olduğu tahmin edilmekle birlikte takibi Fatih Sultan Mehmed (1451-1481) döneminde yapılabilmektedir. Bkz. M. Cavid Baysun, "Müsaderede", *MEB İA*, VIII, Eskişehir, 2001, s. 669; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, İstanbul, 1983, s. 624, 625; Telci, "Muhallefât ve Müsâdere", s. 146.

⁸ Muhallefât defterlerindeki kayıtlar vasıtasıyla tereke sahibinin eş ve çocuk sayısı, kullandığı eşyaları, giydiği elbiseleri ve hangi işlerle istigal ettiği gibi çeşitli verilere ulaşılabilmektedir. Bkz. Lajos Fekete, "XVI. Yüzyılda Taşralı Bir Türk Efendi Evi", Çev. M. Tayyib Gökbelgin, *Belleten*, XLIII/170, Nisan 1979, Ankara, 1979, s. 459, 460; Ömer Barkan, "Edirne Askerî Kassamı'na Ait Tereke Defterleri (1545-1659)", *Belgeler*, III/5-6, Ankara, 1966, s. 2; Ömer Demirel, "1700-1730 Tarihlerinde Ankara'da Ailenin Niceliksel Yapısı", *Belleten*, LIV/211, Aralık 1990, Ankara, 1990, s. 945-951.

eş ve çocuk gibi mirasçılarının eşyaları uygulamadan muaf tutulmuştur (Mumcu, 2007: 135, 138). Böylece ailenin mağdur edilmemesine önem verilmiştir.

Hacı Hafize Hanım'ın estetik anlayışı ve kullandığı eşyaların niteliği hakkında bilgi veren yegâne kaynak, terekesinin satışı sürecinde tutulan muhalefat defteri olmuştur. 17x50 ebadında, ciltli ve ebrulu olan defter, Bâb-ı Defteri Başmuhasebe Muhallefat Defterleri kataloğunda 13389 numarasıyla kayıtlıdır. Defterde sadece Hacı Hafize Hanım'a ait kayıtlar bulunmamaktadır. Zira anılan defterin sadece 6. ve 11. sayfaları arası Hacı Hafize Hanım ile ilgilidir (BOA, D.BŞM.MHF.d, No. 13389: 6-11)⁹.

Söz konusu defter vasıtasıyla Hacı Hafize Hanım'ın muhalefatını oluşturan eşyaların mütevası olduğu görülmektedir. Burada hemen belirtmek gerekir ki defterde kayıtlı eşyalar, Hacı Hafize Hanım'ın yükte hafif pahada ağır zıynetleri değildir. Daha çok ev eşyaları ve kıyafetlerden müteşekkildir. Bu açıdan Hacı Hafize Hanım'ın mal varlığı, kendisinin ki gibi eşyaları devlet tarafından kayıt altına alınan kayıpederi Çapanoğlu Ahmed Paşa'nın muhalefatıyla kıyaslanabilir. Buna göre Hacı Hafize Hanım'ın deftere eklenen varlığı, Ahmed Paşa'nın muhalefatına nispetle oldukça zayıf kabul edilebilir. Zira Ahmed Paşa'nın tespit edilen eşyaları arasında çok sayıda kıymetli taş ve madenden yapılmış ürün bulunmaktaydı. Bu bakımdan gelininkine oranla da epey zengindi (BOA, D.BŞM.MHF.d, No. 12682: 2, 3; BOA, D.BŞM.MHF.d, No. 13389: 6-11)¹⁰.

Hacı Hafize Hanım'a ait muhalefat defterine bakıldığında onun geneli kürk, kumaş, ev mefruşatı, mutfak araç gereçleri gibi günlük hayatta kullanılan birbirinden farklı eşyaya sahip olduğu görülmüştür. Bu bakımdan bahsedildiği üzere söz konusu malzemeler arasında kıymetli taşlar ya da madenlerle yapılmış takı olarak nitelendirilebilecek türde menkul bulunmamıştır. Hacı Hafize Hanım'a ait bu eşyaların satışı, aralıklarla gerçekleşen altı günlük bir süreçte tamamlanabilmiştir. 2 Ağustos 1825'te başlayan satış, 7 Ağustos, 9 Ağustos, 14 Ağustos, 17 Ağustos ve 5 Ekim'de gerçekleştirilen işlemlerle nihayete erdirilmiştir. Defteri önemli kılan hususlardan biri de eşyaları satın alan kişilerin belirtilmesi olmuştur. Buradaki isimlere bakıldığında bunların birçoğunun devlet görevlisi olduğu görülmüştür (BOA, D.BŞM.MHF.d, No. 13389: 6-11).

Tablo 1: Hacı Hafize Hanım'a Ait Eşyaları Satın Alanlar İle Bunların Satın Aldıkları Eşyaların Kuruş ve Yüzdellik Olarak Değeri (BOA, D.BŞM.MHF.d, No. 13389: 6-11),.

Eşya Satın Alan Kimseler	Satın Aldıkları Eşyanın Toplam Değeri (Kuruş)	Satın Aldıkları Eşyanın Yüzdellik Değeri
Abdi Efendi	53	% 0,143
Agâh Efendi Damad[ı] Mahmud Bey	2.626	% 0,007
Ahmed Bey Emin-i Nüzl-i Sakız	13.323	% 0,036
Arif Ağa Çukadar-ı Bâb-ı Kapudan	5.500	% 0,015
Aziz Efendi	670	% 1,814
Bostanî İbrahim Bayrakdar	50	% 0,135
Bostanî Koltukçu Selim	120	% 0,325
Bostanî Seyyid Ahmed	310	% 0,839
Bostanî Seyyid Hacı Ali	371	% 1,004
Bostanî Şahab	145	% 0,393

⁹ Katalog tarihi 21 Safer 1241 [5 Ekim 1825] olarak verilmiştir. Bu, Hacı Hafize Hanım'ın eşyalarına ait son kaydın tarihidir. Bu bağlamda defterde Hacı Hafize Hanım'a ait kaydın başlangıç tarihi 17 Zî'l-hicce 1240 [2 Ağustos 1825]'tir.

¹⁰ Ayrıca Çapanoğlu Ahmed Paşa'nın muhalefatı için bkz. Serkan Polat, "Çapanoğlu Ahmed Paşa'nın Muhalefatı", *Tarih Okulu Dergisi*, Yıl. 8, S. XXIV, İzmir, Aralık 2015, ss. 85-120.

Bostanî Şerif	186	% 0,503
Emin Efendi Halife-i Mektubî	900	% 2,436
Gümrükçü Efendi	181	% 0,490
Haftân Ağası	774	% 2,095
Halife-i Sergi	26	% 0,070
Halife-i Zimmet	1.341	% 0,004
Hidayet Ağa	731	% 1,979
İstanbul Ağası	4.801	% 0,013
Kaplanoğlu	1.700	% 0,005
Kasapbaşı	5.470	% 0,015
Kâtip Efendi	197	% 0,533
Kethüda-yı Rû'esâ	1.756	% 0,005
Lütfullah Efendi ¹¹	2.420	% 0,007
Lütfullah Efendi Emin-i Bina	15.200	% 0,041
Lütfullah Kapu Çukadarı	8.730	% 0,024
Malikâne Halifesi	103	% 0,279
Maltalı ... (?) Veli	160	% 0,433
Manastırlı Kerim Bey	47.120	% 0,128
Mehmed Koltukçu-yı Eski	150	% 0,406
Menarî İsmail	560	% 1,516
Mi'mâr Ağa	20.221	% 0,055
Mühürdar Efendi	191	% 0,517
Necib Efendi	1.217	% 0,003
Said Ağa	1.050	% 0,003
Sergülâm ¹²	706	% 1,911
Sergülâm-ı Bâkî	37	% 0,100
Sergülâm-ı Cizye	1.191	% 0,003
Servezzân	28.646,5	% 77,545
Satılmayıp Muhafaza Edilen Eşyalar	1.540,5	% 4,17
TOPLAM	170.474	% 100

Neticede deftere, altı ana başlık altında tasnif edilebilecek toplamda üç yüz elli kalemden müteşekkil 170.474 kuruşluk eşya yazılmıştır. Anılan defter, daha iyi değerlendirilebilmesi açısından şu şekilde tasnife tabi tutulmuştur (BOA, D.BŞM.MHF.d, No. 13389: 6-11):

A) Köle

Varlıklı kimselerin, ev işleri başta olmak üzere çeşitli hizmetlerini gördürmeleri amacıyla yanlarında yardımcı bulundurdıkları bilinmektedir. Hacı Hafize Hanım da ev işlerinde kendisine yardım etmesi için bir zenci cariyeye sahip olmuştur. Deftere kaydedilen bu cariyeye için 2.100 kuruş değer biçilmiştir. Daha sonra rakamda indirimle gidilmiş ve söz konusu cariyeye, 1.800 kuruş İstanbul Ağası'na satılmıştır. Anılan miktar, muhalefatın %1,06'sını oluşturmıştır.

B) Kürkler

Hacı Hafize Hanım, hem statü göstergesi hem de ihtiyaç malzemesi şeklinde nitelendirilebilecek, sayıca fazla ve çeşitli malzemelerden yapılmış kürk giymiştir. Söz konusu kürkler tilki, kâkum, samur, vaşak gibi hayvanlardan imal edilmiştir. Geneli cübbe, elma, kokuk, nimten, nâfe, servî gibi çeşitlerden oluşmuştur. Bunlar çuka, gezi, sevâ'î, şâl ve yanak gibi kumaşlarla kaplanmıştır. Kaplamalarında ise al, mor, pembe, sarı, tırşe ve turuncu renkler kullanılmıştır. Yine canfes, çuka ve üstüfe gibi kumaşların üzerine işlemeli yapılan cübbe ve kürkleri de yer almıştır. Bunların bir kısmı kın şeritli ve pullu olarak kaydedilmiştir. Aynı zamanda pesend gibi işlemeli yapılanlara da rastlanılmıştır. Böylece toplam kırk dokuz kürke 39.186,5 kuruş değer biçilmiş ve bunlar muhalefatın %22,99'unu teşkil etmiştir.

C) Giyim Eşyaları

Hacı Hafize Hanım'ın kürk dışında, gündelik hayatta kullandığı çeşitli kıyafetleri muhalefat defterinin bir diğer kalemini meydana

¹¹ Muhalefat defterinde Lütfullah Efendi'nin unvanı belirtilmeden sadece ismi yazılmıştır. Bu kişinin Emin-i Bina ya da Kapı Çukadarı görevlerini icra eden Lütfullah Efendiler'den biri olma ihtimali bulunmakla birlikte netleştirilemediği için tarafımızdan ayrı bir kişi şeklinde ele alınmıştır.

¹² Muhalefat defterinde sadece Sergülâm yazıldığı ve hangisi olduğu belirtilmediği için tarafımızdan ayrı bir kişi şeklinde değerlendirilmiştir.

getirmiştir. Giyim eşyalarının arasında yer alan entarilerin sayıca fazla olduğu anlaşılmıştır. Doksan entarinin biri hurdevatı, beşi içlik, biri bir adet cübbe, biri dört adet çevre, biri bir adet bohça, biri ise yelek ve donla birlikte deftere eklenmiştir. Bunlar sevâ'î, Halebî, zerli taraklı, Selîmiye, üstüfe, basma, elvan, işleme, yanak, kılâbdanlı ve pullu gibi farklı şekillerde yapılmıştır.

Entarilerin dışında yüz seksen iki yemenisinin olduğu belirlenmiştir. Bunların bir kısmı elvan şeklinde nitelendirilmiş; biri kese, ikisi ise dört bohçayla kaydedilmiştir. Yemeninin dışındaki yeşil ve mor renkli üç feracesi çuka ve mandallı olarak ifade edilmiştir. Yine çuka, sevâ'î ve basmadan üç hırkası; biri bir adet içlikle eklenen elvan, sevâ'î ve canfesten sarı renklilere de sahip on üç şalvarı defterde yer bulmuştur.

Hacı Hafize Hanım'ın bir peçesi ve seccadeyle yazılan bir destarı muhaleffât defterinin sayıca az eşya türleri arasında yer almıştır. Öte yandan hayattayken ikisi kutnî şeklinde, ikisi ise şalvar ve entariyle kaydedilen dört içlik giymiştir. İç giyim eşyası nev'inde sekiz uçkuru ve uçkurluk bez parçası dikkat çekmiştir. Uçkurluk bez parçası, iki adet don gömlekle kaydedilmiştir. Aynı şekilde iç giyimi olarak on gömlek ve bir miktar don deftere yazılmıştır. Hacı Hafize Hanım'ın 32.295 kuruş kıymet biçilen bu eşyaları, muhaleffâtın %18,95'ini oluşturmuştur.

D) Mutfak Araç Gereçleri

Hacı Hafize Hanım'ın konağında kullandığı mutfak eşyaları, muhaleffât defterinin önemli parçaları arasında yer almıştır. Bu gruba giren eşyalar her evde bulunan, gerek yemek pişirilmesi gerekse de pişirilen yemeklerin sunulmasında istifade edilen çeşitli türde ve sayıda araç gereçlerden oluşmuştur. XIX. yüzyılda artık konaklarda yaygın bir şekilde yer tuttuğu bilinen kaşıklara Hacı Hafize Hanım'ın konağında da rastlanılmıştır. Bu bağlamda som olarak nitelendirilen yedi kaşığın kullanıldığı hanede on iki abanos, yirmi beş elvân ve bir Selcanî(?) kaşık yer almıştır. Söz konusu son kaşık, bir arusek kutu ve iki makasla birlikte kaydedilmiştir.

Muhaleffât defterinde tespit edilen kimi eşyalar vasıtasıyla Hacı Hafize Hanım'ın kahve tükettiği anlaşılmaktadır. Zira konağında hem kendisi hem de misafirleri için bir miktar kahvesi ile kahve takımı hazır bulundurulmuştur. Bu bağlamda toplamda yirmi fincanı ve bu fincanları içine koyduğu otuz üç zarfı yer almıştır. Fincanların ve zarfların bazıları tombak, bazıları maden, bazıları ise eski olarak nitelendirilmiştir. Bir kısım fincan, zarfıyla kaydedilmiştir. Bu bağlamda zarfların biri fincanıyla birlikte olarak minâkârî altından, biri minâlı elmaslı altından, üçü ise altından imal edilmiştir. Bunların arasında boyut bakımından küçükler de yer almıştır. Ayrıca üç kahve ibriği ile kahve püşidesi şeklinde nitelendirilen, al şal üzerine yapılmış bir kahve örtüsü ve kahve makraması olarak belirtilen bir bezi defterdeki eşyalar arasında bulunmuştur.

Sini, bardak, tas, tabak, kavanoz ve kâse gibi mutfak eşyaları defterdeki bir diğer eşya grubunu ihtiva etmiştir. Nitekim on pirinç, beş bakır ve beş malzemesi belirtilmeyen toplam yirmi küçük ve orta boy sini defterde göze çarpan ürünler arasında yer almıştır. Bunlardan üçü bakır tabak arasına yazılmıştır. Yedi billur bardağı, bu bardaklara ait üç tabağı; biri pirinçten yapılan ve hurdevatıyla birlikte kaydedilen, beşi ise tabak ve sini içerisine eklenerek belirtilen altı tası satışa çıkarılan ürünlerden olmuştur. Yine hanesindeki on dokuz tabağın on yedisini bakırdan, ikisini madenden yapılmıştır. Bunlar tas ve siniyle birlikte kaydedilmiştir. Bir miktar olarak belirtilen mahlût beyaz tabak ile yine bir miktar olarak belirtilen kâse ve tabak da bu grupta yer almıştır. Bir meksûre kavanozu, biri billûrdan yapılmış dört kâsesi, iki sakson tuzluğu, bir ibriği ve bir şerbet güğümü deftere eklenen diğer malzemeleri oluşturmuştur. 312,5 kıyye ve bir miktardan ibaret evânî-i nuhâs

adıyla kaydedilen bakır kap-kacak mutfak eşyaları arasında yer bulmuştur. Bir miktar da harîr harcı(?) olduğu anlaşılmıştır. Tamamına 7.062,5 kuruş değer biçilen bu eşyalar, muhaleffâtta %4,14 oranında yer tutmuştur.

E) Ev Mefruşatı ve Kumaşlar

Hacı Hafize Hanım'ın ev döşemesi ve yatak odasında kullanılan malzemeler bakımından hayli zengin eşyası olduğu anlaşılmıştır. Bunların büyük kısmını yastık, yorgan, döşek, çarşaf gibi malzemeler teşkil etmiştir. Söz konusu eşyaların bir kısmını iki yüz altmış bir yastık oluşturmuştur. Bunların bir bölümü yüz, baş ve koltuk yastığı şeklinde sınıflandırılmış, Yemenî olarak nitelendirilen ve eskimişleri de yer almıştır. Yastıkların çoğunun içi keten ve kendir lifleriyle doldurulmuştur. Bu tipteki yüz altmış yedi yastık çatma, ihram, çit ve işleme yastık kategorisinde bulunmuştur. Bir kısım atlas üzerine işlenen yastıkların mavi renklileri de deftere eklenmiştir. Ayrıca altmış ikisinin Kıbrıs işi olduğu tespit edilmiştir. Toplam on dört yastık yüzünden on biri Uşak işi, üçü ise işleme olarak kaydedilmiştir.

Hacı Hafize Hanım'ın yastıkların dışında, bir kısmı işlemeli yüz iki yorganı kayıt altına alınmıştır. Bunların arasında atlas üzerine ya da canfes işlemeliler özellikle belirtilmiştir. Yorganlarda basma, Sakızî, sevâ'î, elvân ve çit kumaş türleri kullanılmıştır. Bir kısmı küçük olarak nitelendirilmiştir. Yorganların bazıları şilte ve yastıkla birlikte kaydedilmiştir. Yine yirmi yorgan yüzünün bir kısmının Yemenî olduğu görülmüştür. Döşekler ve döşek yüzleri de defterin önemli parçaları arasında yer almıştır. Hacı Hafize Hanım'ın kutnî, elvan ve ihram şeklinde tasnif edilen on altı döşegi deftere eklenmiştir. Ayrıca yedi çarşaf, bir çöme çarşaf ile döşek yüzü, çarşaf yüzü, yorgan yüzü şeklinde belirtilen ve bir kısmı Yemenî olan otuz yüz bu grup arasına kaydedilmiştir.

Hacı Hafize Hanım konağında, farklı türde altmış altı şilte bulundurmıştır. Bunların içi pamuk, yün, yapağı, ıtır, elvan bağ gibi malzemelerle doldurulmuştur. Bir kısmının çit ve küçük olduğuna işaret edilmiştir. Yastıkla birlikte kaydedilenler de yer almıştır. Şiltenin dışında on yedi minderi bulunduğu görülmüştür. Bunların biri çit ve dördü koltuk minderi olarak sınıflandırılmıştır. Bir cibinlik, bir top dülbend, biri atlastan ve biri kutnî olmak üzere zar ile on bir kapı perdesi satışa çıkarılan diğer eşyaların arasına eklenmiştir. Kapı perdelerinin bir kısmı işleme ve bir kısmı çuka olarak nitelendirilmiştir. Adedi belirtilmeyen bir perde, kilim hurdevatıyla birlikte kaydedilmiştir. On iki puşidesinden dördü beyaz renkli yapılmış ve perdeyle birlikte yazılmıştır. Sekizi ise çit puşidesi şeklinde nitelendirilmiştir.

Hacı Hafize Hanım, konağının yer döşemesinde kıymetçe değerli kilim ve halılar kullanmıştır. Zira keçeyle birlikte Türkmen kilimlerinin de bulunduğu yirmi üç kilimi konağının yerlerini süslemiştir. Bunlardan biri büyük boy kilimken, üç kilim parçası ve bir halı kilim olarak kaydedilenler diğer yer sergilerini oluşturmuştur. Yine üç halısından biri Acem işiyken, bir Uşak işi keçesi de kayıt altına alınmıştır.

Sahip olduğu on iki seccadesinden bir kısmı eski, beyaz ve işlemeli olarak nitelendirilmiştir. Bir seccade hurdevatı, bir seccade ise destâr ile birlikte kaydedilmiştir. Bir kısmı işlemeli otuz yedi makadın çuka, şilte, çit, Kıbrıs işi gibi niteliklere sahip olduğu; bazılarının hurdevatıyla yazıldığı; eskimiş ve beyaz renklerinin bulunduğu görülmüştür. İkisi ise parça makad şeklinde ifade edilmiştir. Yemek yerken serilen altı sofrası basma, çuka ve pul işleme olarak yazılmıştır. Bunların biri peşkirle birlikte kaydedilmiş, fakat adedi belirtilmemiştir. Bir kısmı Bağdad yapımı, bir kısmı basma olan on beş havlu türünde peşkiri defterdeki ürünlerin arasında bulunmuştur. El bezi niteliğindeki yirmi iki makrama bezi;

dört futası; beyaz renkte iki kesesi; iki elvan çukası; bir kısmı elvan ve eski, birinin rengi beyaz ve Cezayirî şeklinde belirtilen dokuz ihrâmî kayıt altına alınan diğer eşyalardan olmuştur. Otuz üç bohçasının bir kısmı hurdevatıyla birlikte yazılmış, bir kısmı elvan, bir kısmı çit olarak ifade edilmiştir. Sahip olduğu yirmi şalın rızâ'î, fermâyış, fermâyış kenarlı, altıparmak, donluk, çiçekli, çubuklu, sarılı, gözlü sarılı marılı olduğu anlaşılmıştır. Bunlar yeşil ve beyaz renkten yapılmıştır. Diğer taraftan ikisi yorgan, üçü yüzle birlikte kaydedilen beş ezrak(?) ve iki top bezi ile on mavi bezi mevcut olmuştur. 81.747,5 kuruş değer biçilen söz konusu eşyalar, muhalledâta %47,95 oranında yer tutmuştur.

F) Diğer Eşyaları

Hacı Hafize Hanım'ın hanesinde bir Kur'an-ı Kerim ve bir guguklu saat yer almıştır. Bunların dışında bir gümüş mührü ile bir incili gümüşü bulunmuştur. Bir tanesi çekme dürbün olarak belirtilen iki dürbün, muhafaza kutularıyla birlikte üç gözlük, bir tirşe yelpaze, büyük ve küçük boylarda on dört makas, bir yeşim harçlı tespih, tütün çubuğunun başına takılan altı minâ toplu kehribar imame yani ağızlık defterdeki eşyalar arasında yer bulmuştur.

Hacı Hafize Hanım'ın bir gümüş muhafaza kutulu panzehir ile bir enfiye kutusuna sahip olduğu görülmüştür. Ayrıca bir kısmı bakır, bir tanesi dökme pirinçten ve yanında tahtası bulunan yedi mangalı kayıt altına alınmıştır. Mangalda kullanılan ve güzel koku yayan yirmi dört amber ile tütsü olarak kabul edilen bir miktar öd deftere eklenmiştir. Biri içine söz konusu tüsülerin konulduğu buhur sandık olmak üzere iki sandık da anılan deftere kaydedilmiştir.

Hacı Hafize Hanım'ın abdest alırken faydalandığı dört abdest leğenin yanı sıra bir ibriğiyle birlikte pirinç leğeni, yedi ibriğiyle birlikte bakır leğeni, bir güğümü, bir kazanı, bir kısmı bakırdan üç maşrapası ve bir mercanlı süzğüsü satışa çıkarılmıştır. Ayrıca iki hamam takımı ile bir hamam taşı defterdeki malzemeler arasında yer almıştır.

Hacı Hafize Hanım konağını aydınlatmak için küçük ve büyük dokuz şamdandan istifade etmiştir. Bunların yanı sıra biri yanında iskemlesiyle birlikte yazılan dört çekmecesini bulunmuştur. Hind ve Mora işi çekmecelerden Mora yapımı, küçük boyda imal edilmiştir. Bir ecza çekmecesini ve bir gümüşlü çekmece satışa çıkarılmıştır. Tüm bunların yanı sıra hurdevat şeklinde kaydedilen önemsiz eşyaları da deftere eklenmiştir. Beş ayrı kayıt şeklinde tutulan bu eşyaların miktarı belirtilmemiştir.

Hacı Hafize Hanım muhalledâta defterine kaydedilen, fakat niteliği belirlenemeyen bir kısım eşyaya daha sahip olmuştur. "Mavi elvan" ismiyle belirtilen yirmi üç eşya bu grupta yer almış ve bunların on beşi sofraya ve makramayla birlikte yazılmıştır. Adedi belirtilmeden "mavi ve makrama ve pul ve tepe başı parçası" şeklinde kaydedilen bir eşya daha mevcut olmuştur. "Tel işleme mavi" ifadesiyle nitelendirilen üç eşya ve hurdevatıyla birlikte yazılıp bir miktar olarak kayda giren "cürüb" da bu parçalar arasında bulunmuştur. 8.382,5 kuruş değer biçilen söz konusu eşyalar, muhalledâta %4,91 oranında yer tutmuştur.

SONUÇ

Osmanlı tarihi araştırmalarında önemli bir yeri olan muhalledâta defterleriyle ilgili çalışmalarda genellikle ya erkek devlet adamlarının ve ileri gelenlerinin ya da hanedan mensubu kadınların konu edildiği görülmektedir. Hazırlanan bu çalışmada ise hanedan üyesi olmamakla birlikte Çapanoğlu Süleyman Bey gibi önemli bir âyanın eşi, aynı zamanda bir paşanın da kızı olan Hacı Hafize Hanım'ın muhalledâtı incelenmiş, onun yaşam tarzı ve hayır işleriyle ilgili değerlendirmelerde bulunulmuştur. Böylece saray dışından birinin hayatı gözler önüne serilmeye çalışılmıştır.

Hacı Hafize Hanım'ın muhalledâta defterini giyim ve ev eşyalarının oluşturduğu tespit edilmiştir. Bunların arasında kıymetleriyle statü göstergesi kürklerin çeşitliliği dikkat çekmiştir. Toplumsal hayatta önemli yer işgal eden ve hayır hasenat hususunda girişimleri olan Hacı Hafize Hanım'ın tereknesinin içinde yükte hafif pahada ağır eşyaların bulunmaması pek de normal durmamaktadır. Nitekim muhalledâta konusunda yapılmış pek çok örnekte görüleceği üzere toplumsal anlamda önemli mevkiideki kişilerin defterlerinde kıymetli ziynet eşyalarının yer alması sıradanlaşmıştır. Zira bu gibi kişiler servetlerini değerlendirirken, adeta statülerinin göstergesi olan ve toplumdaki yerlerine işaret eden unvanlarına uygun giyim eşyalarına ve menkullere sahip olmuşlardır. Bu bakımdan söz konusu defterde değinilen menkullerin bulunmaması, Hacı Hafize Hanım'ın bu tür eşyalarına devletin ulaşamadığı ve bunların akrabaları tarafından gizlendiği ihtimallerini akla getirmiştir. Diğer taraftan Hacı Hafize Hanım'ın satışa çıkarılan mevcut eşyalarını yine statü sahibi İstanbul'daki devlet görevlilerinin aldığı görülmüştür.

Araştırmada dikkat çeken hususlardan biri de tesis edilmiş olan para vakfıdır. Bilindiği üzere XVI. yüzyılda fıkha uygunluğu uzun süre tartışılan para vakıflarının, aradan geçen yaklaşık üç asır sonra artık cevazının tartışılmaması ve "Hacı" sıfatını taşıyan bir âyan eşi ve paşa kızının da bu tür bir vakıf kurması dikkat çekicidir. Böylece inşa edilen geleneğin artık yerleşmiş olduğu anlaşılmıştır.

Hacı Hafize Hanım kurmuş olduğu para vakfı vasıtasıyla bazı hayır faaliyetlerinde bulunmuştur. Bu doğrultuda hem bir müderrisin yevmiesini ödemiş hem de bazı talebelerin iâşe ihtiyaçlarının karşılanmasını sağlamıştır. Hacı Hafize Hanım'ın ölümünden sonra çeşitli camilerde adına dua okunmasını temin etmesi ise onun dindar bir kimliğe sahip olduğunun göstergeleri arasında bulunmuştur.

KAYNAKÇA

1) Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

Ali Emîri Abdülhamid I (AE.SABH.I), 193/12908

Ali Emîri Osman III (AE.SOSM.III), 96/7354

Bâb-ı Defteri Başmuhasebe Muhallefât Halifelîği (D.BŞM.MHF), 61/9

Bâb-ı Defteri Başmuhasebe Muhallefât Defterleri (D.BŞM.MHF.d), Defter No. 12682; D.BŞM.MHF.d, 13389.

Cevdet Askeriye (C.AS), 844/36043

Cevdet Dahiliye (C.DH), 253/12609

Cevdet Maarif (C.MF), 152/7573

Evkaf Vakfiyeler Evrakı (EV.VKF), 5/8

Hatt-ı Hümayun (HAT), 1268/49106-B; HAT, 517/25257

Mühimme Defterleri (MD), Defter No. 184

2) Kaynak Eserler

Amasyalı Abdîzâde Hüseyin Hüsameddin (1328-1330), *Amasya Tarihi*, C. I, (Hikmet) Matbaa-i İslâmiyesi, İstanbul.

Aydın, M. A. (Proje Yönetmeni) (2019), *İstanbul Mahkemesi 137 Numaralı Sicil (H.1236-1238/M.1821-1822)*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş Yayınları, İstanbul.

Şemseddin Sâmî (1317), *Kâmûs-ı Türkî*, İkdâm Matbaası, İstanbul.

3) Araştırma Eserleri

Acun, H. (2016), *Tüm Yönleriyle Çapanoğulları ve Eserleri*, TBMM Milli Saraylar Yayını, 2.Baskı, İstanbul.

Akgündüz, A. (2000), "İcâre-i Vâhide", *DİA*, XXI, İstanbul, 388-389.

Barkan, Ö. (1966), "Edirne Askerî Kassamı'na Âit Tereke Defterleri (1545-1659)", *Belgeler*, III/5-6, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1-479.

Baysun, M. C. (2001), "Musadere", *MEB İA*, VIII, Eskişehir, 669-673.

Beydilli, K. (2003), "Mahmud II", *DİA*, XXVII, Ankara, 352-357.

Cezar, Y. (1977), "Bir Âyanın Muhallefatı Havza ve Köprü Kazaları Âyanı Kör İsmail-Oğlu Hüseyin (Musadere olayı ve terekenin incelenmesi)", *Belleten*, XLI/161, Ocak 1977, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 41-78.

Civelek, G. (2015), "XVII. Yüzyıl Ortalarında Elit Bir Kadının Terekesi: Manastır'lı Aişe Hatun", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 54, Erzurum, Haziran, 241-260.

Demirel, Ö. (1990), "1700-1730 Tarihlerinde Ankara'da Ailenin Niceliksel Yapısı", *Belleten*, LIV/211, Aralık 1990, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 945-961.

Devellioğlu, F. (2004), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, 21. Baskı, Ankara.

Duygu, S. (1953), *Yozgat Tarihi ve Çapanoğulları*, Sayar Matbaası, İstanbul.

Fekete, L. (1979), "XVI. Yüzyılda Taşralı Bir Türk Efendi Evi", Çev. M. Tayyib Gökbilgin, *Belleten*, XLIII/170, Nisan 1979, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 457-480.

Küpeli, Ö. (2016), "IV. Murad'ın Torunu Fatma Hanım Sultan'ın Muhallefatı", *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, II/2, İzmir, Aralık, 163-175.

Küpeli, Ö. (2015), "Kösem Sultan'a Ait Bir Muhallefat Kaydı", *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, I/2, İzmir, Aralık, 131-143.

Mert, Ö. (1991), "Âyan", *DİA*, IV, İstanbul, 195-198.

Mert, Ö. (1980), *XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Çapanoğulları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Mumcu, A. (2007), *Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl*, Phoenix Yayınevi, Ankara.

Öğün, T. (2006), "Müsâdere", *DİA*, XXXII, İstanbul, ss. 67-68.

Özger, Y. (2007), "Trabzon Valisi Hazinedârzâde Süleyman Paşa'nın Muhallefatı", *Uluslararası Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, S. 2, Bahar, Trabzon, 93-123.

Pakalın, M. Z. (1983), *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

Parlatır, İ. (2011), *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Yargı Yayınevi, 3. Baskı, Ankara.

Polat, S. (2015), "Çapanoğlu Ahmed Paşa'nın Muhallefatı", *Tarih Okulu Dergisi*, Yıl. 8, S. XXIV, İzmir, Aralık, 85-120.

Polat, S. (2017), *Yenilikçi Bir Âyan: Çapanoğlu Süleyman Bey*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

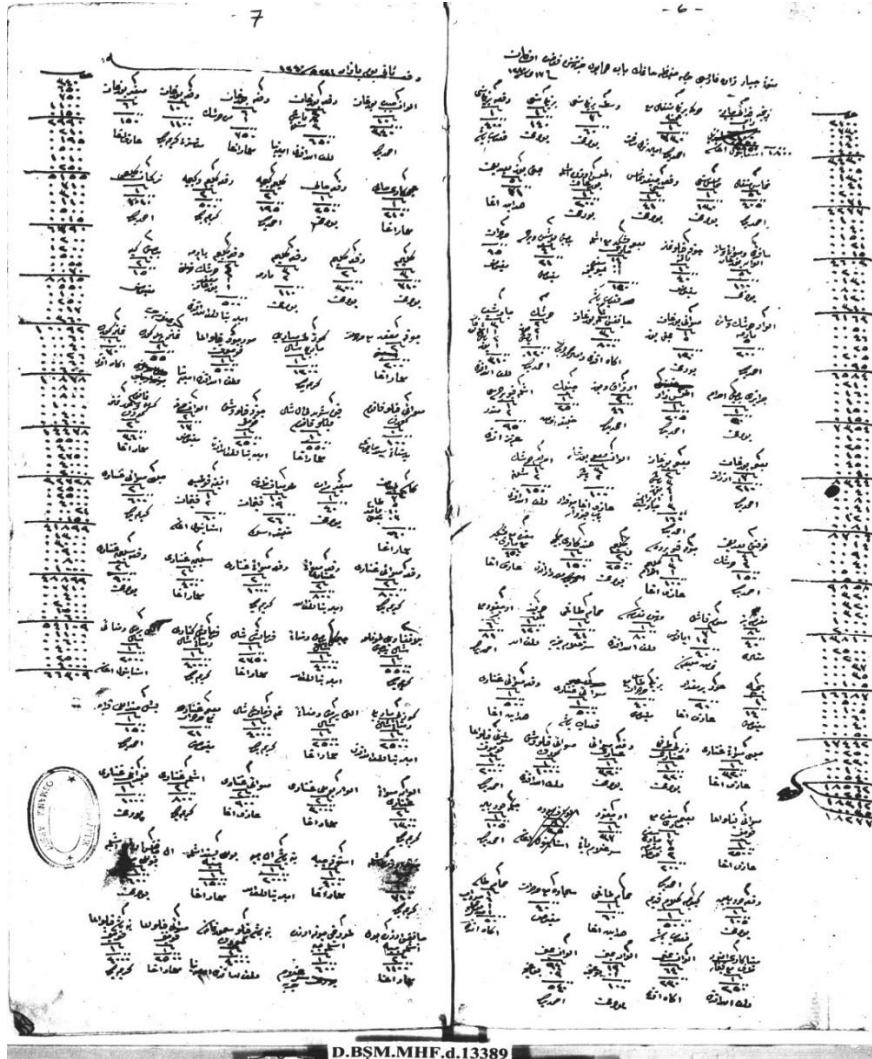
Sakaoğlu, N. (1998), *Anadolu Derebeyi Ocaklarından Köse Paşa Hanedanı*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2.Baskı, İstanbul.

Sarıbal, İ. (2018), "Pertevniyal Valide Sultan'ın El Konulan Hazinesine Dair Tutulan Bir Defterin Analizi", *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, IV/1, İzmir, Temmuz, 131-154.

Telci, C. (2007), "Osmanlı Devletinde 18. Yüzyılda Muhallefat ve Müsâdere Süreci", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXII/2, İzmir, Aralık, 145-166.

Uzunçarşılı, İ. H. (1974), "Çapan Oğulları", *Belleten*, C. XXXVIII, S. 150, Nisan 1974, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 215-261.

Ek 1: Hacı Hafize Hanım'a Ait Muhallefât Defterinin İlk Sayfası (BOA, D.BŞM.MHF.d, No. 13389)



EXTENDED ABSTRACT

Hacı Hafize Hanım was a member of Avkatlızâdeler family, one of the well-known and influential families of Amasya. Her father was Mustafa Pasha, who served as a governor in various places. Hacı Hafize Hanım occupied an important place in the history of Ottoman province like every other status holder. The main point that makes her important is that she was the daughter of a notable father. However, what is more important is that she was married to Çapanoğlu Süleyman Bey, who was among the most important notables (*ayans*) of Anatolia. Çapanoğlu Süleyman Bey held the administration of many regions in Anatolia, especially governorship of Bozok Sandjak between 1782-1813, by taking advantage of such practices as *mutasarrıflık*, *mütesellimlik* and *voyvodalık*. Especially his support to the *Nizâm-ı Cedid* movement initiated by Sultan Selim III and the establishment of *Nizâm-ı Cedid* barracks in many places under his administration made him one of the most influential administrators of the period. Moreover, Süleyman Bey provided significant logistical support during the Russian and the Austrian Wars between 1787 and 1792, the 1798 Egyptian Campaign, and the 1806-1812 Ottoman-Russian War. He was also successful in ensuring internal security in the regions under his administration and he was one of the participants in the assembly where the *Sened-i İttifak* was signed in 1808 during the reign of Sultan Mahmud II. All these events reveal that Süleyman Bey was significant personality in his age.

After her husband's death in 1813, Hacı Hafize Hanım settled in Istanbul and carried out foundation activities there. Having established a money foundation with a sum of fifteen thousand piastres, Hacı Hafize Hanım thoroughly determined how the money she donated would be used. Accordingly, she often wanted to be remembered as a benefactor while she was alive. She wanted others to pray for her after her death. On the other hand, she determined some conditions for donation. In this context, a scholar would teach at the Istanbul Grand Hagia Sophia Mosque, and in return, a daily salary of one hundred and twenty *akçe* would be paid to him from the foundation's income. In addition, thirty-two loaves of bread would be bought and given to the students staying at the sixteen rooms next to the madrasah and mosque adjacent to the Sheikh Ebül-Vefâ Mosque in Istanbul. Hacı Hafize Hanım raised the required fund for the money foundation through certain activities like *mukataa* savings. There is no more information about what she did in Istanbul, and Hacı Hafize Hanım spent her last years in Istanbul and died in 1824. The belongings of Hacı Hafize Hanım, who was buried in the graveyard of Selimiye Mosque in Üsküdar, were sold in the treasury of *Bâb-ı Hümayûn*.

Müsadere (confiscation) literally means confiscation, confiscation by force, and confiscation in the name of the Sultan. In practice, it describes the confiscation of a person's belongings by the state. The wealth of rich statesmen was confiscated in the name of the state within the scope of this practice. Since the 17th century, the depressing process faced by the state in terms of military, administrative and economic aspects was the determining factor in the spread of confiscation. *Muhallefât* (inheritance register) means the remaining property and belongings of the people who passed away. The register, in which the said wealth is recorded through qadi or muhallefât officials, is also known as the muhallefât register. Among the reasons that made it necessary to keep the register in question was the fact that the deceased could be a government official; could be a minor or could have a distant heir.

The most important source providing information about Hacı Hafize Hanım's aesthetic understanding and the quality of the items she used was the muhallefât register kept during the sale of her estate. This register mostly consists of household items and clothes. When the register was examined, it was seen that Hacı Hafize Hanım had different items used in daily life such as fur, fabric, home furnishings, kitchen tools. As mentioned in this regard, among the materials in question, there was no property that could be described as jewelry made of precious stones. The sale of these items belonging to Hacı Hafize Hanım was completed in a six-day period that took place intermittently. As a result, items with a value of 170,474 piastres, consisting of three hundred and fifty items in total classified under six main headings, were recorded in the register.



MODERNİZME GÖNDERMELERLE PARÇALANMIŞ KADIN KİMLİĞİ KAVRAMI: KARANLIKTA YOLCULUK*

Ayla OĞUZ^{1*+}

¹Assoc. Prof. Dr. Ayla Oğuz, Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Science & Letters, Department of Western Languages and Literatures/English Language and Literature

*ayla.oguz@gop.edu.tr

+ORCID: 0000-0001-7112-6549

Öz- Yirminci yüzyılda insanlar bir göç dünyasında yaşamak zorunda kaldılar. Philip L. Hammack'e göre modern dünyadaki sınırlar katı değildi ve kimlik bir aynılık ve farklılık meselesiydi.

Jean Rhys, *Karanlıkta Yolculuk* adlı romanında modernist terimlerle sömürge sonrası dünyada Anna Morgan'ın öyküsünü anlatır ve sosyolojik ve kültürel bir kavram olarak kimliğin önemini vurgular. Anna'nın bir kadın olarak kimlik sorunu babası öldükten sonra üvey annesinin etkisiyle vatanı Karayipler'den İngiltere'ye taşınmak zorunda kalışı gerçeğiyle yakından ilgilidir. Romanın baş kahramanı olarak Anna parçalanmış kültürel kimliğiyle merkezden sapmış bir çeşit modernist özne olarak resmedilir. Anna'nın kimliği kültürler arası bir kimlik olarak çeşitli seslerle biçimlenir ve roman boyunca onun arada kalmışlığı yüzünden acı çektiği görülür. Çalışmada modernizme göndermelerle Britanya toplumunda farklı grupların, sosyal ve kültürel arka planların üyeleri olarak farklı kimliklere ve rollere sahip olan modern bireyin kimlik sorunu parçalanmış ve yabancılaşmış kimliklerin ikilemini göstermek amacıyla disiplinler arası yaklaşımla incelendi.

Anahtar Kelimeler- Parçalanmış, yabancılaşmış, kimlik, sömürge sonrası, modernizm, kadın, Jean Rhys.

CONCEPT OF FRAGMENTED FEMALE IDENTITY WITH REFERENCES TO MODERNISM: VOYAGE IN THE DARK

Abstract- In the twentieth century people had to live in a world of migration. According to Philip L. Hammack the borders were not solid in the modern world and identity is a matter of sameness and difference adding that the self shows itself to the outer world through identity.

Jean Rhys, in "Voyage in the Dark" tells Anna Morgan's story in a postcolonial world in modernist words and emphasizes the importance of identity as a sociological and cultural concept. Anna's identity problem as a female is very related with the fact that she has to move from her Caribbean home to England after his father's death by the influence of her step-mother. As the protagonist of the novel Anna is portrayed as a kind of de-centered modernist subject with her fragmented cultural identity. Anna's identity is shaped with varied voices as a cross-cultural identity, and it is seen that she suffers from her in-betweenness throughout the novel. In the study, identity problem of the modern individual having multiple identities and roles as being the members of multiple groups and social and cultural backgrounds in British society has been analyzed in order to show the dilemma of the fragmented and alienated identities with references to modernism in a interdisciplinarity perspective.

Keywords- Fragmented, alienated, identity, postcolonial, modernism, female, Jean Rhys.

INTRODUCTION

British-centered postcolonial studies emphasize British superiority, and British colonialism and literature served as a framework of reference. In the end of the 1960s, what is thought to be "English literature" was transformed into "literature produced in the English language" depending on the courage of the colonies to produce their own literature. In this sense, English literature and criticism also shaped the Commonwealth Literature, which includes writings from colonies affiliated to the empire. More, the authors' identities or their origin or differences from each other did not matter in this period; because the common denominator was English literature. The critical application of Commonwealth studies, which focused on traditional humanism in its early stages, focused on characters and highlighted moral authority (Bertens 195-197). Postcolonial theory and criticism emphasized the tension between the metropolitan imperial center and its colonial satellites within the colonial framework despite of the fact that Commonwealth studies had been perceived as a common space between the cultural products of the first colonies and the metropolitan culture in the beginning (Bertens 199). In this sense, the confrontation and mixing of people and cultures with each other has continued since the early modern period and has brought power relations with colonialism, the slave trade, the settlement of whites out of Europe, war, migration to the west and globalization (Wedon 3).

Female Identity and Modernism

It is a known fact that human differences in Western literature are shaped by binary oppositions. Additionally, dichotomies turn the formation of difference into polar oppositions by confining the inherent and inhomogeneous possibilities of language to binary divisions (Rutherford, et al. 23). In this sense, identity is defined by differences on the one hand and it is the factor that gives the individual a place in the society in which they live and establishes a connection between the society and the individual on the other hand (Woodward 1-2). Such concepts like culture, difference and identity are very related with each other. Cultural differences are decisive in a wide variety of areas such as communication processes, traditional values, behavioral standards, individual and social relationship norms, social structure and hierarchy. People exist in mutual relationships with their social environments, which are sometimes complicated. These become problematized as the source of identity conflicts. However, most groups in the social world are defined in the binary opposition of majority and minority. According to Korostelina, identification among minorities is stronger than between majority groups. Minority groups experience a stronger collective self (Korostelina 134-135).

It is noteworthy that, as identity assumptions suggest, the idea that identity is constructed due to its communication with others is more widely accepted rather than being an extension of a feature originating from creation. In this context, two types of identity models can be mentioned: These are traditional and modern understandings. The traditional view emphasizes that various dynamics such as class, gender, race function simultaneously to produce an identity. The modern identity view, on the other hand, is a formation in which identities are structured, produced and multiplied by overlapping with the influence of various psychological and sociological factors. This process also creates its own crisis formation. Identities are full of contrasts and ambiguities between our own identities and the fragmented identities of others. Persons define themselves to some extent within their own competence. In addition to this, it is observed that determining forces outside the individual transform identity into a labeling activity (Sarup 14).

Stuart Hall identifies three different subjects while conceptualizing identity. These are enlightenment subject, sociological subject and postmodern subject, respectively. The enlightenment subject places the individual's identity at the essentialist center of the self and carries it to the center as a composite subject endowed with the capacities of the mind, and the male identity is in the center. The second subject type is the subject of the modern world whose self is unstable, that is the sociological subject. The existence of this subject occurs in relationships with others. The identity that is in contact with the cultural world outside and the identities of that world acquire new qualities by leaving its hidden essence to change. While adding new features to the existing cultural identities on the one hand, she tries to appropriate herself by internalizing their meanings. Identity acts as an intermediary between the personal and social worlds between what is inside us and what is outside. These variable features produce the postmodern subject that cannot have a fixed, essentialist and continuous identity in any way by the disintegration of the subject that had a fixed identity before (Barker and Willes 223).

Conceptually, Hall's understanding of cultural identity has played an important role in giving a new shape to the world in post-colonial struggles. According to Hall's understanding, the second way of thinking about culture manifests itself as perceiving cultural identity as a matter of being as well as a subject of existence. In this style of thinking, cultural identity belongs to the future as well as to the past. In this sense, cultural identity has a structure that goes beyond space, time, history and culture. More, it is constantly subjected to transformation and it is affected by history, culture and power games even though it has a certain past (Barker and Willes 174-177).

The sociological subject as a production of the modern world refers to the characteristics of the modernism. In literary discourse, it is considered that modernism is depicted as an answer to the scientific and artistic developments of the period including economic and political issues. The problematic issues of modernism showed itself in the art of the period and such fields like music, visual art, philosophy and literature were completely influenced by modernism's main characteristics marked by such themes like tension and unease. The writers and authors of the modernist period all used the same characteristics in their works of art. Furthermore, modernism is very related with the subjects like gender and class as the tokens of sociological subject in the modern world.

According to Karl Marx's philosophy as conveyed by Peter Childs, "philosophers have only interpreted the world in various ways, the point, however, is to change it". Childs says that it is a kind of warning for the second half of the nineteenth century and the modernist period. So, some important writers of the period tried to change people's taste in their fundamental attitudes to interpret the world (Childs 37). Childs also emphasizes that the term modernism is a "way of referring to the efforts of many individuals across the arts who tried to move away from established modes of representation in formal or political terms" (Childs 133). Hence, it can be said that a reconsideration of the imaginative writing including theme, character, narration, plot, the representation of time and space, imagery and language were the manifestations of modernism in literature.

According to Childs, modernists were interested in issues of subjectivity in relation to social division, gender, history, language, perceptions or misperceptions of reality (Childs, 134). More, it can be added that modernism embraced such items like class, gender, the struggle for knowledge, and the senselessness and alienation of the time:

The movement was a response to an international sense of depression, the helpless feeling held by many at that time that nothing was concrete or reliable anymore. It dealt with the way human personality seemed to change, as Virginia Woolf once stated in 1910, and it embraced disruption and rejection to move beyond the simplistic. Gender issues have always been a topic in society as well as in literature, so naturally gender became a major focus of the modernist movement. Women, their intelligence and their judgment had always been regarded with contempt by a male-oriented society. Women had been seen and treated more as complements to the men in their lives than as individuals or spiritual entities; they were depicted in literature as womanly, weak, dutiful, and stupid. Most authors continued to write with the misguided perception that women were always inferior to men. For centuries, women were defined by men; the world was male-centered and male-dominated. Male philosophers and social theorists were the ones who identified woman with disorder, savagery, chaos, unreason, and the excluded other” (Wrenn, 9).

In this concept, the modernists emerged after the second world war had some characteristics like pessimism, sense of a fragmented society and the representation of an individual having no personal control outside world (Childs, 38).

Analysis of the Novel in the Light of Concepts of Identity and Modernism

Jean Rhys's *Voyage in the Dark*, written in 1934, is about its young female protagonist, Anna Morgan and her semi-tragic descent. Unfortunately, Anna has to move from her Caribbean home to England by a negligent stepmother, after the death of her father. After this, she has to leave school, because she is cut off financially by the stepmother, Hester. Anna tries to support herself as a chorus girl. Later, it is seen that Anna becomes involved with an older man. His name is Walter and he supports her financially. When he leaves her, she is completely helpless.

In Rhys's preference for the title of her novel, a reference is possible to [Joseph Conrad's Heart of Darkness](#) in terms of European modernity. As a space, England and Dominica are always compared and contrasted through the novel. Anna finds herself both in despair and in the hearth of darkness in England. On the other hand, Anna's sweet home in Dominica is described a place of full of light and innocence in contrast to London's gloomy and grey, cold and suffocating atmosphere. Anna is like an alien in London and she is in a great difficulty in her integration to modern western city life as the representative of her colonial Dominica in the West Indies as a female protagonist of a modernist understanding of character. She seems fragmented between two cultures and sense of belonging. At the beginning of the novel a comparison between England and Dominica is presented and an emphasis on cultural difference is reflected in Anna's words:

It was as if a curtain had fallen, hiding everything I had ever known. It was almost like being born again. The colours were different, the smells different, the feeling things gave you right down inside yourself was different. Not just the difference between heat, cold; light, darkness; purple, grey. But a difference in the way I was frightened and the way I was happy. I didn't like England at first. I couldn't get used to the cold.

Sometimes I would shut my eyes and pretend that the heat of the fire, or the bed-clothes drawn up round me, was sun-heat; or I would pretend I was standing outside the house at home, looking down Market Street to the Bay. When there was a breeze the sea was millions of spangles; and on still days it was purple as Tyre and Sidon. Market Street smelt of the wind, but the narrow street smelt of niggers and woodsmoke and salt fishcakes fried in lard. (When the black women seel fishcakes on the savannah they carry them in trays on their heads...) (Rhys 7).

As seen in the paragraph, Anna has a wish to engage with the colonial legacy on the one hand, she wants to assert her own identity and tries to save herself from being absorbed by the colonial power's culture on the other hand as the problematic of a postcolonial situation and migration.

Anna's first love affair in London as chorus girl with Walter makes her a kept woman at the end. She loses her virginity and she accepts to be supported financially by him until she is left by Walter. As a result of this kind of mistreatment and poverty in a foreign country, she becomes a prostitute. She is alienated and miserable not only socially both emotionally in her surrounding in London. She wishes that is just a dream to live in London in poverty whereas she was in peace in her own country before his father's death: "Sometimes it was as if I were back there and as if England were a dream. At other times England was the real thing and out there was the dream, but I could never fit them together" (Rhys, 8).

Hence, she is in a chaos in reconciliation her past with her present to get rid of the pressure of sense of estrangement. Due to her colonial origin and her sex, Anna is alienated and subordinated. More, she is also abused and mistreated by men, and this can be perceived as a metaphor for refusal of traditional values as the reflection of modernist perspective in the novel. For Edward Said, as cited in Thacker's work (2003), "the spatial practices of imperialism are projected into aesthetics of modernism because of an awareness that the actual material spaces of empires are threatened" (Thacker 195). Anna as a female identity of postcoloniality is always depicted in the chaos of a comparison of a space referring to Dominica and England in a great contrast. She tries to get used to living there in time: "After a while I got used to England and I liked it alright; I got used to everything except the cold" (Rhys 8). Despite of this utter, she says she has hated being in England for several times.

Thus, Anna appears to hover between inner and outer spaces, and the term 'voyage' is emphasized as a motif symbolizing a change from traditional to the new one as the reflection of modernism. Anna's flashbacks and interior monologues in the novel refer to a kind of comparison between modernity and tradition in this point: "Modernist writing is about living and experiencing new times not in the abstracted location of literary history but in specific spatial histories: rooms, cities, buildings, countries, and landscapes" (Thacker 13). Anna remembers her past days from time to time. Her feelings about England are mixed. She says;

A curtain fell and then I was here...I had read about England ever since I could read -smaller meaner everything is never mind -this is London - hundreds thousands of white people rushing along and the dark houses all alike frowning down one after the other all alike all stuck together -the streets like smooth shut-in ravines and the dark houses frowning down -oh I'm not going to like this place -you'll get used to it Hester kept saying I

expect you feel like a fish out of water but you'll soon get used to it -now don't look like Dying Dick and Solemn Davy as your poor father used to say you'll get used to it..." (Rhys 17).

In this sense, Anna comes to a new place by moving from

Dominica to England. However, she can never occupy anywhere due to her alienation as the characteristic of modern individual. According to Said, as cited by Thacker (2003), "a rendering of the experience of newness that deliberately drew upon fragments and references to previous culture" (Thacker 195) is one of the central responses of modernism to empires. England is described as a modern country with its streets, factories, theatres and industry as the tokens of modernism in the novel:

You were perpetually moving to another place which was perpetually the same. There was always a little gray Street leading to the stage door of the theatre and another little grey street where your lodgings were, and rows of little houses with chimneys like the funnels of dummy steamers and smoke the same colour as the sky; and a grey stone promenade running hard, naked and straight by the side of the grey-green sea, or a Corporation Street or High Street or Duke Street or Lord Street where you walked about and looked at the shops" (Rhys, 9).

Anna is among the blurring lines of the versatile images between her home town and London as the reflection of modernity as a disorientating factor to make the character fragmented, alienated and helpless creature as a female character. Anna's sense of self is externalized rather than internalized throughout the novel with the descriptions of streets, cafes, restaurants and hotel rooms outside. She is unable to identify herself with this world of new and far from her past experiences and culture in Dominica. It can be claimed that hers is a kind of incomplete self and identity due to her position as a postcolonial subject in the hands of the imperial and colonial power in Britain. According to Richard Sennett, as cited in Thacker's work (2003), man speaks to people culturally different and labelled as other in the modern city (Thacker 204). Anna as a female having colonial origin is despised by the white owners of the imperial Britain. She is also abused and discriminated by the males of this new place as a female. Moreover, she becomes a fragmented, corrupted and disoriented person as a female identity, finally.

Representing a female identity in British social structure in the atmosphere of the modern city life, Anna is dominated by the males that she meets. Unfortunately, Anna is a broke girl after her father's death and her step-mother's uncaring behaviors towards her result in her descent from virginity to a position of a prostitute as a chorus girl in Britain. Simone de Beauvoir states that 'one is not born, but rather becomes a woman' (Evans 87) refers to a kind of concept of difference. Women differ in males in social life in terms of equality in all fields. Social and cultural differences between men and women constitute inequality and social hierarchy and rising of a patriarchal perspective in the society. Furthermore, females having native origin become double colonized by this way. In Rhys's novel, Anna is the female victim of the society, and she is kept out in the society by the males. She is also used by them for their sexual and social needs unluckily.

In this sense, Rhys as a British novelist having postcolonial characteristics is famous for her female characters' victimization and externalization as the others of the males and privileged ladies of British social structure based on class distinctions:

Rather than looking at herself out of self-absorption, Anna Morgan, the protagonist of

Voyage in the Dark, looks to make contact, to affirm her existence. Typical of the Rhys heroine, Anna looks in the mirror to find out who she is, and what she can expect out of life; because most of Rhys's female characters lack both education and family background that could provide money or status, they must rely on men- husbands or lovers- for money, and their sense of themselves and their chances for security are often defined by what the mirror shows them. As a dancer in a small touring company, Anna can expect to make her subsistence wage only as long as she can please with her body: her face, her legs (Leigh 271).

CONCLUSION

In conclusion, in the portrait of Anna, it is clear that an identity problem is shown through her position of passivity and victimization. In social identity theory, it is known that the self is reflexive. It can categorize, classify, or name itself in different ways as an object during this reflexivity. It is also in relation to other social categories or classifications in this process. This is a kind of self-categorization in social identity theory or identification. Hence, an identity is formed through the self-categorization or identification process. In the comparison process, individuals who are akin to the self, are categorized with the self and are labeled the in-group; individuals who are different from the self are categorized as the out-group (Turner 44-46).

Concerning her alienation, it is clear that Anna is despised by her step mother because her step-mother, Hester has racist attitudes as an English in origin in contrast to Anna. She tries to change Anna's behaviours by contemplating her: "I tried to teach you to talk like a lady and behave like a lady and not like a nigger and of course I couldn't do it. Impossible to get you away from the servants. That awful sing-song voice you ha! Exactly like a nigger you talked -and still do. Exactly like that dreadful girl Francine" (Rhys 65). On the other hand, Anna is despised by her lover, Walter, too. While he flirts with her, he likens her a little devil due to her sense of belonging to her relatives in the West Indies and addresses her as such: "You are a rum little devil, aren't you?" (Rhys 52). Anna explains that she is happy with her origins all the time indeed: "When I was a kid I wanted to be black" (Rhys 52). Hence, it can be deduced that persons who are English in origin are the out-group for Anna because she identifies herself with the black people in the West Indies. Furthermore, Anna shows her self-awareness about her origin. She emphasizes the difference between being a black and a White: "Being black is warm and gay, being White is cold and sad" (Rhys 31). Additionally, she also criticizes England as a place of migration. She says "This is England, and I am in a nice, English room, with all the dirt swept under the bed" (Rhys 31). This cold place and prejudiced people make her alienated, helpless and alone as the tokens of modernism.

In this concept, it seems that Anna belongs to a group of females from lower class and she is different from the rich women. Anna and her friends who are prostitutes are categorized as the out-group by the respectful ladies and males in the British society. Anna is in need of sense of belonging as a female and as an individual and an immigrant. She is tired of being excluded and fragmented by her lovers and other people including Walter and all males and females in her surrounding. Thus, it can be deduced that Anna is the victim of society and the system and she becomes the fragmented female of the modern city. She is felt incomplete by the males who abuse her all the time. She is also excluded culturally because of her race,

ethnic identity and colonial background in the modern world. As a last, Rhys's *Voyage in the Dark* shows the postcolonial issues like female identity, race, colour, belonging in a great richness with references to the problematics of modernism like alienation, helplessness, exclusion and modernist techniques like flashback, interior monologue and stream of consciousness.

REFERENCES

- Barker, C. Willis, P. (2000), *Cultural Studies: Theory and Prac: Realist Theory and Predicament of Postmodernism*, Berkeley: University of California Press.
- Bertens, J. William, Chandler D, Bertens, H. (2001), *Literary Theory*, New York: Routledge.
- Evans, R. (1998), *Simone de Beauvoir's The Second Sex: New Interdisciplinary Essays*, Manchester: Manchester University Press.
- Korostelina, K.V. (2007), *Social Identity and Conflict: Structures, Dynamics, and Implications*, New York: Palgrave Macmillan.
- Leigh, N. J. (1985), "Mirror, Mirror: The Development of Female Identity in Jean Rhys's Fiction" *World Literature Written in English*, Volume 25, No. 2, 270-285.
- Sarup, M. (1996), *Tasneem, Raja. Identity, Culture & Postmodern World*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Rhys, J. (1982), *Voyage in the Dark*, New York: Norton Paperback.
- Rutherford, J et al. (1998), *Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık*, çvr., İrem Sağlamer, İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Thacker, A. (2003), *Moving Through Modernity: Space and Geography in Modernism: the spatial practices of imperialism*, Manchester: Manchester University Press.
- Turner, J. C., et al. (1987), *Rediscovering the Social Group: A Self-Categorization Theory*, New York: Basil Blackwell.
- Weedon, C. (2004), *Culture and Identity: Narrative of Difference and Belonging*, New York: Open University Press.
- Woodward, K. (1997), *Identity and Difference*, London: Sage Publications Ltd.
- Electronic Sources:**
- Renn, Heike. (2010), "The Woman In Modernism", *ELF Volume 9, English 428*, 9-13.
file:///C:/Users/hp/Downloads/The%20Woman%20in%20Modernism%20Heike%20Wrenn,%20English%20428.pdf acces date:15.08.2020

EXTENDED ABSTRACT

In the twentieth century, people had to live in a world of migration. According to Philip L. Hammack the borders were not solid in the modern world and people witnessed rapidly changing and moving ideas. Further, man remained subject to identity categorization process both socially and culturally. On the other hand, Hammack says that identity is a matter of sameness and difference adding that the self shows itself to the outer world through identity. It is noteworthy that, as identity assumptions suggest, the idea that identity is constructed due to its communication with others is more widely accepted rather than being an extension of a feature originating from creation. In this context, two types of identity models can be mentioned: These are traditional and modern understandings. The traditional view emphasizes that various dynamics such as class, gender, race function simultaneously to produce an identity. The modern identity view, on the other hand, is a formation in which identities are structured, produced and multiplied by overlapping with the influence of various psychological and sociological factors. This process also creates its own crisis formation. Modern subject tries to be individual and has problematics with his or her individual existence. In this concept, it is noteworthy to consider that the modernists emerged after the second world war had some characteristics like pessimism, sense of a fragmented society and the representation of an individual having no personal control outside world (Childs, 38). Additionally, It is a known fact that human differences in Western literature are shaped by binary oppositions. Additionally, dichotomies turn the formation of difference into polar oppositions by confining the inherent and inhomogeneous possibilities of language to binary divisions (Rutherford, et al. 23). In this sense, identity is defined by differences on the one hand and it is the factor that gives the individual a place in the society in which they live and establishes a connection between the society and the individual on the other hand (Woodward 1-2). Such concepts like culture, difference and identity are very related with each other.

A mid-twentieth century British novelist Jean Rhys, in her second novel called "Voyage in the Dark" tells Anna Morgan's story in modernist words and emphasizes the importance of identity as a sociological and cultural concept. Anna's identity problem as a female is very related with the fact that she has to move from her Caribbean home to England after his father's death by the influence of her step-mother. During her voyage of difficult experiences Anna has a wish to engage with the colonial legacy on the one hand, she wants to assert her own identity and tries to save herself from being absorbed by the colonial power's culture on the other hand as the problematic of a postcolonial situation and migration. Anna's first love affair in London as chorus girl with Walter makes her a kept woman at the end. She loses her virginity and she accepts to be supported financially by him until she is left by Walter. As a result of this kind of mistreatment and poverty in a foreign country, she becomes a prostitute. She is alienated and miserable not only socially both emotionally in her surrounding in London. She wishes that is just a dream to live in London in poverty whereas she was in peace in her own country before his father's death: "Sometimes it was as if I were back there and as if England were a dream. At other times England was the real thing and out there was the dream, but I could never fit them together" (Rhys, 8).

As the protagonist of the novel Anna is portrayed as a kind of de-centered modernist subject with her fragmented identity. Anna's identity is shaped with varied voices as a cross-cultural identity, and it is seen that she suffers from her in-betweenness throughout the novel. In the study, identity problem of the modern individual having multiple identities and roles as being the members of multiple groups and social and cultural backgrounds in British society has been analyzed in order to show the dilemma of the fragmented and alienated identities with references to modernism.

Key words: Fragmented, alienated, identity, postcolonial, modernism, female, Jean Rhys.



DERLEME SÖZLÜĞÜ BAĞLAMINDA ANADOLU AĞIZLARINDA OLAĞANÜSTÜ VARLIKLARLA İLGİLİ SÖZ VARLIĞI*

Sinan YAMAN^{1*+} Hanife YAMAN^{2*-}

¹ Doktorant, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

² Öğr. Gör., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

*sinanyaman@hacettepe.edu.tr, *hanife.cicekli@gop.edu.tr

+ ORCID: 0000-0002-6951-3432, ^ ORCID: 0000-0003-3082-9912

Öz- Anadolu ağızlarının söz varlığının sahip olduğu türetmeler, arkaik öğeler, deyim ve atasözleri ile eşanlamlı ve çokanlamlı sözcükler açısından ölçünlü dilden daha geniş bir yapıda olduğunu söylemek mümkündür. Türk halk kültüründe kendine has gizil güçleri ile olağanüstü özelliklere sahip olan, insanları olumlu ya da olumsuz olarak etkilediği düşünülen, insanların inançları ile ilintili olan pek çok varlık ve bu varlıklara ait anlatmalar, inanmalar ve pratikler mevcuttur. Bu çalışmada Derleme Sözlüğü'nde geçen olağanüstü varlıklara ait dil unsurları tespit edilmiştir. Tespit edilen bu dil unsurlarından birbirine hem anlamca hem de adlandırma açısından yakın olan sözcükler ile olağanüstü özellikleri müşterek olan sözcükler bir arada gruplandırılarak tasnif edilmiş ve incelenmiştir. Sonuç olarak Anadolu ağızlarının olağanüstü varlıklar ve bunları adlandırma hususunda zengin bir söz varlığına sahip olduğu ortaya konmuş ve Türk kültüründe olağanüstü varlıklar ile bu varlıklar ekseninde şekillenen inanmaların, inanç sistemleri değişse de varlığını hep koruduğu tespit edilmiştir. **Anahtar Kelimeler-** Anadolu ağızları, derleme sözlüğü, olağanüstü varlıklar, sözvarlığı.

VOCABULARY OF SUPERNATURAL BEINGS IN THE ANATOLIAN DIALECTS IN THE CONTEXT OF THE COMPLITATION DICTIONARY

Abstract – It is possible to say that the vocabulary of Anatolian dialects has a wider structure than standard language in terms of derivations, archaic elements, idioms and proverbs, and synonymous and polysemous words. In Turkish folk culture, there are many beings that have their own latent powers and extraordinary features. They are thought to affect people and are related to people's beliefs. In this study, language elements of extraordinary beings mentioned in the Compilation Dictionary were determined. Among these language elements, words that are near-synonymous in terms of both meaning and naming and words with common extraordinary features were grouped together, classified and examined. As a result, it is revealed that Anatolian dialects have a rich vocabulary in terms of extraordinary beings and naming of these beings. It is also determined that the extraordinary beings in Turkish culture and the beliefs shaped in the axis of these beings have always maintained their existence even if their belief systems change.

Keywords- Anatolian Turkish Dialects, The Compilation Dictionary, supernatural beings, vocabulary.

GİRİŞ

Aksan'a (2006, s. 7) göre sözvarlığı tabirinden “yalnızca, o dilin sözcüklerini değil, deyimlerin, kalıp sözlerin, kalıplaşmış sözlerin, atasözlerinin, terimlerin ve çeşitli anlatım kalıplarının oluşturduğu bütün” anlaşılır. Sözvarlığı, Türkçe Sözlük'te (2016) ise “Bir dildeki sözlerin bütünü, söz hazinesi, söz dağarcığı, sözcük hazinesi, kelime hazinesi, kelime kadrosu, vokabüler” anlamıyla verilmektedir. Bir dilin söz varlığı toplumun değer yargılarını, inançlarını, kültür ürünlerini ve daha pek çok unsuru içerisinde barındıran bir malzemedir. Ağızlar, Anadolu'da yaşayan insanların, kimliğini, gelenek ve göreneklerini, her türlü inanışlarını, davranış ve alışkanlıklarını, kültür ürünlerini ortaya koymaktadır. Bu noktada ağızlar halkbilimsel (folklor) ve dilbilimsel pek çok veriyi sunmaktadır.

Türk halk kültüründe gizli güçlere ve olağanüstü özelliklere sahip olan, insanları olumlu ya da olumsuz etkilediği düşünülen, insanların inançları ile ilintili olan pek çok varlık ve bu varlıklara ait inanmalar mevcuttur. Bu varlıklar genel olarak *cin*, *peri*, *cadı*, *karakoncolos*, *albastı*, *alkarısı* gibi çeşitli adlandırmalarla karşımıza çıkmaktadır. Bu adlandırmalar dışında olağanüstü varlıklarla ilgili *Derleme Sözlüğü*'nde *dodopol*, *çör*, *çom*, *cicaz*, *damu*, *çiğelek*, *düştü*, *çullu kuduş*, *cin çalmak*, *çinkören*, *cindirmek*, *cinni*, *cis*, *dalak kestirmek* gibi unsurlar da karşımıza çıkmaktadır. Bu unsurların sözcük türü olarak isim, sıfat, fiil türlerinde; yapı olarak basit, türemiş, bileşik; anlam bakımından da eş ve yakın anlam özelliklerini taşıdığı görülmektedir.

Duvarcı, “hem doğu hem batı kültürlerinde görülen ve inanç alanının ortak tasarladığı kimlikler diyebileceğimiz bu varlıkların, atasözü ve deyimlerimizde; ‘cin fikirli, cin gibi akli olmak, cin çarpmak, cini tepesine çıkmak, cinleri başına toplanmak, cinlerin cirit oynaması, cin başka şeytan başka, cin tutana bir muska kâfidir, cadı kazanı, cadı suya batmaz, perisi alçak’ gibi ifadelerle” (2005, s. 2) karşımıza çıktığı dile getirir. Dilde yer alan olağanüstü varlıklara ait bu tarz dil kullanımları toplumun düşünce dünyasını yansıtmaktadır.

Olağanüstü Varlıklarla İlgili Adlandırmalar

Dünya kültürlerinde iyi ve kötü özelliklere sahip çeşitli varlıklar ve onlarla ilgili inançların olduğu bilinmektedir. İyi ve kötü olarak nitelendirilen bu varlıklar kozmos-kaos (bilinen-bilinmeyen) zıtlığıyla ilişkilendirilmektedir. Sarpkaya (2017, s. 20) toplumların yaşadıkları bilinen dünyayı “kozmos”, bilinmeyen ve belirsiz bir mekânı ise “kaos” olarak açıklamaktadır. Kaos içinde kötü ve korkutucu varlıklar olan şeytan, hayalet gibi tam olarak açıklanamayan ve bilinmeyen varlıkların olduğunu belirtmektedir. Doğa kanunlarını ihlal eden her şey olağanüstülük kavramı ile açıklanır. Olağan olaylar ve durumlar ile olağanüstülük arasında keskin bir çizgi vardır nitekim Polat (2020 s.37) olağanüstülüğün bir eşik olarak görülmesi gerektiğini ve demonolojik/demonik varlıkların olağanüstülük boyutu içerisinde değerlendirilmesi gerekliliğini vurgulamaktadır.

Kötü özelliklere sahip varlıklar yabancı literatürde “*evil*, *demon*, *diabolic*” gibi isimlerle adlandırılır. Sarpkaya (2017, s. 32) demon terimini şu şekilde açıklamaktadır: “düşünce olarak en eski mitolojik sistemlerden beri var olan, ata ruhları ve doğa ruhları inançlarından doğmuş, çok tanrılı dinlerin ve inanç sistemlerinin tanrılarının kötü özelliklerin ve Türk mitik tasavvurundaki karanlık dünyanın kişileştirilmesi sonucu oluşan, tasviri olarak şekilsiz, insan-hayvan karışımı ya da ciddi form bozukluklarıyla belirlenen, erken dönem algısında hem iyi hem kötüyken zamanla sadece kötü

özellikler sergileyen, kaos, karanlık dünya ve yeraltıyla ilişkili varlıkları karşılar”.

İnsanoğlu çağlar boyunca bilemediği, göremediği ve tanımlayamadığı her şeyden korkmuştur. Özellikle karanlık ve karanlıkta ortaya çıktığını düşündüğü varlıklar insanoğlunu hep korkutmuştur. Karanlık, şeytani varlıkların içinde saklandığı bir âlem özelliğindedir ve Türk kültüründe Erlik âlemi bu yüzden yeryüzünde ya da gökyüzünde değil de yer altında konumlanmıştır. Şamanizm'den İslam'a geçiş sürecinde yaşanan kültürel ve inançsal dönüşümde karanlık âlemdaki bu yaratıklar da etkilenmiştir. “Konu ile ilgili çalışma yapanlar, Şamanist dönemde iyi olarak görülen bazı varlıkların, kültür ve din değişimi ile birlikte şekil değiştirerek kötü bir karaktere büründüğü konusunda fikir birliğindedirler” (Öger & Yıldız Altın, 2016, s.16-17). Şeytani varlıklarla ilgili bir sınıflandırma yapan Fuzuli Bayat'ın kötücül özellikteki varlıkları daha geniş bir yelpazede sunması da bu açıdan önemlidir. Bu tasnif şu şekildedir:

1. Ağaç yasakları ile ilgili demonik varlıklar,
2. Hortlak inancı ile ilgili demonik varlıklar,
3. Bas paradigmasında değerlendirilen demonik varlıklar,
4. Al ruhu dairesi içinde değerlendirilen demonik varlıklar,
5. Yol azdıran demonik varlıklar
6. Dönergeler,
7. Mitolojik Ana kapsamında değerlendirilen demonik varlıklar,
8. Doğumla ilgili demonik varlıklar,
9. Çocukları korkutan demonik varlıklar,
10. Diğer demonik varlıklar (Bayat, 2007, s. 283).”

Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü (2009) bağlamında olağanüstü varlıkları tespit ederken bu varlıkları adlandırma ve anlamlandırma yaklaşımları ile varlıkların ortak özellikleri dikkate alınarak bir tasnif yapma gereği duyulmuştur. Buna göre olağanüstü varlıklar: şeytan, Alkarısı/Albasması, hortlak/cadı/vampir, cin/peri, çocukları korkutma amacıyla üretilen varlıklar başlıkları altında tasnif edilerek incelenmiştir.

1. Şeytanla İlgili Adlandırmalar

“İyi” ve “kötü” kavramsallaştırılması içerisinde kötünün ve kötülüğün sembolü olan varlık “şeytan” dır. Şeytan bütün toplumların hafızasında sosyo-kültürel bir olgu olarak karşımıza çıkmakta ve varlığını sürdürmektedir. Türk kültüründe şeytan kavramının oluşumunda Şamanizm, Budizm ve İslamiyet'e bağlı inançlar önemli bir yere sahiptir. “Şeytanların İslamiyet öncesinden beri gelen adları olarak, günümüzde de Anadolu'da yaşayanlara *Demirkiynak* ve *Yozaldıran* örnek verilebilir” (Çobanoğlu, 2009, s. 280).

Türk halk kültüründe şeytan, insanları kötülüğe yönelten bir varlık hüviyetindedir. Böyle bir inanışın temelinde hem İslam öncesi döneme ait inançların hem de İslamiyet'in şeytanla ilgili söyleminin etkisi büyüktür. İslami inanişaya göre “Şeytan, asıl adı İblis Haris olan bir melektir ve Cinn (Jinn) adı verilen ateşten yaratılmış varlık topluluğuna mensuptur” (Çobanoğlu, 2009, s. 271). Bu sebeple Anadolu ağzlarındaki adlandırmalarda cin ve şeytan sözcüklerinin birlikte kullanıldığı görülmektedir.

Türkçede şeytan kavramını karşılamak için çok sayıda sözcük olsa da Türkçe kökenli üç sözcük “*çığek*, *özüt*, *yek*” bulunmaktadır. *Güncel Türkçe Sözlükte* şeytan sözcüğü “**Ar.** şeytân: **1.** din b. Hz. Âdem'e secde etmediği için cennetten kovulan, insanları Allah'ın emirlerine karşı kışkırtan, kötülüğe yönelten cin, iblis. **2.** mec. Kötü düşünceli, kötü niyetli kimse. **3.** sf. mec. Çok kurnaz, uyanık

(kimse)." anlamları ile verilmektedir. Hüseyin Yıldız, Türk dilinde şeytan kavramını karşılamak için Arapça, Farsça, Çince, Sanskritçe vb. dillerden çok sayıda alıntı sözcüğe yer verildiğini vurgular. Yıldız, Türkçede şeytan kavramı için "Sanskritçe (amanuşi, buti, çantani vb.) ve Toharca (asuri, pret vb.); Latince (devol, demon vb.), Rusça (çort vb.) ve Türkler İslamiyet'i kabul edince de Arapça (şeytan, iblis vb.) ve Farsça (dev, ardav vb.) gibi kelimeleri" (2013, s. 215-222) alıntulandığını ortaya koymuştur.

Derleme sözlüğünde şeytanla ilgili tespit ettiğimiz dil unsurları şu şekildedir:

ağlarca (I) "2. Tenha yerlerde yaşadığına ve ağladığına inanılan görüntü, şeytan." (DS I: 101)

albız (Ar.) "Şeytan." (DS I: 200)
"Hiçbir tarihî ve güncel kaynaktan rastlamadığımız yılbız sözcüğü "Şeytan" karşılığı kullanılan "albız"dır. Albız sözcüğüne ise ilk kez Edirneli Nazmî Divânı'nda "şeytan" anlamıyla rastlıyoruz" (Ertekinoglu, 2017, s.103).

cicaz (I) "Şeytan." (DS III: 129)

cinni (I) [cinoz] (Ar.) "Cin, şeytan." (DS III: 155)

çör (IV) Şeytan. (DS III: 458)

"(Çor/Şor) hastalık ve gözle görülmeme, eksiklik, yarımlik anlamı taşır. Arapça Şer sözcüğü ile bir bağlantısı yoktur. Moğolca 'da Çötrög şeytan demektir. Yine Moğolca Şor sözcüğü şiş anlamına gelir ve boynuzu çağırır. Anadolu'da cin çarpmış ve ruhsal hastalıklı anlamında Çorlu tabiri kullanılır" (Karakurt, 2011, s.101).

daylı (IV) "1. Şeytan." (DS IV: 556)

dizban "Şeytan." (DS IV: 696)

(Oğuz grubu Türk Lehçelerinde 'dizman' şeklinde de ifade edildiği görülmektedir.)

öhmen "Şeytan, cin" (DS V: 3326)

ömmen 2. "Cin, şeytan." (DS V: 3336)

hombu [homhom (I), horumu, homurtu] "Çocukları korkutmak amacıyla söylenen hayali yaratık, cin, şeytan." (DS III: 2400)

mekir (I) 2. "Şeytan." (DS IV:3154)

"Tatar Türkleri arasında "meker", kötü ruhlardan birisidir. Başlangıçta iyi olarak bilinen bu ruhun daha sonra kötü işlevler kazandığı görülür. İnanca göre mekerler kız çocuklarını kaçıtır ve ayrıca kötülük yapmak için çeşitli şekillere girebilirler (Kalafat ve Kamalov, 2005, s. 56)

uğramak (I) [uğrama olmak] "Cine, şeytana çarpılmak." (DS VI: 4029)

"Tatar Türkleri arasında yaramaz çocuklar "Uğrı" adlı verilen demonik varlıkla korkutulur. Oldukça esmer olarak tasvir edilen bu mitik varlık inanca göre insanların mallarını, eşya ve çocuklarını götürür. Anadolu'nun birçok yerinde "uğra-" çalmak; "uğruya çık-" hırsızlığa çıkmak; "uğrucu" hırsız; "uğruculuk" ise hırsızlık" (Kalafat ve Kamalov, 2005, s. 61) demektir.

teccel (Ar. deccal) "Şeytan." (DS V: 3858)

korkut (II) "Cin, şeytan gibi hayali yaratıklar." (DS IV: 2927)
Louis Bazin çalışmasında (2015, s. 2370) ilahi bir güç olan kut ismi ile ateşin temel gücünü simgeleyen kor arasında bir ilişki kurmuştur. Bazin, Özbek Türkçesi'nde varlığını sürdüren "qör-qut" ikilemesinin oluşum zamanının eski dönemlere dayandığını ancak Dedem Korkut'un adının da kökeni olduğunu ve Özbek Türkçesi'ndeki kullanımdan daha eski ve kutsal nitelikte olduğunu ve belirtir.

şitan (Ar.) "Şeytan." (DS V: 3790)

2. Alkarısı/Albasmasıyla İlgili Adlandırmalar

Geleneksel Türk inançları içerisinde önemli bir yere sahip olan "Alkarısı" özellikle loğusa kadınlara musallat olarak onlara zarar veren ve ölümüne sebep olan kötücül bir ruhtur. Bu varlık ve ona benzeyen çeşitli varlıklara yönelik inanış ve uygulamaların çok çeşitli olduğu görülmektedir. Anadolu ağızlarında Alkarısı ile ilgili inanışların ve adlandırmaların iki şekilde karşımıza çıktığı görülmektedir. İlki lohusa dönemindeki kadınlara ve bebeğine zarar vermesi (hastalık, nazar ve bebekleri boğması); ikincisi samanlıkta dolaşarak atların yelelerini ören bir varlık şeklindedir. İnan (1998, s.263) "bu varlığı adlandırılırken kullanılan 'al' kelimesinin ateş kültüyle alakalı olmasının özellikle bu ruhun eski devirlerde hami ruh olan ateş ve ocak ilahesi olduğunu" belirtmektedir. Bu doğrultuda Umay ve Alkarısı arasında bir bağ olduğu düşüncesine hâkimdir. Umay, Türklerde özellikle kadınları ve çocukları koruyan bir ruh biçimidir. Umay Halk inanışlarında başta iyi rolde bulunan Umay'ın kötücül bir role evrildiği görülür. Alkarısı'na düşman olarak karşımıza çıkan Umay, belki de Alkarısı'nın kendisidir. Bu durumda Umay inancının ve uygulamalarının yapısal ve işlevsel açıdan bir bölünmeye/ikiliğe uğradığı sonucunu çıkarabiliriz "Nitekim Türk topluluklarında Umay 'ateş ruhu' olarak da kabul görmüştür" (Çoruhlu, 2002, s.42). Çoruhlu (2002, s. 54) Umay'ın "Albastı, Al Ruhı, Alkarısı, Al, Al Ana gibi isimlerle anılan ruhun olumsuz anlamda başkalaşmış şekli ve kötü ruhlar zümresinden bir ruh" olduğunu belirterek bu bölünme ve dönüşümü destekler.

Türk toplumunun geleneksel yapısında aile kurumunun varlığı ve sürdürülebilmesi önemli bir husustur. Alkarısı'nın var olma sebebi ise aile kurumunun devamına gölge düşürecek bir niteliktedir. Bu varlık ile ilgili anlatılar loğusa kadının yaşadığı psikolojik bunalımların dışı vurumu olarak düşünülebilir. Nitekim Adil Çelik bu durumu "Alkarısı'nın doğum esnasında belirmesi, basit bir cinayet eğilimi değil; soyun, akrabalık ilişkilerinin ve dolayısıyla tüm tamamlayıcıları ile kültürel örüntünün de sürmesini engelleme çabası" (2018, s.78) olarak belirtir ve onun aslında medeniyeti yok etmeye çalışan demonik bir varlık olduğunu söyler. Bu varlıkla ilgili inanışlar Anadolu'da ve Türk dünyasında varlığını korumakta ve çeşitli şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Bu varlık ile ilgili inanışlar genellikle ortaklıklar göstermektedir ancak bu varlığın adlandırılmasında görülen farklılıklar ile uygulamalarda da tespit edilen farklılıklar göze çarpmaktadır.

alacama "Loğusalara musallat olan Alkarısı'nın çocuklarda beliren şekli (bu hastalık nazardan olur)." (DS I: 177)

alkarısı [alkanası] "Loğusa ve yeni doğmuş bebeklere musallat olarak onları boğduğu sanılan ve samanlıkta dolaşarak atların yelesini ördüğüne inanılan görüntü." (DS I: 222)

elkanası "Lohusa kadınlara zarar verdiğiğine inanılan hayali yaratık." (DS III: 1719)

helike (II) (Ar. Yok olmak, ölmek, ilelebet lanetli olmak) "Lohusa kadınların gördüğü kâbus, al." (DS III: 2334)

kümü “Lohusalıkta al basma.” (DS IV: 3036)

3. Hortlak, Cadı ve Vampirle İlgili Adlandırmalar

Kan içen olağanüstü varlık bir olan “vampir” genellikle Avrupa kültüründe karşımıza çıksa da bu varlık ile ilgili anlatılar ve inanışlar dünyanın pek çok bölgesinde farklı şekillerde görülmektedir. Halk inanışlarında yer alan hortlak, cadı ve vampir gibi varlıklar pek çok açıdan ortak özelliklere sahiptir. Bu sebeple farklı topluluklarda bu varlıkların kullanımları iç içe geçmiş ve birbirini karşılar hâle gelmiştir. Ancak bu varlıklarla ilgili inanışlarda bazı değişiklikler mevcuttur. Popüler kültürde sıklıkla karşımıza çıkan vampir, geceleri mezardan kalkarak kanla beslendiğine inanılan bir varlıktır. Kökeni üzerine tartışmalar bulunsada Slovenyalı dilbilimci Franc Miklosich’in belirttiğine göre vampir sözcüğü Kuzey Türkçesinde “cadı” anlamındaki “uber” (obur?) sözcüğünden türemiştir. “Bu sözcüğün Slav dillerindeki diğer türevleri de şunlardır: Bulgarca ve Sırpçada ‘vapir’; Lehçede ‘upier’; Rusçada ‘vopyr’” (Frayling, 2009, s. 325) Değişik ses farklılıklarıyla karşımıza çıkan bu sözcüklerin bazı farklılıklar içerse de aynı kavramı karşıladıkları düşünülebilir. “Vampir kelimesi terim olarak tercih edilmiştir fakat kan emen olağanüstü varlık şeklinde bir ifade de kullanılabilir” (Sarpkaya, 2016, s.4).

Farklı adlandırmalarla karşımıza çıkan obur/ ubur/ ubir/ upır/ hobur isimli varlığın “Geceleri mezarından çıkarak insanları rahatsız ettiğine, eline geçen her şeyi yiyip yuttuğuna, hiçbir kimseden korkmadığına, insana bulaşıcı hastalıklar dâhil pek çok zarar verebileceğine inanılır” (Yaltınık, 2013, s. 196). Bu varlığı öldürebilmek için obur olduğu düşünülen ölünün mezarı bulunup açılarak genellikle göğsünün üzerine çivi çakılır. Bu durum Anadolu’da yaşayan insanların “hortlak” inancıyla oldukça fazla benzerlik göstermektedir.

Anadolu ağızlarında oluşturulan adlandırmalar göz önünde bulundurulduğunda Türk kültüründe cadı, hortlak, vampir, obur gibi varlıkların aynı özellikler gösterdiği düşünülebilir. Yaşarken insanlara zarar veren, dedikodu yapan, geçimsiz insanların öldükten sonra mezarından çıkıp dirilerek insanları huzursuz eden bir varlığa dönüşümü Anadolu’da “hortlak” inancı ile ilişkilendirilmektedir. Cadılar ise hortlayan ölümlerdir. Halk anlatılarında genellikle dişil surette karşımıza çıkarlar. Cadıların kötü karakter olarak anlatıldığı pek çok hikâye, masal, efsane ve memurat örneği bulunur. Boratav’a (1984, s.79) göre Türk kültüründeki cadılar, mezarlardaki taze ölüleri çıkararak ciğerlerini yedikleri için batı inanışlarındaki vampire benzetilir.

Derleme sözlüğünde cadı, hortlak ve vampir kavramlarını karşılayan dil unsurları şunlardır:

hömere “Cadı kadın.” (DS III: 2432)
hotot “Hortlak.” (DS III: 2420)
hotik (III) “Cadı, hortlak.” (DS III: 2419)
hırtlak (II) “Hortlak.” (DS III: 2374)
hartlah “Hortlak.” (DS III: 2296)
mekir (I) “1. Umacı, hortlak.” (DS IV: 3154)
obur (II) “Hortlak.” (DS V: 3263)
ubur (II) “Hortlak.” (DS VI: 4021)
nönnü “Hortlak, umacı. (DS IV:3256)
caris “3. Cadı.” (DS II: 863)
cazgarısı [cazanga, cazaraklı, cazgır -1, cazgır, cazgit (I), cazgır, cazgırı -1, cazıgarsı, cazı, cazigari, cazzi] “Cadı, fitneci.” (DS III: 870)
goncolos “Hortlak.” (DS III: 2100)
cancoloz [cangaloz, cangoluz] “2. Vampir.” (DS III: 855)

conalağarı “Masallarda adı geçen cadı kadın (Belden yukarısı çıplak olup sol memesi sağ omuzuna, sağ memesi sol omuzuna atılmış olarak anlatılır).” (DS III: 998)

congalez (I) [concoloz (III), conculaz (III), congala (II), congalez karısı, congalamas, conkalaz, conkolaz karısı] 3. “Cadı.” (DS III: 999)

concoloz (II) [conculaz (II), conculus, congalez (III)] “Hortlak.” /**koncalıs [kancoluz]** 1. “Hortlak.” (DS IV: 2917)

Anadolu’da bu varlıklar “karakoncolos” / “congolos” gibi farklı söyleyiş şekilleriyle anılmaktadır. Bu varlıklar farklı inanç ve uygulamalarla İç Anadolu ve Karadeniz Bölgeleri, Yunanistan, Bulgaristan, Sırbistan gibi çok geniş bir coğrafyada karşımıza çıkmaktadır. “Yunancada çocuklar için masallaştırılan bu inanç, geleneksel olarak korkunç bir yaratım nasıl sevimli bir hâle getirilebileceğini ve popüler bir figüre dönüşebileceğini de ortaya koymaktadır” (Şimşek, 2018, s.196).

4. Cin ve Peri İlgili Adlandırmalar

Boratav (1984, s.74) “cin” kavramını “Türkiye Türkçesine Arapçadan geçen, ‘insanları, hayvanları, yerleri koruyan, onların kaderini yöneten ruh’ ya da ‘tanrımsı varlık’ şeklinde tanımlar. Hem geleneksel hem de dinsel açıdan varlığına inanılan, merak edilen ve korkulan bu varlıklar ateşten yaratılmışlardır. Kur’an-ı Kerim’deki “Cinleri öz ateşten yarattı” (er-Rahmân 55/15) ayeti de bu durumu destekler niteliktedir. İnsanlar gibi çeşitli topluluklara ayrıldığına inanılan cinler, Müslüman olan ile kâfir olarak da ayrılırlar. “Cinlerin bir yerden başka bir yere çok hızlı hareket ettikleri, eşya ve nesnelere götürebildikleri ve farklı donlara girebildiklerine inanılır” (Sevindik & Yaman, 2018, s. 388). Nitekim bu durum peygamber kıssalarında (Hz. Süleyman kıssası örneği) ve halk anlatılarında da benzer şekillerde gerçekleşir.

Türk halk kültüründe sıklıkla karşımıza çıkan bu varlıkların dişileri peri; erkekleri ise cin olarak adlandırılmaktadır. Bu varlıklar beraberinde insanlara kötü çağrışımları ve korkuyu getirmiştir. Bu yüzden bir tabu haline gelen bu varlıklara ait adlandırmalar dilde örtmecelele (euphemisme) karşımıza çıkmaktadır. Cinlerle ilgili pek çok özellik olduğu bilinmektedir. Ancak genellikle insanlara zarar veren, uzak durulması, anılmaması gereken varlıklardır. Tabu olarak kabul edilen bu varlıklarla ilgili tespit edilen bu sözcükler doğrudan cin/peri varlığını karşılayan kavramlar yanında bu varlıklarla kurulan ilişkiler sonucunda ortaya çıkan hastalıklar, çeşitli inanmalarla ilgili olumsuz durumları ifade eden adlandırmalar da görülmektedir. Cin kelimesi her ne kadar olumsuz bir çağrışıma sahip olsa da peri kavramının cin kavramı yerine daha olumlu bir anlama ve kullanıma sahip olduğu söylenebilir.

Derleme sözlüğünde cin ve peri kavramlarını karşılayan dil unsurları şunlardır:

baskın (I) “1. Cin ve periler tarafından tutulduğu sanılan sıksa, cılız çocuk.” (DS I: 543)
bizden yeğinner [bizden yinliler] “Cin, peri.” (DS I: 713)
cis (III) “Cin.” (DS II: 986)
civremek “Cin çarpmasından veya nazar değmesinden vücutta kırmızı kabarcıklar meydana gelmek.” (DS II: 990)
cin çalmak “Cin çarpmak, bir tarafına inme inmek.” (DS II: 976)
cindermek “Üfürükle cinleri bir araya toplamak.” (DS II: 977)
çalıntı (III) “Cin ve perilerin etkisinde olduğu sanılan çocuk.” (DS II: 1056)
erlenmek [erleşmek] “Cin çarpmak.” (DS III: 1775)
erleşikli “Cin çarpmış.” (DS III: 1775)
eciş meciş “Cin, peri cinsinden olan.” (DS III: 1662)

ecin [ecünnü] “Cin, peri, şeytan, ecinni.” (DS III: 1661)
hombu [homhom (I), horumu, homurtu] “Çocukları korkutmak amacıyla söylenen hayali yaratık, cin, şeytan.” (DS III: 2400)
henkür menkür “Boş inançları olanlarca var olduklarına inandan cin, peri hayalet vb. yaratıklar.” (DS III: 2340)
gezer (I) “1. Cin, peri, ölü ruhu vb. hayali şeyler.” (DS III: 2022)
geçkin “Cin, peri.” (DS III: 1963)
korkut (II) “Cin, şeytan gibi hayali yaratıklar.” (DS IV:2927)
kayı baldır “Uzun siyah bacaklı insan ya da hayvan biçimine giren hayali bir yaratık, cin.” (DS IV: 2700)
karoğla “Gece kadınların yatakları üzerine abandıği sanılan peri.” (DS IV: 2668)
iliyer “Boş inanca göre cinli, perili uğursuz yer. (DS IV: 2530)
iliyertemi “Sinir hastası olan, boş inanca göre cin peri tarafından çarpılmış olan.” (DS IV: 2530)
ilişik (I) “Boş inanca göre cin çarpmış kimse.” (DS IV: 2528)
ili (V) “Hayalet, cin, peri.” (DS IV: 2523)
ilbiz (IV) [ilbis (II)] “Cin, şeytan.” (DS IV: 2519)
orak (II) “Cin.” (DS V: 3287)
ömmen “2. Cin, şeytan.” (DS V: 3336)
sayıp “Peri, cin.” (DS V: 3561)
uğrağa basmak “Cin, peri bulunduğu inanan bir yere basmak.” (DS VI: 4029)
uğrağa gelmek “Cin, peri tarafından çarpılmak.” (DS VI: 4028)
umacı “2. Cin, peri örneği, korkutan şey, yaratık.” (DS VI: 4038)
concolos “Sara hastalığını yaptığına ve karakış geceleri dolaştığına inanan peri.” (DS II: 998)

5. Çocukları Korkutmak Amacıyla Üretilen Varlıklarla İlgili Adlandırmalar

Umacı, öcü, gulyabani, dev, ejderha, hayalet, yaratık, yabancı kedi gibi farklı isimler taşıyan bu varlıklar özellikle çocuk dilinde karşımıza çıkmaktadır. Halk muhayyilesinden gelen bu varlıklar çocukların yaramazlık yaptığı, annesini dinlemediği, ağladığı, uyumadığı zamanlarda çocukları korkutmak amacıyla kullanılan kötücül varlıklardır. Özellikle çocuklar, zihinlerinde bu varlıkları korkunç bir şekilde canlandırmakta ve bu varlıkların kendilerine zarar vereceğini düşünmektedir. Ebeveynler tarafından çocukları kontrol etmek amacıyla üretilen bu varlıkların çocuklar için oldukça gerçekçi varlıklar olduğu söylenebilir.

Türk dilinin bilinen en eski sözlüklerinden bir olan Divan-ü Lügat-it-Türk'te anlamı “umacı, bununla çocuklar korkutulur, ağır basma, kâbus” (I, s. 136) olarak verilen **abaçı** sözcüğü sonradan kötücül çağrışımları olan Umay inancıyla ilişkilendirilebilir. Özellikle umacı kavramı Anadolu ağızlarında sıklıkla karşımıza çıkan bir kullanıma sahiptir.

İnsana benzer özellik gösteren ve halk anlatılarında sıkça karşılaşılan devler, yamyamlık özelliği göstermesi bakımından dikkate değerdir. Türk dünyasında varlığına inanılan Yelbegen/Celbegen, Yalmavuz/Calmavuz/Celmoğuz gibi adları taşıyan dev tipleri bulunmaktadır. Özellikle masal ve efsanelerde sıklıkla karşılaşılan olağanüstü/korkutucu varlıklardan biri olan devler şekil değiştirme, insan eti yeme gibi özellikler göstermektedir.

a. Umacıyla İlgili Adlandırmalar

çullu kuduş “Umacı, gulyabani.” (DS II: 1303)
ecü “Çocuk dilinde umacı.” (DS III: 1662)
horkut (I) [harkıt (II), horhut (II)] “Umacı.” (DS III: 2411)
hohucuk [hoho, hohuç (I), hokucu, hokucuk, hokuç] “Çocuk dilinde umacı.” (DS III: 2395)

havveli “Umacı (çocuk dilinde).” (DS III: 2314)
gonga “Umacı.” (DS III: 2101)
nönnü “Hortlak, umacı.” (DS IV: 3256)
mekir (I) “1. Umacı, hortlak.” (DS IV: 3154)
kokoç [kokor, kokuci, kokucu] “Umacı, öcü.” (DS IV: 2907)
karakul “Umacı, öcü (çocuk dilinde).” (DS IV: 2648)
subat “Umacı, karakoncolos.” (DS V: 3689)

b. Masallarda Geçtiğine İnanılan Varlıklarla İlgili Adlandırmalar

dırman (I) “Cin, dev.” (DS)
gornapişik [goreşen] “Efsane ve masallardan gelerek halk düşüncesine yerleşmiş kediye benzer korkunç bir yaratık.” (DS III: 2105)
serubek “Korkunç masal kahramanı, ejderha”. (DS III: 3594)
tarankedi “Çocuk masallarında geçen gerçeküstü yabancı kedi”. (DS V: 3834)

c. Hayalet/Yaratık ile İlgili Adlandırmalar

hahoç “Çocukları korkutmak için söylenen hayali yaratık, öcü”. (DS III: 2252)
pısıs “Küçük çocukların korkutulduğu hayali yaratık”. (DS V: 3449)
ummacı “Korku verici yaratık, hayalet”. (DS VI: 4039)

SONUÇ

Bir dilin temel söz varlığı içerisinde manevi kültür unsurları olarak değerlendirilebilecek bu varlıklarla ilgili inanmalar, kabuller, adlandırmalar ve çeşitli uygulamaların köklü olduğu söylenebilir. Araştırmanın sonunda, Türk insanının yüzyıllardan beri yaşayan birtakım inanışlarının dilde anlam bulduğunu görmekteyiz. *Derleme Sözlüğü*'nden hareketle yapılan bu çalışmayla Türkçe'nin bu inanışlara dayalı söz varlığı, gücü, kavram türetmedeki kıvraklığı, üretkenliği ve derinliği ortaya çıkmaktadır. *Derleme Sözlüğü*'nde olağanüstü varlıklarla ilgili tespit edilen bu unsurlar toplumun kavram ve anlam dünyasının nasıl şekillendiği hakkında da bilgiler sunmaktadır.

Çalışmada sözcükler *şeytan*, *cin/peri*, *alkarısı/albasması*, *hortlak/cadı/vampir* ve *çocukları korkutmak amacıyla üretilen hayali varlıklar (umacı, hayalet/yaratık, masalarda geçtiğine inanılan varlıklar)* ana başlıkları altında verilmiştir. Olağanüstü varlıklara ait seksen dört dil unsuru tespit edilmiştir. *Derleme Sözlüğü*'nde tespit edilen dil unsurlarının sayıları başlıklara göre şu şekilde verilebilir: *Şeytan on beş*; *alkarısı beş*, *hortlak/cadı on altı*; *cin/peri yirmi dokuz*; *umacı on bir*, *masalarda geçtiğine inanılan varlıklar dört*; *hayalet/yaratık üç* tanedir.

Üretilen bu dil unsurlarının sıklığı dikkate alındığında özellikle *cin/peri* ile ilgili üretilen sözcüklerin daha fazla olduğu görülmektedir. Bu durum Türk halk kültüründeki *cin/peri* varlığının halkın kendi inanışları ile İslam inanç ve uygulamaların biraya getirilmesi sonucunda diğer inanışlara oranla daha baskın ve yaygın olduğu gözlemlenmektedir. Bu varlıklardan özellikle *şeytan* kavramı İslamiyet, Hristiyanlık, Budizm gibi dinlerde de kendisine yer bulmuş ve farklı adlandırmalarla dilde yer almıştır. Çalışmada bu varlıklarla ilgili üretilen bu unsurlar hastalık, büyü, korku gibi kavram alanı içerisinde değerlendirilebilir. Nitekim zaman ve mekân değişse de bu varlıklar ve inanmalar insanları hasta eder, korkutur, aldatır ve insanların kötülük yapmasına sebep olur. Kötücül özelliklere sahip oldukları için insanlar daima bu varlıkları görmezden gelmeye çalışmışlardır. Bu kötücül varlıklardan zarar görme korkusu ve bu varlıkların isimlerinin anılmaması gerektiği inancı nedeniyle dilde örtmecelerle (euphemism) kendisine yer bulmuştur. Türk kültüründe olağanüstü varlıklar ve onunla ilgili inanmaların, inanç sistemleri değişse de varlığını hep koruduğu ve dilde korunduğu tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Aksan, D. (2006). *Türkçenin Sözvarlığı*. Ankara: Engin Yayınları.
- Bayat, F. (2007). *Türk Mitolojik Sistemi 2 (Kutsal Dişi – Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler – İyeler ve Demonoloji)*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Bazın, L. (2015). “Özel Kişi Adı “Korkut”: Etimolojik Tartışma”, (Çev. Münevver Ebru Zeren). *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. V. 10/8 Spring, p. 2363-2372.
- Boratav, P. N. (1984). *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Çelik, A. (2018). “Türk Toplumunun Sözel Belleğindeki Alkarısı Tasarımları Üzerine”. *Doğaüstü Varlıklar ve Anlatılar Üzerine İncelemeler* kitabı içinde. [Ed. Altuğ Ortakçı], İstanbul: Kesit Yayınevi, s.71-86.
- Çobanoğlu, Ö. (2009). “Türk Halk Kültüründe Şeytan Telakkisi Üzerine Tespitler”, *Motif Akademi Halkbilim Dergisi*. C. 2, S. 3-4, s. 269 – 282.
- Çobanoğlu, Ö. (2011). *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çoruhlu, Y. (2002). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Duvarcı, A. (2005). “Türklerde Tabiat Üstü Varlıklar ve Bunlarla İlgili Kabuller, İnanmalar, Uygulamalar”, *Bilig*, S. 32, s. 125-144.
- Ertekinöğlü, S. (2017). “Yılbız” Sözcüğü Üzerine”, *Karadeniz*. S.34, s.102-108.
- Frayling, C. (2009). *Vampirizm*. [Çev. Elif Ersavcı], İstanbul: Varlık Yayınları.
- Kalafat, Y. & Kamalov, İ. (2005). “Tatar Efsaneleri”, *Karadeniz Araştırmaları*. S.6, s. 52-77.
- Karakurt, D. (2011). *Türk Söylence Sözlüğü*. e-kitap.
- Kur'an-ı Kerim, Rahmân Suresi 55/15
- Maḥmūd Kaşgari, Ercilâsun, A. B., Akkoyunlu, Z., & Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu (2014). *Divânü lügâti't-Türk: Giriş-metin- çeviri- notlar- dizin*. Ankara: TDK.
- Öger, A. & Yıldız Altın, K. (2016). “Uygurlarda Şamanizm'den İslam'a Kötü Ruhların Dönüşümü”, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, S. 7, s. 14-25.
- Polat, İ. (2020). *Türk Masal ve Efsanelerinde Olağanüstü Güçler ve Varlıklar: Türkiye Sahasının Demonoloji ve Diabolijisi*. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Sarpkaya, S. (2016). “Türk Kültüründe Vampir Türk Dünyası Anlatıları ve İnançlarından Hareketle Türk Kültüründe Kan İçen Olağanüstü Varlıklar”. III. Genç Akademisyenler Sempozyumu Bildiri Kitabı. Ankara: Gazi Üniversitesi, s. 583-614.
- Sarpkaya, S. (2017). *Türklerin Şeytani Masalları: Türk Masal ve Efsanelerinde Demonik Varlıklar*. Ankara: Karakum Yayınevi.
- Sevindik, A. & Yaman, S. (2018). “Tokat'ta Öğrenci Yurtları Ekseninde Şekillenen Cin Memoratları ve Bunların Ortak Motifleri”. I. Atlas Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Kongre Tam Metin Kitabı, s. 387-394.
- Şimşek, Ş. Ş. (2018). “Türkçe ve Yunanca Kaynaklarda Karakoncolos/Kalikancaros İnanıcı”. *Millî Folklor*, 120 (Kış 2018): 184-197.
- Türk Dil Kurumu. (2009). *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*. Ankara: TDK.
- Türk Dil Kurumu. (2016). *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK.
- Yaltırık, M. B. (2013). “Türk Kültüründe Hortlak-Cadı İnanışları”. *Tarih Okulu Dergisi*, Yıl 6, Sayı XVI, s. 187-232.
- Yıldız, H. (2013). “Eski Uygur Türklerinde Şeytan Kavramı”, *Millî Folklor*, C. 13, S. 100, s.213-224.

EXTENDED ABSTRACT

The vocabulary of a language reveals the lifestyle, beliefs, values and the conceptual world of the society. Turks have adopted different religions throughout the history and adapted to new cultural values. These belief-based changes also affected the language. This process has led to the language exchange with these cultures, and as a result of these exchanges, there were important contributions to the vocabulary of Turkish. It is possible to say that the vocabulary of Anatolian dialects has a wider structure than standard language in terms of derivations, archaic elements, idioms and proverbs, and synonymous and polysemous words. In order to reveal the vocabulary of Anatolian dialects, the Turkish Language Association started a collection campaign, and an enormous language material was collected by people assigned from various regions of the country. This collected material was published by Turkish Language Association. This work, *Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*, is regarded as one of the important sources in terms of dialect studies and vocabulary. It is essential that this work, which reflects the conceptual world of Turkish society, is evaluated within a vocabulary map and classified thematically.

In Turkish folk culture, there are many beings that have their own latent powers and extraordinary features. These beings that are related to people's beliefs are thought to affect people and their narratives, beliefs and practices. They are generally known by everybody such as *djinn (cin)*, *fairy (peri)*, *witch (cadı)*, *karakoncolos / Congolos*, *albastı*, and *alkarısı*. And also, they come up with different and infrequently names such as *dodopol*, *çör*, *çom*, *cicaz*, *damu çiğelek*, *düştü*, *çullu*, *cin çaldırmak*, *cin kören*, *cin dirmek*, *cinni*, *cis*, *dalak kestirmek*. The vocabulary of the Turkish language is quite rich in terms of its derivative power with euphemisms, idioms, synonyms and very meaningful words it uses in terms of naming such beings.

It can be said that beliefs, acceptances, naming and various practices about these beings that can be considered as moral cultural elements within the basic vocabulary of a language are essential. Even though these beings have always existed, people have tried to ignore these beings. The situation of not being accepted in the society and not mentioning the names of the beings has found its place in euphemisms in the language. The most important reason for the rich variety of the names of extraordinary beings in Anatolian dialects is the use of euphemisms depending on folk beliefs. In this study, the vocabulary of extraordinary entities in the *Compilation Dictionary* has been determined. Words that are near-synonymous in terms of both meaning and naming and words with common extraordinary features were grouped together, classified and examined. By means of these words determined in the context of the *Compilation Dictionary*, people's point of view on extraordinary events and beings and the conceptual power of naming these beings has been tried to be revealed.

In the study, eighty-four language elements related to extraordinary beings were identified in the *Compilation Dictionary*. These identified language elements are given under five main headings, these headings and the number of language elements they contain are as follows: Satan (şeytan) *fifteen*; alkarısı *five*; ghou/witch (hortlak/cadı) *sixteen*; genie/fairy (cin/peri) *thirty*; bogey (umacı) *eleven*; beings believed in the tales *four*; ghost/creature (yaratık/hayalet) *three*.

As a result, it is revealed that Anatolian dialects have a rich vocabulary regarding extraordinary beings. It is also determined that the extraordinary beings in Turkish culture and the beliefs shaped within the context of these beings have always maintained their existence even if the belief systems change.



CEBEL-İ BEREKET SANCAK MERKEZİNİN ERZİN'DEN OSMANİYE'YE TAŞINMASINA YAPILAN İTİRAZLAR

Mikail KOLUTEK^{1*+}

¹Dr. Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

*mikail.kolutek@mku.edu.tr.

+ORCID: 0000-0002-2409-1192

Öz–Merkezinde insan olan yerel tarih araştırmaları belirli bir bölgede meydana gelen gelişmeleri ve bu gelişmelerin bölge halkı üzerindeki etkilerine odaklanmaktadır. Cebel-i Bereket sancak merkezi olan bölgelerde yaşanan gelişmeleri ele alan bu makale bir yerel tarih araştırmadır. 1879'da Cebel-i Bereket Sancak merkezi olan Yarpuz Kasabası, çeşitli nedenlerden dolayı bir sancak merkezinden beklenen gelişmeyi sağlayamamış, buna bağlı olarak da önemini de kaybetmiştir. Bundan dolayı sancak merkezi 24 Ekim 1906 tarihinde Erzincan Kasabası'na taşınmış fakat burada da uzun süre kalamamıştır. Sancak merkezi, 22 Aralık 1909 tarihinde imzalanan padişah iradesiyle Osmaniye Kasabası'na nakledilmiştir. Nakille ilgili verilen karar Erzincan kasabası sakinleri tarafından haber alınınca bu durum halkın tepkisini çekmiştir. Erzincanlılar yaşanan bu durum karşısında, devlet kademelerine çeşitli müracaatlar yaparak karardan vazgeçilmesini istemişlerdir.

Çalışma sancak merkezi değişiminin Erzincan halkında ne gibi etkiler yarattığını irdelemektedir. Bu bağlamda halktan bir grubun devlet kademelerine yaptığı başvurular değerlendirilmiştir. Cebel-i Bereket Sancak merkezinin Yarpuz'a taşınması ile Osmaniye kasabasına taşınması kararının alınması sonrasında yaşanan gelişmeleri kapsamaktadır. Bölgeyle ilgili telif ve tetkik eserler, arşiv vesikaları, makalenin kaynaklarını teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler– Sancak, Osmaniye, Erzincan, Cebel-i Bereket.

OBJECTIONS MADE TO THE MOVEMENT OF CEBEL-İ BEREKET SANCAK CENTER FROM ERZINCAN TO OSMANİYE

Abstract – Local history research putting people at its center focuses on the developments taking place in a particular region and the effects of these developments on the people of the region. This article, which deals with the developments in the region where is a center of Sanjak of Cebel-i Bereket is a local history paper. Yarpuz Town, where became the center of Sanjak of Cebel-i Bereket in 1879, could not meet the expected developments from the center of Sanjak, due to various reasons. Therefore, lost its importance. Hence, the center of Sanjak was moved to the town of Erzincan on 24 October 1906, but it could not maintain this position for a long time. The center of Sanjak was transferred to Osmaniye Town by the order of Sultan drafted on 22 December 1909. When this decision was heard by the residents of Erzincan, it caused negative reactions. In the face of this situation, the people those who lived in Erzincan appealed to state and asked the decision to be canceled.

The study examines how changing of the center of the Sanjak influenced people of Erzincan. In this context, the applications, made by a group of people to the state, were evaluated. It contains the developments that took place after the decision which changed the center of the Sanjak of Cebel-i Bereket from Yarpuz to the town of Osmaniye. The main sources of this study are books and articles, and, archive documents which related to region.

Keywords – Sanjak, Osmaniye, Erzincan, Cebel-i Bereket.

GİRİŞ

XIX. yüzyılın son çeyreğinde Adana Vilayetine bağlı olan Payas Kazası yine aynı isimle anılan Payas Sancağı'nın merkezi konumundadır. Payas sancağını oluşturan idari birimler ise Osmaniye ve Payas Kazaları ile sancak merkezine bağlı Yumurtalık Nahiyesi olmuştur.¹ Payas Sancağını da içerisinde barındıran Çukurova bölgesi ve bölge sınırlarını doğal bir şekilde çizen dağlar XIX. yüzyılın ortalarından itibaren merkezi yönetimin kontrolü sağlayamadığı alanlar olarak ön plana çıkmıştır. Bölgede göçebe halinde yaşamını sürdüren aşiretlerin Osmanlı Devletine vergi vermezlerken, haliyle askere olan ihtiyaç da bu bölgeden karşılanamamıştır. Bu sebeplerden dolayı bir taraftan Adana Vilayeti'nin hazineye olan borcu birikmiş, diğer taraftan başıboş aşiretlerden bir kısmı özellikle Payas dolaylarında Hac kervanlarının yolunu keserek haraç almışlardır. Kozanoğullarının Kozan'da isyanı, Gavurdağında (Cebel-i Bereket Dağı) Küçükalioglu Dede Bey'in isyanı ve Çukurova aşiretlerinin uygunsuz davranışları sonucu bölgeye Fırka-i İslâhiye adıyla bir askeri birlik sevk edilmiştir. Fırka-i İslâhiye birliği Ahmet Cevdet Paşa komutasında bölgeye gelerek bir dizi islahatlar gerçekleştirmiştir. Bu esnada Cevdet Paşa, bir rapor hazırlayarak Cebel-i Bereket Dağı'nda birtakım düzenlemelerin yapılmasının uygun olacağını öngörmüştür.²

Ticaret Bakanı Ahmet Cevdet Paşa ve Yüksek Askeri Meclisi üyelerinden İzzet Paşa'nın hazırladığı rapora göre; Cebel-i Bereket Dağı'nın bir kısmı Payas Sancağı'nın diğer kısmı ise Maraş Sancağı'nın denetimi altında kalmıştır. Mevcut durum bölgenin fiziki yapısı göz önüne getirildiğinde idari bakımdan birtakım aksaklıklar meydana getirirken denetimi de güçleştirmiştir. Bu durumdan dolayı Fırka-i İslâhiye tarafından Cebel-i Bereket Dağı'nın ortasında bulunan Yarpuz'da bir mutasarrıflık merkezi kurulması, Payas, Osmaniye, Hassa, İslâhiye ve Bulanık (Bahçe) kazalarının da Yarpuz'a bağlanması planlanmıştır. Plana göre Payas mutasarrıflık merkezinin Yarpuz'a taşınması ve bahsi geçen kazaların da idari olarak buraya bağlanmasıyla Cebel-i Bereket'in tek merkezden idare edilmesi düşünülmüştür. Cevdet Paşa raporunda Yarpuz'da lazım olan resmi binaların inşası için gerekli kaynağa dair izahatta da bulunmuştur. Nitekim kendisi Yumurtalık Limanı taraflarından satılması planlanan arazinin bedeli ile bu binaların yapılmasının taahhüdünü de almıştır. Bu yolla yeni kurulacak olan sancak merkezinde inşa masrafları da hazineye yük olmayacaktır. Cevdet Paşa, merkez livanının Yarpuz'a nakledilmesiyle Cebel-i Bereket'in tek bir idareye kavuşacağını aynı zamanda asayişin sağlanacağını ifade etmiştir.³

Ahmet Cevdet Paşa'nın tavsiyesinin uygun görülmesi üzerine 21 Aralık 1878'de alınan bir kararla Maraş Sancağına bağlı olan Hassa, İslâhiye ve Bulanık kazaları Payas Sancağına bağlanmıştır.⁴ Aynı gün Şura-yı Devlet tarafından Payas mutasarrıflık merkezinin kaymakamlık yapılarak Yarpuz isimli bölgeye taşınması ile ilgili bir

karar da alınmıştır.⁵ Esasen Yarpuz'un askeri ve stratejik birtakım gerekçelerden ötürü önemli olduğu ve sancak merkezi olmaya hazırlandığı on yıl öncesinden görülmektedir. Nitekim bu yerleşmeye askeri bina yapılmış ve inşaat çalışmaları esnasında yapılan yardımlardan ötürü duyulan memnuniyet Osmanlı belgelerine yansımıştır.⁶ Şura-yı Devlet kararı ile 1878 yılı sonlarında sancak merkezi haline getirilmesi kararlaştırılan Yarpuz'un merkez haline gelmesi 3 Ocak 1879 tarihli irade ile padişah tarafından da onaylanmıştır.⁷ Dönemin Adana Valisi Ziya Paşa, Yarpuz'un sancak merkezi olmasıyla ilgili olarak 6 mısralık bir şiir yazarak bu şiirin Yarpuz'daki hükümet konağına bir kitabe ile konulmasını sağlamıştır. Ziya Paşa tarafından yazılan şiir "*Cebel-i Bereket Hükümet Konağı'na Yazılan Tarih*" başlığıyla arşiv vesikalarına da yansımıştır. Buna göre şiirin son mısraındaki harflerin sayı değerlerinin ebced hesabıyla toplanmasından H. 1296-M. 1878 tarihi elde edilmektedir. Ziya Paşa'nın şiiri aşağıdaki gibidir:

"Hüda devletli han-ı Abdülhamid'i payidar etsün,
Ki ahinde memalik-i feyz-ü ümrana karin oldu,
Payas'dan Yarpuz'a cây-i hükümet nakl idüp şimdî,
Bu etrafın ahalisi hukukundan emin oldu,
Vilayette Ziya Vali iken yazdı bu tarihi,
Yapıldı buraya Bâbü'l hükümet dil-nişin oldu."⁸

Bahsedilen dönem itibariyle Yarpuz'da 3.020 Müslüman, 357 Hristiyan yaşamaktaydı. Sancak merkezinde ibadethane olarak bir cami bulunurken, eğitim kurumu olarak bir rüştiye ve bir sıbyan mektebi bulunmaktaydı. Ticarethane olarak da yirmi beş dükkân, üç fırın, iki han ve bir salhâne⁹ hizmet vermekteydi.¹⁰ Yarpuz, 1902 tarihli Adana Vilayet Salnamesinde kasaba olarak kaydedilmekle beraber salnamede şu bilgiler yer almaktadır: *Yarpuz Kasabasında cesim¹¹ bir hükümet konağıyla elli kadar şakirdanı havi bir mekteb-i*

⁵ ŞD. 02272. 00002.001.; Diyanet İslam Ansiklopedisi Cebel-i Bereket maddesinde Yarpuz'un sancak merkezi olmasıyla ilgili ifade ; " ...Bu sırada sancak Payas, Osmaniye ve Belen kazalarından oluşmaktaydı. Sancak merkezi 1880'de Payas'tan, Cebelibereket üzerinde hâkim bir noktada bulunan Yarpuz'a nakledilmiştir." şeklindedir. Fakat bu değişiklik kararı 21 Aralık 1878 tarihinde alınmıştır. Bkz. Yusuf Halaçoğlu, "Cebel-i Bereket", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 7, İstanbul 1993, s. 185-186.

⁶ A)MKT. MHM. 00387.B.00066.002.001; Diyanet İslam Ansiklopedisinin Cebel-i bereket maddesinde sancak merkezinin Yarpuz'a taşınması 1880 olarak tarihlendirilmiş olsa da, merkezin taşınması için alınan karar 1878 yılını işaret etmektedir. Bkz: Mehmet Akif Terzi-Ahmet Ergün, *Kınık'tan Kıyı'ya Osmanlı Belgelerinde Osmaniye*, Osmaniye Belediyesi Kültür Yayınları No: 9, Osmaniye 2013, s. 81.; M. Fatih Sansar, *Fırka-i İslâhiye ve Osmaniye (Cebel-i Bereket)*, Osmaniye Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Kültür Eserleri Dizisi No: 2, Osmaniye 2006, s. 97; H. Hilmi Karaboran, "Osmaniye'nin Kuruluşu ve Gelişmesi", *Tarih İçinde Bütün Yönleriyle Osmaniye I. Sempozyumu (15-18 Kasım 1993)*, Osmaniye 1995, s. 614-681.; Cezmi Yurtsever, *Sancaktan Eyalet Cebel-i Bereket*, *Tarih İçinde Bütün Yönleriyle Osmaniye I. Sempozyumu (15-18 Kasım 1993)*, Osmaniye 1995, s. 71-76.; Nihat Falay, "19. Yüzyılda Osmaniye'nin Sosyo-Ekonomik Yapısı", *Tarih İçinde Bütün Yönleriyle Osmaniye I. Sempozyumu (15-18 Kasım 1993)*, Osmaniye 1995, s. 19-29.

⁷ İ. ŞD. 00043. 02271. 001.

⁸ ŞD.2132/3.1., Ayrıca bkz: İsmet İpek, "Tarih Boyunca Yukarı Çukurova ve Osmaniye", *Güneysu*, C. 5, Aralık 1995-Ocak 1996, Güneysu Matbaası, Osmaniye 1996, s. 23.; İsmet İpek, *Osmaniye Diye Diye*, Kınık Yayınları, Osmaniye 2002, s. 15.; İsmet İpek, *Osmaniye*, Hasret Ofset, Osmaniye 2009, s. 23.; : Mehmet Akif Terzi-Ahmet Ergün, *Kınık'tan Kıyı'ya Osmanlı...*, s. 81. Şiirin metni daha önce farklı kaynaklarda yayımlanmış olsa da önceki transkriptler küçük bir okuma hatası içermektedir. Ziya Paşa'nın şiirindeki son mısradan ebced hesabıyla çıkarılan H. 1296-M. 1878 tarihi ile Cebel-i Bereket sancağı merkezinin Yarpuz'a taşınması kararının alındığı tarih 1878 olarak örtüşmektedir. Bununla beraber 1879 tarihli Adana Vilayet Salnamesindeki kayıtlarda sancak merkezi Yarpuz olarak görülmektedir. Bu durumda sancağın Yarpuz'a taşınmasının tarihini 1880 olarak veren kaynaklar hatalı görünürken fihli taşınma tarihi 1879 olmalıdır.

⁹ Salhane Mezbahe da denilen hayvan kesimhaneleridir. Bkz: Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2005, s. 640.

¹⁰ Yusuf Halaçoğlu, "Cebel-i Bereket", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 7, İstanbul 1993, s. 185-186.

¹¹ Cesim terim olarak büyük manasına gelmektedir. Bkz. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik...*, s. 136.

¹ *Adana Vilayet Salnamesi*, H. 1294 (M.1878-1879), Matbaa-i Vilayet-i Adana, s. 98.

² Nuri Yavuz, "Fırka-i İslâhiye Ordusunun Özellikleri ve Faaliyetleri," *Gazi Akademik Bakış*, C. 5, S. 10, Ankara 2012, s. 114-115.; Fırka-i İslâhiyenin bölgede yapmış olduğu islahatlar ve Osmaniye'nin kuruluşu için bkz: Yusuf Halaçoğlu, "Fırka-i İslâhiye ve Yapmış Olduğu İskân", *Tarih Dergisi*, Sayı 27, İstanbul 1973, ss.1-20.; Ahmet Cevdet Paşa Tezâkir isimli eserinde Gavurdağı'nda yaşanan sorunlarla ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: " Ber-vech-i bâlâ Kozan'da isyan tehaddüs ettiği esnada Gavur-dağı'nda dahi emare-i ihtilal görülmekle Kozan'a azimet ve oradan Adana'ya avdet olduğu esnada bazı vesait ile Gavur-dağı'nın idame-i asayişini esbabına teşebbüs etmiş idim.". Bknz. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, Yay. Cavid Baysun, C. 4, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991, s.175.

³ İ. ŞD. 00043. 02271. 001.

⁴ Y. PRK. DH, 00001.00016.001.00.1; İ. ŞD. 00043. 02271.001; ŞD. 00276. 00063.001.

*ibtidai, üç fırın, yirmi beş dükkân, üç kahve, iki han, üç değirmen, bir salhâne, bir hamam mevcuttur.*¹²

Sancak merkezi haline getirilmesine rağmen Yarpuz pek de değişmemiş ve gelişmemiştir. Zira salname düzenlenirken bir hata yapılmamışsa daha önce kaynaklarda zikredilen rüştiye mektebinden 1902'de bahsedilmemiştir. 1879-1902 yılları arasındaki çeyrek asırlık süreçte sancak merkezi olan Yarpuz'da yalnızca ticari hayata üç değirmenin ve sosyal hayata üç kahvehane eklenmiştir. Bir sancak merkezi olarak gelişmeye pek de müsait olmadığı anlaşılan Yarpuz'un bu özelliğini uzun süre elinde tutamayacağı da böylece kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Coğrafi olarak bakıldığında Cebel-i Bereket Sancağı'nın ortasında yer alan bu bölge tüm ovaya da hâkim bir noktadadır. Bununla beraber kasabanın sancak merkezi haline getirilmesinde fiziki gelişmişliğin değil askeri ve stratejik nedenlerin göz önünde bulundurulduğu söylenebilir.

1. Sancak Merkezinin Yarpuz'dan Erzin'e Nakli

Cebel-i Bereket sancak merkezi henüz Yarpuz'da bulunuyorken yeni merkezin neresi olması gerektiğine dair resmi kurumlar arasında birçok yazışma gerçekleşmiştir. Esasen sancak merkezinin Yarpuz'a taşınmasından sonra merkezin Erzin ya da Ocaklı karyesine nakli hususu 28 Haziran 1897'de gündeme gelmiştir.¹³ Herhangi bir sonuç çıkmayan bu kısa münazaradan sonra Cebel-i Bereket sancak merkezinin Yarpuz'dan kaldırılarak Çökmerzimen karyesine nakledilmesinin daha uygun olacağına dair bir gündem oluşmuştur. Konuyla ilgili olarak 2 Eylül 1897'de Adana Vilayeti'nden malumat istenmiştir.¹⁴

Cebel-i Bereket Sancağı merkezinin Osmaniye Kazası merkezine ve Osmaniye Kazası merkezinin de sancak merkezi olan Yarpuz'a taşınmasının uygun olacağına dair bir tezkere Dâhiliye Nezareti'ne sunulmuştur. Nezaret tarafından Şura-yı Devlete havale edilen tezkere ve ekleri ile birtakım malumat ise bu konuyla ilgili askeri görüşlerin alınması yönünde tavsiye edilmiştir. Nitekim bu öneri 11 Şubat 1902 tarihli ve 36 numaralı bir tezkere ile V. Ordu Komutanlığı'na yazılmıştır. Ordu komutanlığından alınan cevabi yazıda Cebel-i Bereket Sancağı merkezi ile ilgili karar alınırken sancağın daha önce Payas'tan Yarpuz'a taşınmasındaki şartların ortadan kalktığı ifade edilmiştir. Bununla beraber ordu, Yarpuz bölgesinin sarp olması ve kazaya bağlı nahiyelerin ortasında bulunmaması nedenleriyle denetim sorununun hâsıl olacağını bildirmiştir. Ordu komutanlığı daha önce hükümet tarafından zorunlu olarak görülen sancak merkezinin askeri gerekliliklerle Yarpuz'a taşındığını beyan etmiştir. Adana Vilayeti tarafından kaza merkezinin Osmaniye'ye nakledilmesinin idari ve siyasi birçok faydasının olacağı görüşü ağır basmıştır. Fakat Sancak merkezinin Osmaniye'ye kaldırılması için hazırlanan haritaya bakıldığında tavsiye edilen Osmaniye Kasabası'nın sancağın mülhakatından olan Bahçe Kazası'na 6, İslahiye'ye 10, Hassaya 15, Payas'a 9 saat mesafede olduğu anlaşılmaktadır. V. Ordudan alınan rapora göre Osmaniye sancağın batı sınırı çizgisinde bulunmakla beraber gelişmeye, genişlemeye ve mamur olmaya çok da uygun değildir.¹⁵ Sancağın kuzey tarafında bulunan Yarpuz, idareten ve siyaseten önem arz eden İskenderun Körfezi'ne yakın ve karışıklığa yatkın olan Ermeni köylerine uzaktır. Ayrıca bu Ermeni köylerindeki arazilere peyder pey yeni gelen Ermeniler yerleşirken, bahsi geçen bölgelerde karışıklık çıkıp bölgenin elden çıkması ihtimali de vardır. Ermeni köylerine yakın olan Müslüman köylerini büyütme, geliştirmek askeri açıdan daha önemlidir. İşte tüm bu sebeplerden

ötürü körfez sahilinin fiili olarak kontrol altında tutulması, güvenliğinin sağlanması zorunlu olduğu için sancak merkezinin Erzin olması daha uygun görülmüştür. Erzin; Bahçe'ye 10, Hassa'ya 10, İslahiye'ye 12, Payas'a 5 saat mesafelerde ve takriben sancak sınırlarını oluşturan bölgenin ortasına rastlamaktadır. Sancak merkezi Erzin'e taşındığında sancağın resmi işlerinin yürütülmesi kolaylaşırken aynı zamanda sınırları oluşturan arazinin denetimi de sağlanmış olacaktır. Ayrıca bölgenin tedrici olarak gelişmesi sağlanacak, sancak merkezi önemli bir merkez olan Payas kazasına yakın bir konumda olacak ve tüm civar köylerle de bağlantı kurulabilecekti. Ordu komutanlığının hazırladığı raporda son olarak Osmaniye kaza merkezinin yine yerinde kalması ve böylece hazineye yük bindirilmeyeceği, Cebel-i Bereket sancağının hali hazırda merkezi olan Yarpuz'un Osmaniye kazasına ilhak edilmesi gerektiği ve Cebel-i Bereket sancak merkezinin de Erzin'e taşınmasının uygun olacağı bildirilmiştir.¹⁶ 24-25 Mayıs 1902'de V. Ordu Komutanlığı'ndan alınan Serasker Rıza imzalı raparla Cebel-i Bereket Sancağı merkezinin Osmaniye'ye taşınması tartışmaları farklı bir ivme kazanmıştır. Netice olarak yapılan çalışmalar ve alınan görüş hakkındaki incelemeler sonucu Cebel-i Bereket Sancak merkezinin Erzin'e taşınması kararı alınmıştır.

2. Sancak Merkezinin Erzin'den Osmaniye'ye Nakli

Cebel-i Bereket sancak merkezi Erzin'de bulunurken başka bir merkeze taşınması konusu birden çok defa gündeme gelmiş ve devlet erkânı arasında yazışmalara konu olmuştur. Bu yazışmaların en önemlilerinden birisi de Cebel-i Bereket sancak merkezinin Osmaniye'ye ve Osmaniye kaymakamlığının da Yarpuz'a nakledilmesi ile ilgilidir. 16 Şubat 1901'de Sadaret'e yazılan yazıdan anlaşıldığı üzere bu talep sancak merkezinin idare mahallinden gelmiştir.¹⁷ Yaşanan bu gelişmeden kısa bir süre sonra sancak merkezi değişikliğini içeren ikinci bir yazışma 7 Kasım 1902 tarihinde yapılmıştır. İlgili evrakta Cebel-i Bereket sancağı merkezinin Osmaniye veyahut Erzin'e nakledilmesi hususu belirtilmiştir. Bununla beraber Osmaniye halkı yazın yaylalara gitmek üzere çevredeki dağlara dağılmakta, esnafı ise Malatya/Darende'ye kadar gitmektedir. Bunun sebebi yaz mevsiminde hava sıcaklıklarının hayati tehlikeye sebep olacak derecede olmasıdır.¹⁸ Bununla beraber Osmaniye'ye sahip olduğu mevkiin öneminden ötürü birtakım hizmetler götürülmüş ve 3.000 lira para harcanarak bir hükümet konağı inşa edilmiştir.¹⁹

Osmaniye'nin sancak merkezi olması ile ilgili bir başka yazışma da 14 Aralık 1903 tarihine rastlamaktadır. Yazışmadan anlaşıldığı üzere Cebel-i Bereket sancağı merkezinin ya Osmaniye'ye ya da Payas'a bağlı Erzin karyesine taşınmasının uygun olacağı önerilmiştir.²⁰

Bu dönemde Osmaniye, Adana Vilayetine bağlı bir kazadır. Merkez vilayetin kuzeybatısında bulunan Osmaniye'nin güneybatısında Ceyhan, güney doğusunda Payas, Kuzeyinde Kars (Kadirli) ve Andırın, Doğusunda Bahçe Kazası bulunmaktadır. Osmaniye idari olarak merkez, Hacıosmanlı, Rızaiye, Dağıstanlı ve Hristiyan olmak üzere 5 mahalleden oluşmaktadır. Kaza ayrıca Tecirli ve Kıyı isimleriyle 2 bucak ve 18 köyden meydana gelmiştir. Kaza merkezinin batısında bir buçuk saat mesafede Toprak Kale,

¹⁶ ŞD. 02134. 00021. 008.001.

¹⁷ DH. MKT. 02454.00118.001.

¹⁸ ŞD. 02132.00003.002.001.

¹⁹ ŞD. 02132.00003.001.001.; İlgili hükümet konağının maliyeti Mehmet Akif Terzi-Ahmet Ergün, *Kınık'tan Kıyı'ya Osmanlı Belgelerinde Osmaniye*, Osmaniye Belediyesi Kültür Yayınları No: 9, Osmaniye 2013, s. 81'de 3.000 guruş olarak belirtilse de esasen meblağ ilgili evrakta guruş değil lira olarak yazılmıştır.

²⁰ DH. TMIK. S. 00050. 00027. 003.

¹² *Adana Vilayet Salnamesi*, H. 1320 (M.1902), Matbaa-i Vilayet-i Adana, s. 137.

¹³ DH. TMIK. S. 00045.00040.002.001.

¹⁴ BEO. 000970. 072681. 002.

¹⁵ ŞD. 02134. 00021. 008.001.

doğusunda ise yine aynı mesafede Kara Kale isimli meşhur ve oldukça bayındır iki kale mevcuttur. Osmaniye Kasabası merkezinde 282 hane bulunuyorken, 1 mescit ve 3 cami bulunmaktaydı. Ayrıca bu camilerin müstemilatı olarak da iki medrese eğitim-öğretim faaliyetlerini sürdürmekteydi. Kasaba da bu öğretim kurumlarının yanı sıra 65 öğrencinin eğitim gördüğü 3 adet ilkokul mevcuttu. Ticari bakımdan 7 han, 7 değirmen, 80 dükkân, 2 pamuk fabrikası ve dört fırın faaliyet göstermekteydi. Ortalama 500.000 dönüm araziye sahip olan kasabada mevcut arazinin 150.000 dönümünde tarım yapılırken, 150.000 dönüm kadarı mera olarak kullanılmış ve geriye kalan 200.000 kadar arazi ise herhangi bir faaliyet yapılmayarak boş bırakılmıştır. Kasaba verimli, bol mahsulün alındığı topraklara sahipken zirai faaliyetlerin seneden seneye ilerlemesi sonucu verimin de arttığı gözlemlenmiştir. Bununla birlikte Osmaniye Kasabası sıcak ve nemli hava şartlarının hâkim olduğu olumsuz iklim koşullarına sahiptir. Bundan dolayı halkın bazıları Haziran-Eylül ayları arasında Maraş ve Andırın bölgelerinde bulunan yayalara bazıları da Cebel-i Bereket dağlarındaki yaylalara göçmektedir.²¹

Adana'da oturan ve kendisini Muhibb-i Vatan olarak tanımlayan Tevfik'in 18 Aralık 1907 tarihinde sadarete gönderdiği arzuhal sancak merkezinin Osmaniye'ye taşınmasında etkili olmuştur. Nitekim Tevfik, sadarete yazdığı arzuhalde sancak merkezinin niçin ErzİN olmaması gerektiğini detaylı bir şekilde anlatmıştır. Tevfik Bey fikirlerini kısaca şu şekilde ifade etmiştir:

“Cebel-i Bereket sancağının sahip olduğu yüz bin nüfusun doksan bini Müslüman ve on bini Ermeni'dir. Bu on bin nüfus Ermeni İğtişasından sonra peyder pey Çökmerzimen karyesi ve civarına taşınmıştır. Pey Körfezi ve Çukurova'nın bereketli toprakları Osmanlı Devleti bünyesinde yaşayan bütün Ermeniler için önem arz etmekle beraber bölge Kilikya Manastırı ve Katogisliğine de yakındır. Dolayısıyla Ermeni nüfusun yoğunlaştığı, stratejik önemi bulunan ve Ermenilerin hedeflerinde olan bölgede sancak merkezinin olması sakıncalıdır. Çünkü Kilikya Katogisliği Ermeni lobilerini kullanarak sancak merkezinin ErzİN'den Dörtöl'a taşınmasını sağlayacak ve daha sonra da Zeytin ve Haçin'de olduğu gibi kaymakamın da Ermeni olmasını temin edecektir.”²²

Muhibb-i Vatan unvanını kullanan Tevfik, yazdığı arzuhalin ilerleyen bölümlerinde fikirlerini daha da açmış ve ErzİN olan sancak merkezinin ele geçirilmeye çalışıldığını yazmıştır. ErzİN konusundaki sakıncaları ifade ederken Ermenilerin İskenderun Körfezi'ni elde etmeyi amaçladıklarını dolayısıyla burayı ele geçirmek için Avrupalı devletlerden yardım dahi alabileceklerini ifade etmiştir.²³

Yaşanan gelişmeler genel itibarıyla sancak merkezinin ErzİN'de kalmaması üzerine ilerlerken sancak memurları tarafından gönderilen bir arzuhal de tam aksi bir talebi içermiştir. 7 Nisan 1909 tarihli arzuhalde ErzİN kasabasının sancak merkezi olduğu halde isim verilmeden bazı kişilerin Osmaniye kasabasını merkez yapmaya çalıştıkları açıkça ifade edilmiştir.²⁴ Durum böyle olduğu halde ErzİN kasabasının sancak merkezi olduğu süre içerisinde yeterli düzeyde imar edilememesi, konum olarak sancağın merkezi

noktasında olmaması ve gelişmemesi gibi nedenlerden ötürü sancağın Osmaniye'ye nakledilmesi kararı alınmıştır. Bu kararla ilgili padişah iradesi 22 Aralık 1909 tarihinde imzalanmıştır.²⁵ Yaşanan bu değişiklik ile beraber Ocaklı Nahiyesi'nin Yarpuz'a bağlanması da teklif edilmiştir.²⁶ Ayrıca Yarpuz'dan ErzİN'e bir telgraf hattı çekilerek Yarpuz telgrafhanesinin ErzİN'e taşınması gereği de posta ve telgraf nazım tarafından Dâhiliye Nezareti'ne yazılmıştır.²⁷ Bu kararların alınmasında 1909 Adana Ermeni Olayları da etkili olmuştur.²⁸

3. Kaza Merkezinin Osmaniye'ye Nakline Karşı ErzİN'den Yapılan İtirazlar

Cebel-i Bereket Sancağı merkezinin Osmaniye kasabası merkezine nakil edilmesi haberinden ErzİN kasabası halkı olumsuz etkilenmiştir. Yaşanan hadiseler ve dedikodular karşısında bir şeylerin yapılması gerektiğine inanan kasaba halkı durumu bir şikâyetle hükümete bildirmiştir. Bu yolda bin haneli ErzİN karyesi ahalisi adına Halil imzasıyla bir dilekçe 7 Ocak 1910'da Sadarete yazılmıştır. Bu dilekçede Halil, sancak merkezinin neden ErzİN'de kalması gerektiği üzerinde durmuştur. Buna göre:

Cebel-i Bereket sancak merkezi olan ErzİN Kasabası'nın medeniyet ve gelişmeye kabiliyeti olmadığından dolayı sancak merkezinin Osmaniye'ye taşınacağı haberleri gazetelere de yansımıştır. ErzİN mevkii doğal özellikleri, havasının güzelliği, suyunun bolluğu, toprağının bereketi ile geleceği gayet parlak olan ve sancak merkezinin her yerine eşit mesafede bir konumdadır. Bu özelliklerinden ötürü önceden işin ehli kişilerce keşfedilerek sancak merkezinin ErzİN'e taşınmasına ve sancağın buradan yönetilmesine karar verilmiştir. Üç yıldan beri halkın çalışmaları ve gayretleri sonucu gayet muazzam bir mektep, han ve dükkân hane gibi birtakım binalar inşaatıyla meşgul olundu. Bunların yanı sıra hükümet işlerinin yürütüleceği binalar, hapishane, jandarma birliği için binalar, nüfus dairesi ve hükümet konağı için lazım olan malzemeler tedarik edildi. Bu işlerin yapılması ve malzemelerin hazır edilmesi sürecinde ErzİN halkı servetlerini memleketin imarına sarf etmişlerdir. Bir taraftan bu gelişmeler yaşanırken diğer taraftan sancak merkezinin Osmaniye'ye taşınması kararı alınmış olmakla beraber bu karar halkın azımsanmayacak derecede zarar etmesine sebep olmuştur. Buna mukabil halk sancak merkezinin ErzİN'de bırakılması durumunda hükümet konağını tamamlamayı, bir tabur askeri barındıracak bir kışla hazırlamayı taahhüt etmiştir. Erzİnliler taleplerine devamla eğer sancak merkezinin ErzİN'de kalmasına karar verilirse tüm çaba ve gayretlerini yarım kalan işlerin tamamlanmasına harcayacaklarını belirtmişlerdir. Aksi halde tüm emeklerinin ve servetlerinin harap olacağını ifade etmişlerdir.²⁹ Hükümetin Cebel-i Bereket sancak merkezi Osmaniye kasabasına taşınması kararına itiraz içeren bir diğer dilekçeye ErzİN Kasabası eşrafından Dede Ağazâde ve Köse Ömerzâde'nin önderlik yaptığı belirlenmiştir. 3 Mart 1910 tarihli dilekçeyi ErzİN kasabası ileri gelenlerinden kırk kişi daha imzalarken halkın hisleri tüm açıklığıyla dile getirilmiştir. Buna göre: ErzİN 3 mahalle ve toplamda 600 kadar haneden oluşan köy görünümüne bir kasabayken 15 sene önce Erkan-ı Harbiye subaylarından Ömer Bey kasaba ve civarında keşifte bulunmuştur. Yapılan bu keşifte Leçe Dağları,

²⁵ DH. MUI. 00040. 2. 00019. 034. 001.; Mehmet Akif Terzi-Ahmet Ergün, *Kınık'tan Kıyı'ya Osmanlı...*, s. 86.

²⁶ DH. MKT. 01109.00065.002.

²⁷ DH. MKT. 01109.00065.008.

²⁸ Ahmet Caner Çatal, “1909 Ermeni Olayları Sonrası Cebel-i Bereket Sancağına Bağlı ErzİN ve Dörtöl Çevrelerine Yapılan Yardımlar”, *Osmaniye Araştırmaları I*, Ed.: Ümmügülüm Candegir ve Huriye Emen, Gazi Kitabevi, Ankara 2020, s. 239; İsa Kalaycı ve Caner Aydeyer, “1909 Adana Olaylarının Yabancı Basındaki Yansımaları”, *Tarihte Adana ve Çukurova, III*, Ed.: Yılmaz Kurt ve Fatih Sansar, Akademisyen Kitabevi, Ankara 2016, s. 351-355.

²⁹ DH. MUI. 00040.2.00019.006.001.

²¹ *Adana Vilayet Salnamesi*, H. 1318 (M.1900/1901), Matbaa-i Vilayet-i Adana, s. 137.

²² DH. TMİK. S. 00072. 00028. 001. Bu arzuhalin detayı ve transkripti için bkz: Mehmet Akif Terzi-Ahmet Ergün, *Kınık'tan Kıyı'ya Osmanlı...*, s. 402-408.

²³ DH. TMİK. S. 00072. 00028. 002.

²⁴ BEO. 003531. 264770. 001.; Bu arzuhalin detayı ve transkripti için bkz: Mehmet Akif Terzi-Ahmet Ergün, *Kınık'tan Kıyı'ya Osmanlı...*, s. 443.

Burnaz İskelesi ve civarında bulunan köylerin konumları tespit edilerek bir harita hazırlanmıştır. Bu gelişmeden sonra Anadolu Vilayet-i Şahanesi Müfettişi Umumesi Şakir Paşa yine bölgeye gelerek gezmiş ve yaptığı teftişten sonra bir layiha düzenleyerek Babıali'ye sunmuştur. Yaşanan bu gelişmeler üzerine Harbiye Nezaretinin oluru, Adana Valiliği'nin görüşü, şura-yı devlet ve meclis-i vükelanın kararı ile sancak merkezinin Yarpuz'dan Erzine taşınması kararlaştırılmıştır. 1906 yılının Kasım ayında sancak merkezi Erzine taşınırken bu tarihten itibaren kasaba içerisinde bazı bahçelerdeki ağaçlar kesilmiş, birbirine paralel caddeler oluşturulmuş ve su harkları³⁰ inşa edilmiştir. Erzinde bunların haricinde hükümetin emri ve organizasyonu her şeyin yerli yerinde olduğu donanımlı bir hapishane, askeri birlikler için kışla yapılmış, hükümet konağı için de uygun bir arsa içerisinde bina satın alınarak yerli hazırlanmıştır. Satın alınan konak boşaltılarak boyanması için kireç getirilmiş, binada yapılacak yenilikler için kaliteli taş getirilmiş, kesilerek bir yerde toparlanmış ve kullanıma hazır hale getirilmiştir. Erzine'nin sancak merkezi haline getirilmesi hazırlıkları devam ederken Yarpuz halkı tarafından yapılan şikâyet üzerine bölgede ikinci bir inceleme yapılmıştır. Şura-yı Devlet üyelerinden Mustafa Bey ile Erkan-ı Harbiye subaylarından Nadir Paşa tarafından yürütülen soruşturmanın sonucu Babıali'ye sunulmuştur. Bu rapora göre adı geçen sancağın yine Erzine kasabasında kalmasının uygun olacağı ve imar işlerinin devam etmesi gerektiği bildirilmiştir. Yapılan ikinci inceleme sonucunda sancak merkezinin burada kalacağından emin olan Erzine halkı elinde neyi varsa harcamış, minareli bir cami, benzerlerinden daha üstün bir rüştiye ve iptidaiye mektebi, iki yüzden fazla dükkân, fırınlar, oteller ve birçok yeni ev inşa etmiştir.³¹

Erzine mevsimsel olarak olumlu birçok özelliğe sahip olmakla birlikte bölgede yazın bile sıcağın bunalıp yaylaya gitmeye gerek yoktur. Aynı zamanda kasabada içeriye doğru akan ve iki değirmeni çevirecek güçte bir akarsu mevcuttur. Binbaşı Nedim Bey'in gayretli çalışmaları sonucu hızlı bir şekilde birtakım yollar açılmış, köprüler yapılmış ayrıca bir değirmeni çalıştırmak için ihtiyaç olan tüm malzemeler de götürülmüştür. Yapılan tüm bu faaliyetlerin yanı sıra kasabaya bir miktar muhacir gelmiş³², bu muhacirlere 200 civarında ev yapılarak yerleştirildikten sonra kasaba mevcudu 1.000 haneye yakın bir mahale ulaşmıştır. Kasaba ve civarı göz önüne alınarak değerlendirildiğinde 10.000 hanenin daha yerleştirilebileceği ve bu nüfusu doyuracak, ziraat yapmalarına müsaade edecek kadar da yerin olduğu görülmektedir. Bunlardan başka Erzine Kasabası Anadolu ve Arabistan yolu üzerinde bulunmakla beraber denize oldukça yakındır. Burnaz iskelesine bir saat, Dörtöyl kasabasına da bir buçuk saat mesafede olan Karabashak isimli mahallede bulunan Sarısu Çayı'nın denizle bulunduğu yere bir iskele inşa edilebilir. Konum olarak gayet uygun olan bu yere bir iskele inşa edilmesi durumunda Osmanlı, İslâhiye, Bahçe, Andırın, Kadirli ve Sis (Kozan) ve benzeri yerlerin hububatları deniz yoluyla bu iskeleden ihraç edilebilir. Bununla beraber uzak iskelelere gitmeye ihtiyaç kalmazken bölgeden Halep ve Bağdat'a uzanacak olan demiryolunun sancak merkezi olacak bu güzergâhtan geçeceği de bilinmektedir. Bu özellikler göz önüne getirildiğinde kasabanın ilerlemeye ve gelişmeye müsait bir konumda olduğu anlaşılmaktadır. Kasaba halkı dükkânlar, hamam ve büyük evler inşa etmek için lazım olan malzemeleri getirip binalar yapmak teşebbüsündeyken sancak merkezinin Erzine'den

alınıp yeniden Osmanlı Kasabasına verileceği yönünde haberler duyulmuştur. Böyle bir değişikliğin yapılması durumunda Erzine kasabasının şen ve mamur edilmekten ve gelişerek ilerlemekten alıkonulacağı açıktır.³³

Erzine'nin emniyet problemi olmadığı gibi halkın geneli ticaret ve ziraatla uğraşarak, çalışıp üretmek için geçimini sağlamaktadır. Kasaba bölgede ilerlemeye ve gelişmeye en uygun yer olarak göze çarpmaktadır. Sancak merkezinin Erzine'de kalmasına karar verilirse hükümet konağının inşaatı için hazır edilen malzeme kullanılarak binanın ahalî tarafından tamamlanacağını taahhüt edilmiştir. Sancak merkezinin Osmanlı Kasabası'na taşınmasıyla tahmini kırk-elli bin liralık masraf ile yapılmış olan resmi ve benzeri binalar harap olmakla karşı karşıya gelecektir. İlgili dilekçe "*Bu durumla ilgili verdiğimiz bilgilerin tek tek incelenmesi ve sancak merkezinin Erzine kasabasına iadesiyle adaletin yerine getirilmesini tüm kasaba halkı adına arz ve rica ederiz.*" ifadeleriyle bitirilmiştir.³⁴

Sancak merkezi değişikliği ile ilgili bir başka dilekçe de bin haneli Erzine kasabası namına Halil isimli gönderilmiş fakat üzerinde herhangi bir tarih tespit edilememiştir. Erzine ahalisinden Halil meramını şu şekilde ifade etmiştir:

Tasvir-i Efkâr gazetesinin yazdığına göre Cebel-i Bereket sancağının Osmanlı'ya nakledilmesinin meclis-i umumi kararınca uygun görüldüğü anlaşılmıştır. Sancak merkezi olan Erzine coğrafi konumu, havası, suyu, arazisi ve Akdeniz'e konumu bakımından Anadolu ve Arabistan'a uzayan yol üzerinde bulunmaktadır. Bununla beraber Osmanlı toprakları içerisinde emsali pek az bulunan ve her yönüyle mamur olabilecek bir bölgedir. Sancak merkezinin Osmanlı'ya nakli konusunda mağdur olmakla beraber her şeyden önce Anadolu Müfettişi-i Umumiyesi Berham Şakir Paşa, bu mevkiin önemi ve medeniyete yakınlığı, sancağın merkezinde olması durumlarını dikkate alarak merkezin Yarpuz'dan Erzine'ye nakledilmesini uygun görmüştür. Bundan önce sene önce askeri ve mülki erkân tarafından yapılan incelemeler sonucu sancak merkezi Erzine'ye taşınmıştır. Bundan sonra bir aydır Trabzon Valisi Mustafa Bey ile Nadir Paşa tarafından da bir teftiş yapılmıştır. Sancağın her tarafı gezildikten sonra hazırlanan raporda sancak merkezinin Erzine'de kalması gerektiği vurgulanarak buradan daha uygun bir mevki olmadığı rapor edilmiştir.³⁵ Bununla beraber Erzine halkı mekteb-i rüştiye, birçok resmi bina inşa ederek sancak merkezi olması kararına layık bir şekilde hareket etmiştir. Tüm bu sebeplerden dolayı eğer Erzine sancak merkezi olmaktan çıkarılırsa halkın hakkının yenmiş olacağını ifade etmiştir.³⁶

Erzine hakkında yaşanan gelişmelerle ilgili 7 Ocak 1910 tarihinde bin haneli Erzine Kazası ahalisi namına Halil Rıfki adıyla bir dilekçe daha yazılmıştır. İlgili dilekçeyi yazan kişi daha önce bir müracaatının bulunduğu fakat herhangi bir cevap alamadığını belirtmiştir. Halil Rıfki bu dilekçesinde, Sancak merkezinin Erzine'de kalması konusunda 3 Ocak 1910 tarihinde gönderdiği telgrafta yardım istediği halde sancak merkezinin Osmanlı'ya nakledilmesine dair haberleri aldığını yazmıştır. Aynı haberler yüzünden kasabaya yerleşen garip halk ve esnafın Peyderli mahallesine nakil edildiğini, bu durum ise Erzine'nin gelişmesine engel teşkil ettiğini açıklamıştır. Ayrıca burada inşa edilen resmi binalar yüzünden kırk bin liradan fazla miktarda zarar edileceğini söylemiştir. Bir aydır teftişte bulunan Mustafa Bey ile Nadir Paşa raporlarında böyle bir gelişmeden bahsetmemişlerdir. Halil Rıfki, "*Tarafınıza arz olunan ve ulaşan bilgiler doğru değilse her türlü yükümlülüğü tarafımıza ait olmak üzere bir keşif heyeti gönderilmesini istiyoruz. Bu yolla yapılacak bir inceleme Erzine*

³⁰ Hark yada hark suyun akması için açılan yarığa verilen isimdir. Bkz: Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik...*, s. 332.

³¹ DH. MUI. 00040.2.00019.002.001.

³² Cebel-i Bereket Sancağı'nın aldığı göçler ve muhacirin hakkında detaylı bilgi için bkz: Ümmügülüm Candeğer, "Cebel-i Bereket'ten Osmanlı'ya Göç ve İskân", *Osmanlı Araştırmaları I*, Ed.: Ümmügülüm Candeğer ve Huriye Emen, Gazi Kitabevi, Ankara 2020, ss. 301-322.

³³ DH. MUI. 00040.2.00019.002.001.

³⁴ DH. MUI. 00040.2.00019.002.001.

³⁵ DH. MUI. 00040.2.00019.036.001.

³⁶ DH. MUI. 00040.2.00019.036.002.

adaletin de tecelli edeceğını düşünerek gereğini tarafınıza arz ediyoruz."⁴²

Cebel-i Bereket sancak merkezinin Erzin'den Osmaniye'ye taşınması sadece bölgede yaşayan yerlileri değil beraberinde bölgeye yerleşen muhacirleri de etkilemiştir. Nitekim 3 Şubat 1910 tarihinde sadarete Erzin kasabasında meskûn umum muhacir adına da bir telgraf gönderilmiştir. Murat ismiyle yazılan telgraftan muhacirlerin bu değişiklik ile ilgili şikâyetlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Muhacirin adına dertlerini anlatan Murat isteğini şu şekilde ifade etmiştir:

"Türlü mezalimlerin hedefi olduğumuzdan ötürü tüm aile üyelerimizle beraber yabancı bir memleketten getirilerek Cebel-i Bereket sancağı merkezi olan Erzin Kasabası'na yerleştik. Ailemizin günlük kazancından tasarruf edilen parayla bin bir güçle ev ve bahçe sahibi olmuşken bu defa da sancak merkezinin Osmaniye'ye naklinden dolayı ikinci bir göçe hazırlanmaya mecbur kıldık. Erzin konumu itibarıyla önemli bir noktada olduğu halde sancak merkezinin buradan alınması bunca yerli ahali ve garibanın evlerinin harap olması adaletli bir uygulama değildir. Bu değişiklik gerçekleştiğinde vatan ve millete cidden hizmet edileceğini ileri sürenlerin Allah nezdinde musibete uğrayacağına yemin ederek arz ederiz."⁴³

SONUÇ

Erzin Kasabası 1906'da alınan bir kararla Cebel-i Bereket sancak merkezi olurken birkaç yıl sonra merkezin Osmaniye'ye taşınması kararlaştırılmıştır. Alınan bu karar kısa süre içerisinde kasaba halkı tarafından haber alınmış, yapılacak olan değişiklik kasaba halkının tepkisini çekmiştir. Yaşanan gelişmeler karşısında harekete geçen kasaba halkı yapılacak değişikliği durdurmak için birçok itiraz başvurusu yapmıştır. Sancak merkezinin Osmaniye Kasabası'na taşınması kararı Erzin halkına bir düş kırıklığı yaşatmıştır. Erzin Kasabası eşrafından Dedeğazâde ve Köse Ömerzâde'nin önderliğini yaptığı müracaat ve yazılan dilekçede yaşanan durum açıkça ifade edilmektedir. Karşı karşıya kaldıkları durumdan kurtulmak isteyen kasaba ahali eşraftan iki kişinin önderliğinde karardan vazgeçilmesi için kasabalarının önemini ifade etmeye gayret göstermişlerdir. Bu müracaatta ön plana çıkan dilekçenin doğru bir dil ve yöntemle konu ile ilgili detaylı araştırma yapılarak yazılmış olmasıdır. İlgili dilekçe her ne kadar usulen doğru yazılsa da bir çelişkiyi de içerisinde barındırdığı tespit edilmiştir. Şöyle ki dilekçenin giriş kısmında kasabanın 600 haneden oluştuğu ayrıca ilerleyen kısımda 200 muhacir hanesinin eklendiğini de ifade etmiştir. Fakat verilen bu rakamlarla beraber dilekçenin sonunda "1000 haneli Erzin kasabası adına..." ifadesi kullanılmıştır. Bu durum dilekçelerde yazılanların tamamen güvenilir olamayacağı ihtimalini de ortaya koymuştur. Bundan başka kasaba ahalisinden kırk iki kişinin bir araya gelerek yaptığı bu başvurunun birden çok kişi tarafından imzalanması kasabanın genel görüşünün ifade edildiği izlenimini de doğurmuştur. Bir başka durum Erzin ahali adına Halil imzalı bir diğer dilekçede göze çarpan detaylı bir anlatımın olmamasıdır. Bununla beraber bir kişinin yaptığı bir başvuruda kasabanın tümünün adına konuşuyor gibi bir ifade olması müracaatın inandırıcılığını artırmamış aksine azaltmıştır. Kasaba sakinlerinden Halil yaptığı ilk müracaatın cevapsız kalması üzerine ikinci bir dilekçe yazmış bu kez adını Halil Rıfki olarak belirtmiştir. Halil Rıfki'nin müracaatı Dâhiliye Nezareti tarafından Adana Vilayetine sorulmuş, Vali Cemal Paşa'nın nezarete verdiği cevabi

yazıda müracaatı yapanların ya birkaç kişi veyahut bir birey olduğu, dilekçelerin kasaba halkının değil dilekçe sahiplerinin görüşlerini yansıttığını ifade etmiştir.

Yazılan dilekçeler içerisinde en belirgin özelliklerden birisi bunların resmi bir dille değil duygusal ifadelerle yazılmış olmasıdır. İkinci belirgin özellik ise ısrarla bir teftiş heyetinin gönderilip inceleme yapılmasının istenmesidir. Zira dilekçe sahipleri iddia edildiği gibi Erzin'in gelişmeye ve ilerlemeye açık olmayan bir merkez olduğunu kabullenmemiş hatta görevlendirilecek heyetin masraflarını üstlenmeyi teklif etmiştir. Dilekçeler ve müracaatlarda öne çıkan bir diğer konu ise sancak merkezinde yapılacak değişiklik sonucunda Erzin'de harcanan para ve emeğin zayı olacağı unsurudur. Bu husus ortalama her başvuruda ön plana çıkmakla beraber halktan birtakım kişilerin kasabanın ihya edilmesi için özel mülkünden ve parasından fedakârlık ettiği dolayısıyla devletin yanında şahısların da değişiklik yüzünden zarar edeceği de vurgulanmıştır. Önemli bir diğer unsur ise kasabaya yerleşen muhâcirin tarafından da başvuru yapılmasıdır ki ilgili dilekçede muhacirlerin ne hissettiği açıkça ifade edilmiştir. Erzin halkından bir ya da birkaç kişi tarafından Dâhiliye-Harbiye Nezaretlerine ve Sadarete çekilen telgraflar, yapılan başvurular müracaatların istediği şekilde sonuçlanmamıştır. Cebel-i Bereket sancak merkezinin padişah V. Mehmet Reşat tarafından imzalanan 22 Aralık 1909 tarihli iradesiyle Osmaniye kazasına taşınması kararı alınmıştır.

⁴² DH. MUI. 00040.2.00019.044.002.

⁴³ DH. MUI. 00040.2.00019.046.001.

KAYNAKÇA

a) Arşiv Belgeleri

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

Mühimme Kalemi Evrakı (A.MKT. MHM): 387.66.

Bab-iâli Evrak Odası (BEO): 970/72681-2, 970/72681-3, 3531/264770-1.

Mektûbî Kalemi (DH. MKT): 2454/118-1, 1109/65-2, 1109/65-8.

Muhaberat-ı Umumiye İdaresi (DH. MUD): 40/2-19-2-1, 40/2-19-6-1, 40/2-19-36-1, 40/2-19-36-2, 40/2-19-38-1, 40/2-19-41-1, 40/2-19-41-2, 40/2-19-41-2, 40/2-19-44-1, 40/2-19-44-2, 40/2-19-46-1, 40/2-19-56-1.

İslahat (DH. TMIK. S): 45/40-2-1, 50/27-3-2, 50/27-7-1, 72/28-1, 72/28-2.

İrade Şura-yı Devlet (İ. ŞD): 43/2271. 001.

Şura-yı Devlet (ŞD): 276/63-1, 2132/3-1-1, 2132/3-2-1, 2272/2-1, 2134/21-8-1.

Yıldız Dâhiliye Nezareti Maruzatı (Y. PRK. DH): 1/16-1-0-1.

b) Diğer Eserler

Adana Vilayet Salnamesi, H. 1294 (M.1878-1879), Matbaa-i Vilayet-i Adana.

Adana Vilayet Salnamesi, H. 1318 (M.1900/1901), Matbaa-i Vilayet-i Adana.

Adana Vilayet Salnamesi, H. 1320 (M.1902), Matbaa-i Vilayet-i Adana.

Candeğer Ümmügülsüm. (2020), “Cebel-i Bereketten Osmaniye’ye Göç ve İskân”, *Osmaniye Araştırmaları I*, Ed.: Ümmügülsüm Candeğer ve Huriye Emen, Gazi Kitabevi, Ankara. 301-322.

Ahmet Cevdet Paşa. (1991), *Tezâkir*, Yay. Cavid Baysun, 4, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Çatal, A. C. (2020), “1909 Ermeni Olayları Sonrası Cebel-i Bereket Sancağına Bağlı Erzincan ve Dörtüyl Çevrelerine Yapılan Yardımlar”, *Osmaniye Araştırmaları I*, Ed.: Ümmügülsüm Candeğer ve Huriye Emen, Gazi Kitabevi, Ankara. 231-241.

Devlilioğlu, F. (2005), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara.

Falay, Nihat. (1995), “19. Yüzyılda Osmaniye’nin Sosyo-Ekonomik Yapısı”, *Tarih İçinde Bütün Yönleriyle Osmaniye I. Sempozyumu (15-18 Kasım 1993)*, Osmaniye. 19-29.

Halaçoğlu, Y. (1973), “Fırka-i İslahiye ve Yapmış Olduğu İskân”, *Tarih Dergisi*, 27, İstanbul. 1-20.

Halaçoğlu, Y. (1993), “Cebel-i Bereket”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 7, İstanbul, 185-186.

İpek İ. (1996), “Tarih Boyunca Yukarı Çukurova ve Osmaniye”, *Güneysu*, C. 5, Aralık 1995-Ocak 1996, Güneysu Matbaası, Osmaniye. 20-25.

İpek İ. (2002), *Osmaniye Diye Diye*, Kınık Yayınları, Osmaniye.

İpek İ. (2009). *Osmaniyeli*, Hasret Ofset, Osmaniye.

Kalaycı, İ. ve Aydeyer, C. (2016). “1909 Adana Olaylarının Yabancı Basındaki Yansımaları”, *Tarihte Adana ve Çukurova, III*, Ed.: Yılmaz Kurt ve Fatih Sansar, Akademisyen Kitabevi, Ankara. 351-366.

Karaboran, H. Hilmi. (1995), “Osmaniye’nin Kuruluşu ve Gelişmesi”, *Tarih İçinde Bütün Yönleriyle Osmaniye I. Sempozyumu (15-18 Kasım 1993)*, Osmaniye. 614-681.

Kurt, Yılmaz. (2007), “Osmaniye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 33, İstanbul. 478-480.

Sansar, M. Fatih. (2006), *Fırka-i İslahiye ve Osmaniye (Cebel-i Bereket)*, Osmaniye Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Kültür Eserleri Dizisi No: 2, Osmaniye.

Terzi, M. A.; Ergün, A. (2013), *Kınık’tan Kıyı’ya Osmanlı Belgelerinde Osmaniye*, Osmaniye Belediyesi Kültür Yayınları No: 9, Osmaniye.

Yavuz, N. (2012), “Fırka-i İslahiye Ordusunun Özellikleri ve Faaliyetleri”, *Gazi Akademik Bakış*, 5:10, Ankara. 113-127.

Yurtsever, Cezmi. (1995), “Sancaktan Eyalet Cebel-i Bereket”, *Tarih İçinde Bütün Yönleriyle Osmaniye I. Sempozyumu (15-18 Kasım 1993)*, Osmaniye. 71-76.

EXTENDED ABSTRACT

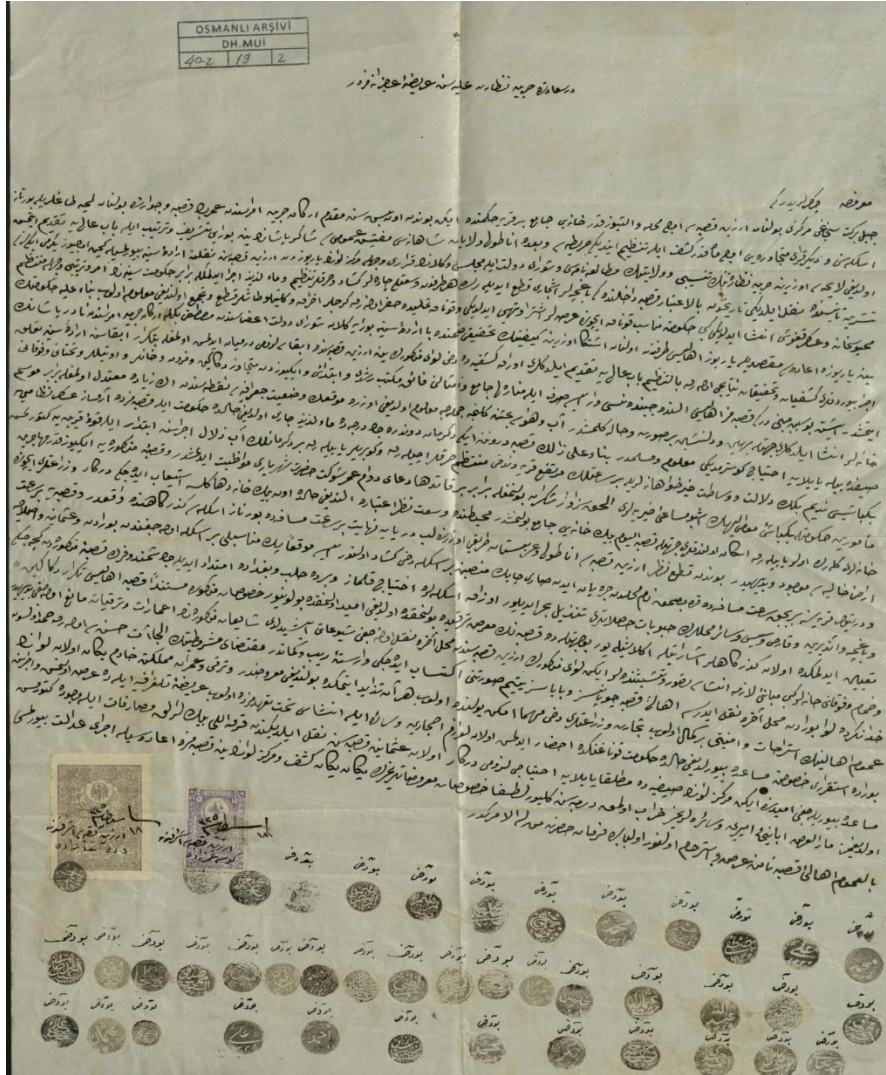
Cebel-i Bereket is the name given to the geography starting from Dldl Mountain in Kahramanmaraş, which is connected to the Amanos mountain range and extending to the Belen Pass in the province of Hatay. Ahmet Cevdet Pasha, in his work titled "*Tezâkir*", states that the mountain range starting from the Ceyhan River and continuing to the Belen Pass is called Gavurdağı. The Ottoman Empire changed this name, known as Gavurdağı and which is still used by the locals, as Cebel-i Bereket on February 5, 1854. The administrative unit, which is affiliated to the Adana Province and known as the Payas Sanjak, was also started to be called as Cebel-i Bereket. Ahmet Cevdet Pasha, who witnessed that the Ottoman State experienced some problems in the region, believed that some measures should be taken to control Cebel-i Bereket, to collect taxes and to recruit appropriate people from the region. According to the principles he determined, a part of the geography known as Gavurdağı was under the control of the Payas sanjak and the other part was under the Maraş sanjak. This situation led to the administration of the region from two different centers and thus triggered the emergence of management weakness. Therefore, the management of the region from a single-center would eliminate many administrative and military problems. Hassa, İslahiye and Bulanik districts had to be linked to Cebel-i Bereket to ensure control and facilitate the management of the region. Finally, in 1879, Cebel-i Bereket Sanjak center, which was located in Payas, was moved to the Yarpuz town, which was connected to the town of Osmaniye and in a dominating location in the region. Besides, Payas, Osmaniye, İslahiye, Hassa and Bulanik districts were connected to the Cebel-i Bereket sanjak. With this administrative change, the sanjak borders were extended to Kozan sanjak and Ceyhan River in the north, Aleppo Province in the east, Iskenderun Bay in the south and Adana province in the west.

The sanjak center in Yarpuz was transferred from here to the town of Erzin on 24 October 1906 due to political developments and some administrative difficulties in the Ottoman Empire. While the sanjak center, which was moved to Erzin, was trying to settle here and take root, it faced some problems. In that period, citizens of Armenian origin living in the Ottoman Empire started to be provoked by foreign interventions. The Armenian citizens, who were also affected by the nationalism movement created by the French Revolution and were called the loyal nation (*millet-i sadıka*) by the Ottoman Empire, caused various public disorders in the regions they lived. The Armenian citizens' riots as a result of external influences coincided with the period when the sanjak center was moved to Erzin. It was determined by the Ottoman law enforcement agencies that Armenian migrations took place at various intervals within the borders of the sanjak on the specified dates. These developments were reflected in the correspondence between the official institutions of the state. During the period when all this dynamism developed, Armenian settlements in and around Erzin also forced the state to take some measures. Besides, it was observed that Armenian citizens who were settled in the region created some security problems due to the mood they were in. However, in the petitions written by various citizens, a propaganda was started that the town of Erzin was not open to development, or with a more accurate expression to civilization and progress. The state officials were put in a position to review their decision of the sanjak center to stay here as a result of the problem of public disorder created by the Armenian citizens besides the negative petitions and telegrams sent about Erzin. Ultimately, the existence of the Cebel-i Bereket sanjak center in Erzin, which was its second location, did not last long. Due to many reasons including political, administrative, geographical, economic and openness to development, the third change of the center took place with the signing of the decision to move it to Osmaniye Town on 22 December 1909. Osmaniye, which was a sanjak center and a town subordinated to Adana Province, had similar characteristics when compared to the modern towns around it.

The transfer of the sanjak center to Osmaniye took place in this way in military and political terms and from the state dignitary. The people of Erzin received the news of the change in a short time as a result of the developments. The local people reacted to this decision arguing that their town had clean air and water, was close to the sea, and had a commercial port. In the view of the people, the town was important because it was on the pilgrimage route, and it was at a valuable location considering the railway planned to be built and pass nearby the region. Besides, during the short time that the sanjak center stayed in Erzin, buildings such as government building, school, prison and various roads were built in the town. Considering all these construction-related works and the sacrifices made by the townspeople, their losses were quite high. However, the buildings created would be rendered useless as a result of this change to be made, and the state treasury would suffer a significant amount of damage. Due to all these reasons, several consecutive applications were made by various people from the people of Erzin to the grand vizier, the ministry of war and the ministry of internal affairs. Some of the applications made were individual applications, while others were signed by the notables of the townspeople.

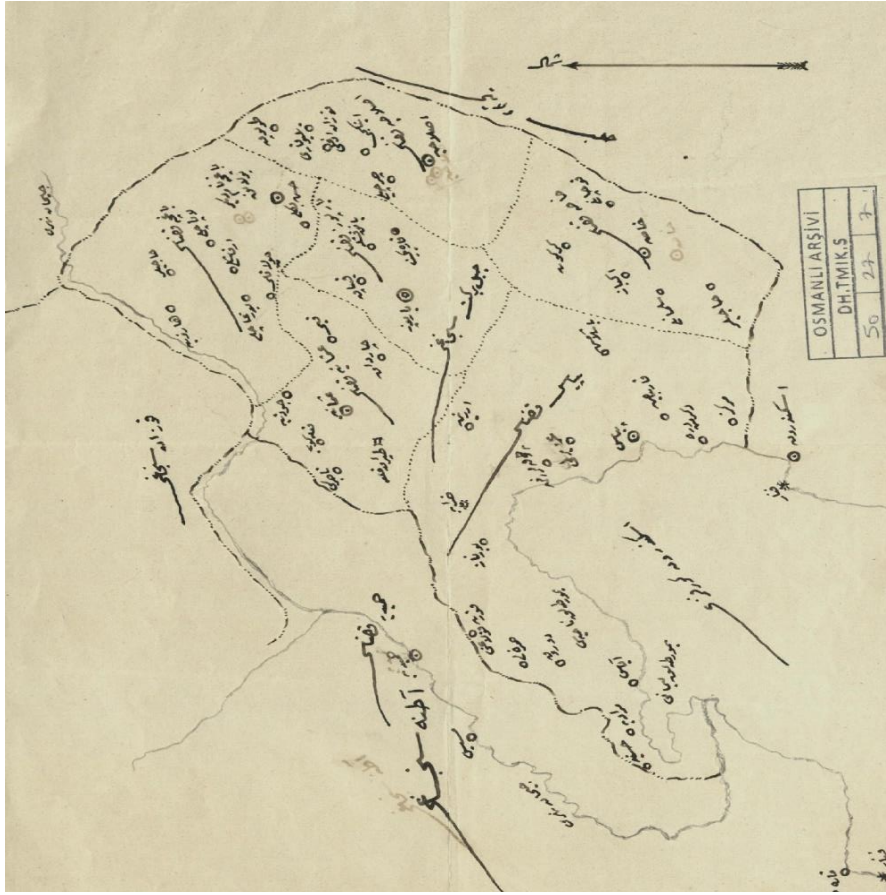
EKLER

EK-1. Erzin Kasabası halkı adına Dede Ağazade ve Köse Ömerzade ile kırk kişinin imzasını taşıyan dilekçe.



Kaynak: Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, DH. MUI. 40/2-19-2-1.

EK-2. İskenderun Körfezi ve Erzin Kasabası'nın konumunu gösterir harita.



Kaynak: Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, DH. TMİK. S. 50/27-7-1.



ÇAĞDAŞ FARS EDEBİYATINDA KONULARIN VE NAZMIN DEĞİŞİMİ [Meşrutiyet Devrinde Fars Edebiyatı]

Ahmet Faruk ÇELİK^{1*+}

¹Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fak., Türk Dili ve Edb. Böl

*ahmetfaruk.celik@gop.edu.tr

+ORCID: 0000-0002-3695-1778

Öz- Bir milletin edebiyat tarihini ve bir edebiyatın yaşadığı üslup değişimlerini anlamak için o milletin siyasi, içtimai ve sosyal inkılap zamanlarını, tarihi devirlerini bilmek gerekir. Ancak bu suretle, bir milletin edebiyat tarihi içerisinde yaşadığı değişim ve farklılıkları, yükselişleri, duraklama ve çöküşleri anlayıp değerlendirebiliriz. İran siyasi tarihinde yaşanmış "meşrutiyet inkılabı" ve onunla birlikte yaşanan "meşrutiyet devri" de öyledir. Meşrutiyet inkılabı nasıl İran'ın sosyal bünyesinde bir bitiş, bir başlangıcı ve yeni gelişimlere açılan bir ufku temsil ediyorsa, İran'ın dil ve edebiyatında da aynı etkileri temsil etmektedir. Meşrutiyet, Eski Edebiyatı sona erdirdi, Yeni Edebiyatı başlattı ve Modern Edebiyata zemin hazırladı. İran halkının dilinde önemli değişim ve yenileşmelere yol açtığı gibi, edebi zevkini de kökten değiştirdi. Ondan sonra artık Fars edebiyatı için, bir "Meşrutiyetten önceki İran edebiyatı", bir de "Meşrutiyetten sonraki İran edebiyatı" sınıflaması meydana geldi.

Anahtar Kelimeler- Meşrutiyet, Aşkî, Emîrî, Edîbu'l-Memâlik, Bahâr, Pervîn.

THE CHANGE OF SUBJECTS AND POETRY IN CONTEMPORARY PERSIAN LITERATURE [Persian Literature In Constituonal Period]

Abstract – In order to understand a nation's history of literature and to understand the changes of styles a literature goes through, it is required to know that nation's political, conventional and social transformation periods and historical eras. Only through that, we can understand and evaluate the changes, differences, advancements, unproductive times and collapses a nation goes through in the history of literature. This is also true for "the constitutional revolution" and "the constitutional period" which co-occurred with the revolution, in Iran's political history. While the constitutional revolution represents an end and a beginning in Iran's social body and a horizon opening to new developments, it also represents similar effects on Iran's language and literature. The constitution put an end the Old Literature, and incepted the New Literature and prepared the ground for Modern Literature. It not only led to important changes and reforms, but also transformed the literary taste radically. From then on, there is an ongoing classification: "The Iran Literature before the Constitution" and "The Iran Literature after the Constitution."

Keywords – Constitution, Ashki, Amiri, Adib al-Mamalik, Bahar, Parvin.

1. GİRİŞ

Çağdaş Fars edebiyatı tanımı, Meşrutiyet devri ile Meşrutiyet devri sonrası gelişen Modern Fars edebiyatı zamanlarını ifade eder. Çağdaş Fars edebiyatını *Yeni Fars Edebiyatı* diye de adlandırabiliriz. Meşrutiyet devri Fars edebiyatı, eski edebiyatın devamı sayılan Bazgeşt hareketi sonrasında doğdu. Kısa zamanda kalıcı değişiklikler başlattıktan sonra ömrünü tamamladı ve yerini şimdiki *Modern Dönem Fars Edebiyatı*'na bıraktı. Sadece eski edebiyatı canlandırmak için bir müddet kullanılan Bazgeşt-i edebi devresini, çağdaş edebiyat içinde saymamalıdır. Çünkü konu bakımından özgün olmadığı gibi, üslup olarak da bir yenilik sunmamıştır.

Gelişen tarihi süreç içerisinde, mükemmel ürünlerin verildiği Horasan üslubu ortadan kaybolmuştu. Moğol devri edebiyatı ve Hindistan'da gelişip İran'da kendisine yer edinen Hind üslubu da devirlerini tamamlayıp aradan çekilmiş, şairleri eser vermeye sevkedecek etkin sebep kalmamıştı. Marifet iltifata tabiydi ve marifete değer verecek merci ve mevki yoktu.

Edebiyatçılar, nasıl bir üslup kullanacaklarını ve hangi konuları işlemeleri gerektiğini uzun zaman bilemediler. Önlerinde ufuklarını açacak yeni bir düşünce tarzı ve eser vermeleri için bir sebep yok gibiydi. Sosyal ve kültürel hayat ise durağandı. Arkada kimsenin kullanmayı düşünmediği karmaşık, mecaz ve hayallerle dolu Hind üslubu vardı. Önlerinde ise kendilerini ifade etmek için kullanabilecekleri farklı ve yeni bir sistem bulunmuyordu. Hind üslubu ile artık devam edilemeyeceğine inanan bir kısım edebiyatçı ve aydın, yeniden Horasan üslubuna dönüp o tarzı yaşatmayı denedi. Onların da şiirlerinin konularını eskiden olduğu gibi av partileri, şölen ve düğünler ile tabiat tasvirleri meydana getiriyordu ve toplumun hiçbir meselesi ile alakadar değillerdi.

MEŞRUTİYET DEVRİ İRAN EDEBİYATI

İranlı edibler, Avrupa insanı ile karşılaşım münasebete girinceye ve onlardan yeni şeyler öğreninceye kadar bazgeşt tarzını devam ettirdiler. Ancak zaman, ekonomik şartlar, siyasi ve politik zorlamalar onları Batı toplumu ile karşılaştırdı. Onlar Avrupa toplumunun hayata realist baktığını gördüler. Sanat ve edebiyat günlük yaşamlarının bir parçasıydı. Sanatı yalnız sanat için, ya da bir zümrenin zevki için yapmıyorlardı. Toplumsal meseleleri ve çözüm yollarını sanata yansıtıyor, onu toplumun ifade vasıtası yapıyorlardı. Avrupa ile münasebetler, İran halkına ve edebiyatçılarına bunu öğretti.

Yenileşme fikirleri İranlı aydınlar arasında yayılıp peşinden meşrutiyet ilan edilince, şiiri işleme vasıtası olan edebi zevk ve biçim de değişti. Meşrutiyet devri şiiri denilen, yeni fikir ve konuların işlendiği yeni bir tarz ortaya çıktı. Ancak şiirde fikir ve konular değişmesine rağmen, değişmesi unutulmuş bir şey vardı. Fikirler hala eski edebi tür ve kalıplarla ifade ediliyordu. Edebiyatın konularında meydana gelen değişim, edebiyatı işleme vasıtası olan kalıp ve biçimlerin de değişmesi gerektiği tartışmasını başlattı ve bu tartışma İranlı edebiyatçıları gelenekçi ve yenilikçi olarak ikiye böldü. Yenilikçi olmayı savunanlar şiirlerini, yeni biçim ve kalıplarla ortaya koydular. Eski biçim ve kalıpları terk etmek istemeyenler ise, yeni konuları işlediler, fakat şekil ve kalıpta eskiye bağlı kalmayı sürdürdüler. Şiirlerini aruz vezni ile, gazel ve kaside türlerini kullanarak yazdılar.

Yazar ve şairler, yeni konuları ve yeni fikirleri ifade etmek için, yeni tür ve biçimler kullanma gereğini duydular. Bunun için de Avrupalı edebiyatçıların kullandıkları ifade tarz ve üsluplarını ve onların edebi türlerini kullanmaları gerektiğini anladılar. Bu şekilde İranlı

edibler arasında, bir Avrupalı edebiyata yöneliş, Avrupalı şair ve yazarlar gibi yazma söyleme ve onların kullandığı serbest şiir, hikâye, roman, gazete yazıları gibi ifade vasıtalarını kullanma gayreti başladı. Hem konuları hem kullandığı edebi şekilleri ile Avrupalı edebiyatın etkisinde gelişen, konularını toplum, halk ve siyaset bağlamında güncel meselelerden seçen Meşrutiyet devri edebiyatı, Fars edebiyatının seyrini değiştirdi ve onu yeni bir yola soktu. Yeni ve Avrupalı tarzı ile "çağdaş edebiyat" dönemi başladı.

1. Meşrutiyeti Hazırlayan Siyasi, Sosyal ve Kültürel Sebepler

19. yüzyılda İran *Kaçarlar* hanedanı tarafından idare ediliyordu. Kaçarlar, kendilerinden önceki hanedanlardan daha farklıydılar, ama ülkenin ve halkın kalkınması ve ilerlemesi konusunda, öncekilerden daha farklı bir görünüm sergilemiyorlardı. Hanedanın kurucusu sayılan *Aka Muhammed Hân*, bazı ıslah hareketlerinde bulundu ise de ondan sonra gelenler, zamanın gerçek ihtiyacını anlamadıklarından aynı şekilde davranmadılar. Afganistan ve Türkistan, bağımsızlıklarını kazanarak ülkeden ayrıldılar. Kuzey Azerbaycan memleketten koparıldı. Meydana gelen birkaç savaşta Gürcistan ve Kafkasya'nın güneyi gibi bazı yerler ülkeden ayrıldı. Bu nedenlerden dolayı ülkede tam bir huzur yoktu (Rypka, 1370 hş., s.455)

İran'a bağlı yerlerde çıkan olaylar, hükümeti Avrupalılarla daha önceden kurulmuş bağları yeniden kurmaya zorladı. Fakat kurulan bu yeni ilişkiler sonucu, Avrupalıların İran üzerindeki nüfuzları arttı. Osmanlı ve Rusya gibi büyük komşu devletler, Kafkas topraklarını İran'dan kopardılar. Bu da İran'ı büyük devletlerle ekonomik rekabete girmeye mecbur bıraktı. Plansız hesapsız bir şekilde yapılan reformlar, memleketi Avrupalıların yarı sömürgesi haline getirdi. İran, Avrupa sermaye ve sanayisi için müsait bir deneme zemini oldu. Eski feodal ekonomi, yerini yeni para ekonomisine bıraktı. Ekonomik ve sosyal ilişkiler, farklı ve değişik bir hal aldı. İran toplumunun zaten ağır işleyen sistemini, önceden karşılaşmadık bir buhran kapladı. Bunun sonucu, feodalizm son buldu ve onun yerini orta sınıf halk tabakası aldı. Başta Nâsirüddin Şâh olmak üzere Kaçar idarecileri, önceleri hiç önemsemedikleri reform ve ıslah hareketlerini yapmaya mecbur oldular. İran'ın aydın ve yöneticileri Avrupa ülkeleri karşısındaki geri kalmışlığın ve Rusya karşısındaki mağlubiyetin sebebinin ıslahat ve reformda geç kalmak ve ağır davranmak olduğunu anlamışlardı (Rypka, 1370 hş. s. 456).

İran'ın Batı ile ilişkilerini artırması sonucu, Batı uygarlığının yakından izleyen aydınlar genel bir ıslahat yapılmasını talebe başladılar ve bu talep onlar için dönülmez bir dava haline geldi (Anbarcıoğlu, 1971: 11). Avrupalılaşmayı isteyenlerden biri olan veliaht *Abbâs Mîrzâ* (ö.1833), vali olarak bulunduğu Tebriz'de askerî sistemin yenilenmesini sağladı. Taşbaskı matbaayı kurdu. Bazı gençleri tahsil için Avrupa'ya gönderdi. Onun çalışması ile 19. yüzyılın ilk on yılında birçok atılım yapıldı. Ancak sosyal ve ekonomik geri kalmışlık, bu yenilik hareketlerinin başarısız kalmasına sebep oluyordu. Aydınlarla arası hiç iyi olmayan sadrazam *Hâc Mîrzâ Akâsî* ülkeyi askerî bir diktaya sürükledi (Anbarcıoğlu, 1971, s. 11).

İlk Farsça gazete ile 1816 tarihinde Tebriz'de başlayan matbaacılık, okur yazar sayısını arttırdı. Batı dillerinden yapılan çevirilerle ülkeye giren yeni fikirler ve düşünceler, aydın kesimin ve halkın arasında yayıldı (Anbarcıoğlu, 1971, s. 11). 1851 'de Tahran'da bir *Darülfünun* açıldı. Darülfünun'un Fransızlardan meydana gelen eğitim kadrosu, öğrencileri yabancı dil öğrenmeye teşvik etti. Onların Batı uygarlığı ve kültürünü yakından tanımalarında önemli rol oynadı (Anbarcıoğlu, 1971: 2). Batı medeniyeti, Darülfünun'dan bütün İran'a yayıldı. 19. yüzyılda İran'ın yaşadığı bir önemli gelişme de, *Nasirüddin Şâh* 'ın (1848-1896) Batı'yı yakından tanımak ve onlarla daha fazla ilişki kurmak istemesi sonucu yaptığı Avrupa

seyahatleridir (Rypka, 1370 h.ş. s. 457-458). İran Batı dünyası ile eskiden beri politik ve ekonomik ilişkilere sahipti ama, bu ilişkilerin olumlu etkileri Nâsirüddîn Şâh'ın zamanında görülmeye başlamıştır (Anbarcıoğlu, 1985: 1).

Çağdaş İran edebiyatının ortaya çıkmasını sağlayan kültürel, politik ve sosyal olaylar, *Nâ- sirüddîn Şâh*'ın saltanat devrinde etkin ve işler bir duruma geldi (Anbarcıoğlu, 1985, s.1). Batılılarla kurulan ilişkiler sonrası gelişmeye başlayan yeni uygarlıkla birlikte ortaya çıkan birçok sözcük ve deyim de, Nâsirüddîn Şâh'ın iktidara gelmesi ile Osmanlı dili üzerinden Farsça'ya girdi (Riyahi, 1995, s. 261). Onun padişahlık süresinde kültür ve edebiyat, az da olsa yayıldı. Yeni okullarda okuyan İranlı gençler, Farsça'yı yazarken sâde bir dil kullandılar. Bunlardan *Rızâkulî Hân Hidâyet*, *Mîrzâ Hakâyikigâr*, *Mîrzâ Hasan Fesaî*, *Lisânu'l-Mulk*, *Takî Sipîhr*, *Mîrzâ Abdullatîf Tâsûcî* Nâsirüddîn Şâh devrinin sâde nesirle eser veren yazarlarıdır. Yine onun devrinde, eğitim sisteminde yenilik ve reformun gerektiğini düşünen *Abdurrahîm Tâlibof*, tatlı bir dil ve sade bir Farsça ile yazdığı öğretici eserleriyle İran edebiyatının sevilen bir ismi oldu. *Mu'temedu'd-Devle Ferhâd Mîrzâ*, *İ'tizâdussaltana 'Alikulî Mîrzâ*, ve *Mîrzâ-Alî Emînuddevle*, *Mîrzâ Akâ Hân Nâsîrî* halktan her kesimin anlayacağı açık ve sade bir dil kullandılar (İsti'lâmî, 1981: 44).

Cemaleddîn-i Afgani, ileri ve hür bir İran düşüncesini savunan makale ve konuşmaları ile İranlı aydınları, istibdatçılık aleyhine ayaklandırınca, Nasirüddin Şah bir *adâlethâne* (adliye) kurma ihtiyacını kabul etti (Anbarcıoğlu, 1985: 1). *Divan-ı adâlet* (adliye) 'ten başka, bir de yasama kurulu (*Teşrîi Meclis*) kurarak, hükümetinin faaliyetlerini kanun çerçevesine almak istedi ve İngiltere'ye verilen tömbeki tütünün işletme İmtiyazını feshetti (Anbarcıoğlu, 1971, s. 13-15). 1891 'de İngiltere'ye sürülen Cemâleddîn, *Mirza Melkum Han*'la birlikte çalışarak *Kânûn* adlı bir gazete çıkardı. *Kânûn* ve *Urvetu'l-vuska* adlı gazetelerde, Şah'ın İran'ı yönetim şeklini eleştirdi. Ülkenin perişan halini anlattı ve halkı aydınlatmak için çalıştı (Anbarcıoğlu, 1985, s. 2).

Nâsirüddîn Şâh, ıslah ve ilerleme çalışmalarında, kendine en uygun olanlardan başladı ve halkın asıl meselelerinin çözümü ile ilgilendi. Yönetim politikasında eski geleneği aynen devam ettirdi. Ülkenin önemli hammadde kaynaklarını işletme hakkını, kendi kişisel çıkarları için İngilizlere verdi. Yabancılarla münasebetleri de oldukça kötüydü. Yönetim ve ordu için yaptığı iyileştirmeler yüzeysel ve etkisiz olduğundan, bunların sosyal yapıda bir etkisi olmadı. Az da olsa bir iyileştirme ve yenilik hareketi başlatan Nasirüddin Şâh ölünce, İran yeniden karışık bir döneme girdi. İran sosyal toplumunda, zengin yüksek zümre ile yoksul kesim arasında, dili edebiyatı ve siyaseti etkileyecek orta sınıf denen halk tabakası doğdu (Rypka, 1370, s. 458).

Nasirüddin Şah'ın ölümünden (1848) 1906 'ya kadar geçen süre, İran halkı için bir fikir hazırlığı ve istibdatla mücadele devresi oldu. Meşrutiyet ilan edilerek istibdat rejimi kaldırıldı ve meşrutiyet idaresine geçildi. İran'ı her alanda etkileyen meşrutiyetin ilanı, edebiyat alanında da önemli değişimlerin ortaya çıkmasına sebep oldu. Meşrutiyet döneminde ortaya çıkan ilk nesir örneklerinin konusu politikaydı (Anbarcıoğlu, 1985, s. 2). Avrupa basınında İran'ın iç durumu ve Kaçar Hânedânının baskısı hakkında çıkan makaleler ile seyyahların, sefir ve ataşelerin yazdığı eserlerin etkisi; sayıları giderek artan Avrupalı tüccar, öğretmen ve din adamlarının halk ile temasları, *adalet*, *kanun*, *inkılap*, *terakki* ve *hürriyet* kavramlarının ülkede yayılıp yerleşmesinde etkili oldu (Anbarcıoğlu, 1971, s. 12).

Muzafferüddin Şah'ın sadrazamı 'Aynuddevle, ülkeyi süratle bir yıkıma doğru götürüyordu. Ülke içinde halk, mutlakiyet rejimi

aleyhinde olumsuz düşünmeye başladı. 1905 'te binlerce kişi, protesto için tam altı ay Tahran'ı terketti. Bunun üzerine Şah, *Adalethane* kurulmasına razı oldu. Aynı yıl içinde meydana gelen Rus-Japon savaşı, Şah yönetiminin desteklediği Rusya'nın aleyhine sonuçlanınca, hürriyet ve bağımsızlık taraftarları seslerini daha da yükselttiler (Anbarcıoğlu, 1971, s. 25). Nihâyet *Muzafferüddin Şah*, 5 Ağustos 1906 'da Meşrutiyeti ilan etmeye razı oldu. 17 Ekim 1906 tarihinde meclis ilk oturumunu yaptı. Bu sırada cumhuriyet rejimini isteyenler de oldu. Seçim kanunundan sonra anayasa (*Kanunu esâsî*) hazırlanarak, 30 Aralık 1906 'da Şah tarafından tasdik edildi ve bundan bir hafta sonra 1 Ocak 1907 tarihinde Muzafferüddin Şah vefat etti ve oğlu *Muhammed Ali Şah* onun yerine geçti (19 Ocak 1907). Muhammed Ali Şah, kendince ileri sürdüğü hiç de makul olmayan sebeplerle meşrutiyeti feshetmek isteyince, 18 Temmuz 1909 'da onun yerine oğlu *Ahmed Şah* geçirildi. 15 Kasım 1909 'da Meclis Şûrası açılarak *meşrutiyet* idaresi devam ettirildi (Anbarcıoğlu, 1971, s. 16-17).

Meşrutiyet rejimi ile, sosyal sınıflar arasında bir uzlaşma ve kaynaşma hasil oldu. Bu anlaşma ve kaynaşmanın sağlanmasında, sayıları o gün doksana varan günlük ve haftalık gazetelerin payı büyüktü. Gazeteler, büyük bir serbestlik içinde memleketin dertlerini ele alıyor ve kamuoyunu aydınlatıyordu. Sonuç olarak denebilir ki, İran'daki bu sosyal karmaşa ve kargaşanın sebebi, devlet adamlarının aydınların taleplerini anlamamaları ve ülke için yenilik, ilerleme ve inkılabın önemini ve gereğini kavrayamamış olmalarıydı. Aydınların da yanıldıkları bir şey vardı. Onlar, Batının yakaladığı maddi ve manevi ilerlemenin çok kolaylıkla ve hemen elde edileceğini zannediyorlardı. Hâlbuki terakki ve ilerleme için toplumlar uzun yıllar çalışmalı ve uygun koşulları sağlayıp ciddi gayretle bulunmalıydılar. Sonuçta devlet adamları arasında baş gösteren ihtilaflar ve aydın-devlet çatışmasında İran, meşrutiyetten umduğu kadar yüksek bir fayda elde edemedi. Kazandığı yarı hürriyet ve özgürlük de yeniden bir çeşit istibdatla döndü (Anbarcıoğlu, 1971, s. 16). Ama her şeye rağmen meşrutiyet, eski feodal yüksek zümre istibdatını zayıflatıp azaltmış, ortaya çıkardığı yeni orta sınıf tabaka ile yepyeni bir toplum yapısının doğmasına yol açmıştı. Yeni toplumun mizacı ve talepleri de feodal zümrenin mizacı ve taleplerinden farklı olduğu için, politika gibi edebî dil ve edebiyat da yeniden şekillendi ve modern devre edebiyatının temelleri atıldı.

2. Meşrutiyet Döneminde İran Şiiri

19. yüzyıl şâirleri halkın ve memleketin hayatı ve talepleri ile alakadar değillerdi. Bunlar, devletin ileri gelenlerinin ve eşraftan kimselerin tufeylisi olarak yaşıyorlardı. Şiirlerinde insanın ve toplumun taleplerini dile getirmeyen bu şâirler, elit tabaka ile sıkı fiyidılar (Rypka, 1370, s. 460). Meşrutiyet ilan edildikten sonra ortaya çıkan yeni cemiyet düzeninde, beslenip yararlandıkları ortam kayboldu. Şâirler kendilerini halka yaklaştırmak zorunda kaldılar. Bu da şiirin ve edebiyatın halkın seviyesine inmesini ve toplumun mizacına göre şekillenmesini netice verdi (Aryenpur, 1372:II, s. 29).

Meşrutiyet inkılabı, İran toplumunu maddî mânevî etkileyerek gerçekleşti. Edebiyatta da değişimler ve yenilikler meydana getirdi. Ancak bu yenilikler, gelişmeyi yeni yakalamaya çalışan edebiyatta şekilden çok nazmın konularında görülebildi. Edebi türlerin biçim ve anlatımlarında da yenileşmeye gitmenin gerekliliğini söyleyen bir kısım şâirler, bunun için bazı teşebbüslerde bulundular. Fakat klasik şiirin kök salmış kurallarına karşı çıkamayıp, etkili olmadılar (Aryenpur, 1372: II, s. 121). Çünkü geçen iki yüzyıl boyunca edebiyatçılar, klasik üslûbun etkisi altında eser vermişlerdi. Bu yüzden bir nevi neo-klasizm olan Bâzgeşt edebiyatının serüveni bir müddet daha devam etti. Fakat yenilikçi fikirlerin ve inkılap taraftarı şâirlerin sağladığı bir etki ile, sâde dille şiir söyleme önem kazandı. Dilde sâdeleşme, Farsçayı Arapça kelimelerden arındırma

çalışmaları, bazı ediblerin aşırı giderek daha çok saflaştırma istemelerine sebep oldu. Siyâsî ve toplumsal konuların şiire girmesi, kaside ve gazel türlerinde üslûb gelişmesini sağladı (Rypka, 1370, s. 459).

Eski edebiyatçıların en çok kullandığı gazel ve kaside türleri, yeni fikirleri ve yeni ortaya çıkan konuları aktarmakta yetersiz kalıyordu. Yenilik isteyen meşrutiyet şâirleri, onların yerine geçebilecek yeni bir biçim ve kalıp bulmak istediler. İran halkının çok eskiden *nümâyîş* adı ile bildiği, kendine mahsus sanat ehli arasından doğmuş *terâne* ve *tasnif* kalıplarını kullandılar. Günlük hayattaki kişileri ve olayları da konu edinen, ağızdan duyularak öğrenilen, çarşı pazarda erbabı tarafından okunan bu tasnif ve terâne kalıbı, meşrutiyet inkılabından sonra gazete ve mecmualarda fikir beyan eden ediblerin özgürce kullandıkları dili gibi oldu. Tıpkı bir edebî mizah türü gibi kullanıldı. (Aryenpur, 1372: II, s. 29).

Klasik üslûba bağlı kalmak isteyen bir çok şâir, sanatlarını vatan hizmetinde, özgürlük taraftarlarının amaçlarına uygun şekilde kullandılar. Klasik şiirin potasında yetişmiş bir şâir olan *Melikuşşuarâ Bahâr*, hürriyetçilerin safına katıldı. *Edibu'l-Memâlik Ferahânî*, şiirlerinin bazısını vatanî, içtimâî konulara tahsis etti. Bir başka şâir Ârif-i Kazvînî ise saray çevresinden gelmekteydi ve mûsikînin beraberinde terennüm edilen vatan temalı tasnif ve terânelerini vücûda getirmişti; Aşkî ve Lâhûtî ise İran halkının özgürlüğü için heyecanlı kıta ve gazeller söylemişti. (Aryenpur, 1372: II, s.123).

Bahar, bu dönemde yazdığı kasidelerinde yeni edebiyatın işlediği konulardan olan, inkılab ve özgürlük fikirlerini işledi. Onun bu dönemdeki şiirleri, sıcak ve samimidir. Şiirinde gösterdiği ustalık ve sanat, onu zamanının bütün şâirlerinin fevkine çıkarıyordu. Şâir, muhtevası dolu manzumeleri ile sömürge siyasetine göğüs geriyor, halkın çektiği sıkıntılardan, uğraşmak zorunda kaldığı dertlerinden, çaresizliğinden, yönetime olan nefret boyutuna varan küskünlüğünden söz ediyor, inkılab isteyenleri yüceltiyor, insanları siyasi ve içtimai sahada görev almaya davet ediyordu. Bu devrede onun şiirinde dikkate değer özellik, müstezadlarıydı ki mısralar akıcılık ve âhenk bakımından fevkalade kompoze edilmişti (Aryenpur, 1372: II, s.126). *Pervîn-i İ'tisâmî*, ahlaki konuları işlediği içli ve öğretici şiirlerinde zamanına has bir görüntü sergiler. O, şiiri sadece söz serdetmek olarak görmez. Gerçeği aramak ve mânâyı vurgulamak düşüncesindedir. Bu davranışı ile kendine mahsus yepyeni bir tarz meydana getirmiştir (Anbarcıoğlu, 1969, s. 106).

«Meşrutiyet devri şâir ve yazarları, kendilerini halktan ayırmadıklarından ve yazılarını yüksek mevkiye bulunan kimseler için yazmadıklarından, halk dili, atasözü ve deyimleri, halk hikayeleri, halkın yaşayışı edebiyatta kendine bir yer bulabildi ve edebî dile yerleşen klasik tabirler değerlerini yitirdiler» (İsti'lâmî, 1981, s. 67). Ancak bu halk diline yöneliş o kadar ileri gitti ki, bazı yazarlar fasih Fars dilini bırakıp tamamen konuşma dilinden oluşan bir dille öykü ve hikayelerini yazdılar. Bu davranış o kadar benimsendi ki, daha sonraki yüzyılda gelişen Modern dönem İran edebiyatı döneminde de hiç yadırganmadan devam ettirildi.

Şâirler Türk, Rus ve Fransız edebiyatlarının etkisi ile *vatan* ve *özgürlük* temalarını çok fazla işlediler. Öyleki bu kavramlar kasidede *memdûh*'un, gazelde ise *sevgili*'nin yerini aldı. İçeriğinde günlük olayların işlendiği *tasnif*, *terâne* ve *müstezâd* gibi sâde şiirler, meşrutiyet devriminin estirdiği rüzgara rağmen eski şâirlerin şiirlerinin yerini alamadı. Bunun üzerine, inkılabtan önce yapıldığı gibi, eski kalıpları hemen terketmeyerek kaside ve gazel yazımına devam edildi. Bazı şâirler, bir yenilik olması için Türk edebiyatına ait eserler üzerinden Avrupa edebiyatına ait kelime ve deyimleri

Fars şiirinde de kullanmaya çalıştılar ve böyle yabancı kelimeleri kullanmakta ifrata kaçtılar. Aryenpur'un da belirttiği gibi Meşrutiyet'in ardından yirmi yıl süren bir dilimde, kasideyle gazete dâhil edilen konular siyasal ve sosyal içerikli yeni bazı manzurlar hariç şiirin vezin ile edebî sanatlarla dolu ölçüleri değişmedi (Aryenpur, 1372: II, s. 121).

3. Gazetelerde Çıkan Şiirlerin Dil ve Üslûp Özellikleri

Meşrutiyetin doğuşu esnasında her konuda söylenecek bol söz vardı. Ama şâir ve yazarların fikir ve duygularını ifade vasıtası olan o günün şiiri ve nesri, günün ihtiyaçlarını ifade edemediklerinden dolayı zorlanıyorlardı. Mevcut Fars şiirinin klasik edebiyatın mahsulü olan kaside ve gazel gibi türleri ile edebî tabirleri, son zamanlarda toplum hayatına giren yeni kavramları, yeni fikir ve mefhumları ve düşünce ve tasavvurları ifâdede yeterli gelmiyordu. Fars nesri o güne kadar sadece mektup yazmada, tarih kayıtları tutmada, tarih, tezkire kitapları ile lûgat ve dini kitapları yazmada kullanılmıştı. Yenilikçilerin ifade etmek istedikleri maksatlarını karşılamakta yeterli değildi (Aryenpur, 1372: II, s. 60).

Yeni fikirleri ifâde için, nesirden çok şiiri kullanmak icap ediyordu. Bu nedenle şiir basımın bazı görevlerini üstlendi. Buna karşın eski İran şiirinin süsünü ve tekellüfünü inkılab devresi şâirleri bilmiyorlardı. Nitekim güncel his, duyu ve ifadeler için geçmişten kalan üslûplar ve kalıplar zaten yetersiz gelmekteydi. Şâirler Avrupa edebiyatından da etkilenerek artık farkındalardı ki dilin sade kullanımı ve kısa vezinler aracılığıyla fikir ve duyguları ifâde etmeliydiler. Halka duyurulmak için gazetelerde yayınlanan içtimai ve politik nitelikteki konular için böyle bir şekil gerekiyordu. Edebiyatçılar, ilk olarak halk edebiyatına başvurdu (Aryenpur, 1372: II, s. 28). Buna göre o günlük gazetecilik tekniğinin ve ortamın zorlaması ile mizah tarzı basit cümlelerle yazdıkları manzum hicivleri, halk edebiyatı şekillerinden olan tasnif ve terâneler içinde, basit vezinlerle halka ulaştırmaya çalıştılar (Aryenpur, 1372: II, s. 78).

«Bu şartlar altında, Kafkasya'da yayınlanan *Molla Nasreddin* neşir hayatına başladı. Bu gazete yardımı ile şâir ve yazarlar kendi fikir ve duygularını ifade için uygun ortam ve tarzı buldular. Mizahın canlı, hayat dolu ve renkli üslûbu ile yenilikçi fikirleri terennüm ettiler. Aynı yıllarda yayınlanmaya başlayan *Nesim-i Şimâl* gazetesinin münderecâtı da genel olarak mizâhî ve tenkidî şiirlerden oluşuyordu (Aryenpur, 1372: II, s. 60). 1892 de çıkmaya başlayan *Hikmet* gazetesinin yazı dili, terkiib, istılah ve Arapça kelimelerin az bulunduğu bir Farsça idi. Bu gazetenin en önemli bir özelliği de *Feryâd-ı vatan* adı altında mensur şiirler bulundurmasıydı» (Kanar, 1999b, s. 117).

«Meşrutiyet devresi için hazırlık yılları olan 1850 'den sonra ve meşrutiyetin birinci devresi sayabileceğimiz 1906 öncesi ile 1909 yılları arasında çıkan gazetelerde ülkenin târihî durumu nedeniyle vatanseverlik duygularını uyandırmak, özgürlük istemek ve sosyal düzenin eksik taraflarını ele almaktan başka bahsedilecek konu yoktu» (Kanar, 1999b, s. 130). Mesela 1906 'da *Encumen* Tebriz'de yayın hayatına giren bölgesel bir gazeteydi ve Azerbaycan bölgesine dair haberleri gayet arı bir dille sunmaktaydı (Kanar, 1999b, s. 123). «Edebiyatla ilgili meselelere fazla değinilmemesine rağmen yeni İran nesrinin en güzel örneklerini bulunduran 1907 'de çıkmaya başlayan *Sur-i İsrâfil* ile *Edeb* ve *Ferheng* gibi birkaç gazete bunun dışında kalıp edebî değer taşıyorlar, Avrupa edebiyat ve düşüncesini tanıtarak çağdaş İran edebiyatının gelişmesinde yardımcı oluyorlardı» (Kanar, 1999b, s. 130). «*Sur-i İsrâfil* gazetesinde şiirden çok *Çerend u perend* gibi kısa satirik (eleştirici, iğneleyici) makaleler bulunuyordu. *Dihhudâ*'nın çeşitli imzaları ile çıkan *Çerend u perend*lerde halkın sorunları, halk dili ve deyimleri ile ifade ediliyordu. Gerek *Sur-i İsrâfil* ve gerek *Molla Nasreddin*

gazetelerinde, günlük siyasi durum doğrudan tenkit edilmiyor, dolaylı olarak mizahî bir üslûpla olay ve durumların değerlendirilmesi yapılıyordu. 1909 'da Ziyaeddin Tabâtabâî'nin müdürlüğünde ve halk diline çok yakın bir dille yayınlanan günlük *Şark* gazetesinin şiirleri kinaye yoluyla hükümeti tenkit ediyordu» (Kanar, 1999b, s. 121).

Bu devir basınında yayınlanan *Habîb Yağmâi 'nin Vatan* manzumesi, sâde bir dil ve üslûptadır. *Sur-i İsrâfil* gazetesi *Çerend u perend* sütunu ile, hem mazmun hem konuşma dilinin hususiyetlerini taşıyarak büyük bir yenilik gösteriyordu (Anbarcıoğlu, 1966, s. 129). Meşrutiyetin ikinci devresi esnasında çıkan gazeteler, çeşitli gruplarla siyasi partilerin kendi düşünce ve inançları için bir yayın organı olarak kullanılıyordu. Bu devrede çıkan gazeteler bu yüzden önceki devirdeki heyecan, şevk ve samimiyete sahip değildi. Temsil ettikleri vazifeyi tam olarak yerine getiremiyorlardı (Aryenpur, 1372: II, s. 115). Meşrutiyetin ikinci devresinde çıkan *Şark* ya da *Berk*, ve *Ra'd* gibi isimlerle çıkan gazetede, edebiyat ismi altında hükümeti tenkit eden kinaye yolu şiirler çıkıyordu. Bu şiirleri sâde ve halk diline yakın, edebî bir dille *Kirmânşâhî* yazıyordu (Aryenpur, 1372: II, s. 108).

Dergiler sayesinde, roman, hikâye gibi edebî türler İran edebiyatına girdiler. Yalnızca edebî düşünce ve maksatla çıkanlar hariç, bu dergilerin hemen hepsi neredeyse halkın anlayacağı dille ve halkın konuştuğu kelime ve tabirleri kullanarak çıkıyordu. Mesela edebî ve mizahî karakterli *Gul-i zerd* dergisi haftada iki baskı olarak yayınlanmaktaydı ve halkın anlayacağı tarzda sâde şiirler yayınlıyordu (Kanar, 1999b, s. 131). Vahid-i Destgirdî *Armağan* dergisini kurdu. Burada meşhur ediblere ait eski stilde gazeller, makaleleri, kasideler, yeni tarz şiirler ve eski şâirleri konu olan biyografiler yayınladı. *Edeb* dergisi Tebriz'de 1919 'da yayınlanmaya başladı. Bu dergide bilimsel makalelerle büyük edebiyatçıların yazdıkları öz geçmiş ya da hal tercümeleri, çeşitli şiirler, Victor Hugo gibi bazı Avrupalı yazarlarından tercümeleler yayınladı. *Azâdistan* dergisi, kadımlara hitap ediyor, onlar hakkında makaleler ve şiirlere yer veriyordu (Kanar, 1999b, s. 133). *Bahar* dergisi iki yıllık çalışmanın ürünü olarak Türkçe ve Arapça'dan yapılmış tercümeleler vermişti. Albenili bir üslûp kullanarak, Batı edebiyatının hoş ve güzel parçalarını yayımlıyordu ve derginin üslûbu, tercüme aracılığıyla gelen Avrupalılık etkisini hemen hissettiriyordu (Aryenpur, 1372: II, s. 115).

«İran dışında yayınlanan dergilerin de kendilerine özgü üslûpları, edebî ve ilmi değerleri vardır. Berlin'de yayınlanan *Kâve*, halkın anlayabileceği bir dille İran'da Avrupa medeniyetini tanıtmaya, Fars dili ve edebiyatının birliğini muhafaza etmeye çalışıyordu. *Frengistân* dergisi cehalet ve hurafelerle mücadele ediyor, müzik, tiyatro konusunu işliyor, İran basını ve Avrupa dergilerini tanıtıyordu» (Kanar, 1999b, s. 133).

4. Meşrutiyet Dönemi İran Şiirinin Konuları

Bazgeşt dönemi şâirlerinin işledikleri eski edebiyattan alınma konular meşrutiyet devrimine kadar sürüp gitti. Meşrutiyetle birlikte şiire yeni mazmunlar girince, manzumelerin konuları da sosyal ve siyasi bir nitelik kazandı. Bu dönemin aydın görüşlü şâirleri "*Sanat toplum içindir*" görüşünü seçerek, huzur ve refah özlemini çağrıştıran manzumeler yazdılar. Bu düşüncelerini ifade için de şiiri kullandılar. Azınlıkta kalan ve klasik edebiyatın temsilciliğini yapmaya devam eden bir grup ise, "*Sanat sanat içindir*" görüşünü benimsedi. Ancak her iki grubun şâirleri de zamanın gereği olarak şiirlerinde, siyasal, sosyal, ahlaki, terbiyevî ve ekonomik görüşleri işlediler (Anbarcıoğlu, 1966, s. 199).

Avrupalı tesirler altında gelişen yeni siyâsî oluşum ve bu oluşumun topluma kazandırdığı yeni sosyal biçim, önceki devirlerden çok

farklı olarak şiire "vatansızlık" ve "sosyal tenkit" konularının girmesine sebep oldu. Daha önceden görülmedik biçimde "özgürlük, kadın ve kadın hakları, Batı sanatı"; Kafkas ve Rus edebiyatlarının tesiri ile işçi edebiyatı kapsamında "işçi-işveren ilişkileri, işçi dünyası, işçi hakları" gibi mevzular şiirin konuları arasına girdi. Eskiden memduhlar için söylenen kasidenin konusu, Bahar'ın şiirlerinde özgürlük ve vatan oldu (Kanar, 1999a, s. 11).

Meşrutiyet devrinin bir çok şâiri, aslında içinde bulunduğu zamanı idrak edebilmiş değildi. Meşrutiyet ve hürriyet kavramlarının ne anlama geldiğini de bilmiyorlardı. Bu konularda kendilerine rehberlik edecek tecrübeli ve bilgili kılavuzları olmadığı gibi, bir metod ve çalışma üslupları da yoktu. Meşrutiyet ve hürriyet kavramlarının aslında ne anlama geldiğini halka anlatmak ya da müşkilatları için çareler göstermek yerine, iktidar sahiplerinden ve onların çevresinden, ya da devlette görevi elinde bulunduran görevlilerden yakınıyorlardı (Aryenpur, 1372: II, s. 24).

«İran'da siyasi konulu şiirler yazılması, yabancı devletlerin baskı ve tahakkümlerini arttırdığı meşrutiyet devrine rastlar. Bu dönem şâirleri, *Restâhiz-i Selâtîn-i İran* manzumesinde *Aşkî'nin* yaptığı gibi, düşüncelerini dolaylı yolla anlatıyorlardı. *Edibu'l-Memâlik-i Ferâhânî (Emîrî)*, artık eski konuların bırakılıp vatan ve memleket içerikli yeni konular işlenmesi gereğini vurgulayınca, bu görüşü benimseyen *Aşkî, Derd-i vatan* adlı şiirinde geçmişle övünme yerine Avrupalı gibi olmak gereğini işledi» (Kanar, 1999b, s. 199-200). «*Seyyid Eşrefeddin-i Gilânî*, 1908 yılında *Nesîm-i Şimâl* gazetesinde yayınlanan bir şiirinde Muhammed Ali Şâh'ın devlet idaresinden, ehliyetsiz vezir, milletvekili ve devlet adamlarından, kanunların uygulanamamasından şikâyet ederken» (Anbarcıoğlu, 1969, s. 107) «*Melikuşşuarâ Bahâr*, 1907 yılında Rusya ile İngiltere arasında yapılan ve İran'ın paylaşılması demek olan anlaşma üzerine, zamanın İngiltere dışişleri bakanı Sir Edward Grey'i sert bir dille eleştirdi. *Vahid-i Destgirdî*, Birinci Dünya Savaşı'nın sebepleri, Türk ve Alman dostluğunun İran için önemi, Rusya ve İngiltere aleyhtarlığına ilişkin düşüncelerini açıkladı. Rıza Şah, cumhuriyet rejimini kurmak istediğinde *Ârif-i Kazvîni, Gazel-i cumhûrî* 'yi yazdı» (Kanar, 1999b, s. 200).

«Meşrutiyet devri şiirinde sosyal konulara önem verildi, özellikle kadımlara ilişkin problemler üzerinde duruldu. *İrec Mirzâ, Hicâbnâme* şiirinde kadının çarşafı atması fikrini ve gözü kapalı evlenmenin doğru olmayacağını savunuyor, *Mâder* adlı şiirinde anne sevgisini işliyordu. Aynı konuya *Aşkî, Kefer-i siyâh* adlı manzumesinde değindi. *Demâvendîye* adlı şiirinde *Bahâr*, sosyal hayatın bozuk yönlerini tenkit ediyor ve sosyal yaşantının uyumsuzluğunu dile getiriyordu. *Pervîn-i l'tisâmî, Melikuşşuarâ Bahâr, Vahid-i Destgirdî* ve *İrec Mirzâ* ahlâkî ve terbiyevî konularda şiirler yazdılar. *İrec*, kitabın en iyi arkadaş olduğunu, ilim ve çalışmanın yararlarını anlatmaya çalıştı. Dini konuları işleyen şiirler bu dönemde çok az yazılırken, felsefî ve iktisâdî konulara ağırlık verildi. *Edîb-i Nişâburî, Bahâr, Aşkî* ve *Furûğî* felsefî konuları ve iktisâdî problemleri işlediler. Ziraat, demircilik, dokumacılık, işyeri, işçi ve ticâret bu dönemde üzerinde durulan temel konu başlıklarını teşkil etti» (Kanar, 1999b, s. 200). «*Celâl Humâi 'nin Çekâme-i ictimâî* başlıklı uzun manzumesi, memleketin sosyal dengesizliğini, gayet realist bir şekilde anlatması bakımından zikre değerdir» (Anbarcıoğlu, 1969, s. 95). İran'ın değişik yerlerinde hâkimlik görevinde bulunan *Emîrî*, şiirlerinde İran adliyesinin karışık ve düzensiz işleyişini mizahi bir dille işlemiş; *Rûhânî* ve bazı şâirler, manzumelerinde işsizliğin sebep olduğu tembelleği, sağlık teşkilatının zayıflığı ve kontrolsüzlüğü gibi konuları, manzumelerine konu yapmıştır (Anbarcıoğlu, 1969, s. 104).

«Meşrutiyet devri nazmında, konusu itibarıyla dini özellik taşıyan manzumeler, geçen yüzyıllara göre oldukça azdır. Milli bir düşünce

ile kaleme alınan Zerdüşt dinini öven bazı manzumeler var olsa da, bunlar maksatlarından ötürü dini manzume sayılmazlar. Allah'a sâde bir dil ve açık bir ifadeyle yalvaran, O'nun yüceliğini, Peygamber'in büyüklüğünü, imamların kudsiyetini anlatan manzumeler *Lâhûtî*, *Abdülazîm-i Karîb*, *Pûr-i Dâvûd*, *Şebâb-i Kirmânşâhî* ve *Dâniş-i Tebrîzî* tarafından yazılmıştır» (Anbarcıoğlu, 1969, s. 119).

«İran şiirinde hiç bir devirde eksik olmayan aşk, bu dönemde de varlığını korudu. *İbret* ve *Nâsîh* 'in gazellerinde anlatılan aşk platonik, *Fırat* 'ın şiirlerinde mâsum fakat içlidir. *Tevellülî*, *Günahkâr* ve *Kârûn* manzumelerinde maddî aşkı işledi. Vatani konulu tasnif ve terânelerin sahibi *Ârif-i Kazvinî*, âşkane gazellerde de ağırlığını hissettirdi (Anbarcıoğlu, 1966, s. 155). Bu devirde de hemen her şâirin, melankolik duygularla yazılmış elem, ızdırab ve bedbinlik ifade eden birçok şiiri vardır» (Anbarcıoğlu, 1966, s. 161).

5. Nazımda Meydana Gelen Değişim

Teknik yönden meşrutiyet şiiri, halk diline yönelir. Bu arada kimi Avrupalı sözcükler şiir diline yerleşir. Şiir kalıpları, *Ârif-i Kazvinî* ve *Seyyid Eşref'le* birlikte bu dönem öncesi şiirlerden ayrılmıştır. Devletin feodal yapısında bazı gevşeme ve çatlaklar görülse bile, meşrutiyet dönemi şâirleri eğitim yönünden yetersiz oldukları için gereken atılımı yapamadılar (Kantar, 1999a, s. 11). İran toplumunda meşrutiyet hareketleri geliştiği sırada, *edebî inkılâp* denen ve bu alanda da yenilikler yapılmasını isteyen cereyanlar ortaya çıktı. Bu girişimler sonucu, klasik nazımın kurallarıyla sıkı sıkıya bağlı şiirde bazı atılımlar oldu. Arzu ettikleri yenileşmeyi yapmak için şâirler, şekil ve kalıp olarak *terâne*, *tasnif*, *mütezâd* ve *terci'-bendlerden* yararlandılar. Eski kalıplarla bağdaşmayan bu şekiller, henüz yeni bir kalıp ve üslûp oluşmamış bulunduğundan geçici olarak kullanılıyordu. Bunlar, yeni İran şiiri için bir esas teşkil edemiyorlardı. Bu yüzden düşünce ve duyguları dile getirmek için yeni yollar aramak gerekiyordu. Ama eski edebiyatın kurallarını değiştirmek kolay değildi. *Edîbu'l-Memâlik-i Ferâhânî*, *Bediuzzamân Furûzânfer*, *Vahid-i Destgirdî* ve *Melikuşşuarâ Bahâr* gibi eski edebiyatın yetiştirdiği şâirler, kimsenin bu kuralların dışına adım atmasına izin vermiyorlardı. Bunlar her yeni çıkan mazmun ve mevzuu eski kalıp ve üslûplarla ifade ediyor, gazel ve kaside şekillerini kullanıyorlardı. Şiirlerinde özgürlük ve demokrasiden söz ediyor; uçak, demiryolu, tren gibi yeni icadlardan bahsederken eski kelimeleri kullanıyorlardı. Ancak, yeni meseleler, yeni toplumsal ve siyasi mefhumlar Horasan üslûbu ile söylenmiş kaside ve gazellerle ifade edilemezdi (Aryenpur, 1372: II, s. 434).

Birinci Dünya Savaşı, bütün zarar ve yıkımları ile İran halkının dünyaya görüşünde de değişiklikler meydana getirdi. Toplumsal ve siyasi hadiselerin ardından, İran Edebiyatında bugüne kadar hâlâ durulmamış buhranlar ortaya çıktı. Edebiyatçıları edebiyatın yaşadığı çöküşü ve geri kalmışlığı görüyor ve bunu itiraf ediyorlardı (Aryenpur, 1372: II, s. 433). Birinci Cihan Harbinden Rızâ Pehlevî'nin iktidara gelişine kadar olan süre (1914-1925) şâir ve edibler için bir uyanma ve arayış dönemi oldu. Bu devre şâirleri, eskileri taklitten kaçındılar. Bununla birlikte yeni mazmunları eski kalıplarla ifade ettiler. Şiirde, hem şekil hem anlam yönünden yeniliğe gidilmesi gereğine inanan *inkılâb-ı edebî* taraftarı şâirler de vardı (Aryenpur, 1372: II, s. 435).

Melikuşşuara Bahâr, eski edebiyat yanlısı olmasına rağmen, eski kalıplarla yeni fikir ve mazmunları kullanmak suretiyle yenilikçilerle uzlaştı. Kendilerine has bir üslûp oluşturmaya çalışan Kendi fikirlerinde bir çeşit istiklal ve şahsiyet kazanan *Aşkî* ve *Lâhûtî*, şiirlerinde sâdeliği ön plana çıkardılar. Şiire konuşma dilini getiren *İrec*'in sâdeleşme hususunda gösterdiği gayret, herkesin benimsediği yeni bir üslûp meydana getirdi. Ama ne *İrec*, ne de *Aşkî* ve *Lâhûtî* kendilerini aruz vezninden kurtarabildiler (Aryenpur, 1372: II, s. 435). Bu arada şekil ve kalıp üzerine, yenilikçiler ve eski

edebiyat yanlıları olmak üzere iki zıd grup oluştu. Eski edebiyat yanlıları, Fars şiirinin özelliği bütün mısraların aynı uzunlukta olmasını gerektirir diyerek, mısralar arasındaki eşitliğe riâyet etmeyen yenilikçilere karşı itirazda bulunuyorlardı. *Vatan* kavramı kasidede *memdûh*, gazelde *sevgili* yerine geçmişti ama bu yeterli değildi. Eski şiirde kullanılan bir kelime mutlaka mazmunlarını da beraberinde getiriyordu. Eski edebiyatı savunanlar bu kurala tam uydukları için, bu konuda da yenilikçilerle görüş ayrılığına düşüyorlardı (Kantar, 1999b, s. 239-40).

Eski şekle olan bağlılık, yeni şekiller karşısında hemen önemini ve yerini kaybetmedi. Ama nazımda şekil unsurlarını göreceli kaldırmağa çalışan aşırı yenilikçiler, muhafazakarlara rağmen genç kuşağa eserlerini kabul ettirmeğe muvaffak oldular (Anbarcıoğlu, 1971, s. 26). Çağdaş İran nazımında yenilik yapabilmemiş bazı şâirler, bunu şahsi kabiliyetleriyle yaptılar. Bazıları ise eserlerinde kuvvetli Avrupalı manzumelerden etkilenecek yenilik gösterdiler. Bu ikinci gruptan olanlar, klasik şiirin gelenek ve kurallarını nazara almadan, ya kendi buluşları olan veya batı nazımından alınan bir şekil içinde, aklın, hayalin aldığı her türlü fikir ve hissi ifadeye çalışmış ve bu ifadenin bilhassa sâde, âhenkli, akıcı, münis olması ve her okuyana hitap edebilecek vasıflar taşımasına önem vermişlerdir (Anbarcıoğlu, 1971, s. 28-29).

Son asırda İran'da, *Pervîn*, *Sûretger*, *Nimâ* ve *Tevellülî* gibi inkılâpçı ve muhafazakâr yüzden fazla şâir yetişmiştir. Klasik nazımda, genellikle bir kaç tabii manzaranın sübjektif tasvirine münhasır kalan *tabîat* temi, muasır şâirlerin şiirlerinde bütün varlılık, âhenk ve renkliliğiyle, çok daha nesnel ve canlı biçimde aksettirilmiştir (Anbarcıoğlu, 1969, s. 141). *Tevellülî*'nin ilk bakışta Avrupalı bir şiir manzarası gösteren *Meryem* şiiri, gece manzarasını bütün aydınlık ve gölgeleriyle tasvir edebildiğinden İran edebiyatında tamamen orijinaldir. *Tevellülî*, bütün şiirlerinde gece manzaralarına, gecenin insanda uyandırdığı çeşitli duygulara geniş yer verir. Her birinde tahayyül ve tasvir kudreti aynı derecede kuvvetlidir denebilir. Bu hayal, tasvir ve teşbihler çağdaş nazımda tamamen yeni ve daha çok realisttir (Anbarcıoğlu, 1969, s. 144-146).

Meşrutiyet sonrası gelişen İran edebiyatında şâirlerin bir kısmı klasik tarzdan hiç ayrılmamış, bir kısmı hem klasik hem yeni tarzda şiir söylemiş, bir kısmı ise tamamen serbest şiire bağlı kalmıştır (Kantar, 1999c, s. 12). *Edîb-i Pişâveri*, *Edîb-i Nişâbûri*, *Edîbu'l-Memâlik-i Ferâhânî*, *Şûride*, *Bediuzzamân Furûzânfer*, *Vahid-i Destgirdî*, *Şehriyâr* gibi birinci gruptan olanlar, şekil ve muhteva bakımından, eserlerini klasik örneklerin etkisi altında verdiler. İkinci gruptan olanlar ise eski nazım formları çerçevesinde içinde daha güncel temalar, konular ve mazmunları ele alarak işlediler. Bunlar *Melikuşşuara Bahâr*, *İrec Mirzâ*, *Ârif Kazvinî*, *Pervîn-i İ'tisâmî*, *Eşrefu'd-dîn-i Gilânî*, *Ferrûhî*, *Rûhânî*, *Efşâr*, *Ahmed Han*, *Behmenyâr (Dihkân)*, *Furûğî*, *Pûr-i Dâvûd*, *Işkî*, *Reşid-i Yâsimî*, *Celâl Humâi*, *Habib Yağmâi*, *Ra'di Azerahşî*, *Râhî-i Mu'ayyiri* 'dir. Üçüncü gruptan olanlar ise, *Sûretger*, *Hânlerî*, *Işkî*, *Nimâ Yûsûc*, *Sermed*, *Feridûn Tevellülî*, *Tunderkiyâ* gibi, yeni şekiller içerisinde yeni konu ve mazmunlar kullanarak şiir yazarlardı. Buna rağmen adı geçen şâirlerin bütün şiirlerini aynı tasnife tabi tutmak imkansızdır. Bir şâirin her bakımdan yeni bir şiiri olduğu gibi, şekil bakımından yeni muhtevası bakımından eski veya bunun aksine şiirleri de bulunmaktadır (Anbarcıoğlu, 1971, s. 28-29).

KAYNAKÇA

- Anbarcıoğlu, M. Ü. (1966). Çağdaş İran Nazmında Konu. *Doğu Dilleri Dergisi*, 1(2).
- Anbarcıoğlu, M. Ü. (1969). Çağdaş Nazımda Sosyal ve Diğer Konular, Doğu Dilleri Dergisi. 1(3).
- Anbarcıoğlu, M. Ü. (1970). Çağdaş İran Nazmının Dil, Üslûb ve Şekil Özellikleri. *Doğu Dilleri Dergisi*, 1(4).
- Anbarcıoğlu, M. Ü. (1971). Çağdaş İran Nazmında Edebî Türler. *Doğu Dilleri Dergisi*, 2(1).
- Anbarcıoğlu, M. Ü. (1985). Çağdaş İran Edebiyatında Nesir. *Doğu Dilleri Dergisi*, 4(1).
- Aryenpûr, Y. (1374 hş.). Ez Sabâ tâ Nîmâ. *İntişarat-i Zevvar*, 2.
- Aryenpûr, Y. (1374 hş.). Ez Sabâ tâ Ruzgar-i Ma. *İntişarat-i Zevvar*.
- Bilgen, B. (1995). Meşrutiyet Dönemi İran Şiiri ve Pervîn-i İ'tisâmî. *Ankara Üniv. DTCF Dergisi*, 37(1-2 (ayrı basım)).
- İsfendiyar, A. (1370 hş.). *Berguzide-i eş'ar*. Tahran.
- İsti'lâmî, M. (1981). *Bugünkü İran Edebiyatı Hakkında Bir İnceleme*. (M. Kanar, Çev.) Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kanar, M. (1999a). Heşt Kitab için Giriş. S.-1. Sipihri içinde, *Heşt Kitab* (M. Kanar, Çev.). İstanbul: Şule Yayınları.
- Kanar, M. (1999b). *Çağdaş İran Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kanar, M. (1999c). *Modern İran Şiiri Antolojisi*. İstanbul: Şule Yayınları.
- Lengerûdî, M. Ş. (1372 hş.). *Mekteb-i Bâzgeşt*. (M. Kanar, Çev.) Tahran.
- Lengerûdî, M. Ş. (1380 hş.). Nîma Yuşic. *İntişarat-i Nevbahar*.
- Mu'in, M. (1371 hş.). *Ferheng-i Fârsî* (8 b., Cilt 1-V). Tahran.
- Riyahi, M. E. (1995). *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı*. (K. Mehmet, Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Rypka, J. (1370 hş.). *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*. (K. Kişâverzî, Çev.) Tahran: İntişarat-ı Gutenberg ve Cavidan-ı Khired.
- Tecrubekar, B. N. (1995). *İran Edebiyatında Şiir*. (M. Kanar, Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları.

EXTENDED ABSTRACT

The history of literature does not only give the literary knowledge of those who make literature and the history that literature is related to but also gives the knowledge of knowledge of style, which is the way of reflecting two main elements such as verse and prose; the historical adventure of literary genres and patterns in which the word is processed and shaped. In this context, we know how Persian literature progressed in historical times and what kinds of literary forms it used in the historical processes. We also see Persian literature, which has been on its way with small evolutions since Islam, as a branch of the Iranian people who were traveling in the destructive waves of time just after Nasiruddin Shah in 1850, and as a means of defense that they tried to keep themselves alive with it.

At the beginning of the Constitutional Monarchy, the Persian language resembles a horse whose path ends in a cliff and sees that she must jump to the other side. But in order to jump from that side to the other side, her harnesses must be flexible and light, and she must be slightly breathable. The harnesses and saddles of that horse were forms and patterns such as verse, prose and their complementary elements such as mesnevi, gazel, ode, rubai, various poetry meters, stories, novels, theater and newspaper articles. The poets and writers who were like the rider of that horse, and all the people of Iran who supported them, struggled to ease those saddles and harnesses from the declaration of constitutionalism in 1905 until a new and different social environment emerged in 1925. They took the subjects of literature from monotony to polyphony. The Mesnevi genre, which was the obligatory pattern of the old for long narratives, left its place to story and novel. Gazel and ode changed their function. It turned into tools for handling social issues. The Musammât type evolved with its new function. On the other hand, they revised and lightened the forms, patterns and meters of verse, which are the complementary elements of literature, and made them easy for everyone to use.

After Nasiruddin Shah, not only the forms of literature and the literary style started to change, but also just like the transformation of a cloud into different shapes, in the life of the Iranian society, which started to reshape by the effect of Daily life but in a different way, the issues and topics gained variety. Their concerns, troubles and anguish increased. The interests of Iranian literary figures have also changed, just like the Iranian people, who were more sad than joyful. With the disappearance of the rich group they used to belong to, they took sides with the folk to keep their art alive. They abandoned all the adorned expressions and started to produce their works in a simple and contemporary language that the public would understand. Eventually such an atmosphere was born that the old-style classical literature was replaced by a new style of plain and simple, clearly understandable literature and discourse. New literary style, new meter system and new literary patterns played a role in the creation of works that prepared the New classicism of the Persian language. The most important poets of the last period; Nima Yoşic, Sohrab-ı Sipihi, Pervin-i İtesami, Suretger and Feridun Tevelluli, one of made great efforts in the emergence of the new style of meter as well as transforming the old literary patterns into new styles. Poets made a great deal of effort especially in bringing simple poems with long and short lines to Persian literature. With this new genre of poetry settled and appropriated to the literati and the public, the absolute pressure of the Aruz meter, which brought coercion and restriction in expressing the poet's purpose, ended. Malikusharâ Bahar, İrac Mirzâ, Ali Akbar Dihhudâ, Arif-i Kazvîni, Amiri, Aşkî and Lâhûtî Kirmânşâhî are among the poets of the new period that started with Adîb-i Pişavari. Adîbu'l-Mamâlik Farâhânî, Badiuzzamân Furûzânfer, Vahîd-i Dastgirdî and Malikushuarâ Bahar were the representatives of the old in the new era. Arif-i Kazvini and Sayyid Aşraf, on the other hand, are considered as poets who distinguish between the old and the new periods in their poems. The leading poet of romance in the new period is Nadir Nâdirpür. Ahmed Shamlu, Mahdi Ahavan Sâlis and Furuğ Farruhzad are said to represent social symbolism. The biggest change in symbolism in the new poem was the transformation of the concept of beloved into a symbol of the homeland. The classic exaggerated narrative between the lover and the beloved has become ordinary and resembles the love of ordinary people. The change in the representation of landscape and nature depictions is one of the major differences that emerged in the new poem. In the new poem, the depiction of nature and the representation of the landscape, if the poet or writer does not want to create a psychological effect, is to present it with a vivid expression by putting it into words like taking a photo. While imagining and depicting the landscape, one treats in accordance with the principles of realism. Western writers had the greatest impact on the influence of realism in the new Persian literature through translations from Western literature. The greatest influence Western literature has made on the new Iranian literature was the establishment of realism in Iranian literature by drawing the subjects of literature to realist borders as well as in narration.

Finally, it can be said that Nima Yoshic made the greatest effort. But Melikushuara Bahar's contributions cannot be denied, who supported innovative understanding despite being the representative of ancient literature. If Pervin-i İtisami had not brought its own sincerity and simplicity to the style, something would still be missing. The literary writers who tried to create works in newspapers and magazines with folk poetry, tarana (a kind of music or tune) and tasnif (a kind of ballad) made a lot of effort and got very tired. And finally, Persian literature, which took a short breath, was able to throw itself to the opposite side. Now she has a new road ahead and runs on her new straight.



KAPTAN-I DERYÂ KAYMAK MUSTAFA PAŞA'NIN İSTANBUL'DAKİ İMAR FAALİYETLERİ

Erkan ATAK^{1*}

¹ Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü

* erkanatak@sakarya.edu.tr

+ ORCID: 0000-0002-8977-8999

Öz- Kaymak Mustafa Paşa 18. yüzyılın başlarında Osmanlı bürokrasisi içerisinde farklı görevler üstlenmiş bir devlet adamıdır. Kaptan-ı Derya ve Atlamacı unvanlarıyla da anılan Mustafa Paşa esas şöhretini dönemin sadrazamı Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın damadı olmasıyla yakalamıştır. Anne tarafından ünlü sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, baba tarafından Mısır muhafızı İbrahim Paşa'nın soyundan gelmektedir. Kaymak Mustafa Paşa M.1721 yılında çıkan simalarından olan Kaymak Mustafa Paşa M.1730 yılında vuku bulan kanlı Patrona Halil isyanında katledilmiştir. Vakfiyelerinden elde edilen bilgiler ve günümüzde mevcut olan eserleri Kaymak Mustafa Paşa'nın başta İstanbul olmak üzere Çanakkale, Gelibolu, Denizli, İzmir, Midilli ve Sakız adalarında imar faaliyetlerinde bulunduğunu göstermektedir. Söz konusu eserlerin hepsi Kaymak Mustafa Paşa'nın Kaptan-ı Deryalık vazifesini yürüttüğü dönemde yapılmıştır.

İstanbul'un çeşitli semtlerinde inşa ettirdiği eserlerin büyük bir kısmı mevcuttur. Ancak Anadoluhisarı'ndaki yalısı ve Sarı Beyazid Mahallesi'ndeki konağı günümüze ulaşamamıştır. Mevcut eserlerinden Çengelköy'deki Kuleli Bahçe Mescidi ve Çeşmesi, Üsküdar'daki Kaptan Paşa Camii ve Çeşmesi ile Kasımpaşa'daki cami, mektep ve çeşmesi bu çalışmada ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler- Kaymak Mustafa Paşa, Kaptan-ı Derya, Üsküdar, Kuleli, Lale Devri.

KAPTAN-I DERYÂ KAYMAK MUSTAFA PASHA'S RECONSTRUCTION ACTIVITIES IN ISTANBUL

Abstract- Kaymak Mustafa Pasha was a statesman who assumed different duties within the Ottoman bureaucracy at the beginning of the 18th century. Mustafa Pasha, also known with his titles Kaptan-ı Derya and Jumper, became famous mainly as the son-in-law of Nevşehirli Damat İbrahim Pasha, the grand vizier of the period. He was matrilineal descendent of Merzifonlu Kara Mustafa Pasha, the famous grand vizier, and patrimonial descendant of İbrahim Pasha, the Guard of Egypt. Kaymak Mustafa Pasha assumed the position of Kaptan-ı Derya (Admiral in Chief) in AD 1721 and continued until AD 1730. Kaymak Mustafa Pasha, one of the prominent figures of the period called as the "Lâle Devri (Tulip Era)" in Ottoman history, was murdered in the bloody Patrona Halil rebellion that broke out in 1730. The information obtained from his foundations and his works available today indicate that Kaymak Mustafa Pasha was engaged in reconstruction activities mainly in Istanbul and in Çanakkale, Gallipoli, Denizli, İzmir, Lesbos and Chios. All of these works were built during the period when Kaymak Mustafa Pasha was assuming the position of Admiral in Chief.

Most of the works that he built in various districts of Istanbul remain in existence. However, his waterside residence in Anadoluhisarı and his mansion in Sarı Beyazid Neighborhood have not survived to the present day. Among his surviving works, the Garden Mosque with Tower and its Fountain in Çengelköy, Kaptan Paşa Mosque and its Fountain in Üsküdar, and his mosque, mekteb (school) and fountain in Kasımpaşa were addressed in this study.

Keywords- Kaymak Mustafa Pasha, Kaptan-ı Derya (Admiral in Chief), Üsküdar, Kuleli, Lâle Devri (Tulip Era)

GİRİŞ

Kaymak Mustafa Paşa, Osmanlı Devleti'nde her dönem önemli bir yere sahip olan kaptan-ı deryâ'lık makamının 18. yüzyıldaki temsilcilerinden birisidir. "Kaptan-ı Deryâ" ve "Atlamacı" unvanlarıyla da anılan Mustafa Paşa'nın Osmanlı tarihinde "Lâle Devri" olarak adlandırılan dönemde özellikle Nevşehirli İbrahim Paşa'nın damadı olmasıyla beraber ön plana çıkan simalardan olduğu görülmektedir (Aktepe, 1968: 31). Kaymak Mustafa Paşa annesi Fatma Hanım tarafından Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın torunudur (Uzunçarşılı, 1988: 148). Dönemin vak'a-nüvisi Raşid Mehmed Efendi Mustafa Paşa'nın baba tarafından Mısır Muhafızı İbrahim Paşa'nın soyundan geldiğini yazmaktadır. M. Aktepe, Mustafa Paşa'ya ait vakfiyelerden 9 Kasım 1721 (19 Muharrem 1134) tarihli olanında yer alan "...Kabdân-ı zîşân-ı Bahr-ı sefid (Akdeniz) olan vezir...devletlû saadetlû Mustafa Paşa necl-i el-merhûm Mehmed Bey bn el merhûm İbrahim Paşa hazretleri..." ibarelerinden yola çıkarak paşanın babasının Mehmed Bey, dedesinin İbrahim Paşa olduğunu söylemektedir. Raşid Mehmed Efendi'nin de zikrettiği Mısır Muhafızı İbrahim Paşa'nın kim olduğu kesin olarak belli değildir. Ancak o dönem Mısır ile irtibatlı paşalar arasında Bayburdlu İbrahim Paşa'nın Merzifonlu Kaymak Mustafa Paşa ile olan yakın ilişkilerinden dolayı vakfiyede adı geçen kişinin İbrahim Paşa olması muhtemeldir (Aktepe, 1968: 31). Küçük yaşta saraya alınan Kaymak Mustafa Paşa Nevşehirli İbrahim Paşa'nın dârüssaade ağası yazıcılığı sırasında paşa ile yakın ilişkiler kurmuş ve kızıyla evlenerek ona damat olmuştur. Esas şöhretini bu tarihten sonra yakalayan Mustafa Paşa, M.1717'de önce mirahûr-ı sâni daha sonra kapıcılar kethüdâsi görevlerine getirilmiştir. M.1718'de vezir rütbesiyle Tevkiî (Nişancı) ve İstanbul kaymakamı tayin edilen Mustafa Paşa, Eylül 1721'de Kaptan-ı Deryâ Hoca Süleyman Paşa'nın ölümü ile boşalan kaptan-ı deryâliğe getirilmiştir. (Râşid Mehmed Efendi, 2013: 1232-1233; Aktepe, 1969: 15; Süreyya, 1996: 1200)

Kaptan-ı deryâlık görevi süresince İstanbul'dan ayrılmayan Kaymak Mustafa Paşa, Lâle Devri yıllarında tertiplenen toplantılara, eğlencelere ve helva sohbetlerine, Sadrazam İbrahim Paşa ile birlikte katılmış, bu sayede Osmanlı Devleti içindeki konumunu güçlendirmiş, saray erkânı arasında hızla ün yapmıştır. Anadoluhisarı'ndaki sahilhanesi başta olmak üzere muhtelif yerlerdeki konaklarında toplantılar tertip eden Kaymak Mustafa Paşa bu toplantılara başta kayınpederi Damat İbrahim Paşa ve bacanağı Sadaret Kethüdâsi Mehmed Paşa olmak üzere saray erkânını davet etmiştir (Altınay, 2011: 39-46). 1721 yılında getirildiği Kaptan-ı Deryâlık görevinin katledildiği 1730 yılına kadar sürdüren Mustafa Paşa dönemin sosyal yapısı içerisinde yaşamını yönlendirmiş ve herhangi bir savaşa ya da sefere katılmamıştır.

Osmanlı Devleti'nin Lâle Devri'nin sonlarına doğru İran cephesinde aldığı sonuçlar halkın saraya karşı ses yükseltmesine neden olmuştur. İran cephesinden payitahta dönen askerlerin anlattıkları esnaf arasında gitgide yayılmış ve özellikle Damat İbrahim Paşa'ya karşı tepkilerin çoğalmasına zemin hazırlamıştır (Altınay, 2011: 82-86). Halkın tepkilerinin arttığını gören İbrahim Paşa, III. Ahmed'i bir sefer hazırlığı yapılması için ikna etmiştir. III. Ahmed, 1730 yılı Ağustos'unun ilk günlerinde parlak bir alayla Üsküdar'a geçmiştir. İran üzerine sefer hazırlıkları ve Üsküdar'da bir ordugâh kurulmasının amacı halkın tepkilerinin azalmasıdır. Ancak bu durum isyancılar nezdinde bir fırsat olarak görülmüş ve devlet erkânının bir kısmının sarayda olmaması neticesinde isyan hazırlıklarına hız verilmiştir. Gelişmeleri Çengelköy'deki köşkünde haber alan Kaptan Mustafa Paşa önce bu haberi pek önemsememiş,

at meydanında toplanan birkaç kişinin az bir kuvvetle dağıtılacağını düşünmüştür (Aktepe, 2016: 106). Ancak kalabalık çoğalıp durum ciddileşince Üsküdar'a gidip vaziyeti sadrazama haber vermiştir (Altınay, 2011: 90-91). Kayınpederi ve bacanağı ile birlikte saraya dönen Kaptan Mustafa Paşa'nın anlaşma ve barış girişimleri olumsuz sonuçlanmıştır. İsyancıların isteği başta Damat İbrahim Paşa olmak üzere Kaptan Mustafa Paşa ve Sadaret Kethüdâsi Mehmed Paşa'nın kelleleridir. III. Ahmed Patrona Halil'in başını çektiği isyancıların isteğini kabul etmiş, sadrazam ve damatlarını Ortakapı'da boğdurtarak cesetlerini isyancılara teslim etmiştir. Kaymak Mustafa Paşa'nın cesedi, Bayezid Camii yakınında halka gösterilmiştir. Sonrasında isyancıardan parayla satın alınıp Çarşıkapı Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Medrese'si hazinesine gömülmüştür (Aktepe, 1969: 15; Aktepe, 2016: 117).

Kanlı bir isyan neticesinde hazin bir sonla hayatı sona eren Kaymak Mustafa Paşa'nın Sadrazam İbrahim Paşa'nın damadı olması ve uzun yıllar kaptan-ı deryâlık vazifesinde bulunması geniş bir nüfusa sahip olduğunu göstermektedir. Başta İstanbul olmak üzere Edirne, İzmir, Denizli, Sakız Adası ve Babakale gibi muhtelif yerlerde imar faaliyetlerinde bulunduğu, yayımlanan vakfiyelerinden anlaşılmaktadır.

M. Aktepe, Kaymak Mustafa Paşa'ya ait dört vakfiyeyi yayınlamıştır. Paşanın kaptan-ı deryâ olduktan sonra düzenlenen bu vakfiyelerden ilki 19 Muharrem 1134 / 9 Kasım 1721 tarihlidir. Söz konusu vakfiyede Kaptan Mustafa Paşa'nın İstanbul ve İzmir'in çeşitli mahallelerinde bulunan mülklerine ve gelirlerin nerelerde kullanıldığına yer verilmiştir. İstanbul'daki çeşitli mahallelerde ev, arsa, bahçe, menzil, bostan, fırın vb. mülkleri olan Mustafa Paşa'nın bu mülklerden gelen gelirlerin bir kısmı İstanbul ve Edirne'deki camilerin görevlileri ve ihtiyaçları için ayrılmıştır. (Aktepe, 1968: 31-39).

1724 tarihli olan ikinci vakfiyesinde Mustafa Paşa'nın İstanbul Sarı Beyazid ve Anadoluhisarı'nda bulunan köşk ve yalılarına ait önemli bilgiler bulunmaktadır. Paşa'nın Sarı Beyazid Mahallesi'nde bulunan konağının fevkanî odalar, bir köşk, sofalar ile bir tahte's-semâ'dan müteşekkil olduğu; tahtânisinde yedi oda, bir köşk, şadırvan ve iki sofalı bir küçük köşkün yer aldığı görülmektedir. Vakfiyede Mustafa Paşanın daha çok bahar ve yaz aylarında oturmayı tercih ettiği Anadoluhisarı'ndaki yalısının mimarisine ve bahçe düzenini gösteren önemli bilgiler yer almaktadır. Kaymak Mustafa Paşa söz konusu yalıında toplantılar tertip edip bu toplantılara başta kayınpederi Damat İbrahim Paşa ve bacanağı Sadaret Kethüdâsi Mehmed Paşa olmak üzere saray erkânını davet etmiştir (Aktepe, 1969: 16-18).

Üçüncü vakfiyesi 1727 tarihlidir. Bu vakfiyede paşanın İstanbul başta olmak üzere İzmir, Midilli ve Sakız adalarındaki vakıf mallarına ait bilgiler yer almaktadır. Özellikle İstanbul Çengelköy'de yaptırdığı cami ve çeşme ile Kasımpaşa'da ihya ettiği cami ve kendisine ait olması muhtemel çeşme hakkında bilgiler çalışma kapsamında yer alması bakımından önem arz etmektedir. Bu bilgilerin yanı sıra vakıf mallarından elde edilen gelirlerin gerek kendisinin yaptırdığı ya da ihya ettirdiği cami ve mekteplerde gerekse farklı muhitlerdeki bir takım dini mekânlarda ne şekilde kullanılacağına dair bilgiler de mevcuttur (Aktepe, 1969: 18-24).

Dördüncü ve son vakfiyesi 1728 tarihi düşülerek düzenlenmiştir. Ancak vakfiye içinde yer alan "... asrında kaptan paşa olup, bundan akdem veda-i âlem-i fânî eden merhum Mustafa Paşa bin Mehmed Bey..." ve "... merhûm-ı mezbûr Kaptan Mustafa Paşa

bu üslûp üzere hâl-i sıhhatinde tâyin-i şürût ve teybîn-i kuyûd ve masârif edüp...” ibareleri vakfiyenin Kaptan Mustafa Paşa'nın ölümünden sonra tamamlanmış olduğunu göstermektedir. Bu vakfiyede, Mustafa Paşa'nın ailesine ve eserlerine dair bilgiler bulunmaktadır. Paşanın babasının adının Mehmed Bey olduğu görülür. Oğlunun adı İsmail Bey'dir. Kızları Selime, Nesibe ve Esmâ'dır. Sâliha ismindeki bir kızının ise paşanın hayatta olduğu dönemde vefat ettiği vakfiyede yer alan diğer bilgiler arasındadır. Bunların yanında paşanın vakıf malları ve imar faaliyetleri diğer önemli bilgilerdir. Bunlardan bir kısmı İstanbul içinde çeşitli mahallelerde ev, ambar, değirmen gibi mülklere aittir. Ayrıca Kaptan Mustafa Paşa'nın Üsküdar'da yaptırdığı cami ve caminin giderleri için ayrılacak vakıf gelirleri hakkında bilgiler bulunmaktadır. İstanbul dışında ise Denizli'nin Çal Kasaba'sında cami, han, hamamdan oluşan bir külliye ve bunların civarında birkaç dükkân yaptırdığı, Anadolu'nun batısında, Biga yarımadasının güney ucundaki Babakale'de, kale bünyesinde cami ile hamam; dışında ise cami, hamam, ev ve dükkânlar yaptırmıştır. Babakale'nin limanda da çeşitli yapılar inşa ettirdiği vakfiyede yer alan bilgiler arasındadır (Aktepe, 1969: 24-35).

Kaptan-ı Derya Mustafa Paşa'nın vakfiyeleri paşanın ailesi, mülkleri ve vakıfları ile ilgili bilgileri içermesi bakımından son derecede değerlidir. Bunun yanı sıra Mustafa Paşa'nın başta İstanbul olmak üzere Anadolu'nun çeşitli yerlerindeki imar faaliyetlerini göstermesi bakımından ayrıca önem arz etmektedir. Çalışmamızın konusunu teşkil eden İstanbul'daki imar faaliyetlerinin dışında İzmir, Denizli Çal Kasabası, Midilli ve Sakız Adaları ile Gelibolu ve Babakale'deki eserleri muhtelif çalışmalarda yer almış ve bilim dünyasına tanıtılmıştır (Uysal, 2008: 115-148; Uysal, 2008: 111, 126; Atak, 2014: 352-36; Uysal, 2014: 1112-1116; Çaylak, 1997: 44, 76; Acioğlu, 2015: 99-100). Bu merkezlerden Çal Kasabası Kayı Pazarı'ndaki eserlerden günümüze pek bir şey kalmamıştır. Çanakkale Babakale'deki imar faaliyetlerinden ise kale, cami, hamam ve beş adet çeşme günümüze kadar gelebilmiştir (Uysal, 2008: 115-148). Vakfiyelerde belirtilen köyün tarihi dokusuna ait çarşı ve evler ise günümüze gelebilmiştir.

Vakfiyelerdeki bilgiler ve mevcut eserleri Kaymak Mustafa Paşa'nın İstanbul'un muhtelif mahallelerinde cami, mektep, çeşme, yalı ve konak gibi farklı türden yapılar inşa ettirdiğini göstermektedir. Söz konusu eserlerden Anadoluhisar'ndaki yalısı ve Sarı Beyazıt Mahallesi'ndeki konağı günümüze ulaşamamıştır. Üsküdar Kaptan Paşa Sokağı üzerinde yer alan Kaptan Paşa Camii, caminin karşısındaki Kaptan Paşa Çeşmesi; Çengelköy'de Kuleli Lisesi'nin hemen güneyinde yer alan Kuleli Bahçe Mescidi; Kasımpaşa İstiklal Mahallesi Sahaf Cami Sokak üzerindeki Kara İmam Mescidi (Sahaf Muhiddin Mescidi), mescidin doğusuna bitişik mektep ve avlu duvarına bitişik çeşme günümüze ulaşabilen eserler arasında yer almaktadır. Bu eserlerin yanı sıra vakfiyelerde Kaymak Mustafa Paşa'nın Kuleli Bahçe Mescidi yanına bir de çeşme yaptırdığı belirtilir. Kitabesinin devrin vak'a-nüvislerinden Küçük-çelebi zâde İsmâil Efendi tarafından kaleme alındığı çeşme günümüzde mevcut değildir. Buna karşın Kuleli Bahçe Mescidi avlusunda yaptığımız incelemelerde karşılaştığımız bir kurnanın söz konusu çeşmeden kaldığını düşünmekteyiz.

1. Kuleli Bahçe Mescidi

Yapı, Çengelköy'de Kuleli Askeri Lisesi'nin hemen güneyinde, boğaz kenarında yer almaktadır. İnşa kitabesi mevcut değildir. Tahsin Öz kaynak belirtmeden mescidin H.1133/M. 1720 yılında inşa edildiğini söylemektedir (Öz, 2015: 42). Buna karşın Kaymak Mustafa Paşa tarafından mescidin yanına yaptırılan, ancak

günümüze ulaşamayan çeşme kitabesinde H.1137/M.1724 tarihinin bulunması mescidin de bu tarihte inşa edilmiş olabileceğini akla getirmektedir. Ayvansarayî Hadikatü'l-cevâmi'de bu mescidin “Kuleli Bahçe” mescidi ismiyle anıldığını ve banisinin Kaptan Mustafa Paşa olduğunu söylemektedir (Ayvansarayî, 2001: 577). Yapının mimarı, dönemin baş mimarı Kayserili Mehmed Ağa'dır (Erdoğan, 1962: 18) Mescid, M.1837'de Sultan II. Mahmud tarafından geniş çaplı bir onarım geçirmiştir. Bu onarımlar esnasında batısına iki katlı bir hünkâr mahfili ile kuzeyine ahşap son cemaat yeri eklenmiştir (Erbahar, 1973: 95-96). Onarım kitabesi son cemaat yeri kapısının üzerine yerleştirilmiştir. İki sütun sekiz satır şeklinde düzenlenen kitabenin okunuşu şu şekildedir:

*Sultan-ı cihan kutb-i zeman Mahmut Han
Yaptırdı bu nev-ma'bedi çün kasr-ı behişt
Pertev ederek hamd ü sena Yazdana
Kıldı Kuleli semtini cay-ı firdevs
1253(1837/38)*

*Bir misli ne geldi, ne gelür devrana
Döndü bu feza samire-i rıdvana
Bir beyt ile yazdım iki tarih-i güzün
Nev-cami-i ziba eser-i şahane
1253(1837/38)*

Bu onarımın yanı sıra 1895,1957, 1972 ve 1988 yıllarında (Erdoğan, 1962: 18; Erbahar, 1973: 95; Canca, 1999: 105-106) bir takım müdahaleler geçiren yapıda günümüzde (Şubat 2020) restorasyon çalışmaları devam etmektedir.

Dikdörtgen bir avlunun doğu cephesine yakın konumlandırılan mescid, bir bodrum kat üzerine yükseltilmiş fevkani bir yapıdır. Kare planlı harimin üzeri ortada büyük bir kubbe, dört köşede dört küçük kubbeyle örtülmüştür (Çizim 1). Kubbelerin yüzeylerinde yenilenmiş kalem işi süslemeler yer almaktadır. Mescid kâgir malzemeyle inşa edilmiştir. Dışarıda köşeler plastırlarla sınırlandırılmış olup, pencere aralarındaki kemerli bağlantılar cephele hareketlilik kazandırmıştır. Mescid güneyde dört, doğuda üç, batıda bir ve kuzeyde iki pencereyle aydınlatılmıştır. Kuzey cephe hariç diğer cephelerdeki pencereler yuvarlak kemerli ve yüksek kuruluşlu bir görünüm sergilerler. Pencerelerdeki düzensizliğin nedeni II. Mahmud devrinde yapılan onarımlardır. Batıdaki iki pencerenin sonradan kapatıldığı ve kuzeyde ise diğer cephelerdeki pencerelerden farklı karakterde iki pencere açıldığı günümüzdeki mevcut durumundan anlaşılmaktadır (Fotoğraf 1-3). Mihrap, yarım daire kesitlidir. İki yandan plastırlarla sınırlandırılmıştır. Mihrap kavsarası ve altlığında sonradan eklendiği anlaşılan perde ve zincirli kandil motiflerinin yer aldığı kalem işi süslemeler görülmektedir. Mihrabın sağdaki ahşap minber ise orijinal değildir. Harimin doğu cephesinde mermer malzemeli, beşgen vaaz kürsüsü bulunmaktadır (Fotoğraf 5).

Harimin kuzey cephesinde iki katlı ahşap bir mahfil yer almaktadır. Mahfilin üst katı kuzeydeki son cemaat yeri boyunca uzanmaktadır. Ahşap korkuluklarla sınırlandırılan mahfilin doğu ve batı kısımlarında güneye doğru balkon çıkıntıları bulunur. Batıdaki balkon, sultan mahfili olarak düzenlenmiş olup bir kapı vasıtasıyla hünkâr kasrına bağlanmaktadır. Balkon altın yıldız boyalı madeni şebekelidir. Mahfilin batı cephesinde nişler içerisinde manzara tasvirlerine yer verilmiştir. Mahfil son cemaat yeri ve hünkâr kasrı ile birlikte II. Mahmud zamanındaki onarımlarda eklenmiştir (Fotoğraf 6).

Kuzeydeki son cemaat yeri ahşap malzemelidir ve üzeri ahşap tavanla örtülmüştür. Son cemaat yerine boğaza bakan kuzey cephesinden çift taraflı dokuz basamaklı taş merdivenler vasıtasıyla çıkmaktadır. Revağın kuzey cephesinde alta altı, üstte yedi adet pencere bulunmaktadır. En üstte üçgen bir alınlıkla hareketlendirilen kuzey cephenin ortasında revağa girişi sağlayan bir kapı yer almaktadır. Revağın üst katına doğu cephedeki ahşap merdivenlerle ulaşılır. Minareye giriş ise batı cepheye açılan bir kapıyla sağlanmıştır.

Yapının minaresi harimin kuzey doğusuna bitişiktir. Silindirik gövdeli, tek şerefeli minare kare bir kaide üzerinde yükselmektedir. Kaidede taş ve tuğla ile almaşık bir teknik uygulanmıştır. Gövde ise taş malzemenin inşa edilmiştir.

Mescidin batısına bitişik olarak eklenen hünkâr kasrının II. Mahmud dönemi eklemelerinden olduğu onarım kitabesinde belirtilmiştir. Bunun yanı sıra yapının batı cephesindeki pencerelerin kesintiye uğratılmış olması ve malzeme farklılığı iki farklı dönemi göstermektedir. Hünkâr kasrı kuzey-güney doğrultulu uzanan dikdörtgen planlı bir kuruluşa sahiptir. Kuzeyden ve güneyden iki girişi bulunmaktadır. Kasır kuzey ve güney cephelerde alta üçer, üstte dörder; batı cepheye ise alta bir üstte yedi adet pencereyle aydınlatılmıştır. İki katlı kasır ahşap tavanla örtülmüştür.

Mescidin ilk inşasındaki orijinal dokusunu zaman içerisindeki müdahalelerde belirli ölçüde yitirdiği görülmektedir. Özellikle II. Mahmud dönemi eklemeleri ile harimin kuzey ve batı cepheleri farklı bir görünüme kavuşmuştur. Cepheledeki malzeme ve pencere düzeni farklılıkları her iki dönemi gözlemleyebilmemize imkân tanımaktadır.

2. Kuleli Bahçe Mescidi Çeşmesi

Ayvansarâyî Hadikatü'l-cevâmî'de Kuleli Bahçe Mescidi'nden bahsederken bu mescidin yakınlarına Kaymak Mustafa Paşa tarafından bir çeşmenin yaptırıldığını belirtmektedir. Ayrıca söz konusu çeşmenin kitabesinin devrin vak'a-nüvislerinden Küçük-çelebi zâde İsmâil Efendi tarafından kaleme alındığını yazmıştır. Kitabenin okunuşu şu şekildedir (Ayvansarâyî, 2001: 577):

*Şehinşâh-ı zamân Sultân (Ahmed) Hân-ı Gazi'nin
Hatâlardan emîn etsin vücûd-i pâkini Mevlâ
Nizâmü'l-mülk Âsaf-rütbe İbrâhim Pâşâ kim
Onun sîr-âb-ı ebr-i lütfudur hep gülşen-i dünyâ
O sadr-ı Bermekî-tyinet edip dâmâd-ı mümtâzı
Kapûdân Mustafâ (Pâşâ) bir gün kendüne hem-pâ
Gezerken sû-be-sû fülk-i hü mâ-peykerle deryâda
Saâdetle bu nüzhetgâh-ı hûbu eyledi me'vâ
Biraz ârâm edip esnâ-yı sohbetle taaccüble
Buyurdu çünkü o sadr-ı cihân-ârâ niçin âyâ
Suyun bulmuş iken her yer zamân-ı pâdişâhîde
Bu seyrângâhta bir âb-ı safâ olunmamış icrâ
Hemân-dem Mustafâ Pâşâ bu hayra eyleyip niyyet
O nutk-ı rûh-bahşî eyledi sâd-şevk ile ihyâ
Bu dil-cû çeşmeyi izn-i şerîfiyle edip bünyâd
Nice leb-teşmeyi âb-ı hayâta edecek irvâ
Duâ-gûy-i kemîne bende Âsım dedi târihin
Bu vâlâ çeşmeyi yaptı Kapûdân Mustafâ Pâşâ
1137 (1724-25)*

Çeşme günümüzde mevcut değildir. Buna karşın mescid avlusunda bir çeşme kurnası yer almaktadır. Kurnanın ön yüzünde dilimli kemerli üç yüzeysel nişe yer verilmiştir. Nişlerin içlerinde ortada birer madalyon, iki yanda ise birer selvi ağacından müteşekkil taş bezemeler görülmektedir. Söz konusu kurnanın nereden geldiği

bilinmemekle birlikte Kaymak Mustafa Paşa tarafından yaptırıldığı ifade edilen çeşmeye ait olması olasılıkları arasındadır. Zira kurna yüzeyindeki kompozisyonlar da devrin üslubuna benzer bir karakter sergilemektedir (Fotoğraf 11).

3. Üsküdar Kaptan Paşa Camii

Yapı, Üsküdar Aziz Mahmud Hüdai Mahallesinde, Aziz Mahmud Efendi Sokağı ile Kaptan Paşa Sokağı arasında yer almaktadır. Caminin ilk inşası H.905/M.1499 yılında Hamza Fakif adında bir zat tarafından gerçekleştirilmiştir. Zaman içinde harap olan yapı M. 1727 yılında Kaymak Mustafa Paşa tarafından yeniden inşa ettirilmiştir ve içerisine bir minber konulmuştur (Ayvansarâyî, 2001: 636). M.1887 yılında yanan cami H.1309/M. 1891 yılında Şerife Hatun adında bir hayırsever tarafından onarılmıştır (Öz, 2015: 35). Kaymak Mustafa Paşa'ya ait vakfiyelerden 1728 olanında cami ve giderleri için ayrılacak vakıf gelirleri hakkında bilgiler bulunmaktadır (Aktepe, 1969: 24-35). Kaymak Mustafa Paşa'nın baniliğinde yaptırılan yeniden inşanın mimarı, devrin baş mimarı Kayserili Mehmed Ağa'dır (Erdoğan, 1962: 18-19). Caminin onarım kitabesi harim giriş kapısı üzerinde yer almaktadır. Dört sütun on altı satırlık kitabesinin okunuşu şu şekildedir (Konyalı, 1976: 177):

*Bu vala ma'bedin bani-i evvel sahibü'l hayrat
Olup Hamza Fakih kutb-ı zaman ol zat-ı bi-hemta
Velaki sonra Kaymak Mustafa Paşa'yı derya-cud
Gelip tarz-ı bihin üzere mükemmel eyledi ihya
Harik-i hanüman-suz afet-i nageh zuhurundan
Dil-i aşık gibi yanup harab olmuştu va-hayfa
Akibinde cenab-ı Zü'l-celal imar u terminin
Nefise Hanım'ın kıldı tamir-i pakine ilka
Kemal-i şefkatinden sa'y ü himmet eyledi derhal
Hulus-i kalb ile ta'mir edip çün cennetü'l-me'va
Huda nail ede her birini ecr ü mesubata
Be-hakk-ı beyt-i ma'mur u be-nur-ı Ka'betü'l-ulya
Mübârek bed'ine bir tam u ikmale Güher birle
Bu vecchle iki tarihini Re'fet eyledi imla
Hudavend-i edeb dergah-ı pakinde kula makbul
H.1308/M.1890
Rıza-yı Bar için yaptı Şerife cami-i ziba
H.1309/M.1891*

Eğimli bir arazi üzerine inşa edilen cami avlusuna her iki sokaktan açılan kapılar vasıtasıyla girilmektedir. Aziz Mahmud Efendi Sokağı'ndan girilen kapı aşağı kotta bulunur (Fotoğraf 12). Yuvarlak kemerli kapının hemen yanında Şehzade Seyfüddin¹ Çeşmesi (H.1141/M.1728) yer almaktadır. Kapı ve avlu duvarı kesme taş malzemeyle yapılmıştır. Buradan merdivenler vasıtasıyla çıkılarak caminin doğu cephesindeki avluya ve hazireye ulaşılır (Fotoğraf 13-14). Daha üst kottaki Kaptan Paşa Sokağı'ndan girilen kapı da alt taraftaki girişle benzer özelliklerdedir. Yuvarlak kemerli kapının iki yanında, avlu boyunca uzanan moloz taş örgülü avlu duvarı yer almaktadır. Bu kapıdan caminin kuzeyindeki avluya geçiş sağlanmaktadır. Avlunun kuzeyinde ahşap imam odası, batısında abdest muslukları ve ıslak mekânlar bulunmaktadır.

Kaptan Paşa Camii'nin doğu, batı ve güneyinde hazireler bulunur. Hazireler yaklaşık 1 metre yüksekliğinde istinat duvarlarıyla sınırlanmıştır. Doğudaki hazireye merdivenlerle çıkış sağlanır. Her üç cephedeki hazirelerde bulunan mezar taşları gerek üslup gerekse tarih bakımından yapının geçirdiği evreleri gözler önüne sermektedir. Özellikle Kaymak Mustafa Paşa'nın yeniden inşasına

¹ Şehzade Seyfüddin III. Ahmed'in oğludur. M.1732 yılında vefat etmiştir. Çeşmeyi annesi Mihrîşah Sultan, oğlu adına inşa ettirmiştir. (Tanişik, 1945: 324).

denk düşen tarihli mezar taşlarında, dönemin karakterine uygun süslemeler görülmektedir.

Kareye yakın dikdörtgen planlı camiye kuzey cephenin ortasında bulunan yuvarlak kemerli bir kapıyla girilmektedir (Fotoğraf 18). Harimin üzeri iç taraftan tromplarla dıştan kasnakla geçilen bir kubbeyle örtülüdür. Ayrıca kuzeye doğru genişletilen iç mekânda mahfilin üstüne denk gelen kısımlarda üç küçük kubbeyle bulunur. Harim güneyde altta dört üstte beş; kuzeyde altta dört üstte üç; doğu ve batı cephelerde ise altta ve üstte dörder pencereyle aydınlatılmaktadır. Üst sıradaki pencereler sivri kemerli, alçı şebekeli; alttakiler ise düz dikdörtgen söveli kuruluş sergilerler. Güney cephenin ortasında yer alan beş kenarlı mihrap klasik düzene sahiptir. Mukarnas kavsaralı mihrap yüzeyinde sonradan canlandırılmış soyut karakterli kompozisyonların ağırlıkta olduğu kalem işi süslemeler yer almaktadır (Fotoğraf 19).

Mihrabın hemen sağında mermer minber bulunur. Minber aynalıkları ortadaki bitkisel kompozisyonlu madalyonlar haricinde sade tutulmuştur. Korkuluklar geometrik şebekelidir. Giriş kapısı palmet, rûmî ve kıvrık dallardan müteşekkil bitkisel kompozisyonlu üçgen bir taçla hareketlendirilmiştir. Köşk kısmı volütlü sütun başlıklarının taşıdığı sivri bir külahla örtülmüştür (Fotoğraf 22). Harimin kuzeyinde yer alan kadınlar mahfili iki katlı bir kuruluşa sahiptir. Mahfilin üst katına, son cemaat yeri revağının batı cephesine yerleştirilmiş merdivenlerle çıkılmaktadır. Mahfilin alt katı, iki ayak vasıtasıyla taşınan ahşap tavanla örtülüdür. Üst kat ise üç küçük kubbeyle örtülmüştür. Kubbelemeler iki bağımsız sütun ve duvarlara atılan üç yuvarlak kemerle taşınmaktadır. Sütun başlıkları baklava dilimi şeklinde düzenlenmiştir.

Caminin kuzeyindeki son cemaat yeri ilk inşasından değildir. Taş temel üzerine ahşap malzemeli bu bölüm 1887 yılındaki yangından sonra eklenmiş olmalıdır (Canca, 1999: 109). Son cemaat yeri iki katlı bir kuruluşa sahiptir. Giriş kuzey cephenin ortasındaki ahşap kapıyla sağlanmaktadır. Bu cephede altta dört, üstte beş adet pencere yer almaktadır. Batı cephe harimin devamı şeklinde düzenlenen taş örgülü bir düzene sahiptir. Avludan beş sıra merdivenle ulaşılan son cemaat yerinin üzeri ahşap bir tavanla örtülmüştür.

Yapının minaresi harimin kuzey batısına bitişiktir. Silindirik gövdeli, tek şerefeli minare kare bir kaide üzerinde yükselmektedir. Kaidede ve gövde arasında soğanvari pabuç bölümü yer almaktadır. Şerefe korkulukları ve konik taş külah 19. yüzyıl özellikleri sergilemektedir. Kesme taş malzemeyle inşa edilen minarenin bazı bölümlerinde son dönemlerde yapılan müdahalelerin izleri mevcuttur.

Caminin cepheleri kesme taş ve kaba yonu taş kullanılarak inşa edilmiştir. Daha geç dönemde eklendiği anlaşılan son cemaat yerinde ise ahşap malzeme kullanılmıştır.

Kaptan Paşa Camii'nin iç mekân süslemeleri oldukça zengindir. Kubbede, kubbeyle geçişlerde ve üst sıra pencerelerin aralarında klasik üslûpta sıva üzerine kalem işi bezemeler yer almaktadır. Ayrıca üst sıra pencerelerde renkli cam süslemeler bulunmaktadır. Caminin en dikkat çekici süslemelerini ise alt sıra pencerelerin arasındaki çiniler oluşturmaktadır. Doğu ve batı cephelerde orijinal 18. yüzyıl çinileri bulunur (Fotoğraf 21-22). Söz konusu çiniler Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın emriyle Tekfur Sarayı'nda kurulan fabrikada üretilmiş çinilerdendir. Caminin 1887 yılında yangın geçirmesi çini süslemelerin bir kısmını etkilemiş olmalıdır. Zira doğu ve batı cephelerin kuzey kısımlarındaki çiniler günümüze ulaşamamış, buralara orijinal çinilerin desenlerinden oluşan kalem

iş süslemeler eklenmiştir. Çinilerde şemse, hatayî, penç ve hançer yapraklarının tekrarlanmasıyla oluşan bitkisel kompozisyonlar bulunmaktadır (Fotoğraf 24).

4. Üsküdar Kaptan Paşa Çeşmesi

Üsküdar, Aziz Mahmud Hüdayi Mahallesinde, Kaptan Paşa Camii'nin hemen batısında, Kaptan Paşa Cami Sokak köşesinde yer almaktadır. Kitabesinden Kaymak Mustafa Paşa tarafından H.1142/M.1730 yılında yaptırıldığı anlaşılan çeşme iki cepheli bir kuruluşa sahiptir (Fotoğraf 26-27). Çeşmenin kitabesi devrin şairlerinden Nedim tarafından kaleme alınmıştır. Doğu yüzünde yer alan dört sütun yirmi dört satırlık kitabesinin okunuşu şu şekildedir (Macit, 2017: 152-153).

“Şehensâh-ı Hümâyûn-pâyê Sultan Ahmed-i Gâzi
Ki sâmilirdir cihâna lûtfu ebr-i nev-bahâr-âsâ
Muazzam sehriyâr-ı ma’delet-perver ki fâhr eyler
Ferîdûn bâb-ı iclâinde olmağla cebîn-fersâ
O hâkân-ı cihânın sıhr-ı hâs-ı mekrûmet-kârı
Vezîr-i a’zâm brahim Pasa-yı felâtûn-râ
Seref-âbâdı kıldıkda o sâhensâh için bünyâd
Ana bir cüybârı menbaından eyledi icrâ
Firâvân çeşmesârı dahi ol âb-ı musaffâdan
Kemâl-i devlet etdi Üskûdâr-ı sû-be-sû irtvâ
Bu vâlâ çeşmesârı dahi ol âb-ı musaffâdan
Kemâl-i zib ile bünyâd kıldı Mustafa Pasa
Kapûdân-ı mükerrrem sadr-ı ešham kim semâhatde
Kef-i cûdundan alır feyz-i cûsu lüce-i deryâ
Vezîr-i bi-muâdil sadr-ı kâmil kim fazâilde
Degil hem-ser ana ibnû'l-Amid ü Bû-Alî Sina
Melek-haslet muallâ-menzilet düstûr-ı pür-himmet
Ki zât-ı pâkîdir kân-ı cihânda gevher-i yektâ
Şehenseh devletinde ol vezîr- âsumân-mesned
Yapıp bu çeşme-i pâki güzel hayr eyledi hakkâ
Hemise sehriyâr-ı âlem ü sadr-ı cihanhanı
Hem ol düstûr-ı zî-sânî müeyyed eylesin Mevlâ
Nedîmâ böyle tahrîr eyledi târih-i itmâmın
Bu dül-cû çeşmeyi yaptı Kapûdan Mustafa Pasa
H.1142/M.1730

Çift cepheli çeşmenin doğu cephesinin güneye yakın kısmında sivri kemerli nişi yer almaktadır. Klasik üslûpta düzenlenmiş olan bu nişin üstünde kitabe bulunur. Sivri kemerde renkli taş işçiliği görülmektedir. Kemerin kilit taşı rozetle hareketlendirilmiştir. Ayna taşı üzüngi seviyesindeki mukarnas dizilişiyle iki kısma ayrılmıştır. Üstteki bölümde merkezdeki palmet etrafında gelişen ve bütün yüzeye yayılan rûmî ve kıvrık dallarla oluşturulmuş bitkisel bir kompozisyona yer verilmiştir. Alt kısım daha sade tutulmuştur. Ayna taşının bu bölümünde dilimli kemerli yüzeyel bir niş içerisine alınmış lüle deliği bulunur. Nişin tepe noktasında üzerinde lâle bulunan bir palmet yer almaktadır. Ayna taşının önünde mermer bloklardan müteşekkil dikdörtgen bir kurna bulunmaktadır. Çeşme nişi cephenin güney bölümüne yakın bir konuma cepheden hafif dışa taşkın bir düzende yerleştirilmiştir. Niş üç yönden iki sıra silmeyle çevrelenmiştir. Cephenin kuzeyinde, yaklaşık olarak çeşme nişi kadar boş bir yüzey bırakılmıştır (Fotoğraf 26).

Çeşmenin güneydoğu köşesi pahlanmış ve bu kısma bir süs çeşmesi yerleştirilmiştir. Çeşmenin önünde yarım daire kesitli bir kurna bulunmaktadır. Kurna yüzeyi yan yana yuvarlak kemerli nişlerle hareketlendirilmiş olup bu kompozisyon aşağıda alta doğru bakan bir palmetle sonlandırılmıştır. İstiridyeye formu kemere sahip

çeşmenin ayna taşında dilimli kemerli yüzeysel bir niş bulunmaktadır.

Nişin içerisine bir madalyon yerleştirilmiştir. Çeşme üç taraftan palmet-rûmî dolgulu bir bordürle çevrelenmiştir (Fotoğraf 30). Çeşmenin güney cephesinde güneydoğudaki süs çeşmesine benzer formlu bir çeşmeye yer verilmiştir. Cephenin ortasında alt bölümde yer alan çeşme hafif dışa taşkın bir kuruluşa sahiptir. Nişin üst kısmında içi boş dikdörtgen bir pano ve istirdiye formlu bir kemere bulunmaktadır. Kemerin üst kısmında düğüm yaparak çeşmeyi çevreleyen bir bordür yer almaktadır. Kemer köşelerinde soyut bitkisel süslemeler bulunmaktadır. Çeşmenin ayna taşında dilimli kemerli yüzeysel bir nişe yer verilmiştir. Niş kemerli üstte bir palmetle nihayetlendirir. Kemerin iki yanında birer madalyon bulunmaktadır. Nişin içinde ise geometrik dolgulu bir madalyon yer almaktadır. Doğu cephe ile benzer ölçülerdeki bu cephede süs çeşmesi haricinde kalan bölümler boş bırakılmıştır.

Kaptan Paşa Çeşmesi su depolu bir çeşmedir. Batısına bitişik günümüz yapısı bir konut yer almaktadır. Bütünüyle mermer malzemeye inşa edilmiştir. Kuzeyden güneye eğimli bir arazi üzerinde konumlandırılan çeşmenin cepheleri arasında kod farkı bulunmaktadır.

5. Kasımpaşa Kara İmâm (Sahhaf Muhiddin) Mescidi

Kasımpaşa İstiklal Mahallesi Sahhaf Cami Sokak üzerinde yer almaktadır. İnşa kitabesi mevcut olmayan mescidin ilk banisi Sahhaf Muhiddin² adında bir hayırseverdir. Mescid zamanla harap olduğundan Kaymak Mustafa Paşa tarafından ihya edilmiştir. Mustafa Paşa'nın mescide bir minber koydurduğu ve yanına bir mektep inşa ettirdiği vakfiyesinde yer alan bilgiler arasındadır (Aktepe, 1969: 18-24). Ayvansarâyi'de mescid, "Kara İmâm Mescidi" adıyla geçmektedir (Ayvansarâyi, 2001: 407). Tahsin Öz mescid'den "Karamanlı Camii" olarak bahsetmekte ve 17. yüzyıl özelliklerinde inşa edildiğini yazmaktadır (Öz, 2015: 36).

Kara İmâm Mescidi eğimli bir arazi üzerine inşa edilmiştir. Mescid, kuzey, güney ve doğu cephelerden düzensiz bir avluya çevrelenmiştir. Avlu duvarları kot farkından ötürü kademeli bir düzende örülmüştür (Fotoğraf 31-33).

Mescid fevkâni bir kuruluşa sahiptir. Doğusunda vakfiyede bahsedilen mektep bulunur. Kare planlı mescidin girişi kuzey cephenin ortasında yer almaktadır. Harim iç taraftan ahşap tavanla, dıştan ise kırma çatıyla örtülmüştür.

İç mekân, güneyde iki pencere; kuzeyde iki, doğuda üç ve batıda bir pencereyle aydınlatılmaktadır. Pencerelerdeki düzensizlik zaman içerisinde yapılan müdahalelere işaret etmektedir.

Güney cephenin ortasındaki yarım daire mihrap nişi sıvalı vaziyettedir. Cepheden dışa taşırılmış mihrap üstte grift bitkisel bezeli bir taçla hareketlendirilmiştir. Mihrap dış taraftan yarım daire bir nişle vurgulanmıştır. Mihrabın batısında yer alan ahşap minberin yan aynalıklar, giriş ve köşk kısımlarında stilize bitkisel kompozisyonların olduğu süslemeler bulunmaktadır. Korkuluklar geometrik şebekelidir. Süslemeler altın yaldızla boyanmıştır. Harimin kuzeyinde ahşap kadınlar mahfili bulunur. İki katlı bir kuruluşa sahip mahfil son yıllarda eklenmiştir (Fotoğraf 34-35). Mescidin kuzeybatısına bitişik tek şerefeli minaresi bulunmaktadır. Kare bir kaide üzerine yükselen silindirik gövdeli minare, kurşun

kaplı bir külahla örtülmüştür. Taş malzemeli minare sıvalı vaziyettedir.

Kara İmâm Mescidi orijinal dokusunu büyük oranda kaybederek günümüze gelebilmiştir. Son yıllarda yapılan onarımlarla cepheler içten ve dıştan sıvanmıştır.

6. Kasımpaşa Kara İmâm Mektebi

Kaymak Mustafa Paşa'ya ait Evâsıt-ı Cümâde'l-ülâ 1140 / Aralık 1727 tarihli vakfiyede paşanın Kara İmâm Camii'ni ihya ettiğinden ve hemen bitişigine bir mektep yaptırdığından bahsedilmektedir. Günümüzde mescidin doğusuna bitişik olan ve önünde ahşap tavanlı bir sundurma bulunan mekânın vakfiyede ve Ayvansarâyi'de bahsedilen mektep olması gerekir. Mescitten aşağı bir kotta yer alan dikdörtgen mekân günümüzde Kuran kursu olarak kullanılmaktadır (Fotoğraf 39).

7. Kara İmâm Mescidi (Bezmiâlem Valide Sultan) Çeşmesi

Kasımpaşa İstiklal Mahallesi, İplikçi Sokak'ta, Kara İmâm Camii avlu doğu duvarının üzerinde yer almaktadır. Çeşmenin üzerindeki kitabe Bezmiâlem Valide Sultan tarafından H.1257/M.1842 yılında gerçekleştirilen ihya ve onarıma aittir. İlk inşasının ne zaman, kim tarafından yaptırıldığı kesin olmamakla birlikte Kaymak Mustafa Paşa'nın çeşmenin bitişigindeki Kara İmâm Camii'ni ihyası esnasında bu çeşmeyi de yaptırmış olması muhtemeldir. Ancak çeşmenin günümüzdeki yapısı onarımın gerçekleştirildiği 19. yüzyıl özellikleri göstermektedir. İki sütun sekiz satırlık onarım kitabesinin ortasında içindeki tuğranın kazılı olduğu bir madalyon bulunmaktadır. Madalyonun üstünde bir perde altında ise bir çelenk motifli yer almaktadır. Kazılan tuğra çeşmenin onarıldığı tarihte tahtta olan Sultan Abdülmecid'e aittir (Fotoğraf 41). Onarım kitabesinin okunuşu şu şekildedir (Tanışık, 1945: 193-195):

*Cenâb-ı Bezmiâlem mâder-i Abdülmecid Handır
Cihâni hayr ile memnun-ı ihsan itmeğe evfak
Harab olmuşdu bu çeşme yapub itdi suyun icra
Attaşı kıldı feyz-i macera-yı lûtfuna mülhak
Müdâma Valida Sultan ile şah-ı itsün Cenab-ı Hak
Dedi tarih-i tâmin çâker-i dirinesi Ziver
Akıttı Bezmiâlem nâm Sultan ma-i ayn-ül-hak
H.1257/M.1842*

Doğu yüzü sokağa bakan çeşmenin su deposu cami avlusu içerisinde kalmıştır. Çeşme cepheleri ve örtüsünde kesme taş malzeme kullanılmıştır. Sokağa bakan cephenin ortasında çeşme nişi bulunur. Niş "S", "C" kıvrımlarından meydana gelen dekoratif bir kemere sahiptir. Kemerin iki yanındaki madalyonlarda ay-yıldız motiflerine yer verilmiştir. Kemer üzerinde mermer onarım kitabesi bulunur. Mermer malzemeli ayna taşında dönemin karakterine uygun geniş yüzeyli bitkisel kompozisyonlar ve iki ucu palmetle sonlanan boş bir kartuş yer almaktadır. Çeşme nişi üç taraftan burmalı bir silmeyle çevrelenmiştir. Kurnası bulunmayan çeşme günümüzde belirli ölçüde sokak seviyesinin altında kalmıştır (Fotoğraf 40).

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Vakfiyelerinden elde edilen bilgiler ve günümüzde mevcut olan eserleri Kaymak Mustafa Paşa'nın başta İstanbul olmak üzere Çanakkale, Gelibolu, Denizli, İzmir, Midilli ve Sakız adalarında imar faaliyetlerinde bulunduğunu göstermektedir. Söz konusu eserlerin hepsi Kaymak Mustafa Paşa'nın kaptan-ı deryâlik vazifesini yürüttüğü dönemde yapılmıştır.

² Sahhaf Muhiddin hakkında Ayvansarâyi'nin Hadikatü'l-cevâmi eserinde şu bilgilere yer verilmiştir: "Sahhaf Muhiddin Kara İmâm Mescidi'nin banisidir. Mihrab önünde medfundur. Vefatı 1024 (1615) tarihindedir." Bkz. (Ayvansarâyi, 2001: 407)

İstanbul'un çeşitli semtlerinde inşa ettirdiği eserlerin büyük bir kısmı mevcuttur. Ancak Anadoluhisarı'ndaki yalı ve Sarı Beyazıt Mahallesi'ndeki konağı günümüze ulaşamamıştır. Mevcut eserlerden sadece Üsküdar'daki Kaptan Paşa Çeşmesi'nin kitabesi Kaymak Mustafa Paşa'ya aittir. Diğer yapılardan Çengelköy Kuleli Bahçe Mescidi ile Üsküdar Kaptan Paşa Camii'nin onarım kitabelerinde ilk inşalarının Kaymak Mustafa Paşa tarafından yapıldığı yazmaktadır. Kasımpaşa Kara İmâm Camii'nin Kaymak Mustafa Paşa tarafından ihya edildiği ve yanına bir de mektep inşa ettirildiği vakfiyelerinden öğrendiğimiz bilgiler arasındadır. Kara İmâm Camii önündeki çeşmede ise Bezmiâlem Valide Sultan tarafından H.1257/M.1842 yılında gerçekleştirilen onarım kitabesi bulunmaktadır. Bunların yanı sıra kitabesinin Kaymak Mustafa Paşa'ya ait olduğu görülen Kuleli Bahçe Çeşmesi günümüze ulaşamamıştır.

Kaymak Mustafa Paşa'nın Çengeköy'de inşa ettirdiği mescid, zaman içerisinde birçok kez müdahale geçirmiş ve orijinal malzemesini belirli ölçüde kaybetmiştir. Caminin iç mekânı ortada büyük bir kubbe ve dört köşede dört küçük kubbeye örtülüdür. Şema itibarıyla dört yönden yarım kubbelerle desteklenmiş merkezi kubbeli camileri hatırlatan bu örtü sistemi, 18. yüzyılda bir boğaz mescidinde denemesi bakımından dikkat çekicidir (Erbahar, 1973: 95-100). Mescidin bir bodrum katı üzerinde yükselen fevkani yapısı İsmail Efendi Camii (1723) ve Çorlulu Ali Paşa Camii (1708) gibi çağdaş camilerde de görülmektedir (Canca, 1999: 289). Üsküdar Kaptan Paşa Camii, tek kubbeli harimin kuzeye doğru genişleyen kuruluşuyla Osmanlı mimarisinin erken dönemlerinden itibaren karşılaştığımız plan özelliğinin 18. yüzyıldaki temsilcilerinden birisidir. Bu şema Osmanlı mimarisinde çok sık karşımıza çıkmaz. Buna karşın 14. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar geniş bir zaman dilimi içerisinde örnekleri mevcuttur. İznik Yeşil Camii (M.1378), Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii (1667), Ayazma Camii (1757), Ortaköy Camii (M.1854) ve Zile Ulu (Nasuh Paşa) Camii (M.1904) bu şemada inşa edilmiş camilerin bazılarıdır (Çal, 1994: 93; Topçu, 2010: 275-284; Atak, 2012: 55-58). Caminin iç mekân süslemeleri arasında bulunan Tekfur Sarayı çinileri dikkat çekicidir. 19. yüzyılda bu çinilerin bir kısmı yanmış yerlerine kalem işi taklitleri eklenmiştir. Günümüze ulaşabilen doğu ve batı cephedeki çiniler üslup bakımından III. Ahmed'in yaptırdığı Topkapı Meydan Çeşmesi (M.1728)'nin üst bölümü ile Üsküdar Yeni Valide Camii (M.1710) mihrap çevresindeki çinilerle aynı özellikler göstermektedir. Her üç yapıda da Tekfur Sarayı çinileri kullanılmıştır (Altınay, 2011: 61).

Kaymak Mustafa Paşa'nın Üsküdar'daki Kaptan Paşa Camii'nin hemen karşısına yaptırdığı çift cepheli çeşmesi mermer malzemeli yapısıyla döneminin genel eğilimini yansıtır. Çeşmenin pahlanan güneydoğu cephesinde yer alan istiridyeye kemerli süs çeşmesinin benzerleri Üsküdar III. Ahmed Çeşmesi'nde köşelerde, Ortaköy Damat İbrahim Paşa Çeşmesi (M.1723)'nde nişin iki yanında ve Lâle Devri'nin sonrasında yaptırılan Tophane I. Mahmut Çeşmesi (M.1732)'nin pahlanmış köşelerinde karşımıza çıkmaktadır. Süs çeşmelerinde görülen istiridyeye kemerler Lâle Devri çeşmelerinin en sevilen kemer formlarından birisidir. Yeni Valide Çeşmesi (M.1710), Kanlıca Ayşe Hanım Çeşmesi (M.1719), Ortaköy İbrahim Paşa Çeşmesi (M.1723), Hacı Mehmet Ağa Çeşmesi (M.1728) ve Topçubaşı İsmail Ağa Çeşmesi (M.1732), Lâle Devri ve hemen sonrasında inşa edilen istiridyeye kemerli çeşmelerden bazılarıdır. Kaptan Paşa Çeşmesi sivri kemerli düzenlenmiş cephe kuruluşuyla klasik üsluba sahiptir. Çeşme alınlığındaki palmet, rûmî ve kıvrık dallarla oluşturulmuş bitkisel kompozisyonun benzeri III. Ahmed ve I. Mahmud'un meydan çeşmeleri ile Çubuklu İbrahim Paşa Çeşmesi (M.1730)'nde de görülmektedir. Çeşmenin mimarı belli değildir. Buna karşın dönemin meydan

çeşmeleriyle benzer üsluptaki süslemeleri, aynı ustalar tarafından inşa edilmiş olabileceklerini akla getirmektedir.

Sonuç olarak; Kaymak Mustafa Paşa yürüttüğü görevler, düzenlediği toplantılar, helva sohbetleri, İstanbul ve Anadolu'nun farklı merkezlerinde yaptırdığı eserleriyle Lâle Devri'nin ön plana çıkan simalarından birisi olmuştur. İmar faaliyetleri farklı türden yapıları içermektedir. Bunların içerisinde Babakale yeni baştan oluşturulan bir yerleşim yeri olması bakımından Osmanlı şehirciliği adına önemli bir detaydır. Günümüze gelebilen münferit eserlerden de Kaymak Mustafa Paşa'nın hayırsever bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak dönemin şairleri tarafından kaleme alınan şiirlere dahi konu olmuş eğlence toplantıları, kayınpederi Damat İbrahim Paşa ile kendisinin halk nezdinde itibar kaybetmelerine vesile olmuştur. Kaymak Mustafa Paşa'nın kaptan-ı deryâ olduktan sonra ölüncüye kadar İstanbul'dan ayrılmaması Lâle Devri'nde Osmanlı Devleti'nin izlediği barış siyasetiyle alakalıdır. Bu durum belki de paşanın devlet adına yarar sağlayacak birçok meziyetini kullanamamasına vesile olmuştur.

Kaymak Mustafa Paşa'nın hazin bir isyan neticesinde öldürülmesi belki de yapmayı planladığı daha nice faaliyetin de önüne geçmiştir. Hayatı hakkında dönem tarihçileri tarafından çok fazla bilgiye yer verilmese de günümüze ulaşan vakfiyeleri ve eserleri Kaymak Mustafa Paşa'nın ailesi, vakıfları ve imar faaliyetleri açısından kâfi derecede bilgi sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Acioğlu, Y. (2015), “Çanakkale’deki Osmanlı Kaleleri”, Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı. 19, 93-122.
- Altınay, A.R. (2011), Lale Devri, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Aktepe, M. (1968), “Derya Kapdanı Mustafa Paşa ve Bir Vakfiyesi”, Belgelerle Türk Tarihi Dergisi, 15, 31-39.
- Aktepe, M. (1969), “Kâpdân-ı Derya Kaymak Mustafa Paşa’ya Ait Vakfiyeler”, Vakıflar Dergisi, 8, 15-36.
- Aktepe, M. (2016), Patrona İsyanı (1730), Ankara: Altınordu Yayınları.
- Atak, E. (2014), “Anadolu’da Lale Devri Mimarisi (İstanbul Dışı Örnekler Üzerine Bir Araştırma)”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çanakkale.
- Ayvansarâyî, H.H. (2001), Hadikatü’l-Cevâmî’, (Haz. Ahmet Nezih Galitekin), İstanbul: İşaret Yayınları.
- Canca, G.E. (1999), “Bir Geçiş Dönemi Olarak III. Ahmet Devri Mimarisi (1703-1730)”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Çal, H. (1994), “Zile Ulu Camisi”, Ege Üniversitesi Sanat Tarihi Dergisi, 7, 27-55.
- Çaylak, A. (1997), “Çanakkale Çeşmeleri”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Erbahar, Z.N. (1973), “Kuleli Ocağı (Kulebahçe) Mescidi’nin İlgili Çekici Örtüsü”, Sanat Tarihi Yıllığı, 5, 95-100.
- Erdoğan, M. (1962), Lâle Devri Baş Mi’marı Kayseri’li Mehmed Ağa, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Neşriyatı.
- Konyalı, İ.H. (1976), Abideleri ve Kitâbeleriyle Üsküdar Tarihi, (Cilt 1-2), İstanbul: Ahmet Sait Matbaası.
- Macit, M. (2017), Nedîm Dîvânı, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Öz, T. (2015), İstanbul Camileri, C.1-2, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Râşid Mehmed Efendi-Çelebizâde İsmail Âsım Efendi (2013), Târih-i Râşid ve Zeyli, C.2, (Haz. Abdülkadir Özcan vd.), İstanbul: Klasik Yayınları.
- Süreyya, M. (1996), Sicill-i Osmanî, C. 4, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tanışık, İ.H. (1945), İstanbul Çeşmeleri, C. 2, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Topçu, S.M. (2010), “XVII. Yy. İkinci Yarısında Etkin Bir Bani Ailesi: Köprülüler”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri.
- Uysal, A.O. (2008), “Gelibolu ve Çevresindeki Türk Eserleri Hakkında Tespitler”, Gelibolu Değerleri Sempozyumu 29-30 Ağustos 2008, Çanakkale, 115-148.
- Uysal, A.O. (2008), “Kaymak Mustafa Paşa’nın Hatırası: Babakale”. Ayvacık Değerleri Sempozyumu 29-30 Ağustos 2008, Çanakkale, 115-148.
- Uysal, Z. (2014), “18. Yüzyıldan Ahşap Direkli İki Cami”, Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 9/10, Ankara, 1107-1123.
- Uzunçarşılı, İ.H. (1988), Osmanlı Tarihi: C. 5, bs.6, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

EXTENDED ABSTRACT

Kaymak Mustafa Pasha is one of the representatives of the 18th century of the Chief Admiral, which has an important place in the Ottoman State every period. Mustafa Pasha, also known with the titles of "Chief Admiral" and "Atlamacı", was taken to the palace at a young age and established close relations with the Nevşehirli İbrahim Pasha during his writing of the Darüssaade lord by marrying with his daughter. Mustafa Pasha, who captured his fame after this date, was appointed as "Chief Gunmen" and then "Chief Doormen" in M.1717. Mustafa Pasha, who was appointed as "Withholder (Sealer)" and Istanbul district governor with the rank of vizier in M.1718, was brought to the Chief Admiral who was vacated by the death of Chief Admiral Süleyman Pasha in September 1721. Kaymak Mustafa Pasha, who did not leave Istanbul during his captain's mission, attended meetings, entertainments, and halva conversations organized during the Tulip Period, together with Grand Vizier İbrahim Pasha, thereby strengthening his position within the Ottoman State and quickly gained a reputation among the palace man. Kaymak Mustafa Pasha, who organized meetings in his mansions in various places, especially the beach house in Anadoluhisarı, has invited palace people, especially his father-in-law Damat İbrahim Pasha and his brother-in-law Mehmed Pasha, the Interior Vizier, to these meetings. In the bloody Patrona Rebellion that ended the Tulip Period, the body of Kaymak Mustafa Pasha, who was slaughtered with his father-in-law Damat İbrahim Pasha and his brother-in-law Interior Vizier Mehmed Pasha, was taken from the rebels in exchange for money, and he was buried in Merzifonian Kara Mustafa Pasha's madrassah hazire located in Çarşıkapı district after being shown to the public next to Bayezid Mosque.

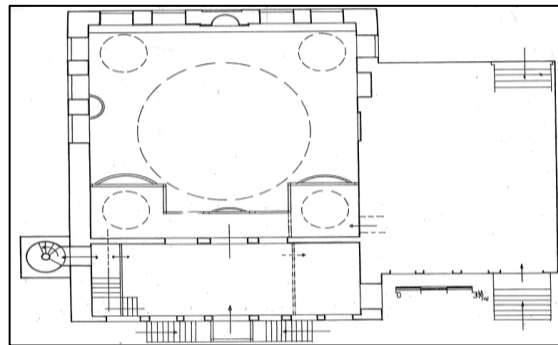
Kaymak Mustafa Pasha, whose life ended with a sad end as a result of a bloody revolt, shows that he had great power because he was the son-in-law of the Grand Vizier İbrahim Pasha and he served as a captain for many years. It is understood from its foundations' certificates that he made development works in various places such as Edirne, İzmir, Denizli, Chios, and Babakale, especially in Istanbul.

The foundations belonging to Kaymak Mustafa Pasha are extremely valuable in that they contain information about the family, properties, and foundations of the pasha. In addition, it is also important in terms of showing the development activities of Mustafa Pasha in various parts of Anatolia, especially Istanbul.

The information on foundation' certificates and his existing works of the foundations show that Kaymak Mustafa Pasha built different types of structures such as mosques, schools, fountains, mansions in various districts of Istanbul. The mansion in Anadoluhisarı and the mansion in Sarı Beyazid District could not survive until today. Kaptan Pasha Mosque on Üsküdar Kaptan Pasha Street, Kaptan Pasha Fountain opposite the mosque; Kuleli Garden Masjid, located just south of Kuleli High School in Çengelköy; the Black Imam Masjid (Sahaf Muhiddin Masjid) located at Kasım İstiklal district, on Sahaf Mosque Street, the school adjacent to the east of the masjid and the fountain adjacent to the courtyard wall are among the works that can survive till today. In addition to these works, it is stated that Kaymak Mustafa Pasha built a fountain next to Kuleli Garden Masjid in the foundations2 certificates.

Only the inscription of the Captain Pasha Fountain in Üsküdar belongs to Kaymak Mustafa Pasha. It is written in the repair inscriptions of Çengelköy Kuleli Garden Masjid and Üsküdar Kaptan Pasha Mosque that they are built firstly by Kaymak Mustafa Pasha. It is among the information we learned from the foundations' certificates that Kasımpaşa Kara İmâm Mosque was revived by Kaymak Mustafa Pasha and a school was built next to it. There is a repair inscription in the fountain in front of the Kara İmâm Mosque which was performed by Bezmiâlem Valide Sultan in H.1257 / M.1842. In addition to these, Kuleli Garden Fountain, which is seen to belong to Kaymak Mustafa Pasha, has not survived.

It is understood from the individual works that can survive today, that Kaymak Mustafa Pasha has a charitable personality. However, even the poems written by the poets of the period in which the entertainment meetings were the subject of them, led him and his father-in-law, Damat İbrahim Pasha to lose his reputation in public. The fact that Kaymak Mustafa Pasha did not leave Istanbul until he died after he became chief admiral was related to the peace policy pursued by the Ottoman Empire in the Tulip Period. This situation may have led the pasha to fail to use many merits that would benefit the state. The killing of Kaymak Mustafa Pasha as a result of a sad rebellion has prevented many other activities that he planned to do. Although there is not much information about his life by the historians of the period, the foundations and works that have survived to the present day provide sufficient information in terms of Kaymak Mustafa Pasha's family, foundations, and development activities.



Çizim 1: Kuleli Bahçe Mescidi Planı (Z.N. Erbahar'dan)

Çizim 1: Kuleli Bahçe Mescidi Planı (Z.N. Erbahar'dan)



Fotoğraf 1: Kuleli Bahçe Mescidi Kuzey Cephe



Fotoğraf 5: Harim Güney Cephe



Fotoğraf 2: Mescid ve Hünkâr Kasrı (Güney Cephe)



Fotoğraf 6: Harim Kuzey Cephe



Fotoğraf 3: Hünkâr Kasrı Batı Cephe



Fotoğraf 7: Harim Batı Cephe



Fotoğraf 4: Mescid Onarım Kitabesi



Fotoğraf 8: Harim Doğu Cephe



Fotoğraf 9: Kubbe



Fotoğraf 13: Kaptan Paşa Camii Doğu Cepheye Çıkışı Sağlayan Merdivenler



Fotoğraf 10: Hünkâr Mahfili Manzara Tasviri



Fotoğraf 14: Kaptan Paşa Camii Doğu Cephe ve Hazire



Fotoğraf 11: Mescid Avlusundaki Çeşme Kurnası



Fotoğraf 15: Kaptan Paşa Camii Kuzey Cephe (Son Cemaat Yeri)



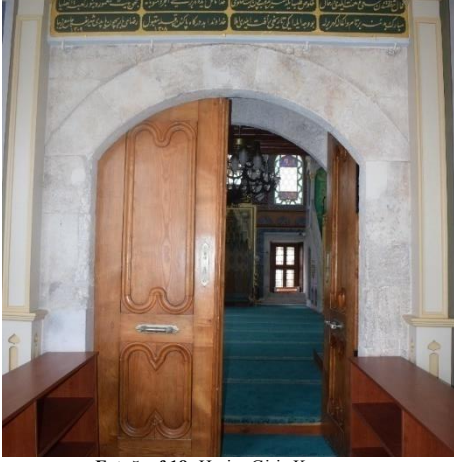
Fotoğraf 12: Üsküdar Kaptan Paşa Camii Avlu Giriş Kapısı (Aziz Mahmud Efendi Sokağı)



Fotoğraf 16: Kaptan Paşa Camii Batı Cephe ve Hazire



Fotoğraf 17: Kaptan Paşa Camii Batı ve Güney Cepheler



Fotoğraf 18: Harim Giriş Kapısı



Fotoğraf 19: Harim Güney Cephe



Fotoğraf 20: Harim Kuzey Cephe



Fotoğraf 21: Harim Doğu Cephe



Fotoğraf 22: Harim Batı Cephe



Fotoğraf 23: Kubbe



Fotoğraf 24: Çini Süsleme Detay



Fotoğraf 25: Haziredeki Mezar Taşlarından Örnek (Vazodan Çıkan Çiçekler)



Fotoğraf 26: Kaptan Paşa Çeşmesi Doğu Cephe



Fotoğraf 27: Kaptan Paşa Çeşmesi Güney Cephe



Fotoğraf 30: Kaptan Paşa Çeşmesi Güneydoğu Köşe Süs Çeşmesi



Fotoğraf 31: Kasımpaşa Karaimam (Sahhaf Muhiddin) Mescidi Kuzey Cephe



Fotoğraf 28: Kaptan Paşa Çeşmesi İnşa Kitabesi



Fotoğraf 29: Kaptan Paşa Çeşmesi Doğu Cephe Ayna Taşı



Fotoğraf 32: Kasımpaşa Karaimam (Sahhaf Muhiddin) Mescidi Güney Cephe



Fotoğraf 33: Kasımpaşa Karaimam (Sahhaf Muhiddin) Mescidi Batı Cephe



Fotoğraf 34: Harim Güney Cephe



Fotoğraf 38: Tavan



Fotoğraf 35: Harim Batı Cephe



Fotoğraf 39: Kasımpaşa Karaimam Mektebi



Fotoğraf 36: Harim Doğu Cephe



Fotoğraf 40: Kasımpaşa Karaimam Camii Önündeki Çeşme



Fotoğraf 37: Harim Kuzey Cephe



Fotoğraf 41: Çeşme Onarım Kitabesi



YABANCILARA TÜRKÇE ÖĞRETİMİNDE ANADOLU AĞIZLARININ YERİ (TOKAT AĞZI ÖRNEĞİ)

Şerif TİRYAKİ^{1*} Murat ÇİL^{1*+}

¹ Öğr. Gör. – Arş. Gör., Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türkiye

*serif.tiryaki@gop.edu.tr, *murat.cil@gop.edu.tr

+ORCID: 0000-0002-1059-993X, ORCID: 0000-0002-4076-9442

Öz- Yabancı dil öğretiminde günümüze kadar birçok farklı yöntemle başvurulmuştur. Geleneksel yöntemlerle dil öğretimi standart dilin öğretimiyle sınırlı kalmış, genellikle 1950'li yıllara kadar dilin kuralları benimsetilmeye çalışılmış ve dilin iletişim kurma işlevi üzerinde çok fazla durulmamıştır. Daha sonraki yıllarda dilin iletişim kurma işlevi üzerinde durulmaya başlanmış, yeni yöntem ve yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bu bağlamda birçok çalışma yapılmıştır. Dilin öncelikli işlevi iletişimdir. Yabancı dil öğrenen bir kişinin dilini öğrendiği toplumun fertleriyle başarılı bir iletişim kurabilmesi için standart dilin yanında bölgesel ağızların dil özelliklerinden de haberdar olması gerekmektedir. Bunun nedeni bazı bölgelerde yazı diliyle ağızların, iletişimi zorlaştıracak derecede farklılaşmasıdır. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi'nde Türkçe öğrenen yabancı uyruklu öğrencilerin iletişimde karşılaştıkları sorunlardan hareketle hazırlanan bu çalışmada; dilde varyasyon, standart ve yerel varyant, Tokat Ağızının Anadolu ağızları arasındaki yeri ve genel özellikleri ele alınmıştır. Ayrıca Tokat ağızının belirgin özelliklerinin öğretilmesini amaçlayan örnek etkinlikler hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler- Yabancılara Türkçe öğretimi, kültür, Tokat ağızı, iletişim.

THE PLACE OF ANATOLIAN DIALECTS IN TEACHING TURKISH TO FOREIGNERS (EXAMPLES OF TOKAT DIALECT)

Abstract – Many different methods have been used in foreign language teaching until today. Language teaching with traditional methods was limited to the teaching of the standard language, generally until the 1950s, the rules of the language were tried to be adopted and the communication function of the language was not emphasized too much. In the following years, the communication function of the language started to be emphasized and new methods and approaches were developed. Many studies have been conducted in this context. The primary function of the language is communication. In order for a foreign language learner to successfully communicate with the members of the society where he / she learns the language, it is necessary to be aware of the language features of the regional dialects as well as the standard language. The reason for this is that written language and dialects differ in a way that makes communication difficult in some regions. In this study, which was prepared based on the communication problems encountered by foreign students learning Turkish in Tokat Gaziosmanpaşa University; variation in language, standard and local variant, place of Tokat Dialect among Anatolian dialects and general characteristics are discussed. In addition, sample activities aimed at teaching the distinctive features of Tokat dialect were prepared.

Keywords – Teaching Turkish to foreigners, culture, Tokat dialect, communication.

GİRİŞ

Dil, doğal bir dizge olmasının yanında yaşamın her alanıyla doğrudan ilişkili olan bireysel, toplumsal ve kültürel bir olgudur. Toplumun üyeleri mesaj vermek durumunda olduğu gibi aynı zamanda verilen mesajları da almak durumundadır. Bundan dolayı bireyler ve kurumlar arasındaki farklı ilişki düzeylerinde, en önemli iletişim ve bildirişim vasıtası dildir. Dil, toplumu; toplum da dili şekillendirir (Eker, 2007: 127). “Dilin bir kültür ürünü olduğu gerçeğinden hareketle o dilde farklı kültürlerle göre değişen sosyodilsel kullanımları öğretmek ve öğrenmek önemlidir” (Günday, 2018: 538).

Dil öğretiminde geçmişten günümüze kadar birçok yöntem ve yaklaşımlara başvurulmuştur. 1950’li yıllara kadar dilin temel işlevi olan iletişim unsuru hep ikinci plana itilerek “Dil kurallarını iyi bilen dili iyi kullanır.” düşüncesi genel bir görüş olarak kabul görmüş, dil öğretiminden çok dilin kuralları benimsetilmeye çalışılmıştır (Güneş, 2011: 124). “Bir yabancı dili öğrenmeyi gerektiren en öncelikli unsur, kişinin öğrenmeyi hedeflediği dilin konuşulduğu ortamlarda ihtiyacını karşılayacak iletişim yeterliğine ulaşmasıdır” (Göçer, 2017: 2).

Bugün Türkiye’de birbirinden farklı ağızlar bulunmaktadır. Bazı bölgelerde ağızlar ile standart dil arasında küçük farklılıklar varken bazı bölgelerde ise iletişimi zorlaştıracak derecede farklılıkların olduğu görülmektedir. Dilin öncelikli işlevi iletişimdir. Dili öğrenen bireyler de toplumdan bağımsız değildir ve sürekli toplumla iletişim halindedir. İletişim sadece konuşmak değil aynı zamanda anlam paylaşımıdır. Yabancı dili öğrenen bireyler dili öğrendikleri bölgenin ağız özelliklerinden haberdar olmadıkları zaman iletişimde güçlüklerle karşılaşabilmekte ve hedef dile karşı olumsuz bir tavır takinabilmektedirler. Bir yabancı dil öğrencisinin hedef dildeki yerel bir söyleyişi dinlediğinde yaşadığı anlama zorluğu pedagojik bir problemdir (Gold, 2015:18). Ancak şimdiki kadar Türkiye’de birçok insan tarafından bilinip kullanılan, edebiyatta, tiyatrodan vs. alanlarda kabul gören ağızlar; Türkçenin eğitimi ve öğretimi alanında pek kabul görmemiş, ihmal edilmiştir (Alyılmaz, 2018:32). Yabancılarla Türkçe öğretimi materyalleri standart dil öğeleriyle sınırlandırılmıştır.

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesinde eğitim gören yabancı uyruklu öğrencilerin aşağıdaki tespitleri de çalışmamızın gerekliliğini destekler niteliktedir:

“Yabancı bir ülkeye okumak için iş için giden insanlar ilk önce o ülkenin dilini öğreniyorlar. Ama her yerin kendine ayıt şivesi oluyor. Yabancılar o devletin dilini öğrenseler de şive konusunda zorlanıyorlar. Yani çarşıda işi olan insan o şiveyi bilemediği için zorlanabiliyor. Bence yabancılarla bu konuda az da olsa ders verilse iyi olur.”

Akmıradova Ogulşeker (Türkmenistan)

“İnsanlar konuşurken bazı kelimeler çok değişiyor. Mesele: ne yapıyon demek ne yapıyorsun? Gedelim gidek diyorlar ve k yerine h diyorlar. Mesele: kalkah demek kalkalm.”

Mohammad Namtoug (Suriye)

“Aslında Türkçe çok karışık yani bazen kelimeler Arapça bazen Farsça vb. bunun için diğer taraftan bazı insanlar gidecek demek için gidocok diyorlar. Tokat demek için Tohat diyorlar. Bu telaffuz yabancılar için zor olur.”

Kemal Bite (Etiyopya)

“Biz yabancı öğrenci olarak Tokat şivesini anlamakta güçlük çekiyorum. Mesela kaşık yerine kaşuk diyorlar. Bunun gibi kelimeler.”

Hamdullah Karatürkmen (Afganistan)

1. Dilde Varyasyon

Dil canlı bir varlıktır. Kendi kanunları içinde yaşar ve gelişir. Zaman, coğrafya ve toplumsal yapı dilin değişmesine yol açar. Herhangi bir sebeple başlayan ve yayılan değişiklik bir noktada durur. Başka bir noktadan başlayan ve yayılan değişiklik de ilk değişikliğin yayılmadığı alanda yayılır ve ötekinin yayılmadığı alanın bir kısmını etkiler. Böylece çeşitli yönlerden gelen değişiklik dalgaları zamanla mekânı kaplar (Develi, 2006: 34). Söz konusu değişiklikler dilde varyasyonu gerçekleştirir. Gerek yazılı gerekse sözlü olsun her doğal dil birbirleriyle yakın temas kurabilen, tek başına kullanılmayan varyantlardan oluşur. Dolayısıyla idealize edilen, dilin tek biçimli olması, olağan olan ise varyasyonları barındırmasıdır (Demir, 2010: 95).

Dil varyasyonunda bazı dil dışı unsurlar varyasyonun türünü belirler. Coğrafya, toplumsal gruplar, dil ilişkileri, dilin tarihî gelişim aşamaları, etnik köken, gelir durumu, inanç, eğitim ve meslek gibi söz konusu unsurlara örnektir. Bu konuda yapılan çalışmalarda söz gelişimi baskın olan yerellik ise *diyalekt*; bir sosyal gruba aidiyet ise *sosyolekt*, cinsiyet ise *genderlekt* gibi terimler kullanılmıştır. Bu terimlerin ilk ögesi dil dışı durumu ifade ederken ikinci öge ise Yunanca *lektos*’tan gelen “konuşma biçimi” anlamında kullanılır. Son dönemde Amerika’daki bazı araştırmacılar varyasyon çalışmalarında *variety*, (Alm. *Varietät*) gibi yeni terimleri dil içindeki her tür farklılığı ve çeşitlenmeyi göstermek için *lekt* terimi yerine kullanılmaktadır (Demir, 2010: 95).

1. 1. Standart Varyant

Bir dilin çeşitli varyantlara sahip olması iletişim güçlüğü doğuran bir bozulma değildir. Dillerin değişip farklılaşması doğaldır, ancak bu farklılaşma anlaşmayı zorlaştıracak boyutlara gelirse bir sorundan bahsedilebilir. Bu defa insanlar ortak mekanlarda kullanabilecekleri bir dil şekli aramaya başlarlar. Bu ya onların birinin ağızıdır ya da üçüncü bir ağızdır. Buna standart dil denir (Develi, 2006:35).

“Standart dil bir ülkede belli bir ağızın esas alınarak konuşulduğu ve yazıldığı kültür dili olup farklı ağızları konuşanlar arasında bir iletişim aracı durumundadır” (Yüksekkaya, 2008: 45). “Standart varyant, yerel ve sosyal iz taşımamakla da diğerlerinden ayrılır. Standart diller elbette yerel ağızlarla veya belli bir grubun konuşma biçimine dayanabilir. Ama yaygınlaşmış ve kabul görmüş bir standart dili konuşan birinin hangi bölgeye, hangi sosyal tabakaya mensup olduğunu konuşmasından anlamak güçtür” (Demir, 2010: 97).

1. 2. Yerel Varyant

Sınırlı bir iletişim alanı olan ağızlar, resmi ortamlarda kullanılmaktan imtina edinilen, standart dile göre saygınlığı daha az olan, okullarda ve diğer kurumlarda öğretilmeyen, yazılı bir gelenek oluşturamamış konuşma biçimleridir (Aksan, 1979 1: 84). Belirli yerleşim alanlarında ortaya çıkan ve bir dilsel grup içinde bölgesel kullanımlar olarak düşünülen bu türler, aynı standart dil tarafından bir araya getirilmiş formlardır (İmer, 1987: 220).

Anadolu’da, 11. yüzyıldan itibaren yer edinmeye başlayan Oğuz boylarının farklı ağız özelliklerine sahip olması bugün bu topraklarda çeşitli ağızların bulunmasını sağlamıştır. Yerel varyasyonda, içinde alt ağız gruplarını bulunduran birçok ağız vardır. Türkiye Türkçesi; Batı grubu, Kuzeydoğu grubu ve Doğu

grubu olmak üzere üç ana ağız grubuna ayrılmıştır. Her grup kendi içinde başka ağız gruplarını barındırır (Karahan, 2011: 1).

1. 3. Tokat İli ve Yöresi Ağızları

Tokat ağızı, Batı Grubu ağızları içerisinde yer alır. Batı Grubu ağızları, Anadolu toprakları üzerinde en geniş alana yayılmış olan ağızlardır. Bu ağız bölgesi doğuda Kuzeydoğu Grubu ve Doğu Grubu ağızları ile çevrelenmiştir (Karahan, 2011: 114). Tokat ağızının bulunduğu bu grupta Havza, Lâdik (Samsun), Amasya, Sivas (Sivas ve Şarkışla hariç), Şebinkarahisar, Alucra (Giresun), Mesudiye (Ordu) Malatya merkez, Hekimhan ve Arapkir yöresi bulunmaktadır (Karahan, 2011: 117).

Tokat ili ve yöresi ağızları kendi içinde bazı farklılıklar gösterir. Çeşitli nedenlerle ortaya çıkan bu farklılıklar sonucu Tokat iki ağız yöresine ayrılır:

I. Ağız yöresi: Genel olarak Kelkit Irmağı'nın güneyinde kalan bölge olarak düşünülebilir.

II. Ağız bölgesi: Genel olarak Kelkit Irmağı'nın kuzeyinde kalan yörelerdir. Daha çok Karadeniz Bölgesi ağızlarının etkisi altındadır. Bu bölge Karadeniz Bölgesi ile Orta Anadolu ağızlarının kaynaşma sahası olarak adlandırılabilir (Demir, 2005: 67).

2. Tokat İli ve Yöresi Ağızlarının Genel Özelliklerinin Öğretilmesi¹

Birçok araştırmacı ağız-söyleyiş-telaffuz farklılıklarının yabancı dil öğretim programlarına dâhil edilmesinin gerekli olduğunu düşünmektedir (Amberg&Vause, 2008; Arteaga, 2000; Arteaga&Llorente, 2004, 2009; Auger&Valdman, 1999; Fox, 2002; Gutiérrez&Fairclough, 2006; Salien, 1998) (Güneş, 2019: 148).

Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenen ileri düzey öğrencilerine uygulanacak etkinliklerle aşağıdaki ağız özelliklerinin öğretilmesi gerçek bir iletişim ortamının sağlanmasına katkıda bulunacaktır.

Genel Bilgiler

Hedef grup	: Yabancı dil olarak Türkçe öğrenen katılımcı grubu
Seviye	: C1-C2
Ders	: Yabancı Dil Olarak Türkçenin Öğretimi
Konu	: Tokat İli ve Yöresi Ağızları Dil Özellikleri
Süre	: 100 dakika

A. Ses Bilgisi

I. ğ, ğ, h, h, k, k, r, n, v, y ünsüzlerinin düşmesinden veya erimesinden dolayı ortaya çıkan uzun ünlüler, özellikle ğ ünsüzünün düşmesi veya erimesiyle meydana gelen uzun ünlüler çoğunluktadır. ālarmış (ağlarmış), āşam (akşam), dēşiyō (değişiyor)

II. d, ğ, g, k, n, t ünsüzlerinin sebep olduğu bir kalınlaşmadan dolayı kalınlık-incelik uyumu bozulur.

yemāk (yemek), ekmāk (ekmek)

III. Ünlü değişimleri çok yaygındır.

İncelme

a>e

deneyi (taneyi)

lire (lira)

a>i

buriye (buraya)

i>i

çantayı (çantayı)

u>ü

cūmartesi (cumartesi)

Kalınlaşma

e>a

ataş (ateş)

i>ı

camı (cami)

ö>o

direktor (tıraktör)

ü>o

doos (dövüş)

Yuvarlaklaşma

a>o

bobam (babam)

e>ö

dövlet (devlet)

i>u

furun (fırın)

i>ö

dööl (değil)

i>ü

büber (biber)

Daralma

a>ı arabıya (arabaya)

e>i tenekiye (tenekeye)

o>u umuz (omuz)

Genişleme

i>a cahal (cahil)

u>o yort (yoğurt)

IV. Telaffuz güçlüğü olan bazı kelimelerde ön ses ve iç seste ünlü türemesi görülür.

irahatsız (rahatsız)

irashıyorlar (rastlıyorlar)

Ön ses değişimleri

I. Türkiye Türkçesi ağızlarında en yaygın ses değişimlerinden biri olan k>ğ değişmesi Tokat ağızında da görülür.

k>ğ

ķoyun (ķoyun)

p>b

pekmez (bekmez)

pek (bek)

t>d

taş (daş)

tüz (düz)

II. Ön seste h türemesi yaygındır.

hazimli (azimli)

helbet (elbet)

III. İç seste -ğ- > -v- değişikliği söz konusudur.

dav (dağ), yav (yağ)

IV. İç seste ünsüz benzeşmesi içerisinde akıcı ünsüzlerin benzeşmesi çok ileri derecededir.

-ñl- > -nn-

annadım (anlatayım)

dinnenecek (dinlenecek)

-mb- > -mm-

lamması (lambası)

temmel (tembel)

-rl- > -ll-

hazıllık (hazırlık)

yelleri (yerleri)

-hç- > -çç-

baççalar (bahçeler)

V. İç seste ünsüz ikizleşmesi ve tekleşmesi yaygındır.

güccükdür (küçükdür)

¹ Tokat ili ve yöresi ağızlarının genel özellikleri için Necati DEMİR'in (2005) çalışmasından faydalanılmıştır.

yanna (yana)
nassı (nasıl)
evelden (evvelden)

B. Şekil Bilgisi

I. I- sesiyle başlayan ekler -n sesi ile sona eren kelimelere geldiğinde ekin ilk ünsüzü kuralı olarak -n ye değişir.

günnük (günlük), bunnar (bunlar)

II. İlgili hâli eki -ğ, -h, -h, -k, -k ile biten kelimelere geldiğinde adı geçen sesler düşmektedir.

ırmân başına (ırmağın başına)

III. Vasıta hâli eki genellikle -man, -inen şeklindedir.

paramızınan, senin inen

IV. Çokluk birinci şahıs eki genellikle -k, -k, ık, -ik, uık, -ük'tür.

başlaruk, getürdük,

V. Şimdiki zaman eki çoğunlukla -yo'dur. Kimi zaman bazı bölgelerde düz-dar ünlülerle de söylenmektedir.

bilmiyom, bilmiyem, bilmiyâm

VI. Yalnızca Tokat ili ağızlarına has olan bazı zarf-fiil ekleri de dikkat çekicidir.

-a gine, -e gine: -arak, -erek manası vermektedir.

vura gine gôtüriyolardı.

-ıncık-ıncık, -uncuk, -ünçük: -ınca, -ince manası vermektedir.

Beş arkadaş oluncuk varduk ormana.

-aşdane, -ışdane: -e kadar manası verir.

Balık olanaşdane bobasının damını ellemesinner.

-işi, -işin: -ınca, -ince manası vermektedir.

Elini uzadışın yoh diyo.

-in: Eski Türkçenin bu zarf-fiil eki bölge ağızlarında yaygın olarak de- fiilinde kullanılır. -e (diye) manası verir.

Gız çocūna ifdira atıldı diyin söyledi amma.

3. Etkinlikler

Dinleme beceresindeki etkinliklere ağırlık verilerek farklılıklar kavratılmalıdır. Bazı farklı telaffuzların öğretilmesi noktasında işitsel materyaller öğrenime büyük katkı sağlayacaktır.

3. 1. **Kelime Tekrarı:** Tokat ağızında yazı dilinde bulunmayan seslerin yer aldığı kelimeler tekrar ettirilerek öğrencilerin bu sesleri tanımasını sağlanmalıdır.

Örnek: gúreş, ėlence, kıy, ġarışdır- ġet-

3. 2. **Dinleme I:** Metinlerin anlaşılıp anlaşılmadığı öğrencilere sorularak yöneltilerek öğrenilebilir.

“toġatın genelde meşhur şeyi böyle misafirlere ikram etdikleri batdur. badın mercümeeni büşürüsün. mercümekli bat yaparsın. mercümei büşürüsün. azcılı ġine dü derik, ince dü ġorsun. yapraa çıkarursun. yaprak da var yanında. salça ġorsun. yälısını yaparsan yä ġorsun. reyhan, dere otu, cevizlisi badın bunnarı ġoruk ġine. çemeni, baharatı ġorsun ġine. bu da bat yani. toġatın meşhur yemeē. ġarışdırırsun. yaprakla da yeniyö, kıy ekmē y ġnen de yeni. çöreböyün somunu da meşhur.” (Demir, 2005: 241)

Örnek: Aşağıdaki soruları dinlediğiniz parçaya göre yanıtlayınız.

1. Tokat'ın meşhur yemeğinin adı nedir?

2. Parçada geçen mercümekli bat nasıl yapılır?

3. azcılı, bunnar, yä kelimelerinin anlamlarını yazınız.

3. 3. **Dinleme II:** İşaretleyelim.

“toġatın genelde meşhur şeyi böyle misafirlere ikram etdikleri batdur. badın mercümeeni büşürüsün. mercümekli bat yaparsın. mercümei büşürüsün. azcılı ġine dü derik, ince dü ġorsun. yapraa çıkarursun. yaprak da var yanında. salça ġorsun. yälısını yaparsan yä ġorsun. reyhan, dere otu, cevizlisi badın bunnarı ġoruk ġine. çemeni, baharatı ġorsun ġine. bu da bat yani. toġatın meşhur yemeē. ġarışdırırsun. yaprakla da yeniyö, kıy ekmē y ġnen de yeni. çöreböyün somunu da meşhur.” (Demir, 2005: 241)

Örnek: Aşağıdaki doğru-yanlış sorularını dinlediğiniz metne göre yanıtlayınız.

Bat yemeği Tokat'ın meşhur bir yemeğidir.

D Y

Bat yemeği sadece mercümekle yapılır.

D Y

Çöreböyüğü köyünün somun ekmeği meşhurdur.

D Y

Bat yemeği sadece yaprakla yenir.

D Y

3. 4. Verilen kelimenin Standart Dildeki Karşılığını Bulma:

Tokat ağızındaki bazı kelimelerin ölçünlü dildeki karşılıkları sorulabilir. Böylelikle aradaki farklılıklar somut bir şekilde kavratılmış olur.

Örnek: Aşağıdaki kelimelerin standart dildeki karşılığını bulunuz.

Tokat Ağızı

**Türkiye Türkçesi
(Ölçünlü Dil)**

ġetmiyödü

.....

aylesiyile

.....

ras gelü

.....

ekmeyinen

.....

ėlenceler yapallar

.....

SONUÇ

Sağlıklı bir iletişim ve etkileşimin gerçekleşmesi için yabancı dil öğrenen bireylerin dili öğrendikleri bölgenin iletişimi zorlaştırabilecek ağız özelliklerini öğrenmeleri gerekmektedir. Bu hedefe yönelik olarak yapılan bu çalışma, Türkçe öğretimi programlarında standart dilin dışındaki kullanımlara da yer verilmesi adına bir ön tecrübe niteliğindedir. Bu amaca yönelik yapılacak olan çalışmalar ve etkinlikler bu konuda önemli katkılar sağlayacaktır. Neler yapılabilir?

1. Türkiye'deki tüm ağızların en azından iletişimde problem doğuracak dilsel kullanımlarını kapsayan bir ağız atlası oluşturulabilir.

2. Tespit edilen söz konusu dilsel kullanımlar yabancılarla Türkçe öğretimi materyallerinde (C1 ve C2) yer alması sağlanabilir

3. Ağız özelliklerinin sıklıkla yer aldığı masal, tekerleme, deyim, fıkra, hikâye gibi halk edebiyatı metinlerine daha çok yer verilebilir.

KAYNAKÇA

- Aksan, D. (1979), *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Alyılmaz, S. & C. (2018). "Ağız Bilimi Çalışmalarının Türkçe Öğretimi Açısından Önemi", *TDEED* 1, 45: 7-38.
- Demir, N. (2005), *Tokat İli ve Yöresi Ağızları (İnceleme-Metinler-Sözlük)*, Tokat: Niksar Belediyesi Yayınları.
- Demir, N. (2010), "Türkçede Varyasyon", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, 17:2, 93-106.
- Develi, H. (2006), *Dil Doktoru: Dile ve Türkçeye Dair Yazılar*, İstanbul: 3F Yayınevi.
- Eker, S. (2007), "Toplum-Dilbilim, Dil Planlamaları ve Kamu Mensuplarının Dil Kullanımı", *Gazi Türkiyat*, 1, 127-135.
- Gold, M. A. (2015), "Learners' Attitudes Toward Second Language Dialectal Variations and Their Effects on Listening Comprehension", *Hawaii Pacific University TESOL Working Paper Series*, 13, 18-30.
- Göçer, A. (2017), "Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretiminde İletişimsel Yöntemin Özellikleri, Kullanımı ve İşlevleri", *International Journal of Languages' Education and Teaching*, 5:4, 1-16.
- Günday, R. (2018), Yabancı Dil Öğreniminde Kültürlerarası İletişim Becerisi Edinimi, *International Journal of Languages Education* 1, 6:3, 533-545.
- Güneş, F. (2011), "Dil Öğretim Yaklaşımları ve Türkçe Öğretimindeki Uygulamalar", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8:15, 123 – 148.
- Güneş, K. (2019), "Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Bölgesel Ağızlara Yer Verilmesi Üzerine Bir Değerlendirme", *Uluslararası Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi Dergisi*, 131-151
- İmer, K. (1987), "Toplum Dilbilimin Kimi Kavramlarına Kuramsal Bir Bakış ve Dil Türleri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 31:1-2, 213-230.
- Karahan, L. (2011), *Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması*, Ankara: TDK Yayınları.
- Kocaman, A. (2011), "Türkçe Öğretiminde İletişim Yetisinin Yeri Üzerine Düşünceler", *Türk Dili Dergisi*, 24:143.
- Yüksekkaya, G. S. (2008), "Standart Dil ile Halk Dilinde Ortak Kullanılan Sözcüklerin Dil Düzeyleri Üzerine", *1.Uluslararası Kaşgarlı Mahmut Dil ve Edebiyat Sempozyumu, Yakın Doğu Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi*, 45-50.

EXTENDED ABSTRACT

Many different methods have been used in foreign language teaching until today. Language teaching with traditional methods was limited to the teaching of the standard language, generally until the 1950s, the rules of the language were tried to be adopted and the communication function of the language was not emphasized too much. In the following years, the communication function of the language started to be emphasized and new methods and approaches were developed. Many studies have been conducted in this context. The primary function of the language is communication. In order for a foreign language learner to successfully communicate with the members of the society where he / she learns the language, it is necessary to be aware of the language features of the regional dialects as well as the standard language. The reason for this is that written language and dialects differ in a way that makes communication difficult in some regions. In this study, which was prepared based on the communication problems encountered by foreign students learning Turkish in Tokat Gaziosmanpaşa University; variation in language, standard and local variant, place of Tokat Dialect among Anatolian dialects and general characteristics are discussed. In addition, sample activities aimed at teaching the distinctive features of Tokat dialect were prepared.

The primary issue that requires learning a foreign language is to reach the communication competence to meet the needs of the person in the environments where the target language is spoken.

Today Turkey is different from each other in the dialect. While there are small differences between the dialects and the standard language in some regions, it is seen that there are differences at a level that makes communication difficult in some regions. The primary function of the language is communication. Individuals who learn the language are not independent from the society and are in constant communication with the society. Individuals learning a foreign language may encounter difficulties in communication when they are not aware of the dialect characteristics of the region where they learn the language. Communication is not just talking but also sharing meaning.

Tokat dialect is located within the Western Group dialects according to Leyla Karahan. The dialects spread over the widest area on Anatolian lands are the Western Group dialects. This dialect region is surrounded by the dialects of the Northeast Group and the Eastern Group in the east. In this group where the dialect of Tokat is located, there are Havza, Ladik (Samsun), Amasya, Sivas (except Sivas and Şarkışla), Şebinkarahisar, Alucra (Giresun), Mesudiye (Ordu) the center of Malatya, Hekimhan and Arapkir regions. The dialects of Tokat province and its region show some differences within themselves. As a result of these differences that occur for various reasons, Tokat is divided into two dialects.

I. Dialect Region: It can be generally considered as the region in the south of Kelkit River.

II. Dialect Region: Generally, these are the regions to the north of the Kelkit River. It is mostly under the influence of the Black Sea Region dialects. This region can be called the fusion area of the Black Sea Region and Central Anatolia dialects.

As a result for successful communication and interaction, individuals who learn a foreign language need to learn the dialects of the region where they learn the language that will make communication difficult. This study, which has been carried out for this purpose, is a preliminary experience to include the use of non-standard language in Turkish teaching programs. Studies and activities to be carried out for this purpose will make important contributions in this regard.



ABDÜRREŞİD İBRAHİM'İN JAPONYA'DA HİRİSTİYAN MİSYONERLİĞİ KARŞISINDAKİ TUTUMU

Hasan BARLAK^{1*}

¹Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

*hbarlak@sinop.edu.tr

+ORCID: 0000-0001-7252-5584

Öz- Japonya, 19. yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren misyonerlerin aktif bir şekilde faaliyet gösterdikleri ülkeler arasındadır. Batılı devletlerin ve Hıristiyan kiliselerin desteklediği bu faaliyetlerin tahlilinde 20. yüzyıl başlarında bu ülkeyi ziyaret eden Türk/Tatar aktivist Abdürreşid İbrahim'in izlenimlerinin ayrı bir yeri vardır. Abdürreşid İbrahim Japonya'da bulunduğu aylarda saygın Japon dostları ile Şark birliği düşüncesi üzerine konuşmuş ve onlara İslam dini hakkında bilgiler vermiştir. Bunun yanında Hıristiyan misyonerlerin çalışmalarını inceleyerek diyalog kurduğu Japonlarla misyonerlerin faaliyetleri üzerine mütalaalarda bulunmuştur. Abdürreşid İbrahim misyonerlerin çalışmalarını samimi bulmamıştır. Onların din telkinini siyasi, iktisadi ve sosyal sebeplerle ilişkili görmüştür. Ayrıca Hıristiyanlığın Japon toplumunu ihya edemeyeceğini, aksine onlara zarar vereceğini savunmuştur. İlişkisi olduğu Japonlar da onunla benzer fikirleri paylaşmışlardır. Abdürreşid İbrahim milletçe sahip oldukları özelliklerden dolayı Japonların asıl olarak İslam'a yakın oldukları kanaatinde idi. Hıristiyanlığın tahrif olmuş bir din olduğunu düşünmekten başka, misyonerlerin çalışma tarzından da rahatsızdı. O, Japonya'da özellikle İslam peygamberini hedef alan iddialar ve propagandalarla oluşturulmaya çalışılan Hz. Muhammed imajını düzeltmek için birtakım girişimlerde bulunmuştur. Japonya'da Hıristiyanlığın yayılışı ve Türk bir Müslüman aydınının bu gelişmeler karşısındaki tutum ve yaklaşımı incelemeye değerdir. Ayrıca bu araştırmanın Osmanlı Devleti ile ilişkileri 19. yüzyılın sonlarında başlayan ve o dönemde bölgedeki siyasi dengelerin odağındaki ülkelere biri olan Japonya'nın tanınmasına bir derece katkı sağlaması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler- Abdürreşid İbrahim, Japonya, Meiji Restorasyonu, Hıristiyanlık, Misyonerlik.

ABDÜRREŞİD İBRAHİM'S ATTITUDE TOWARDS CHRISTIAN MISSIONERY ACTIVITIES IN JAPAN

Abstract – Japan is one of the countries where missionaries have been active especially since the second half of the 19th century. The impressions of Turkish/Tatar activist Abdürreşid İbrahim, who visited this country at the beginning of the 20th century, have a special place in the analysis of these activities that have been supported by Western states and Christian churches. During the months Abdürreşid İbrahim was in Japan, he talked to his esteemed Japanese friends about the idea of Eastern unity and informed them about the religion of Islam. He also examined the work of Christian missionaries and discussed their activities with the Japanese with whom he established a dialogue. Abdürreşid İbrahim did not find the missionaries' work sincere. He observed their religious indoctrination to be related to political, economic and social reasons. He also argued that Christianity could not revive Japanese society, but would harm them. The Japanese with whom he was associated shared similar ideas with him. Abdürreşid İbrahim was of the opinion that the Japanese were predominantly inclined to Islam due to their national characteristics. Other than considering Christianity to be a distorted religion, he was also uncomfortable with the way missionaries worked. He made attempts to correct the image of the Prophet Muhammad that was attempted to be created in Japan especially through claims and propaganda targeting the Islamic prophet. The spread of Christianity in Japan and the attitude and approach of a Turkish Muslim intellectual towards these developments are worth examining. Besides, this research is expected to contribute to the recognition of Japan, whose relations with the Ottoman Empire began at the end of the 19th century and was one of the countries at the center of the political balance in the region at that time.

Keywords – Abdürreşid İbrahim, Japan, Meiji Restoration, Christianity, Missionary.

GİRİŞ

İslam coğrafyasının sancılı bir süreçten geçtiği 20. yüzyılın başlarında Japonya'ya giden Abdürreşid İbrahim burada Şark birliği fikrini geliştirmek ve İslam'ı tanıtmak için birtakım faaliyetlerde bulundu. Bunun yanı sıra Japonya'da misyonerler tarafından hummalı bir şekilde sürdürülen Hıristiyanlık propagandaları ile de ilgilendi. Abdürreşid İbrahim Rusya Müslümanlarından olduğu için Hıristiyan kültürüne ve misyonerlere yabancı değildi. Ne var ki misyonerler Japonya'daki faaliyetlerini adeta rakipsiz yürüttüler. İbrahim Efendi de kendi dini ve siyasi hedeflerini gerçekleştirmek, en azından hedefleri için ilk adımları atmak için özellikle Japonya'da birtakım girişimlerde bulundu. O, Japonlara hem İslam dinini tebliğ etmek hem de Doğu ittifakı düşüncesini benimsetmek istiyordu. Bu sayede Osmanlı Devleti için de sağlam bir müttefik bulmak arzusundaydı. Her iki hedefi için de biri, Batıların siyasi ve iktisadi kazanımlarına yönelik olarak yürüttükleri faaliyetler, diğeri Hıristiyan misyonerlerin bağlı oldukları kiliseler ve devletler adına yaptıkları çalışmalar olmak üzere iki rakibi vardı. Abdürreşid İbrahim'in Japonya'daki önceliği misyonerleri takip etmek olmadı ancak o, dini ve siyasi faaliyetlerinin yanında bu ülkedeki Hıristiyanlık hareketini ve misyonerlerin çalışmalarını gözlemleyerek onlarla ilgili değerlendirmeler ve yerine göre karşı girişimler yapmaktan da geri durmadı.

Japonlar Avrupalı tacirleri ve misyonerleri Tokugawa döneminin başlarında tanıdılar. 1542'de Güney Çin'e seyahat eden ve beraberlerinde ateşli silahlar da getiren Portekizli denizcilerin Japonya'ya ayak basan ilk Batılılar olduğu kabul edilir (Meyer, 2019: 98-99). 1587'de Meksika ve Filipinler üzerinden İspanyol kalyonları geldi. Onları daha sonra Hollandalı ve İngiliz tüccarlar izledi. Bir buçuk milyon nüfusa sahip küçük bir ülkeden gelen Portekizlileri, ganimet, kâr arzusu ve dini gayret motive ediyordu. Öte yandan Portekizli tüccarları çekme düşüncesi ile birkaç Kyushu daimyo (derebeyi) Hıristiyan oldu. Tüccarlar yanlarında Cizvit misyonerlerini de getirdiler. İsa topluluğu 1540 yılında papanın reforma karşı yürüttüğü kampanyada asker olarak hareket etmek üzere kurulmuştu. Bu tarihten sadece dokuz yıl sonra Francis Xavier (1506-1552) misyonerlik yapmak amacıyla Japonya'ya geldi. O, Japonların "henüz keşfedilmiş en iyi [insanlar]" olduğunu yazdı. Başka bir Cizvit, Japonların "hepsi beyaz, saygılı ve oldukça medeni, o kadar çok ki dünyanın bilinen bütün diğer ırklarını aşarlar" diye yazdı. Buna karşılık Japonlar da Cizvitlere dindarlıklarını, azimleri ve öğrenimlerinden dolayı hayranlık duyuyor gibiydiler (Craig, 2011: 49).

Francisco Xavier'i diğerkleri izledi ve 1582'ye kadar misyonerler 100.000'den fazla Japon'u Hıristiyanlaştırdılar. 17. yüzyılın başlarında İspanyol Fransiskenler ile Portekiz Cizvitler arasında yaşanan rekabet ülkede huzursuzluğa sebep olunca 1611-1613 yılları arasında Hıristiyanlığı yasaklayan kanunlar yürürlüğe kondu. Aslında Japonlar atalarının kültürüne karşı çıkan, Çinlilerin de soğuk baktığı bu dine fazla rağbet etmediler. Yine de ülkede yarım milyondan fazla Japon'un Hıristiyanlaşması idareyi rahatsız etti. 1616'da Hirado ve Nagasaki dışındaki limanlar Avrupalılara kapatıldı. 1630'da Hıristiyanlıktan bahseden kitaplar yasaklandı. Dış dünya ile bağlar koparılarak içe kapanma dönemine geçildi. O derece ki, bu süreçte Pasifik Okyanusu'nu aşabilecek büyüklükte gemi yapılmasına dahi müsaade edilmedi. 1638'de çıkan köylü ayaklanmasında parmağı olan kilise mensuplarına tepki gösterildi. Müteakiben yaşanan isyan hareketi ise kuvvetle bastırıldı ve Hıristiyanlığın yayılmasını engellemek için Çin ve Hollanda dışındaki ülkelerle ilişkiler kesildi (Kavas, 2001: XXIII, 572).

1854 yılında Japonya'ya gelen Amerikalı Komodor Matthew Perry'nin girişimiyle Japonya yeniden dış dünya ile temasa geçmeye başladı. 1867'de Tokugawa döneminin son şogunu yetkilerini İmparator Mutsuhito'ya devretti. 1868'de şogunluk tamamen kaldırıldı ve Meiji dönemi başladı (Dündar, 2006: 131-133). Meiji döneminde Japonya'nın çehresi büsbütün değişti. Ülkede yapılan idari, içtimai çalışmalar ve bayındırlık faaliyetleri ile büyük bir restorasyon gerçekleşti. Hıristiyanlık aleyhindeki yasaklar kaldırıldı, Yokohama, Osaka ve Tokyo gibi şehirlerde misyoner kongreleri yapıldı (Samizâde Süreyya, 1917: 20). Batılı güçlerin baskıları karşısında yöneticilerin daha hoşgörülü davranması Japonya'da Hıristiyanlığın önünü açtı ve Hıristiyanlık Fransız Katolik ve Amerikalı Protestan misyonerler tarafından yayıldı (Lee, 2001: XXIII, 571). Hıristiyan misyonerler özellikle kadımlar için yüksek eğitim alanında aktif oldular (Mason, Caiger, 1997: 302).

Hıristiyanlığa karşı kökleşmiş Japon önyargısı Hıristiyanlığın Japonya'daki kabulünü son derece güçleştirdi. Yine de 1828'de Amerikan Board için Japonya misyonuna yapılan ilk bağıştan kırk yıl kadar sonra Amerikan Board Japonya misyonunu başlatmaya karar verdiğinde bağış katkıları 4.000 doların üzerine çıkmıştı. İlk Amerikan Board misyoneri Daniel Grosby Greene (1843-1913) Kasım 1869'da, Orramel H. Gulick (1830-1923) 1871 başlarında Japonya'ya geldiler. Kobe'de sürdürülen misyonerlik çalışmalarını ikincisinin gelişi ile komşu Osaka'ya kadar genişledi. Ancak 1875'e kadar anlaşma limanlarının dışına açılmak mümkün olmadı. Amerikan Board ile ilişkilendirilen ve en ünlü Japon Hıristiyan olarak sunulmaktan başka Japon evangelistlerinin en meşhuru olan Nijima Jo (1843-1890) ise Amerika'dan Japonya'ya döndükten sonra etnik kökeninden de yararlanarak hareketi Kyoto'ya kadar taşıdı (Ion, 2012: 167).

Bu gelişmeler Japonya'daki Şinto gerçeğini çok etkilemedi. Meiji döneminde Şinto dini gücünü korudu, hatta artırdı. Şinto adeta devlet dini gibi formüle edildi. Şinto devleti bireysel kamiye tapmaya devam eden ve bağımsız Şinto mezheplerinin sorumluluğunu üzerine alan ayrı bir din dairesi tarafından idare ediliyordu. Şinto devleti, İse'de imparatorluk tapınağının, kraliyet ailesinin, milli kahramanların ve ataların önemini vurgulayarak imparatorluğa adanmayı aşılıyordu. İmparatorun ve tanrıların tek ülkesi kabul edilen Japonya'nın gönüllü ama pahalı bir genişleme doktrini vardı. Buna bağlı olarak eski ilahilik kavramı tekrarlandı ve vatanperverlik teşvik edildi. Şinto ön plana çıktıkça Budizm ve Hıristiyanlık zayıfladı. Aslında 1873'de Hıristiyanlık için konan uzun süreli yasak kaldırılmadan önce de İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nden Protestan heyetler gelmişti. Bu heyetler başlangıçta iyi karşılandılar, okullar kurdular ve onların çalışmalarının neticesi olarak bazı Japonlar din değiştirdi. Ancak Hıristiyanlık Japonlar tarafından tamamen kabul görmedi. Halbuki 17. yüzyıl başlarında nüfusun muhtemelen %2'si Hıristiyanlığı ve onun Katolik şeklini benimsemişti. 1889'da sadece %1'in çeyreğinden az bir kısım din değiştirmişti [40.000 Katolik, 29.000 Protestan ve 18.000 Ortodoks] (Meyer, 2019: 162-163). Genel nüfusa oranla Japonya'daki Hıristiyan nüfus fazla olmasa da Müslüman sayısının yok denecek kadar az olması Abdürreşid İbrahim'in bu mesele ile ilgilenmesinde etkili olmuştur.

1890'dan vefat ettiği 1904 yılına kadar hayatının yaklaşık son on beş yılını Japonya'da geçiren ve oradaki hayatını adeta Japon kültürünü incelemeye adanmış Lafcadio Hearn, Japonya'da şu veya bu biçimde bütün Japonların benimsemeyi sürdürdüğü asıl dinin atalar kültü olduğunu belirtmiştir. Bu din binlerce yıl boyunca pek çok değişime uğramış ve pek çok görünüme bürünmüşse de Japonya'nın genelinde sahip olduğu bütün temel özellikleri korumuştur. O, başka türlü Şintocu tapınma biçimleri ve değişik

Budist kültler dışında, atalara Şinto yöntemiyle tapınmayı aile, kabile/aşiret ve imparatorluk atalarına tapınma olmak üzere üçe ayırmıştır (Hearn, 2016: 24). Diğer yandan 20. yüzyılın başlarında İslam dininin de Japonya'nın gündemine girdiği görülmektedir. Japonya ileri dönük yayılcı siyaseti için İslam aleminden faydalanmayı düşünmüştür. Japonya'nın İslam'a karşı sergilediği olumlu tutum Müslümanları etkilemiş ve Japonlara yönelik bir ilgiyi beraberinde getirmiştir (Uluslan Şahin, 2001: 193). Bu süreçte yaşanan siyasi hadiseler, misyoner propagandalarının husule getirdiği etki ve ülkede gerçekleşen açılım politikası gibi farklı sebepler Japonya'da din meselesinin konuşulup değerlendirilmesine daha bir ivme kazandırmıştır.

1. Japon İmparatorunun Sultan II. Abdülhamid'den Japonlara İslam'ı Tanıtmak İçin Âlim Heyeti Talep Etmesi

19. yüzyılın sonlarına doğru İslam dininin Hıristiyanlık gibi zengin kaynaklarla ve siyasi imkânlarla tebliğine imkân bulunmuyorsa da Müslümanların halife unvanını haiz bir liderin ardında sergiledikleri bağlılık dikkat çekiciydi ve Müslümanlar siyasi, iktisadi ve içtimai bakımdan zor imtihanlardan geçmelerine rağmen dinlerine karşı olan sadakatleri İslam'a karşı bir ilgi uyandırıyor. Japonlar söz konusu olduğunda ise İslam hakkında müracaat edebilecekleri en doğru kişi, aynı zamanda siyaseten iyi ilişkiler kurmaya karar verdikleri Osmanlı Devleti (Komatsu, 1992: 30-31) padişahı II. Abdülhamid idi. Ferdi olarak dindar bir insan olan Sultan II. Abdülhamid (Osmanoğlu, 2008: 25), hem politik hem de sosyal faaliyetlerinde İslami bir portre çiziyor (Findley, 2010: 148-150) ve Avrupa'da gerçekleşse dahi İslamiyet'e yönelik hakaretimiz girişimleri engellemek için elinden geleni yapıyordu (Deringil, 2007: 183). Dünya çapında halife olarak sergilediği tutumdan dolayı, ondan İslam dini davetine hazır görünen toplumlara yönelik sistemli bir tebliğ faaliyeti beklenebilirdi. Ne var ki halife-sultanın, Japonya örneğindeki davranışı tam olarak beklentiyi karşılayacak şekilde olmamıştır. Sultan II. Abdülhamid, Japon imparatorunun kendisinden Japonya'da İslam dininin tanınması ve öğrenilmesi için bir heyet istediğini ancak bu talebi karşılıksız bıraktığını Selanik'te muhafızlığını yapan Ali Fethi Bey'e aşağıdaki şekilde anlatmıştır:

"Şimdi size hicran olmuş bir hâtramdan bahsetmenin sırasıdır beyefendi oğlum... Tarihi sarih olarak söyleyemeyeceğim, fakat, Ruslara karşı kazandıkları zaferin arifesinde idi. Japon İmparatorluk ailesine mensup bir Prens, beni ziyarete geldi. İmparatorundan hususi bir mektup getiriyordu. Benden, İslâm dininin muhtevasını, iman esaslarını, gayesini, felsefesini, ibadet kaidelerini izah edecek kudrette bir dinî-ilmî heyet istiyordu. Bunun sebebi vardı. Orada İslâmiyeti yaymayı, mukaddes vazife sayan Abdürreşit İbrahim isimli, aslı Kazanlı olan bir Müslüman âlimden mektup almış, Japonya'daki islâm'ı tamim hareketine yardımcı olmam istenmişti. İslâm âleminin Halifesi idim. Bir taraftan daima iftihar ettiğim ve hizmetkârı olmaya çalıştığım bu âli vazife, diğer taraftan ruhumda bu mahiyette şerefli hizmete duyduğum hasretle, mümkün olan her şeyi yaptım, fakat bu yardımım daha çok maddî sahada kaldı.

Çünkü Abdürreşit İbrahim Efendi, bizim din adamlarımızdan başka hüviyet içinde idi. Türkçe, Arapça, Farsça'dan başka Rusça, Japonca biliyordu. Avrupa'yı baştan aşağı dolaşmıştı; Çin'i bile görmüştü. Kırk yaşından sonra Fransızca ve Lâtince'yi de öğrendiğini yazmıştı. Japonya'da Şinto dininin değişen şartlar içinde Japon münevverlerini tatmin etmediğini, mantık, akıl, ilim, ruh birliği ve cihânşümül (evrensel) felsefeyi temsil edecek bir dinî-mânevî hareketin, Japon milletince benimseneceğini, İslâmiyetin de aslında bütün bu vasıfları ihtiva ettiğini, sadece hakikatleri izah edecek kudret ve ilmî-mânevî kıfayette şahsiyetlere ihtiyaç olduğunu

yazmıştı. Japon imparatorundan, ailesinden bir Prens ziyareti ile böyle bir mektup da alınca, mevzuun ehemmiyeti hâdiseler olarak önümde idi.

Fakat, bizdeki din adamlarının ilmî ve mânevî seviyelerini çok iyi biliyordum... Düşündüm ki, Japon İmparatorunun istediği Müslüman din âlimleri kendi ülkemizde olsa, ve onları ben bulabilseydim, Japonlardan evvel kendi milletimin ve Halife, yani Peygamberimizin vekili olarak İslâm âleminin istifadesini temin ederdim.. Şöhret yapmış ilmiye mensuplarını tanıyordum. İçlerinde şahsen hürmete şayan çok şahsiyet vardı. Ekskeriyetle de şahsen faziletli idiler. Fakat ilmî kudretleri olduğu kadar cihânî telâkki tarzları, bu kadar büyük ve İslâmiyetin mukadderatı üzerinde tesir yapacak mevzuu ele almaya, neticelendirmeye müsait değildi... Japon İmparatorunun istediği Müslüman din âlimleri'ni yetiştirecek feyyaz menbâlar da artık mevcut değildi ..." (Okyar, 1980: 101-103).

Bu talebin doğrudan karşılanması mümkün görülmezince imparatora geçitirici bir cevap verilmiş ve hiç olmazsa Japonya'ya İslam dinini tanıtmak için birtakım dini kitaplar gönderilmiştir (Lee, 1991: 222.) Görüldüğü üzere Sultan II. Abdülhamid, Japonya'ya İslam'ı anlatacak ilmi bir heyet göndermemesini Osmanlı Devleti'ndeki ulema sınıfının siyasi ve entelektüel derinliklerindeki yetersizliğe bağlamıştır. Eğer sebep gerçekten bu ise üzerinde epey düşünmek gerekir. Abdürreşid İbrahim'i iyi bir misal olarak sunan II. Abdülhamid'in bu iş için her bakımdan nitelikli insanlar düşündüğü açıktır ve ideal olan da budur. Ancak İslam'ı anlatmak için ilmî seviyeleri ideal düzeyde, dünyayı siyasi, iktisadi ve içtimai yönlerden çok iyi anlayan, İslam'ın mevcut durumuna ve geleceğine etki edebilecek donanım ve iş görme kabiliyetine sahip kimseleri bulmak her zaman zor olsa gerekir. Sultan Abdülhamid'in dile getirdiği üzere, ulema sınıfı içinde çok sayıda mevcut hürmete şayan hocalardan birkaçı, sadece şahsiyetleri ile olsun muhataplarını az da olsa etkileyemezler miydi? Aslında ortalama bir Müslüman, inancı, ibadeti, ahlakı, samimiyeti, iyiliği, sevgisi-saygısı, temizliği ve yapabildiği kadar tebliği ile belli derecede bir temsilcilik sergileyebilir ve eğer ciddi önyargılara sahip değilse karşısındaki ondan etkilenebilir. Gerçi Japon imparatorunun isteği de Osmanlı padişahının arzusu da bundan fazlasıdır. Yine de yaklaşık yarım asırlık zaman farkına rağmen yakın bir coğrafya olması bakımından şöyle bir karşılaştırma yapılabilir.

Bugün Güney Kore'deki Müslüman sayısının yabancılar dâhil yaklaşık 100.000 olduğu tahmin edilmektedir (Diaconu & Tacet, <https://www.aljazeera.com/indepth/inpictures/2017/11/muslims-south-korea-171114104611451.html>, 04.09.2020). Kore'de İslam'ın tanınmasında ve yayılmasında 1950'li yıllarda orada bulunan Türk askeri birlikleri öncü olmuştur. Türk askerlerinin Kore savaşında gösterdikleri kahramanlık, fedakârlık ve alicenaplık Korelileri gerçekten etkilemiştir. Hatta askerlik dışında, buradaki Türk Tugay Komutanı Tuğgeneral Tahsin Yazıcı'nın talimatı ile Koreli yetim çocuklar için bir yetimhane açılması gibi ciddi hassasiyetler de sergilenmiştir. Kore'de İslam davetini yapanlar ise peş peşe Türk Tugay imamı olarak Kore'ye gönüllü giden eski Polatlı müftüsü Abdulgafur Karaismailoğlu ile İmam Hatip Okulu mezunu yirmi bir yaşındaki Zübeyir Koç'tur. Bu iki din görevlisinin çalışmaları ve konferansları neticesinde 208 Koreli Müslüman olmuştur (Lee, 1991: 292-300). Karaismailoğlu'nu elli iki yaşında tecrübeli bir müftü olduğu için ayrı tutabiliriz, ancak Zübeyir Koç genç bir imamdı; büyük bir İslam âlimi değildi. Buna rağmen çok sayıda Korelinin Müslüman olmasına vesile olmuştu. Bilgi, sunum ve metot yani insan unsuru ikna için önemli olsa da Sultan II. Abdülhamid İslam inancının ve değerlerinin fitriliğini, sadeliğini,

aklılığını ve insana yaraşırılığını ön planda tutarak birkaç kişi gönderemez miydi?

II. Abdülhamid'in Japonya'ya hoca göndermemesinin arkasında gerçekten Osmanlı'daki mevcut ulema sınıfını bu iş için siyasi ve ideolojik yönden zayıf bulmasının payı olabilir. Onların İslam'ı arı ve duru bir tarzda sunamamalarından, yine Müslümanların zaman zaman yaptıkları bir hata olarak detaylara girip özden kopmalarından kaygılanmış da olabilir. Ama muhtemelen daha önemlisi söz konusu hocaların orada Osmanlı Devleti'ne zarar verebilecek işlere karışmaları ve bunları takip edecek bir dizi siyasi sakıncalardır. Bu yıllarda Avrupalı devletler tarafından Osmanlı Devleti'nin sık sık Panislamizm politikası güttüğü iddia ediliyor ve bu husustaki kaygılar dile getiriliyordu. Ayrıca Rusya, Osmanlı Devleti için büyük bir tehditti ve Ruslarla Japonların arası iyi değildi. Japonya'ya gidecek olan kişiler hilafet makamı tarafından gönderildiklerinden, sıradan bir davet ekibi veya bir İslami bilimler kurulu olarak görülmeyeceklerdi. Heyet, orada spekülâtif beyanatlarda bulunabilir veya farklı şekillerde manipüle edilebilirdi. Bu da Osmanlı Devleti'ni yeni bir milletler arası sorunla karşı karşıya bırakabilirdi. Her hâlükârda, bugünden ziyade yarım düşünen Sultan II. Abdülhamid, Japonya hükümeti ile ilişkilerinde sıkı ve aşikâr bir alaka yerine uzaktan dostluğu ve gizli müttefikliği daha doğru bulmuş olabilir (Şakir, 1994: 120).

Bununla birlikte Müslüman çevrelerde, Sultan II. Abdülhamid'in asıl olarak belirttiği endişeleri haklı çıkaracak bazı örnekler de yok değildir. Japonya'da eski Hariciye Nazırı Kont Ökuma'nın Abdürreşid İbrahim'e konuşmaları sırasında verdiği bir malumat sultanın düşüncesini teyit eder niteliktedir. İbrahim Efendi'den önce Japonya'da üç Müslüman ile tanıştığını ifade eden Kont Ökuma, bunlardan birincisinin İstanbul'dan geldiğini ve kendisine çok eşliklik teklif ettiğini söylemiştir. Kont Ökuma ise buna karşılık, bu tarz evliliklerin hem Japon kanunlarına uygun olmadığını hem de Japonların birden fazla kadınla evliliğe şiddetle karşı olduklarını, ayrıca İslamiyet birden fazla kadın ile evlenmekten ibaretse, Japonların İslam'a hiç de ihtiyaçları olmadığını belirtmiştir.¹ Ökuma, tanıdığı ikinci Müslümanın Mısır'dan geldiğini ve Mikado'ya² İslamiyet'i arz etmek niyetinde olduğunu, fakat buna muvaffak olmadığını, üçüncüsünün ise kendine has özellikleri bulunan değişik bir adam olduğunu ifade etmiştir (Abdürreşid İbrahim, 1328[1910/1911]: I, 203). Bu misallerden hareket edilirse Sultan Abdülhamid'in kaygısı bir derece anlaşılabilir. Sebep her ne olursa olsun bu durum Japonya'da sahanın bir kez daha ve neredeyse tamamen Hıristiyan misyonerlere kalması anlamına geliyordu. Ancak İslam'ın Japonya'ya ulaşmasındaki gecikmeyi doğrudan II. Abdülhamid'in davranışı ile açıklamak da doğru olmaz.

2. Abdürreşid İbrahim'in Gözünden Hıristiyan Misyonerler

Misyonerler, Hıristiyanlık temeline dayalı olarak Batı medeniyetinin nüfuz alanını genişletmek için dünyanın pek çok bölgesinde çalışmalar yürütmüşlerdir (Küçük, 2008: 22-23). Girişte kısaca açıkladığımız üzere misyonerlerin büyük emek sarf ettikleri ülkelerden biri de Japonya olmuştur. Abdürreşid İbrahim, Japonya ve Asya seyahati hatıralarını anlattığı "Âlem-i İslam ve Japonya'da İntişarı İslamiyet" isimli eserinde misyonerlerin çalışmalarından da bahsetmiş, yeri geldikçe Hıristiyanlık ve misyonerlik hakkındaki

kanaatlerini dile getirmiştir. İbrahim Efendi her yerde olduğu gibi Japonya'da da Hıristiyanlığı yaymak için var güçleri ile sebat eden çok sayıda misyoner bulunduğunu ve misyonerlerin senelerdir devam eden çalışmaları neticesinde bir hayli Japon'un Hıristiyan olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Japonya'da Rus, Fransız, İngiliz, Alman, Amerikan vs. Hıristiyan devletlerin hemen hepsinden pek çok misyonerin çalıştığını ve Japonya'nın her beldesinde mevcut birkaç misyonerden başka misyonerlerin bazı köylere kadar yayıldıklarını kaydetmiştir (Abdürreşid İbrahim, 1328: I, 305). Nitekim 19. yüzyılda bu çalışmalarının sonucu olarak Hıristiyanlık Japonya'nın da içinde olduğu dünyanın hemen her köşesine ulaşmıştır (Neill, 1964: 559).

İbrahim Efendi'nin söylediğine göre Rus hükümeti Japonya'da Ortodoks mezhebinin revaç bulması için her yıl ciddi miktarlarda para sarf etmiştir. O, Tokyo'da Nikola isimli bir Rus misyonerden bahsetmiş ve onun Japonya'da kırk beş senedir misyonerlik yaptığını ve çalışmaları sayesinde binlerce Japon'un Ortodoks olduğunu söylemiştir. Rus-Japon savaşından önce Japonların çok hürmet ettiği bu şahsın imajı Japonya'nın saygın simalarından Umehara'nın gazeteye verdiği birtakım bilgilerle sarsılmıştır. Yine Umehara, Nikola'nın Japonya'daki hayatını anlatan bir kitap yazarak yayınlamış ancak bu kitap hükümet tarafından yasaklanmıştır. Nikola'nın misyonerden ziyade bir ajan olduğunun söylenmesi kendisini ve kilisesini esaslı bir şekilde yıpratmıştır. İbrahim Efendi, Rus-Japon harbinden sonra Ortodoksluğun eski gücünü büyük ölçüde kaybettiğini, Nikola'nın adının da hemen hiç anılmadığını, hatta iki sene önce onun kilisesinden bazı kimselerin: "Bize maaşı pek az veriyorsunuz, biz kiliseyi terk etmeye mecbur olacağız" dediklerini ifade etmiştir. Duruma şaşırın Nikola ise mümkün mertebe bunu gizlemeye çalışmıştır. Abdürreşid İbrahim aslında Hıristiyanlığı kabul edenlerin din namına değil, belki o maaşın hatırı için kabul ettiklerini, maaşları azalınca da tekrar pazarlığa giriştiklerini belirtmiştir. Onun kaydettiği hususlardan biri de bu süreçte diğer misyonerlerin eskisi kadar etkili olamadıklarıdır (Abdürreşid İbrahim, 1328: I, 305-306).

Abdürreşid İbrahim Japonya'da kaldığı süre içinde belli sayıda Japon önde geleni ile tanışmış, sohbet etmiştir. Bir kısmıyla dostluk da kurduğu bu Japonlarla arasında özellikle İslam ve Şark ittifadı üzerine pek çok diyalog geçmiştir. (Abdürreşid İbrahim, 1327: 344) Bundan başka onun Hıristiyanlık hakkında Japon dostları ile yaptığı konuşmalardan aktardığı anekdotlar önemlidir. Bu anekdotlarda dikkati çeken husus onun, İslam'ı anlatırken Japon ahlakı ile İslam ahlakı arasındaki yakınlığı vurgularken (Abdürreşid İbrahim, 1328: I, 329) Hıristiyanlık söz konusu olduğunda bu dinin Japon milli ahlakına uygun olmadığını bilhassa belirte ihtiyaç hissetmesidir. Mesela, Kont Ökuma'nın, Japonlarda milli ahlakın muhafazasının ehemmiyetini ifade edip, Japonların milli ahlaklarını kaybettikleri takdirde Japonluklarını da kaybedeceklerini söylemesi üzerine ona, Japonların kendisi gibi önde gelen devlet adamlarından örnekler vererek, Hıristiyanlık Japonya'yı istila ettiği takdirde onları yetiştiren annelerin artık kalmayacağını söylemiş ve Hıristiyanlık ile Japon milli ahlakının muhafaza edilemeyeceğini dile getirmiştir (Abdürreşid İbrahim, 1328: I, 204). İbrahim Efendi'nin bu bakışı, Müslüman toplumlarda bir devletin idaresi altında yaşayan fertlerin birbirlerinin fikirlerine, akli melekelerine, şereflerine, hak ve hukuklarına riayet etmelerinin, karşılıklı olarak yardımlaşmalarının, vatan sevgisinin, hükümete itaat ve bağlılığın çok önemli ahlaki sorumluluklar olarak görülmesi (Aksekili Ahmed Hamdi, 1340-1342: 297) ile Japonlardaki benzer anlayışlar arasında kurduğu ilgiye dayandırılabilir.

Abdürreşid İbrahim'in tanışıp konuştuğu Japonların genellikle misyonerlerden rahatsız oldukları görülmektedir. Birkaç defa

¹ Kur'an'da inanç, bilgi, ibadet, ahlak, hukuk, sosyal hayat, insanlar, hayvanlar, bitkiler, gök cisimleri ve evren gibi pek çok konuda toplam 6236 ayet vardır. Kur'an'da çok eşlilik mevzuuna sadece bir ayette, Nisa Süresi'nin 3. ayetinde değinilmiştir. O da Kur'an ayetlerinin nazil olduğu dönemin yani 7. yüzyılın ictimai kültürü ve şartları ile alakalıdır. İslam dininde çok eşlilik emir olmadığı gibi, tavsiye edilen de tek eşliliktir (<https://kur'an.diyadinet.gov.tr/tefsir/Nis%C3%A2-suresi/496/3-ayet-tefsiri>, 04.09.2020).

² 1868-1912 yılları arasındaki Meiji İmparatoru Mutsuhito

görüştüğü Japon entelektüel Tomijū, Japonya'nın geleceği, Çin, Japonya'da siyaset ve ekonomi üzerine gerçekleştirdikleri diyaloglarda kendisini misyonerlerin Çin'de din bahanesiyle halkın içine girip ahlaklarını bozduğunu ve adeta ruhlarına nüfuz ederek bazılarının Rus dostluğu, bazılarının da İngiliz dostluğu vs. tavsiye ettiklerini belirtmiş ve misyonerlerin bu faaliyetlerinin Çin'i parçalanmaya götüreceği şeklinde yorumlar yapmıştır. O, Çin hakkındaki bu değerlendirmeleri Japonya'ya da etkileyecek gelişmeler olarak ifade etmiştir. Aralarında Japonya ile ilgili dahili ve harici birkaç mevzu daha müzakere edildikten sonra İbrahim Efendi'nin Çin ile birleşme meselesini gündeme getirmesi üzerine Tomijū bunun mümkün olamayacağını, zira misyonerlerin bütün mesailerini harcayarak Çinlileri Japonlardan nefret ettirdiklerini dile getirmiştir (Abdürreşid İbrahim, 1328: I, 288-290). Sohbetin sonunda Abdürreşid İbrahim dinin siyaset için önemine değinmiştir. Çin'de kalabalık bir Müslüman nüfus bulunduğunu söyleyerek Çin Müslümanları ile kurulacak bir temasın Japonlar için fayda sağlayacağını işaret etmiştir.³ Bu yorumun hemen arkasından misyonerlikle ilgili yaptığı değerlendirmeler ise ayrıca dikkate değerdir:

“Bugün yirminci asırdır. Fakat Avrupa'da gittikçe din taassubu terakki etmektedir, bütün cihanı misyoner ile doldurdular, âlemi Hıristiyanlık ile boğdular. Kendilerine sorsanız, “Canım yirminci asırda dinin ne ehemmiyeti var?” derler, fakat şarkta bir misyonerin burnu kanarsa kıyametleri koparır. Donanmalar sevk olunur. Dünyada en dinsiz millet Fransızlar ve Amerikalılardır, fakat dünyada en çok misyoner de bu iki millette bulunur” (Abdürreşid İbrahim, 1328: I, 291). Bu cümleler şahsi bir husumetin ifadesi olarak düşünülmemelidir. 19. yüzyılda Avrupa'da gelişen ve Batı dini geleneğini onaylamayan yeni düşünce hareketlerine rağmen Hıristiyanlığın değerini koruması bir vakaıdır (Russ, 2011: 322). Cemil Meriç de bu gerçeği *“Avrupa, maddeciliğine rağmen Hıristiyandır...”* demek suretiyle dile getirmiştir (Meriç, 2014: 9).

Abdürreşid İbrahim'in aktardığına göre Japonlardan bazısı, mesela parlamento üyesi meşhur hatip Sasaki bir okul töreninde yaptığı konuşmada, misyonerlerin kendi milletlerinin hayatı için başka milletlerin ahlakını bozmaya çalıştığını söylerken, aynı törende Avukat Sakurai bazı açlığa tahammül edemeyip denaeti tercih ile kendilerini misyonerlerin kucağına atmış adamlardan genel olarak nefret ettiklerini söylemiştir (Abdürreşid İbrahim, 1328: I, 325-327). İbrahim Efendi ile henüz tanışan Honjō Yasutarō ona, son zamanlarda Hıristiyanların Japonlara tasallutunun zihnini çok meşgul ettiğini, memleketini bu tehlikeden kurtarmanın çaresini çokça düşündüğünü söylemiş ve meseleye bu amaçla Çin'e yaptığı bir seyahatin intibaları ile devam etmiştir. Çinlilerin sanayi ve ticarete hızla ilerlemelerine rağmen ahlaken iyi durumda olmadıklarını dile getirmiştir. Özellikle Hıristiyanlığı kabul edenlerin bütün insani adaptan yoksun kaldığını ve bunların sayısının da çoğalmakta olduğunu, ahlaklarının da gittikçe fenalaşmakta olduğunu ifade etmiştir. Git gide milliyetlerini muhafaza edemeyeceklermiş gibi göründüklerini ve Hıristiyanlığı kabul edenlerin eski metanetlerini kaybettiklerini söylemiştir. Buna karşılık Çinli Müslümanlarda gördüğü metaneti, gayreti ve cesareti anlata anlata bitirememiştir (Abdürreşid İbrahim, 1328: I, 366-367). Yine Tokyo'daki saygın bir ismin konuşmasından yaptığı bir aktarıma göre; Japonların kendi istikballerini muhafaza için misyonerlerin tehlikeli tuzaklarından uzak durmaları gerekmektedir (Abdürreşid İbrahim, 1328: I, 339). Japonların Hıristiyanlardan rahatsızlığı Avrupalıların da gözünden kaçmamıştır. O kadar ki,

İngiliz Evangelist yazar Mortimer “Far off, or, Asia and Australia Described” başlıklı kitabında Japonya'da bütün Hıristiyanlardan nefret edildiğini dile getirmekten kendini alamamıştır (Mortimer, 1856: 286).

Her şeye rağmen misyonerler yeni Hıristiyanlar kazanmak istiyor, bu sayede Batı emperyalizminin nüfuz alanını genişletme gayesi güdüyorlardı (Tümer, Küçük, 1993: 382). Japonlar, misyonerlik ile sömürgecilik arasındaki alakayı çok erken bir dönemde fark etmiş olmalıydılar. Onların Hıristiyanlığa karşı tepkilerinin Hıristiyanlık dininden ziyade misyonerlerin Japon toplumuna dair toplumsal vaatlerinden veya arzularından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Özellikle Japon elitleri misyonerlerin sadece bir din önermedikleri kanaatine sahip gibi görünmektedir. Hıristiyanlaşan toplumlar Hıristiyan Batı'nın iktisadi, içtimai ve siyasi hamleleri için son derece mümbit coğrafyalara dönüşüyorlardı. Batılılar ise bu sayede büyük zahmetlere girmeksizin ve insan kayıpları yaşamaksızın muazzam fetihler gerçekleştirmiş oluyorlardı.

Abdürreşid İbrahim gazeteci dostu Nakano ile yaptığı saatlerce süren bir sohbetinde doğu milletlerinin birleşmesinin gerekliliğini ve önemini anlattıktan sonra şarkın birleşmesinin Avrupalıları uzun zamandan beri düşündürdüğünü ve onların korktukları bir mesele olduğunu belirtmiş ve şöyle devam etmiştir: *“Avrupa siyasiyununun kaffesi yekvücut olarak kendilerini bu mesele önünde görüyorlar. Bugün şark aleminde intişar etmiş (...) misyonerlerden hiçbiri din hadimi ve naşirleri değildir. Belki bunlar din perdesi altında hafiyelik eder, ittihad-ı şark meselesinin esasını tayin maksadıyla din namına şarklıklar beyininde iftirak tohumunu ekmekte oldukları muhakkaktır. Bunları esasında tahkik edecek olursanız, benim fikrime iştirak edeceğinize şüphe yoktur. Efkar-ı unumiyenin diyanetine merbut olması ve dinleri de siyasete hadim olmaları hemen hemen kavaniyi tabiiyedir, denilecek olursa, zannederim hakikatten ba'id addolunamaz”* (Abdürreşid İbrahim, 1328: I, 355-356). Görüldüğü üzere o misyonerleri din hizmetkârı görmediği gibi onların Doğulu halklar arasında ayrılık tohumları ettiklerinden emin bir tutum sergiler. Bu dönemde Müslümanlar arasında buna benzer fikirlerin yaygın olduğu görülmektedir. Osmanlı aydınlarından Ahmed Rıza da pozitivist bir zihniyete sahip olmasına rağmen, *“Çağdaş medeniyet maskesi altında Avrupa'da, elân Ortaçağ inançları yaşamaktadır”* (Ahmet Rızâ Bey, 2015: 20). demek suretiyle İbrahim Efendi'yi destekleyecek mahiyette bir yaklaşım sergilemiştir.

Kont Matsuura ile yaptığı bir görüşmede Abdürreşid İbrahim'in, İslam dininde gizli sırların bulunmadığını, İslam'ı bilme, öğrenme bakımından insanlar arasında ayırım olmadığını ve İslam'da her şeyin akıl ile idrak edilebileceğini söylemesi üzerine Matsuura şaşırmış ve Hıristiyanlıkta bazı konuların Hıristiyan olmadan anlaşılamayacağını söylediğini belirterek Buda dinine mensup olmasına rağmen İslam'ın hakikatlerini öğrenebilmesi ona ilginç gelmiştir. Buna karşılık Abdürreşid İbrahim, teyit ederek hangi dinden olursa olsun bir kimsenin İslam'ın hakikatlerini tamamen öğrenebileceğini, İslamiyet'te inanmak için bilmek gerektiğini, insanın bilmediği şeye inanamayacağını belirtmiş ve arkasından şöyle bir açıklama yapmıştır:

“Hıristiyanlıkta ise «birdir üçtür, üçtür birdir» der. İtikad eder. Bir nasıl üç olur? Üç, nasıl bir olur?.. Bunu bilmek lazım değil. Papazlar bile bilmezler, ama başkalarını davet ettikleri zaman bir âdem itiraz ederse: «Bir üç olmaz. Üç de bir olmaz» diyecek olursa, o mu'terizi ikna etmek için derler ki: «Burada bir sırrı hafti (gizli bir sır) var. Onu bilmek için ibtida (öncelikle) Hıristiyanlığı kabul etmek lazım.» Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra da: «Artık onu öğrenmeye hacet kalmadı, sen Hıristiyan oldun. Şimdi lüzumu

³ Japonların bu dönemdeki yayılcı siyasetleri için İslam'ı kullanma dürtüleri dikkate alındığında İbrahim Efendi'nin böyle bir siyasi argümanı neden ileri sürdüğü daha iyi anlaşılabilir (Esenbel, 2012: 371-396).

yok.» derler. İşte esrarı haftiyeleri de (gizli sırları) bundan ibarettir” (Abdürreşid İbrahim, 1328: I, 297-298). Abdürreşid İbrahim burada Hıristiyanlıktaki teslis inancının mahiyetini ve din adamları tarafından sunumunu eleştirirken, başka bir çalışmasında insanın doğasına veya yaratılışına en uygun inancın “tevhid” inancı, yani Allah’ı tek tanrı olarak tanımak olduğunu ve Allah’tan başka kulluğa layık hiçbir varlığın kabul edilemeyeceğini belirtmiş ve İslam’ın tevhid akidesini izah etmiştir (Abdürreşid İbrahim, 1340: 5-8).

Onun yukarıdaki ifadelerinde ise, Hıristiyanlıkta insanların bir şekilde Hıristiyanlaştırılması hedeflendiğinden bir misyonerin muhatabına göre bir açıklama yaparak onu kazanmak için türlü vesilelere başvurduğuna işaret edilmiştir. Müslümanlar benzer bir durumda muhatabını mutlaka Müslümanlaştırma gayesi gütmediklerinden davetçi, dinini muhatabının pozisyonundan bağımsız bir şekilde anlatır ve ona İslam’ı tebliğ eder. İslam’a göre insanın bilerek ve mutmain olarak inanması gerektiğinden davetçi Müslüman olması hususunda karşısındakini tamamen özgür bırakır (Gündüz, 2009: 25-26). Yukarıda bu yöntem farklılığının Hıristiyanlık aleyhine ironik bir biçimde tasvir edilmesine Kont Matsuura çok gülmüş ve İslam davetçileri geldiği takdirde Japonya’da İslam’ın rağbet göreceğini ve İslam dininin Şark milletlerinin tabiatına daha uygun olduğunu ifade etmiştir. İslam’ın Doğu’da yayılmasının da Şark milletleri arasında büyük bir bağ oluşturacağını eklemiştir (Abdürreşid İbrahim, 1328: I, 298).

Abdürreşid İbrahim ile aralarında geçen bir diyalogda Japon dostlarından Uchida Ryōhei, Japonya’da Hıristiyanlığı kabul etmiş birtakım gençlerin bulunduğunu ve bunların gidişlerinin çok fena olduğunu, aşırı derecede müsrifleştiklerini belirtmiş ve bu durumun yaygınlaşmasının Japonya’ya bitirip mahvedeceğini dile getirmiştir. Misyonerlerde gördüğü niyetleri ve onların çalışma tarzlarını yeri geldikçe eleştiren Abdürreşid İbrahim, burada da Uchida’yı destekleyecek mahiyette bazı açıklamalar yapmıştır. O, misyonerlerin bütün mesailerini Şark milletlerinin ahlakını bozmak için harcadıklarını, hatta Batıların Doğu’da güttükleri siyasetin de aynı istikamette olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, misyonerler Hıristiyanlık dininin tahrifata uğramış ve bozulmuş bir din olduğunu bilmekteydiler. Bundan dolayı asıl maksatları din yaymak değil, doğuluların zayıflığından istifade ederek safdil birkaç kişiyi istismar etmek ve kültürlerini bozdukları toplumları kendilerine pazar yapabilmektir (Abdürreşid İbrahim, 1328: I, 409). Japonya’nın önde gelen devlet adamlarından Prens İtō da sarf ettikleri büyük paralara rağmen Hıristiyanlığın Japonya’da pek rağbet görmemesini misyonerlerin daima siyasi hesap peşinde koşmaları ihtimaline bağlamış ve Hıristiyanlığı kabul edenlerin genellikle ayak takımı olduklarını, saygın ailelerden çok nadir Hıristiyan çıktığını belirtmiştir (A. İbrahim, 1328: I, 269). Abdürreşid İbrahim Japonların din bakımından geleceğinde Hıristiyanlığın çok gelişemeyeceğini aşağıdaki sözlerle açıklamıştır:

“Bu mesele cidden şayan-ı mülahazadır, bugün umum diüveli muazzama (bütün büyük devletler) misyonerleri kemali keremiyle (tam anlamıyla) çalışmaktadırlar, zannederler ki daha yüz sene sonra Japonları kamilen Hıristiyan yapacaklarmış. Olursa!.. Evet zannolunabilir, Misyonerlerin Japonya’ya ilk ayak bastıkları kırk altı sene olmuş. O zaman Japonlar tamamıyla cehalette bulunuyorlardı. Fen, maarif ve kuvvet namına hiçbir şeyleri yoktu. Öyle bir zaman-ı fetrette gördükleri vazife milyonlar ile liralara döktükten sonra şimdiye kadar hiç olmazsa bir milyon adam tanassur etmiş (Hıristiyanlaşmış) olsa idi ümitlerini biz de haklı bulabilirdik. Ama bundan sonra Japonların tanassur etmeleri pek şüphelidir. Habeşilere kıyas olunamaz.

Ben birçok cihetten Japonların İslamiyet ile müşerref olmalarına kesb-i kanaat etmişimdir.

Evvvela Japonların âdat, ahlak ve usûl-u mâişetleri (hayat tarzları) tamamıyla âdat-ı İslamiye ve ahlak-ı hasene-i Muhammediye ile mütenasip olup esasen hiç fark olunamaz derecededir. Bir Japon ile bir Sibiryâ Müslümanı yan yana geldiği gibi biri aherinden (diğerinden) hiç tefrik (ayırt) edilemez...” (Abdürreşid İbrahim, 1328: I, 453-454).

Japonları Hıristiyanlığa yaklaştırmak istemeyen Abdürreşid İbrahim onların Müslüman olmalarını ise son derece tabii bir durum olarak ifade etmiştir. O, sadece dini bakımdan değil, millî seciye ve gelenek olarak da Japonları Hıristiyanlığa değil, İslam’a uygun görmüştür. İslam’a olan inancına ve Japonlarda gördüğü temayüle rağmen misyonerlik faaliyetleri karşısında Müslümanların davet hususundaki zayıflığının da farkındadır. Japonların İslam’ı kabul etmeleri için ahlaki, millî, siyasi birtakım gerekçeler sıralayan Abdürreşid İbrahim diğer yandan Avrupa misyonerlerinin büyük paralar harcayarak Japonca olarak İslam aleyhinde yayın yapmaktan geri durmamalarının Japonları İslam dinini tercih hususunda tereddüde sevk ettiğine dikkat çekmiş, yine de İslam alimleri biraz gayret gösterdikleri takdirde İslam’ın Japonya’da süratli bir şekilde yayılacağı görüşünü ortaya koymuştur (Abdürreşid İbrahim, 1328: I, 454-455). Bu konuda yakın dostu Mehmed Akif de misyonerlerin Japonya’daki çalışmalarına karşılık yapılması gerekeni ve mevcut vaziyeti sitemkâr bir tarzda şöyle dile getirmiştir:

“Müslümanlık, sanırım, parlayacaktır orada; Sâde Osmanlıların gayreti lâzım arada.

Misyonerler, gece gündüz çalışırken, acaba, Oturup vahy-i ilâhî’yi mi bekler uzemâ?” (Mehmed Akif, 1330 [1912]: 31).

3. Japonya’da Oluşturulmak İstenen Hz. Muhammed Algısı

20. yüzyılın arifesinde Avrupa’da bir taraftan Türklere yönelik kara propaganda yürütülürken diğer taraftan İslam karalanmaya çalışılıyor, hatta İslam, ilerlemeye engel bir din olarak vasıflandırılıyordu (Karal, 2011: 541). İslam’a yönelik bu tahkir edici yaklaşımın Japonya’ya kadar uzandığı anlaşılmaktadır. Abdürreşid İbrahim, 1906 senesinde artık Hıristiyanlığın modasının geçtiğini ve misyonerlerin de Japonya’da Hıristiyanlığı yaymak hususundaki inançlarını kaybettiklerini ifade etmiştir. Bundan dolayı misyonerler birleşerek hiç olmazsa Japonya’ya İslam’ın girmesini engellemek maksadı ile Japon hükümetini yönlendirmek istemişlerdir. Bu maksatla önce hükümete gayriresmî olarak Japonya’da çeşitli dinlerden temsilcilerin çağrıldığı bir din kongresi yapılmasını önerecekler ve kongrede Müslümanlık aleyhinde birtakım konuşmalar yaparak insanları İslam’ın zararlı bir din olduğuna ikna etmeye çalışacaklardı. Arkasından, şayet başarabilirlerse hükümet mensuplarına İslam’ın Japonya’ya girmesini engelleyecek bir kanun çıkarttıracaklardı. Hatta bu kongre mevzuu Avrupa gazetelerine taşınmış, Mısır ve Kırım’daki neşriyatta dahi yer bulmuştu. Abdürreşid İbrahim konuyu anlatırken enteresan bir karşılaştırma yaparak, “Japonya hükümeti, öyle Habeşistan hükümeti gibi, misyonerlerin eskârına göre memleketi idare eder bir hükümet değildir” demiş ve sonucu aktarmıştır. Japon yetkililer misyonerlere memleketlerinde din meselesinin serbest olduğunu ve bu hususta anayasada bir madde bulunduğunu belirttiikten sonra tekrar bu din gelsin, şu din gelsin hükmünde bir kanun yapmaya gerek olmadığını, herkesin istediği dini kabul edebileceğini, hükümetin kimsenin vicdanına müdahale edemeyeceğini ve herkesin tercihinde hür olduğunu söyleyerek mevzuu kapatmışlardır (Abdürreşid İbrahim, 1328: I, 306-307).

Japonya'da İslam'a yönelik olarak gerçekleşen Batı kaynaklı diğer bir olumsuz girişim Hz. Muhammed ile ilgilidir. Hz. Muhammed'in vefatından yaklaşık elli yıl kadar sonra İslam, Hıristiyanlık için dini, teolojik, siyasi ve entelektüel olarak ciddi bir mesele olmaya başlamıştır. Hıristiyanlar, İslam dini dolayısıyla karşılaştıkları sorunlara çözüm bulmak yerine İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Hz. Muhammed hakkında tahrip edilmiş bir imaj oluşturma yoluna gitmişler ve böylece meydana getirilen rahatsız edici polemik ve karalama geleneği günümüze kadar sürüp gelmiştir (Aydın, 2001: 37). Nitekim Abdürreşid İbrahim, misyonerlerin yukarıdaki girişimden sonuç alamayınca İslam dini aleyhinde Japonca *Muhammed* adında bir kitap hazırladıklarını ve beş milyon nüsha olarak bastırdıkları bu kitabı Japon köylerine kadar ücretsiz olarak dağıttıklarını ifade etmiştir. Ayrıca kitapta Hz. Muhammed olarak tanıtmak istedikleri imgeye uygun hayali, çirkin bir resim kullandıklarını ve onu bir elinde kılıç, diğer elinde Kur'an ile tasvir ettiklerini belirtmiştir. İbrahim Efendi, kitapta yazılanları Hz. Muhammed'e düşmanlık güden Avrupalıların isnat ettiği yalan ve iftiraların kat kat fazlası olduğunu da eklemiştir (Abdürreşid İbrahim, 1328: I, 308), fakat kitabın künyesi hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir. Bununla birlikte söz konusu kitap, Humphrey Prideaux'un *The Life of Mahomet* adlı çalışmasının (1723) Japonca çevirisi olmalıdır.⁴ Abdürreşid İbrahim'in kitap hakkında aktardıkları, Prideaux'un çalışması ile örtüşmektedir. Bahsini ettiği resim, kitabın Fransızca baskısında iç kapaktan önceki sayfada aşağı yukarı aynı şekilde mevcuttur (Prideaux, 1698).

Eğer Abdürreşid İbrahim'in bahsettiği kitap bu ise Japonların Hz. Muhammed'i böyle bir kitap üzerinden tanımaları büyük bir talihsizlik olmuştur. Şayet kitap bu değilse içeriği buna çok yakın başka bir metindir. Tabii Prideaux'un Hz. Muhammed hakkında öncelikle Avrupalıları yanlış yönlendirdiğini belirtmek gerekir. O, kitabını doğrudan ilmi bir gaye ile değil, Hıristiyanlığı makul görmedikleri için tenkit eden deistlere yönelik olarak yazmıştır. Onun, Hıristiyanlığa zarar verdiklerini düşündüğü deistlerin eleştirilerine akli delillerle veya Hıristiyanlığın inanç ve değerleri üzerinden cevap vermek yerine İslam Peygamberini sahtekârlıkla itham edip, onu yıpratmayı tercih etmesi (Prideaux, 1723: III-IX; Sarıçam, Özdemir, Erşahin, 2011: 77-78) çok yakışıksız bir tutum olmuştur ve tercihi Hıristiyan ilahiyatı açısından iç açıcı değildir. Prideaux'un, kitabında hararetle bir şekilde Hz. Muhammed'in İslam'ı kılıçla yaydığı temasını işlediği görülmektedir ki, Abdürreşid İbrahim'in sözünü ettiği eli kılıçlı resim de böyle bir algıyı desteklemek üzere çizilmiştir. Şüphesiz Hz. Muhammed'in İslam'ı kılıç ile yaydığı iddiası tarihi gerçeklere uygun düşmez.⁵ Öte yandan Hıristiyanlık tarihine savaşılar üzerinden bakıldığında Avrupalıların tarihte hesapsız cürümler işledikleri hemen fark edilecektir.⁶

⁴ Tokyo Camii görevlileri ile yaptığımız yazışmada bu kitabın Japonca çevirisinin Japonya'da mevcut olduğu ve 1876 yılında "Muhammed" adıyla Japoncaya tercüme edildiği bilgisini aldık. Bu vesile ile makalenin hazırlık sürecinde kendilerine ilettiğimiz sorulara gösterdikleri alaka için müteşekkirdiğimizi belirtmek isterim.

⁵ Bu hususta konuyu netleştirmek adına birkaç bilgi aktarılabilir: Hz. Muhammed'in peygamberlik yılları boyunca çoğu kendi, bir kısmı da bir sahibi komutasında gerçekleşen bütün savaşlarda, toplam Müslüman kaybı 150; düşman kaybı ise 250 olarak hesaplanmıştır (Hamidullah, 1992: 3).

⁶ Birinci Haçlı seferinde Hıristiyan savaşçılar 15 Temmuz 1099'da Kudüs'e girdiklerinde zincirden boğanmışçasına yollarda, evlerde ve camilerde önelirine çıkan herkesi, erkek, kadın ve çocuk ayırt etmeden öldürmüşlerdir. Şehrin hemen bütün Müslüman ve Yahudi sakinleri hunharca katledilmiştir. O derece bir vahşet sergilenmiştir ki, Tarihçi Raimundus katliam sabahı mabetlerin bulunduğu mahalleye cesetler ve dizlerine kadar çıkan kan birikintileri içinden geçerek gitmek zorunda kalmıştır (Runciman, 2008: I, 220-221). İbnü'l-Esir, Birinci Haçlı seferi sırasında Kudüs'te 70.000 Müslümanın öldürüldüğünü ifade etmiştir (İbnü'l-Esir, 2003: IX, 19). Şehrin nüfusu bu kadar kalabalık olmamalıdır. Montefiore, Birinci Haçlı seferi zamanında Kudüs nüfusunun en fazla 30.000 olabileceğini ifade etmektedir (Montefiore, 2011: 207). Ancak, verilen sayılar burada ne denli çılgınca bir kıyım yapıldığını göstermesi bakımından dikkate değerdir. Oysa Hz. Muhammed, uğradığı

Misyonerlerin Japonya'da yaptıkları propagandanın aksine Hz. Muhammed'in barışçı tutumu literatüre hakim olanlar tarafından gayet iyi bilinir. Kaldı ki İslam, Allah'a teslimiyet ve barış dini olarak tanımlanır (Aydın, 2015: 427). Hz. Muhammed, İslam'ı asıl olarak insanların kalplerini kazanarak, onları ikna ederek ve stratejik fakat insani yöntemler uygulayarak yaymıştır. Bu hususta ilmi ve objektif inceleme ve değerlendirme yapan oryantalistler de onun hakkını teslim etmiştir. Lamartine, sahte ilahlara karşı sunduğu tevhid inancı, davranışlarındaki samimiyeti, mücadelesindeki kararlılığı ve Kur'an'ı esas alarak vücuda getirdiği benzersiz yeni toplum biçimi ile modern tarihin büyük herhangi bir şahsiyetini Hz. Muhammed ile karşılaştırmanın mümkün olamayacağını ifade etmiştir (Lamartine, 1855: I, 276-280). Watt da dünyadaki büyük insanlardan hiçbirine Hz. Muhammed kadar iftira atılmadığını ifade etmiş ve ona yakıştırılan haksız iddiaları kabul etmeyerek onun ahlaki, siyasi ve dini olarak müstesna bir insan olduğunu dile getirmiştir (Watt, 1961: 231-240). Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda Abdürreşid İbrahim'in, Müslüman bir entelektüel olarak Hz. Muhammed ve daveti ile ilgili olarak bu denli çarpıtılmış anlatımlara karşı gösterdiği reaksiyona şaşmamak lazımdır.

Abdürreşid İbrahim söz konusu kitap ile ilgili olarak rahatsızlığını Mısırlı Ahmed Fazlı Efendi'ye iletip, bu hususta bir şeyler yapmaları gerektiğini söylemiştir. Bunun üzerine aralarında, Hz. Muhammed hakkındaki bu ifadelerin mesnetsizliğini kanıtlayacak konferanslar vererek onu insanlara doğru bir şekilde tanıtmayı kararlaştırmışlardır. Arkasından Ahmed Fazlı Efendi İslam'ın hakikatlerini anlattığı İngilizce üç konferans vermiş, konuşmaları da "Japon Times" gazetesinin bir yazarı tarafından Japoncaya çevrilmiştir. Bir kısmı Japon gazetelerinde yayınlanan bu konuşmaların Japonlar arasında bir hayli olumlu tesiri olmuştur. Bununla yetinmeyen Abdürreşid İbrahim Japonların din alanında güvendikleri bazı kimselerle mülakat yaparak dini dergilerde birkaç makale yayınlattır. Abdürreşid İbrahim'in dostlarından olup misyonerlerden rahatsızlığı ile tanınan Umehara da konu ile ilgili olarak uzun makaleler kaleme almış ve Hz. Muhammed hakkındaki asılsız iddialara cevap vererek onun bütün sözlerinin hakikat olduğunu, insanlığı inançsızlıktan ve dalaletten kurtarmaktan başka bir maksadının bulunmadığını tarihi delillerle izah etmiştir (Abdürreşid İbrahim, 1328: I, 308-309).

Abdürreşid İbrahim'in misyonerlerden rahatsızlığında yukarıdaki türden hadiselerin önemli rolü vardı. Aslında Hıristiyanlar İslam dinine göre ehl-i kitapır. Yani ilahi kökenli bir dine mensup olduklarından teorik düzlemde Hıristiyanlar Müslümanlara çok uzak olmayan bir çizgide bulunurlar. Bununla birlikte Hıristiyanların Müslümanlara olumsuz bakışında ilk devirlerden itibaren İslam'ın Hıristiyan coğrafyalara doğru genişlemesinin etkisi büyüktür. Nitekim Osmanlı çağında Müslüman Türk ilerleyişi Viyana'ya kadar uzanmıştı. Ne var ki durum siyasi yönden tersine dönmeye başladığında Müslümanların her bakımdan yaşadığı kayıplar onların Hıristiyanlığı temsil eden Batılı güçlere karşı menfi bakmalarını beraberinde getirmiştir. Ancak İbrahim Efendi'nin misyonerler ile ilgili yorumlarına bakıldığında onun Hıristiyanlıktan ziyade misyonerlerin çalışma tarzından ve siyasi bağlantılarından rahatsız olduğu görülür. Yine, misyonerlerin insanların zaafırlarından istifade etmeleri, maddi vaatler karşılığında din telkininde bulunmaları, birtakım iddialarındaki mesnetsizlik ve İslam'ı karalamayı bir yöntem olarak benimsemeleri onun canını sıkın başlıca meselelerdir denilebilir.

şiddet ve baskılar yüzünden ayrılmak zorunda kaldığı Mekke şehrine 11 Ocak 630'da bir fatih olarak girerken dahi sadece 13 düşman öldürülmüştür. Müslümanların kaybı ise 3 kişidir. (İbn Hişam, 1990: IV, 49-50; Hamidullah, 1992: 3).

Ayrıca din telkini konusunda yaşanan haksız rekabet de onu huzursuz etmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla o, Hıristiyanlığı kabul eden Japonların İslam'ı öğrendikleri takdirde Müslüman olacakları kanaatinde idi. Yani eğer iki dinden biri tercih edilecekse her iki dinin de iyi bir şekilde incelenmesi gerektiğini düşünüyordu. Bu durumda insanlar tercihlerini kuvvetle muhtemel İslam'dan yana yapacaklardı. Farklı bir ülkede de olsa bu beklentiyi destekleyecek ilginç bir anekdot vardır. Yelena Vekilova isimli bir hanımefendi, meşhur Rus mütefekkir ve yazar Tolstoy'a yazdığı mektupta çocuklarının kimliklerine hangi dini yazdırmasının daha iyi olacağını sormuştur. Tolstoy, 15 Mart 1909'da ona cevap olarak yazdığı mektubunda "... benim için Muhammedilik, Haça tapmaktan (Hıristiyanlıktan) mukayese edilemeyecek kadar yüksekte duruyor. Eğer insan, seçme hakkına sahip olsaydı, akli başında olan her Provoslav (Hıristiyan) ve her bir insan, şüphe ve tereddüt etmeden Muhammediliği; tek Allah'ı ve onun Peygamberini kabul ederdi..." demek suretiyle İslam dininin insanın doğasına ve aklına ne denli hitap ettiğini öz bir şekilde ortaya koymuştur (Tolstoy, 2017: 45-46).

Abdürreşid İbrahim, Japonların Hıristiyanlığa göre İslam'ı çok daha rahat kabul edebilecekleri kanaatindeydi. Onların, İslam'ın pek çok değerine Müslüman olmadan sahip olduklarını görmüştü. Japonların ahlakı güzeldi, açık fikirliydi ve tanıdıkları makul değerlere karşı alakaları vardı. Din; insanın kendisi ile, diğer insanlar ile, varlıklar ile ve Tanrı ile ilişkisini belirliyorsa ve öldükten sonra ne olacağına hükmediyorsa bu mutlaka hak din olmalıydı. Abdürreşid İbrahim'in İslam'ın nihai gerçek olduğu noktasında hiçbir şüphesi yoktu ve çok sevdiği Japonların da Müslüman olarak kendisi ile aynı tarafta yer almalarını istiyordu. Ne var ki 19. yüzyıl, İslam coğrafyasının veya siyasi bir güç olarak Osmanlı Devleti'nin misyoner ihraç ettiği değil, misyoner ithal ettiği bir yüzyıl olmuştur (Alatlı, 2019: 224). Temennilerin, niyetlerin veya ideallerin üzerinden daha birkaç yıl geçmeden Osmanlı Devleti'nin önce Trablusgarb (1911-1912), Balkan Savaşlarına (1912-1913); arkasından Birinci Dünya Savaşı'na (1914-1918) girmesi ve 600 yıldır İslam'ı temsil eden Türk imparatorluğunun (Lewis, 2007: 12-13) parçalanması siyasi sahada olduğu gibi dini ve kültürel sahada da işlerin seyrini değiştirmiş, Hıristiyanlığın bütün dünyada olduğu gibi Japonya'da yayılması için de fazladan avantaj sağlamıştır. Nitekim Hıristiyanlık, 20. yüzyılda dünya çapında ciddi bir genişleme yaşamıştır. Bu genişlemede II. Dünya Savaşı'ndan sonra Batılı devletlerin çeşitli coğrafyalarda oluşturdukları güçlü sosyal ve politik yapının etkisi büyüktür. Hıristiyanlık, aynı dönemlerde Japonya'da ve Güney Kore'de de hızlı bir şekilde yayılma imkânı bulmuştur (Gündüz, 2015: 49).

Sonuç

Japonya, Meiji döneminde (1867-1912) gerçekleşen idari, içtimai hamleler ve bayındırlık çalışmaları ile büyük bir restorasyon yaşamıştır. Ülkede gerçekleşen açılım politikası Hıristiyanlığın da önünü açmış ve misyonerler Japonya'da aktif bir şekilde faaliyet yürütmeye başlamışlardır. Hıristiyanlığın bu coğrafyada yayılmasında özellikle Fransız Katolik ve Amerikalı Protestan misyonerler öncü olmuşlardır. Ancak Şinto dininin gücünü korumaya devam etmesi ve devletin icraatlarını dini geleneği koruyacak şekilde yürütmesi sebebiyle Japonya'da büyük bir dini değişim yaşanmamıştır. Misyonerlerin sıkı çalışmalarına rağmen Hıristiyanlığı kabul edenlerin sayısı sınırlı bir seviyede kalmıştır. 20. yüzyılın başlarında Japonya'da İslam dinine karşı da bir ilgi oluşmaya başlamıştır. Esasen bu ilgi Japonya'nın Şark siyaseti ve yayılmacılık düşüncesi ile doğrudan ilişkilidir. Her halükârda Japonya'daki yöneliş İslam alemini heyecanlandırmış ve Japonlara İslam dinini tanıtmak için münferit bazı girişimler yapılmıştır.

Sibiryalı aktivist hoca Abdürreşid İbrahim bu dönemde Japonya'daki faaliyetleri ile dikkat çeken önemli bir isimdir. 1909 yılında uzun bir süre Japonya'da kalan Abdürreşid İbrahim, burada birtakım Japon önde gelenleri ile tanışmış, dostluk kurmuş ve onlarla İslam ve Şark ittifadı üzerine mütalaalarda bulunmuştur. Bu arada misyonerlerin çalışmalarını da takip eden İbrahim Efendi Japonya'da tanıştığı kimselerle misyonerlik faaliyetleri üzerine bazı diyaloglarda bulunmuş ve onlara Hıristiyanlık ve misyonerlik hakkındaki kanaatlerini belirtmiştir. Abdürreşid İbrahim, Japonya'da misyonerlerin bütün çabalarına rağmen Hıristiyanlığın arzu edilen ölçüde yayılmaması ile Japon kültürünün Hıristiyanlıkla örtüşmemesi arasında yakın bir alaka görmüştür. Ona göre Japon ahlakı ve kültürü İslam'a yakındır. Dolayısıyla Japonların Müslüman olmaları beklenebilir ancak Hıristiyan olmalarını beklemek boş bir ümittir. Diğer yandan o, Doğu'ya yayılmış olan misyonerlerin gerçek anlamda din adına çalıştıklarını düşünmez. Onların çalışmalarına emperyalist güçlerin siyasi hesaplarının bir uzantısı olarak bakar.

Abdürreşid İbrahim Hıristiyanlık dininden ziyade misyonerlerin çalışma tarzından şikâyetçidir. Özellikle misyonerlerin kendi dinlerini anlatarak muhataplarını ikna etmek yerine İslam'ı ve Hz. Muhammed'i karalamayı tercih etmelerinden rahatsız olur. O misyonerlerin hedefledikleri sayılarda Japon'u Hıristiyanlaştıramadıklarından böyle bir yönetime baş vurdıkları kanaatindeydi. İbrahim Efendi misyonerlerin Japonya'da Hz. Muhammed hakkında oluşturmak istedikleri olumsuz intibayı düzeltmek için bazı girişimlerde bulunmuştur. Aslında onun konuştuğu Japonlar da genel olarak Hıristiyan misyonerlerden rahatsızdır. Japon dostları ile aralarında geçen diyaloglarda sorunun misyonerlerin genel ahlaka ve geleneğe verdiği zarar üzerinde odaklandığı görülür. Abdürreşid İbrahim Japonların Hıristiyan olanlarından bahsederken onların bu dini doğru bulduklarından inandıkları ihtimalini dahi değerlendirmez. Ona göre Hıristiyanlığı kabul edenler ya ekonomik sebeplerden ya da günü kurtarmak için Hıristiyan olmuşlardır. Bununla birlikte İbrahim Efendi bu kabullerin zamanla benimsenen bir inanca dönüşebileceğinin de farkındadır.

Hıristiyanlığın 19. yüzyıldan itibaren dünya çapında yaşadığı genişlemede aynı dönemde Müslümanların siyasi anlamda yaşadıkları güç ve iktidar kayıplarının etkisi büyüktür. Bu süreçte çoğunluğu Batı hegemonyasına giren Müslüman toplumlar varlık mücadelesine düştükleri için farklı milletlere yönelik sistemli bir dini çalışma içine girememişler, hatta bazı yerlerde kendileri Hıristiyanlık propagandasına maruz kalmışlardır. Dünyadaki yeni siyasi şartlar Japonya ve Güney Kore gibi ülkelerde Hıristiyan misyonerlere ve türlü kültür emperyalizmi yöntemi uygulayarak Hıristiyanlığa saha açan Batılı devletlere neredeyse rakipsiz faaliyet imkânları sunmuştur. Bundan başka Müslümanların kendilerini ifade etme imkânından büyük ölçüde mahrum olması da yapılan kötü propagandalar üzerinden İslam hakkında son derece olumsuz algıların oluşmasına sebep olmuştur. Müslümanlar aracısız olarak kendilerini, dinlerini, dünya görüşlerini ve insana bakışlarını dünyaya aktaramamışlardır. Bütün bunlara şahit olan Abdürreşid İbrahim ise Japonya'da büyük bir umutla bir yandan muhataplarına İslam'ı tanıtmaya çalışırken diğer yandan Hıristiyanlığın açmazlarını, misyonerlerin niyetlerini ve yaklaşımlarında gördüğü olumsuzlukları izah etmeye çalışmıştır.

KAYNAKÇA

- Abdürreşid İbrahim (1328[1910/1911]), Âlem-i İslam ve Japonya'da İntişarı İslamiyet, c. I, İstanbul: Nâşiri Ebu'l-Ulâ ve Eşref Edib, Ahmed Sakî Bey Matbaası.
- Abdürreşid İbrahim (19 Receb 1327 [6 Ağustos 1909], 23 Temmuz [1]325), "Japonya Mektupları: 3 Beşaret-i Uzma", Sırât-ı Müstakîm, Aded 48, c. II, s. 344-345.
- Abdürreşid İbrahim (1340), ed-Dînü'l-Fitrî, İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası.
- Ahmet Rızâ Bey (2015), Batının Politik Ahlaklılığı, çev. Ergun Göze, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Aksekili Ahmed Hamdi (1340-1342), Ahlak Dersleri, Ankara: Öğüd Matbaası.
- Alatlı, Alev (2019), "America the Beautiful" Fesûphanallah!, İstanbul: Turkuvaz Haberleşme ve Yayıncılık A.Ş.
- Aydın, Mahmut (2015), Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi, İstanbul: Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.
- Aydın, Mahmut (2001), Monologdan Diyaloga Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyalogu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Craig, Albert M. (2011), The Heritage of Japanese Civilization, Boston, London, Tokyo vd: Prentice Hall.
- Deringil, Selim (2007), İktidarın Sembolleri ve İdeoloji II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909), çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Diaconu, Radu & Tacet, Athena, "The Muslims of South Korea", 15 Nov. 2017, <https://www.aljazeera.com/indepth/inpictures/2017/11/muslims-south-korea-171114104611451.html>, Erişim tarihi: 04.09.2020.
- Dündar, Ali Merthan (2006), Panislâmizm'den Büyük Asyacılığa Osmanlı İmparatorluğu, Japonya ve Orta Asya, İstanbul: Ötügen Neşriyat A.Ş.
- Esenbel, Selçuk (2012), Japon Modernleşmesi ve Osmanlı Japonya'nın Türk Dünyası ve İslam Politikaları, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Findley, Carter Vaughn (2010), Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity, New Haven & London: Yale University Press.
- Gündüz, Şinasi (2015), Hıristiyanlık, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Gündüz, Şinasi (2009), Misyonerlik, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hamidullah, Muhammad (1992), The Battlefields of the Prophet Muhammad, New Delhi-110002: Kitab Bhavan.
- Hearn, Lafcadio (2016), Japonya, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Nis%C3%A2-suresi/496/3-ayet-tefsiri>, Erişim tarihi: 04.09.2020.
- Ion, Hamish (2012), "Japanese Evangelists, American Board Missionaries, and Protestant Growth in Early Meiji Japan: A Case Study of the Annaka Kyôkai", The Role of the American Board in the World Bicentennial Reflections on the Organization's Missionary Work 1810-2010, edited by Clifford Putney and Paul T. Burlin, Eugene, Oregon: Wipf & Stock.
- İbn Hişam (1990), es-Sîretü'n-Nebeviyye, c. IV, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed (2003), el-Kâmil fi't-Tarih, c. IX, thk. Muhammed Yusuf ed-Dekâk, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Karal, Enver Ziya (2011), Osmanlı Tarihi Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri 1876-1907, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kavas, Ahmet (2001), "Japonya", TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XXIII, İstanbul, s. 571-573.
- Komatsu, Kaori (1992), Ertuğrul Faciası Bir Dostluğun Doğuşu, Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları.
- Küçük, Abdurrahman (2008), Misyonerlikten Diyaloga Türkiye, Ankara: Aziz Andaç Yayınları.
- Lamartine, A. de (1855), Histoire de la Turquie, c. I, Paris: Libraires-Editeurs, Victor Lecou-Pagnerre.
- Lee, Cemil Hee-Soo (2001), "Japonya", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XXIII, İstanbul, s. 570-571.
- Lee, Hee-Soo [Cemil] (1991), İslâm ve Türk Kültürünün Uzak Doğu'ya Yayılması, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Lewis, Bernard (2007), Modern Türkiye'nin Doğuşu, çev. Metin Kıratlı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Mason, R. H. P., Caiger, J. G. A (1997), History of Japan, Singapore: Tuttle Publishing.
- Mehmed Akif (1330[1912]), Safahat İkinci Kitap Süleymaniye Kürsüsünde, Sebülreşad Kütüphanesi: 1.
- Meriç, Cemil (2014), Umrandan Uygarlığa, Yay. Haz. Mahmut Ali Meriç, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meyer, Milton W. (2019), Japonya Tarihi, çev. Lizet Deadato, İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret AŞ.
- Montefiore, Simon Sebag (2011), Jerusalem The Biography, London: Weidenfeld & Nicolson.
- Mortimer, Favell Lee (1856), Far off, or, Asia and Australia Described with Anecdotes and Illustrations, New York: Robert Carter & Brothers.
- Neill, Stephen (1964), A History of Christian Missions, Baltimore: Penguin Books.
- Okyar, Fethi (1980), Üç Devirde Bir Adam, Yayına hazırlayan: Cemal Kutay, İstanbul: Tercüman Tarih Yayınları.
- Osmanoğlu, Ayşe (2008), Babam Sultan Abdülhamid, İstanbul: Selis Kitaplar.
- Prideaux, Humphrey (1723), The True Nature of Imposture Fully Display'd in the Life of Mahomet, Eighth edition, London.
- Prideaux, M. (1698), La vie de Mahomet, Où l'on découvre amplement la Verité de l'Impofiture, Amsterdam: Chez George Gallet.
- Runciman, Steven (2008), Haçlı Seferleri Tarihi, c. I, çev. Fikret Işıltan, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Russ, Jacqueline (2011), Avrupa Düşüncesinin Serüveni Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi, çev. Özcan Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Samizâde Süreyya (1917), Day Nipon Büyük Japonya, Kostantıniyye: Nâşiri Cemiyet Kütüphanesi.
- Sarıçam, İbrahim, Mehmet Özdemir, Seyfettin Erşahin (2011), İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Şakir, Ziya (1994), Sultan Abdülhamid ve Mikado, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Tolstoy (2017), Hazreti Muhammed, Çev. ve Yay. Haz. Arif Arslan, İstanbul: Çalıküşu Kitap.
- Tümer, Günay, Küçük, Abdurrahman (1993), Dinler Tarihi, Ankara: Ocak Yayınları.
- Ulusan Şahin, F. Şayan (2001), Türk-Japon İlişkileri (1876-1908), Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Watt, W. Montgomery (1961), Muhammad Prophet and Statesman, Great Britain: Oxford University Press.

EXTENDED ABSTRACT

The Japanese met Christianity in the 16th century. As a result of the work initiated by Jesuit missionaries, a significant number of Japanese embraced Christianity. The rapid Christianization of the Japanese disturbed the government, and serious measures were taken in the early 17th century to prevent the spread of Christianity. The Christian religion managed to reappear in Japan only when the anti-Christian bans were lifted in the second half of the 19th century. A major restoration took place during the Meiji period (1867-1912). In addition to administrative, social initiatives and public works, the policy of opening also created an opportunity for missionaries. In this process, Christianity spread in Japan especially by French Catholic and American Protestant missionaries. Despite all the efforts of the missionaries, there was no great Christianization in the society. Probably the most important reason for this is that Shinto religion continued to hold its power under the leadership of the Japanese government.

In the early 20th century, the government's oriental politics and expansionist thinking required the Japanese to get to know Muslims more closely. Due to Japan's interest in Islam, some attempts were made to introduce this religion to the Japanese. However, the activities of Islam teaching remained very weak compared to the activities of Christian missionaries. Abdürreşid İbrahim's activities have a special place among the works of Muslims in this period. He spent seven months of his long trip to Asia in Japan (1909). Here, Abdürreşid İbrahim met some Japanese bureaucrats, journalists, soldiers and some other leaders of the society and befriended with some of them. He made speeches about the importance of Eastern unity in Japan and tried to introduce Islam. Meanwhile, the work of Christian missionaries in Japan caught his attention. He also had some dialogue with people he met in Japan about Christianity and missionary activities. He talked about the drawbacks of Christianity and missionary suggestions for the Japanese. His Japanese friends often shared similar views with him. Despite all the efforts of the missionaries, according to İbrahim Efendi, it was not possible for Christianity to spread in Japan to the extent they desired because he thought that Japanese culture was not compatible with Christianity. Although this was not the only reason, he was of the opinion that the Japanese should be Muslims, as he thought that Japanese morality and culture were very close to Islam.

Abdürreşid İbrahim did not find the missionaries' work sincere and saw their work related to the political agendas of the imperialist powers. According to him, one of the important goals of the missionaries was to distance the peoples of the East from each other. He did not find the Christian religion right primarily because of the Trinity belief. He also considered the method used by the missionaries while explaining the Trinity belief as a kind of deception. Behind the missionaries were the churches and states to which they were affiliated, and according to him the missionaries served the political interests of their own states in Japan as in other countries. For this purpose, they were trying to erode the morality and tradition in Japan. If Japanese morality was broken, they could lead the society as they wished. However, Abdürreşid İbrahim stated that the Japanese were aware of this intention of the Westerners and that they could not be deceived like some nations. Abdürreşid İbrahim also said that Japanese Christians accepted this religion for economic or other simple reasons.

Abdürreşid İbrahim accepted Islam as the true religion. Yet he did not directly criticised Christianity. He was mainly disturbed by the way missionaries worked. According to him, missionaries were also aware of the dilemmas of their religion. Therefore, in order to prevent the inclination towards Islam, they tried to discredit Islam, Prophet Muhammad or Muslims. He argued that missionaries resorted to this method since they could not convert as many Japanese people as they desired. Thus, at least they would keep them away from Islam. He specifically mentions a book he says was prepared against the Prophet Muhammad and was widely distributed including to Japanese villages. He also made some efforts to correct the negative impression desired to be created about the prophet of Islam in Japan.

Muslims suffered very serious political power losses in the 19th century. The situation that the Islamic world fell into paved the way for the rapid spread of Christianity around the world. In this process, the priority of Muslim societies, many of which became colonial people, was their struggle for existence. Muslims could not do religious work aimed at various nations. New political developments in the world have benefited Christian missionaries in many countries such as Japan and South Korea. On the other hand, the cultural imperialism applied to different nations by the Western powers alienated these nations from themselves. In this way, they became open to Christian propaganda. The new situation left the missionaries almost unrivalled. Black propaganda about Muslims or Islam led to negative perceptions. The mixture of political, economic and social crises Muslims went through did not allow them to express themselves. Witnessing all this, Abdürreşid İbrahim was very bothered by the idea that the Westerners would be religiously more influential in one more country. Therefore, he often warned his Japanese friends about missionaries. According to him, the Japanese had many reasons to become Muslims, but Christianity would only harm them.



AYNI ÇATI ALTINDA BULUŞMAK: NİKSAR-GÜLTEPE KÖYÜ CAMİSİ, KÖY ODASI VE TAHİL AMBARLARI¹

Emel ŞENER BOY^{*+}

¹ Arş. Gör., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü

* emel.sener@gop.edu.tr

+ORCID: 0000-0003-2051-3359

Öz- Bu çalışmada Tokat İli Niksar İlçesi'nin Gültepe (Alçakbel) Köyü'nde bulunan Gültepe Köyü Camisi ve cami bünyesinde bulunan köy odası ile tahıl ambarları incelenmiştir. Niksar'ın 15 km. kuzeyinde yer alan Gültepe köyü Orta Karadeniz ile İç Anadolu bölgesi arasında bir set oluşturan Canik Dağları'nın güney yamaçlarına konumlanmıştır. Tarihsel süreç içerisinde birçok uygarlığa ev sahipliği yapan Niksar, 11. yüzyılda Anadolu'da Türkler tarafından ilk fethedilen yerleşim yerlerinden biridir.

Niksar, Anadolu'da kurulan ilk Türk beyliklerinden biri olan Danişmendli Beyliğine başkentlik yapmış olmasıyla da ayrı bir öneme sahip olmuştur. Danişmendliler ile başlayan ve günümüze kadar devam eden Türk hakimiyeti süresince birçok yapı inşa edilmiştir. İmar faaliyetlerinin ağırlığı ilçe merkezinde olsa da köylerde de bu süreç devam etmiştir. Gültepe Köyü'nde inşa edilen çantı tekniğindeki cami bu örneklerden birisidir. Karadeniz Bölgesinde 13. yüzyıldan itibaren örneklerini gördüğümüz ahşap cami geleneğinin de önemli bir örneği olarak günümüze ulaşan Gültepe Köyü Camisi köyün batısında eğimli bir arazi üzerinde yer almaktadır. Kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen planlı olan yapı bünyesinde barındırdığı köy odası ve iki adet ahşap tahıl ambarıyla da önemli bir yere sahiptir. Cami plan, inşa tekniği, malzeme ve süsleme açısından benzer örneklerle karşılaştırılarak tarihlendirilmiş ve Türk sanatındaki yeri belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler- çantı, cami, köy odası, ambar, ahşap.

SETTLED UNDER THE SAME ROOF: NİKSAR-GÜLTEPE (ALÇAKBEL) VILLAGE MOSQUE, VILLAGE CHAMBER AND GRANARIES

198

Abstract- Gültepe Village Mosque in Gültepe (Alçakbel) Village of Niksar District in Tokat Province and the village chamber and granaries within the mosque were examined in this study. Being 15 km north of Niksar, Gültepe village is located on the southern slopes of the Canik Mountains, which form a set between the regions of Central Black Sea and the Central Anatolia.

Niksar, home to many civilizations in the historical process, is one of the first settlements conquered by the Turks in Anatolia in the 11th century. Niksar also has a special importance because it was the capital of Danişmendli Principality, one of the first Turkish principalities established in Anatolia. Many buildings have been constructed during the process of Turkish rule, which started with the Danişmendli and has continued until today. Even though the focus of the zoning activities was on the district center, this process was in progress in the villages as well. The mosque built in form of çantı technique in Gültepe Village is one of these examples. Gültepe Village Mosque, which can be considered as an important example of the wooden mosque tradition that has been seen since the 13th century in the Black Sea Region, is located on a sloping land in the west side of the village. The structure with a rectangular plan in the north-south direction has an important place including a village chamber and two wooden granaries within its settlement. The mosque was retrodated by comparing it with similar examples in terms of plan, construction technique, material, and decoration, and its place in Turkish art was tried to be revealed in this study.

Keywords- çantı, mosque, village chamber, granary, wood.

GİRİŞ

Bu çalışmada Tokat'ın Niksar İlçesi'ne bağlı Gültepe (Alçakbel) Köyü'nde bulunan ve çanti tekniğinde inşa edilmiş olan Gültepe Köyü Camisi ve cami bünyesinde bulunan köy odası ile tahıl ambarları incelenmiştir. Gültepe, Tokat İli, Niksar İlçesi'nin 15 km. kuzeyinde yer alan bir köy yerleşimidir (Harita-1). Köy Orta Karadeniz ile İç Anadolu Bölgesi arasında yer alan Canik Dağları uzantısı üzerinde kuzey-güney yönünde eğimli bir arazi yapısı üzerine konumlanmıştır. Cami, köyün batı tarafında meyilli bir arazi üzerinde yer almaktadır (Harita-2).

Tokat İli'ne bağlı bir ilçe olan Niksar, Yeşilirmak'ın bir kolu olan ve antik dönemde Lykos olarak bilinen Kelkit Suyu'nun kuzeyinde Canik (Paryadres) Dağı'nın eteklerinde yer almaktadır (Darkot, 1964: 273). Çok sayıda uygarlığa ev sahipliği yapan Niksar, tarihte farklı dönemlerde değişik isimlerle kaynaklara geçmiştir. Roma döneminde "Diaspolis", Pontus Krallığı döneminde "Kaberia (Cabira)" "Sebaste" olarak adlandırılmıştır (Strabon, 2018: 42-43). Şehir Tiberius döneminde "Neo-caesarea (Yeni Kayseriye)" ismiyle anılmıştır (Darkot, 1964: 273). Danişmendliler döneminde "Harsanosiyye" ve "Niksar" (Demir, 2004: 566,577), Selçuklular devrinde, "Dâr'ül-İkbâl" olarak isimlendirilmiş (Baykara, 1986: 79), Osmanlı döneminden günümüze kadar ise "Niksar" adı kullanılmaktadır.

1071 Yılında Malazgirt Zaferinden sonra Alparslan tarafından Niksar'ın fethi için Danişmend Ahmet Gazi görevlendirilmiştir (Özaydın, 1993: 468-469). Danişmend Ahmet Gazi tarafından Türk hâkimiyetine katılan Niksar, Danişmendli Beyliği'ne başkentlik yapmıştır. Şehrin fethi tarihi ile ilgili farklı görüşler mevcuttur. Evliya Çelebi Niksar'ın 1083/1084 senesinde fethedildiğini belirtmiştir (Dağlı ve Kahraman, 2005: 223) İsmail Hakkı Uzunçarşılı fethin tarihi olarak "1075/1076" yıllarını işaret etmiştir (Uzunçarşılı, 1927: 59). Kesin olarak tarih söylenemese de I. Haçlı seferlerinin başlaması ile Kılıçarslan'ın Gümüş-tekin'e mektup yazması ve Haçlı esirlerin 1101'de Niksar Kalesi'ne kapatılmasından hareketle Niksar'ın 1097'den önce fethedildiği söylenebilir (Solmaz, 2001: 64). Selçuklu hâkimiyeti ile 1175 yılında Niksar'da Danişmendli dönemi sona ermiştir. Niksar, II.Kılıçarslan tarafından oğlu Nâsürüddin Berkyaruksah'a verilmiştir (Baykara, 1986: 87). Bu dönem (1197-1243) sakin geçse de Kösedâğ Savaşı sonrasında yaşanan karışıklığın devamında 1277-1340 yılları arasında İlhanlı hakimiyeti söz konusudur. 1340 yılında İlhanlı olan Eretna Bey'in bağımsızlığını ilan etmesi ile Tokat bölgesinde Eretna Beyliği kurulmuştur (Çakır, 2001: 20). Niksar'ı bir süre Doğançık Bey idare etmiş 1348 yılında vefat edince yerine oğlu Taceddin geçmiştir. Taceddin Bey tarafından kurulan Taceddinoğulları Beyliği'ne başkentlik yapan Niksar, 1386 yılında Kadı Burhaneddin Beyliği'nin kontrolü altına girer (Demir, 2017: 79-82). Osmanlı'nın 1399 yılında Kadı Burhaneddin Beyliği'ne son vermesi ile Niksar Osmanlı hâkimiyetine geçmiştir. 1473 yılında yapılan Otlukbeli Savaşı'na kadar Osmanlı ile Akkoyunlu Devleti arasında sınır bölgesi olmuştur. 1840 yılında Niksar, Sivas Eyaleti'nin Tokat Sancağı'na bağlı bir kaza merkezidir (Bostan, 1999: 1488). Tokat göçmen iskanından kaynaklı artan nüfusu sebebiyle 1883 yılında kazalıktan çıkarılarak sancak yapılmış ve Niksar Kazası bu sancağa bağlanmıştır (Çakır, 2001: 22). Cumhuriyet dönemine kadar kaza merkezi olarak kalan Niksar, cumhuriyet dönemiyle birlikte oluşan idari yapı içerisinde Tokat İline bağlı ilçe haline gelmiş ve günümüze kadar bu idari yapısını korumuştur.

Çalışma konusunu oluşturan Gültepe Köyü Camisi günümüze kadar herhangi bir yayında ele alınmamıştır. Niksar'da yer alan mimari eserlerle ilgili çalışmalar genellikle merkezdeki yapılarla sınırlı tutulmuş, kırsal yerleşimde yer alan mimari eserler bilim dünyasının ilgisine muhtaç kalmıştır. Gültepe Köyü ile ilgili bilimsel bir yayın olmamakla birlikte tarafımızca yapılan arşiv çalışması neticesinde Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivinde ve Hurufat Defterlerinde yapı ile ilgili farklı yüzyıllara ait kayıtlar tespit edilmiştir.

Çalışmamızın amacı günümüzde minaresi yıkılmış, ibadet mekânı da yıkılma tehlikesi ile karşı karşıya olan Gültepe Köyü Camisi'ni arşiv belgelerinden elde edilen bilgiler ve arazi çalışması çerçevesinde çekilen fotoğraf ve yapılan çizimler ile belgeleyerek Türk Sanatındaki yerini belirlemek ve bilim dünyasına tanıtmaktır. Ayrıca korunmaması durumunda kısa süre içerisinde yok olacağı aşkar olan bu esere ilgililerin ve yetkililerin dikkatini çekmektir.



Harita-1: Niksar Yol Haritası (Niksar Belediyesi Arşivinden)



Harita-2: Gültepe Köyü Uydü Görüntüsü²

2. GÜLTEPE (ALÇAKBEL) KÖYÜ CAMİSİ

Gültepe Köyü Camisi köyün batısında eğimli bir arazi üzerinde yer almaktadır (Fotoğraf-1-2). Çevre köylerden cemaatin Cuma namazı için bu camiye gelmelerinden dolayı yapı "Cuma camisi" olarak da bilinmektedir. Caminin inşa

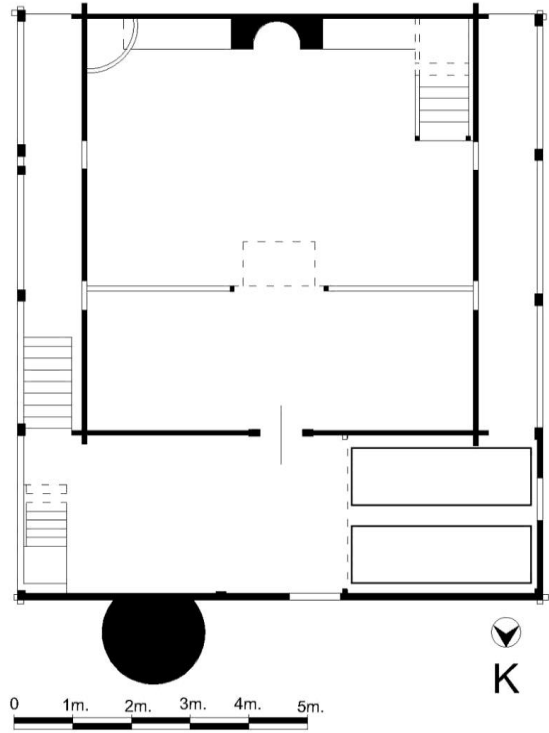
² <https://earth.google.com/web/search/G%3%bc3%beltepe,+Niksar%2FTokat> (Bu görüntü 14.09.2020 tarihinde – Saat: 16:25'te oluşturulmuştur.)

kitabesi mevcut olmadığından, yapının ilk inşa tarihi, mimarı ve banisi hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Yapılan arşiv araştırması sonucunda Hurufat Defterlerinde ve vakfiyelerde yapı ile ilgili bilgilere ulaşılmıştır. Cami ile ilgili ilk kayıtlar 1121 numaralı Hurufat Defterinde tespit edilmiştir. Bu defter içerisinde geçen ilk kayıt H.1104/M.1692/1693 tarihli olup imam tayini ile ilgili bilgi vermektedir³. H.1116/M.1704 tarihli ikinci belgede minberin yenilediği anlaşılmaktadır⁴. Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivinde yer alan vakfiyesine göre H. 21 Cemaziyevvel 1313 / M. 9 Kasım 1895 tarihinde Halil Ağa İbni Mehmed tarafından yeniden inşa ettirildiği görülmektedir⁵. Yapı ile ilgili Hurufat Defterindeki kayıttan yola çıkarak ilk yapının M.1693 yılından önce yapıldığını, ikinci kayıttan ise M.1704 yılında yapıdaki minberin yenilediğini ifade edebiliriz. Vakfiyenin H.1313/M.1895 tarihli olduğunu göz önüne aldığımızda mevcut yapının M.1895 yılında veya bu tarihten birkaç yıl önce yeniden inşa edildiğini söyleyebiliriz.

Yapının inşasında ana malzeme olarak kullanılan ahşabın yanında taş ve kerpiç de görülmektedir. Taş ahşap yapının zeminle ilişkisini kesmek ve sağlam bir altyapı oluşturmak için kullanılmıştır. Kerpiç ise zemin kat duvarlarında ahşap çatkı arasında dolgu (hımış tekniği) olarak kullanılmıştır. Yapının beden duvarları, sundurmaları, pencereleri ve kırma çatının iskeleti tamamen ahşap malzeme ile inşa edilmiştir. Temel girişlerinde ve kolonlarda çam, üst kısımlarda ise meşe (pelit) ağacı kullanılmıştır. Kırma çatının üzeri ise günümüzde kiremitle kaplanmıştır.

Çantı tekniği ile yapılan cami, kuzey-güney doğrultusunda kareye yakın dikdörtgen planlıdır (Çizim-1). Caminin üzeri içten düz ahşap tavan, dıştan dört yöne eğimli kiremit kaplı kırma çatı ile örtülüdür. Kurulduğu arazinin eğiminden dolayı yapı, güneyde üç katlı kuzeyde ise iki katlı bir düzenlemeye sahiptir (Fotoğraf-1-2). Caminin doğu, batı ve kuzey cephesini "U" şeklinde bir sundurma çevrelemektedir. Sundurma hem harim katında hem de mahfil katında bulunmaktadır. Bölgede kış mevsiminin soğuk ve yağışlı geçmesinden dolayı batı ve kuzey sundurması sonradan dikey yerleştirilmiş tahtalar ile kapatılmıştır.



Çizim-1: Gültepe (Alçakbek) Köyü Camisi Harim Katı Planı (Emel ŞENER BOY)

Doğu cephede, zemin katta yan yana iki yatay dikdörtgen pencere, harim katında iki dikey dikdörtgen pencere yer alır. Harim katında yer alan pencereler kanatlı ve düz demir parmaklıklıdır (Fotoğraf-3). Güney cephe zemin katında tek kanatlı bir kapı ve kapının doğusunda küçük bir pencere bulunmaktadır. Üst katta ise düzensiz şekilde yerleştirilmiş ahşapların aralıklı bırakılması ile oluşturulmuş küçük pencereler yer almaktadır (Fotoğraf-4). Batı cephede, zeminde iki pencere, harimde iki pencere olmak üzere dört pencere bulunmaktadır. Batı cephedeki pencereler doğu cephedeki pencereler gibi simetrik yerleştirilmiş ve ahşap kanatlıdır (Fotoğraf-5). İki katlı bir cephe düzenine sahip olan kuzey cephenin alt kat orta aksında harim katı sundurmasına açılan bir giriş kapısı ve kapının doğusunda minarenin beton kaidesi yer almaktadır. Gültepe Köyü muhtarının ve köy sakinlerinin⁶ verdiği bilgilere göre minarenin ahşap gövdesi 2008 yılında şiddetli bir fırtınada yıkılmıştır. Minarenin gövdesi halen yıkık vaziyette caminin kuzeyinde bulunmaktadır (Fotoğraf-6).

³ HD 1121/35/92 numaralı kayıt "Niksar'da Alçakbel karyesinde bir akçe ile imam Hasan tasarrufunda yerine Mehmed Hâlîfe mahaldir deyu (silik) 1104".

⁴ HD 1121/35/257 numaralı kayıt "Niksar'da Alçakbel karyesinde mescidine müceddeden minber vâzi' olunmakla iki akçe ile hitabet Mehmede 'inâyet Fî gurra cemâziye-levvel 1116".

⁵ V.G.M.A.561 numaralı defterin 169.sayfa 151. Sırasındaki kayıt "Niksar kazası kurasından Alçakbel karyesinde ashab-ı hayır tarafından müceddeden bina ve inşa olunan camii şerif için karye-i mezkûre ahalisinden ve ashabi hayrattan Halil Ağa İbni Mehmedin bin kuruş nukud vakfi 21/Cemaziyel-evvel/313 tarihinde sadir olan irade-i aliyeye mucibince kaydolunmuştur".



Fotoğraf-1: Kuzeybatı'dan Genel Görünüş

⁶ Gültepe Köyü Muhtarı İbrahim METİN (1976) ve köy sakinlerinden Osman ŞAHİNİR (1947). Görüşme tarihi: 30.08.2020



Fotoğraf-2: Güneydoğu'dan Genel Görünüş



Fotoğraf-5: Batı Cephe



Fotoğraf-3: Doğu Cephe



Fotoğraf-6: Kuzey Cephe



Fotoğraf-4: Güney Cephe



Fotoğraf-7: Minarenin Yıkılmadan Önceki Hali⁷

Caminin zemin katına güney cephede yer alan tek kanatlı kapıdan girilmektedir (Fotoğraf-4, 8). Bu kısım iki oda ve küçük bir giriş mekânından ibarettir (Çizim-2). Giriş mekânının kuzeyinde yer alan kapıdan odunluk olarak kullanılan odaya geçilir. Kuzey-güney doğrultuda dikdörtgen planlı mekânın kuzeydoğu köşesinde büyük

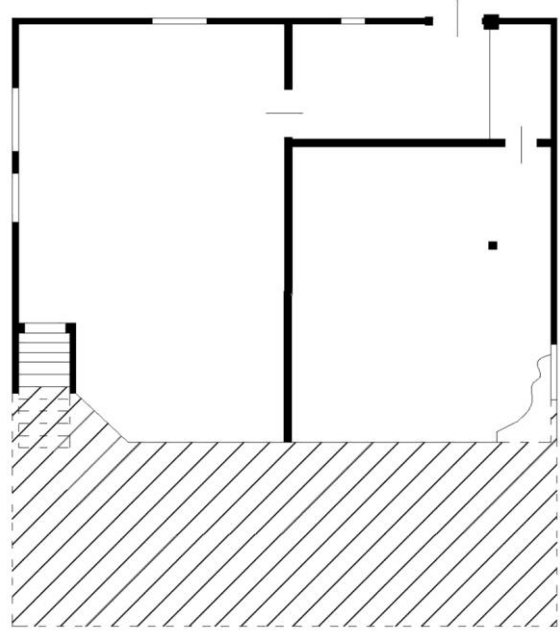
⁷ Minarenin sağlam halini gösteren görüntü parantez içerisinde internet adresi verilen video kaydının 1 dakika 20.saniyesinde ekran görüntüsü olarak alınmıştır. (<https://www.youtube.com/watch?v=Fu1kJiHoCpo>)

bir kaya parçası görünmektedir. Birisi batı duvarına gömülmüş olan iki ayakla harim katı desteklenmiştir. Kerpiç sıvalı odanın üzeri düz tavanlı iken günümüzde tavanda oluşan tahribatla birlikte ahşap hatılları görünmektedir (Fotoğraf-9). Giriş mekânının doğu duvarındaki kapıdan köy odasına geçilir (Fotoğraf-10). Halkın namaz vaktini beklediği, sohbet ettiği bu odada iki basit seki ve sade bir duvar rafı vardır. Dikdörtgen planlı odanın kuzeydoğu köşesi pahlanarak daralmaktadır (Fotoğraf-11-12). Pahnın olduğu duvardan açılan kapı ile harim katına çıkılmaktadır.

Zemin katta bulunan köy odasından dokuz basamaklı ahşap merdiven ile harim katının sundurmalı bölümüne çıkılmaktadır. (Fotoğraf-11). Harim katı doğu, batı ve güneyden sundurma ile çevrilmiştir. Sundurmayı kuzeyde iki ayak, doğu ve batıda beşer ayak taşımaktadır. Harimin kuzeyinde dikdörtgen şeklinde sundurmalı son cemaat yeri bulunmaktadır. Sundurmanın batı kısmında dikdörtgen şeklinde iki ahşap tahıl ambarı bulunmaktadır (Çizim-1, Fotoğraf-13-14).

Harime kuzey cephede yer alan çift kanatlı ahşap kapıdan girilmektedir (Fotoğraf-15). Kuzey-güney doğrultusunda kareye yakın dikdörtgen planlı harimin güney duvarı ortasında içeriye doğru taşıntı yapan mihrap bulunmaktadır (Fotoğraf-16). Ahşap malzemeden yapılmış olan mihrap yarım daire planlı ve dilimli kemerlidir. Mihrabın iki yanında mihraba bağımlı şekilde yapılmış seki yer almaktadır. Sekinin harime bakan yüzleri yuvarlak kemerli dört nişle hareketlendirilmiştir (Fotoğraf-17). Güneybatı köşede yer alan ve sade bir görüntüye sahip olan ahşap minberin yan yüzeyi çitakarı tekniği ile karelere bölünerek hareketlendirilmeye çalışılmıştır (Fotoğraf-18). Harimin güneydoğu köşesinde yer alan vaaz kürsüsü kaide kısmından yukarıya doğru genişlemektedir. Kürsünün üst kısmı ahşap korkulukla çevrilidir (Fotoğraf-19). Harimin üzeri içten düz ahşap tavanla dıştan kırma çatı ile örtülüdür (Fotoğraf-20).

Mahfil katına harim sundurmalığının kuzeybatı köşesinden uzanan yedi basamaklı ahşap merdiven ile çıkılır (Fotoğraf-21). Mahfil sundurmalığı harim katındaki sundurmalılık ile aynı plan ve düzene sahiptir. Ancak bu katın batı cephesindeki sundurmalığın zemini çökmüştür (Fotoğraf-22). Mahfile giriş harim katında olduğu gibi kuzey cephenin ortasında yer alan tek kanatlı kapıdan sağlanmaktadır. Güneyde iki ahşap direk taşıyan mahfil, harimin kuzey duvarı boyunca doğu-batı doğrultuda uzanmakta diğer cephelerde duvarlara oturmaktadır. Ahşap korkuluk ile çevrelenen mahfilin güneyinin mihrap ekseninde kalan orta kısmı harime doğru çıkıntı yapmaktadır (Fotoğraf-20).



0 1m. 2m. 3m. 4m. 5m.

Çizim-2: Zemin Kat Planı (Emel ŞENER BOY)



Fotoğraf-8: Zemin Kat Giriş Mekânının Batısı



Fotoğraf-9: Zemin Kat Odunluk



Fotoğraf-10: Zemin Kat Giriş Mekanının Doğusu



Fotoğraf-14: Harim Katı-Tahıl Ambarları



Fotoğraf-11: Zemin Kat Köy Odası



Fotoğraf-15: Harim Katı Giriş



Fotoğraf-12: Zemin Kat Köy Odası



Fotoğraf-16: Harim Katı (Mahfilden)



Fotoğraf-13: Harim Katı-Doğu Cephe Sundurması ambarları



Fotoğraf-17: Harim



Fotoğraf-18: Minber



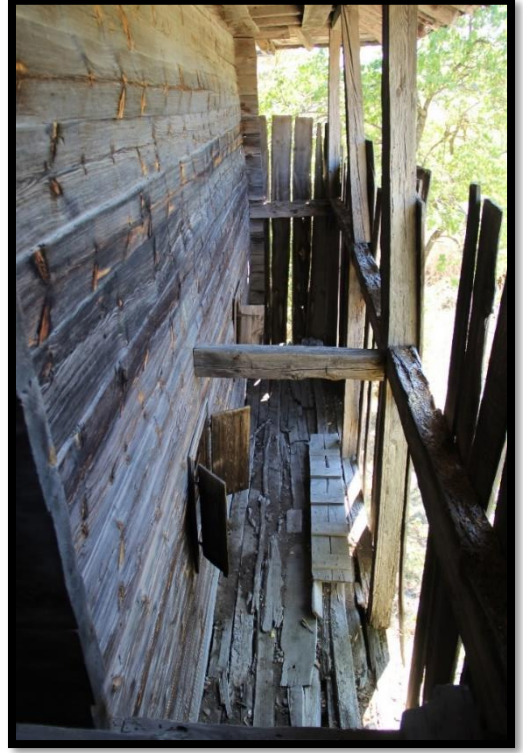
Fotoğraf-19: Vaaz Kürsüsü



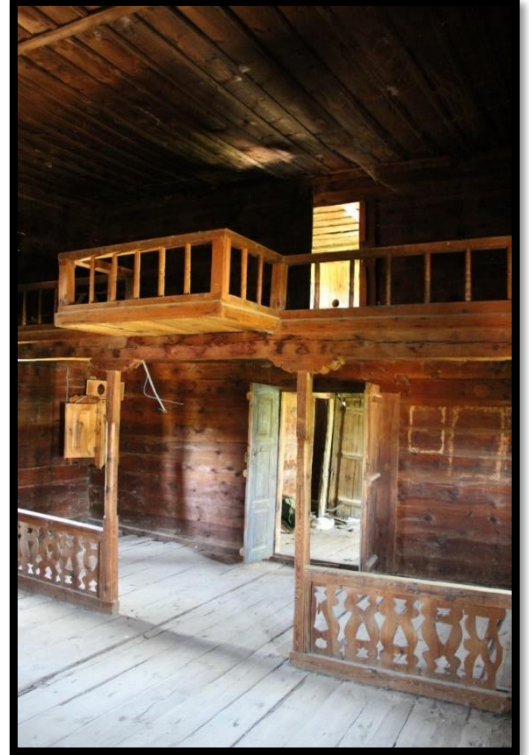
Fotoğraf-20: Harim-Tavan



Fotoğraf-21: Mahfil Katına Çıkış Merdiveni



Fotoğraf-22: Mahfil Katı Batı Sundurmalığı



Fotoğraf-23: Harim Katı Korkuluklar

3. DEĞERLENDİRME

Çalışmamıza konu olan Gültepe Köyü Camisi “çantı camiler” sınıfı içerisinde yer almaktadır. Çantı, yontulmamış veya kereste şekline getirilmiş ahşap elemanların üst üste dizilerek köşelerde “karaboğaz”, “kurtboğaz”, “çalmbaboğaz” şeklindeki farklı geçmelerle oluşturulan bir yapım tekniğidir

(Ayverdi, 1966: 120, Hasol, 2008: 119, Bayraktar, 2016: 50-51, Uzun, 2016: 85-86, Furtuna, 2018: 137). Ormanlık alanların yoğun olduğu bölgelerde başta olmak üzere Karadeniz iklimi etkisi bulunan coğrafyalarda yaygın olarak tercih edilen bu tekniğin benzer örnekleri içerisinde Sakarya Büyük Tersiyer Köyü Camisi (14.yy) (Ayverdi, 1966:124), Samsun Çarşamba'da Ordu Köyü Camisi(15.yy) (Bayraktar, 2016: 41-42), Ordu İkizce'de Laleli Eski Cami (16.yy) (Bayhan, 2020; 199), Samsun Kavak'ta Bekdemir Camisi (16.yy) (Uzun, 2016: 34), Rize Hemşin'de bilen Köy Camisi (18.yy) (Özkurt, 2020: 42), Ordu Perşembe'de Kutluca Mahallesi Camisi (19.yy) (Bayhan, 2014: 101), Trabzon Hayrat'ta Dereyurt Köyü Merkez Camisi (19.yy) (Küçük, 2017; 268), Samsun Kavak'ta Dere Camisi (19.yy) (Uzun, 2016: 39), Sinop Boyabat'ta Kozkule Köyü Mescidi (20.yy) (Çal, 2014: 85), yine Boyabat'ta Köseli Köyü Camisi (20.yy) (Çal, 2014: 221) ve Çorum İskilip'te Sanayi Marangozlar Camisi (20.yy) (Nefes ve Gün, 2016: 302) gösterilebilir. Niksar kırsal mimarisinde çantı tekniği, cami, mescit, ev ve değirmen gibi mimari yapıların yanı sıra mezar ve ambarların yapım tekniği olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bozcaarmut Köyü Camisi (18.yy), Çataloluk Yaylası Camisi (19.yy), Büyükyurt (Coç) Köyü Camisi (20.yy), Karakuş (Hosaf) Köyü Camisi (20.yy), Özalan Köyü Camisi (20.yy) Niksar'da çantı tekniğinde inşa edilmiş örneklerdir⁸.

Camide uygulanan kareye yakın dikdörtgen plan şemasına Anadolu'nun birçok yerinde olduğu gibi, Niksar'a yakın yerleşimlerde Ordu, Samsun başta olmak üzere Karadeniz Bölgesi camilerinde sıkça rastlamak mümkündür. Samsun Çarşamba'da Gökçeli (Mezarlık) Cami (13.yy), Samsun Çarşamba'da Ordu Köyü Camisi (15.yy) (Bayraktar, 2016: 42), Ordu İkizce'de Laleli Eski Cami (16.yy) (Bayhan, 2010: 17), Sakarya'da Büyük Kaynarca Köyü Şeyh Muslihiddin Cami (16.yy) (Ayverdi, 1966: 123), Samsun Çarşamba'da Karakaya Köyü Camisi (18.yy) (Furtuna, 2018: 77), Ordu Kumru'da Şenyurt Mahallesi Eski Cami (19.yy sonu 20.yy başı) (Bayhan, 2020: 223-224) benzer plana sahip yapılarıdır. Plan örneklerinden yola çıktığımızda Karadeniz Bölgesinde bu plan tipinin bir süreklilik arz ettiğini ve yaygın olarak kullanıldığını görmekteyiz.

Gültepe Köyü Camisi'nin en önemli özelliklerinden birisi bünyesinde köy odası bulundurmasıdır. Köy odaları, köylünün bir araya geldiği, sohbet ettiği, erkek misafirlerini ağırladığı ve sosyalleştiği yerlerdir. İmece usulü veya köydeki zengin bir kişinin yardımı ile yaptırılan bu odalar, mimari açıdan yalın, kültürel açıdan ise son derece zengindir (Tay, 2016: 119). Genellikle köyün meydanında camiye yakın bir yerde ya da yaptırılan kişinin evinin yakınında örneklerini gördüğümüz (Tay, 2018: 244) köy odalarının bu yapı bünyesinde farklı bir yorumu karşımıza çıkmaktadır. Gültepe Köyü Camisi'nin alt katında yer alan köy odasının benzer örneğini Niksar'da Buz Köyü Camisi'nde (19.yy) görmekteyiz⁹. Sinop Boyabat'ta cami ile köy odasının bir arada olduğu daha yakın tarihli örnekler de bulunmaktadır (Çal, 2014: 332). Akseki-Sarıhacılar Köyü Odası (Tay, 2016: 132), Erzincan Çayırılı İlçesi Başköy Dursun Koçgilin Odası (Naldan, 2020: 251-252), Sivas İlbeyli Aylı Köyü Ahmet Turan Sarıyıldız Köy Odası (Özdeğer, 2019: 17-29) gibi örneklerde görüldüğü üzere Anadolu'nun çeşitli

bölgelerinde cami ve köy odası bağımsız yapılırken, burada aynı yapı bünyesinde toplanmıştır. Bu duruma Gültepe Köyü'nün eğimli bir araziye sahip olması sonucunda arazinin ekonomik kullanımının gerekliliği olduğu anlaşılabilecektir. Ayrıca yapının alt katındaki kaya parçaları arazinin zorluğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte cami ve köy odasının birlikte inşa edildiği yapıların Niksar ve Boyabat gibi bölgelerde olması bu görüşümüze desteklemektedir.

Caminin önemli özelliklerinden bir diğeri de harimin kuzeyinde bulunan ambarlarıdır. Ambarlar genellikle ya evlerden mimari açıdan bağımsız olarak meydan ambarları şeklinde (Polat, 2016: 230-243) ya da evlerin mimari bütünlüğü içerisinde bir alanı işgal edecek şekilde karşımıza çıkmaktadır. Gültepe Köyü Camisi'nin mimari bütünlüğü içerisinde yer almasıyla önem arz eden dikdörtgen şeklindeki bu ambarlar köydeki sosyal yardımlaşmanın da somut bir örneği olarak görülmektedir. Bu ambarlar köylerdeki yardımlaşmanın somut bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Hasat döneminin sonunda köyde yaşayan her hane tarafından getirilen 1-2 şinik¹⁰ tahıl ile doldurulan ambarlardan kışın tahılı tükenen aileler ihtiyaçları kadarını alabilmekteydiler.¹¹

Yapı içerisinde sadece mihrap çevresinde ve ahşap mahfil korkuluklarında süsleme unsurlarını görmekteyiz (Fotoğraf-23). Harime doğru taşkın olan mihrap çok dilimli bir kemere sahiptir. Mihrabın iki yanında yer alan sekinin ön yüzeyinde yuvarlak kemerli açıklıklar yer almaktadır. Minberin doğu yan yüzünde çitalarla kare alanlar meydana getirilmiştir. Minber kapısının üst kısmı mihrapta olduğu gibi dilimli yapılmıştır. Harim katında yer alan ahşap korkuluklar el işçiliği ile yapılmış basit bitkisel ve geometrik süslemelerden oluşur. Bu tip basit süslemeler 20. yüzyıl camilerinde karşımıza çıkmaktadır. Niksar Hosaf/Yalıköy Camisi (20.yy), Boyabat Fakılı Köyü Kışla Mahallesi Camisi (20.yy) (Çal, 2014: 352) ve Ünye Kelaş Mahallesi Camisi'nde (20.yy) (Bayhan, 2020: 258-260) görülen süslemeleri benzer örnekler arasında sayabiliriz.

Yapının inşasında ahşap, taş ve kerpiç olmak üzere üç farklı malzeme görmekteyiz. Taş ve kerpiç yapının zemin katında, ahşap yapıya toprak zeminden gelecek suyu ve nemi engellemek amacıyla kullanılmıştır. Yapının diğer bölümlerinin tamamında ahşap hakim malzemedir. Karadeniz Bölgesinde ormanlık alanların yaygınlığından dolayı sıklıkla tercih edilen bu malzemede, ağaç türü olarak özellikle çam ve meşe karşımıza çıkmaktadır.

Günümüzde kullanılmayan ve yıkılmak üzere olan caminin inşa kitabesi olmadığından ilk inşa tarihi ve kim tarafından yaptırıldığı hakkında bilgi sahibi değiliz. Arşiv taramasında Hurufat Defterlerinde tespit ettiğimiz belgeden yola çıkarak yapının ilk inşasının M.1692/1693 tarihinden önce olduğunu, 1895 tarihli vakfiyesine göre de bu yapının yeniden inşa edildiğini anlayabiliriz. Bu yapıyı arşiv belgeleri ışığında, plan, malzeme ve süsleme özelliklerinden yola çıkarak 19. yüzyıla tarihlendirebiliriz.

⁸ Devam etmekte olan "Niksar'da Türk Devri Mimarisi Eserleri" konulu doktora tez çalışmamız kapsamındaki örneklerdir.

⁹ Devam etmekte olan "Niksar'da Türk Devri Mimarisi Eserleri" konulu doktora tez çalışmamız kapsamındaki örnektir.

¹⁰ 1 şinik 8 kiloya karşılık gelmektedir (bkz. <https://sozluk.gov.tr/>, Erişim Tarihi: 16.10.2020).

¹¹ Ambar hakkındaki bilgileri Gültepe Köyü Muhtarı İbrahim Metin aktarmıştır.

SONUÇ

Plan, malzeme ve süsleme özelliklerini dikkate alarak 19. yüzyıla tarihlendirdiğimiz Gültepe Köyü Camisi çantı tekniğinde inşa edilmiş bir yapıdır. Karadeniz Bölgesinde inşa edilen çantı tekniğindeki yapılarla plan ve inşa tekniği açısından benzerlikler göstermektedir. Günümüze kadar yapılan araştırmalarda Karadeniz Bölgesi içerisinde birçok yerde örneğine rastladığımız çantı camilerin Niksar'daki örnekleri ilk defa bu çalışma ile bilim dünyasına sunulmuştur.

Gültepe Köyü Camisi ahşap çantı tekniğinin bir örneği olmasının yanında mimari anlamda içerisinde kendine has yorumlar barındırmaktadır. Yapının zemin katında bulunan köy odası sosyal iletişimin sağlandığı ve misafirlerin ağırlandığı çok önemli mekânlardır. Harimin kuzeyinde yer alan ahşap ambarlar ise camideki mimari yorumun yanında köylüler arasındaki yardımlaşmanın somut örneği olarak karşımızda durmaktadır.

Sonuç olarak mimari özellikleri ve içerisinde barındırdığı sosyal mekânlarıyla çok önemli bir sanat eseri olan bu cami korumaya alınmadığından ve bakım yapılmadığından yıkılmaya ve yok olmaya yüz tutmaktadır. Gerek rüzgar, yağmur vb. doğal sebeplerle gerekse insan eliyle yapının daha fazla harap edilmesini engellemek için en kısa zamanda korumaya alınması ve restorasyonunun yapılması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları

Vakıflar Genel Müdürlüğü, Vakıf Kayıtları Arşivi, Hurufat Defteri (HD) 1121 numaralı defter.
Vakıflar Genel Müdürlüğü, Vakfiye No:561, sayfa 169.

Yayınlar

- Akar, H. ve Güneş, M.N. (2002), Niksar'da Vakıflar ve Tarihi Eserler, Niksar: Niksar Kaymakamlığı-Niksar Belediyesi.
- Ayverdi, E.H. (1966), *Osmanlı Mimârisinin İlk Devri (1230-1402)*, İstanbul: Baha Matbaası.
- Bayhan, A.A. (2010), Ordu İkizce'den Bir Ahşap Cami: Laleli (Eski) Cami, *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 0(14), 1-22.
- Bayhan, A.A. (2014), Ordu Perşembe'den İki Ahşap Çantı Cami Örneği, *Türkiye Bilimler Akademisi Kültür Envanteri Dergisi (TÜBA-KED)*, 12, 99-107.
- Bayhan, A.A. (2020), Geçmişten Günümüze Ordu'nun Geleneksel Ahşap Camileri, Ordu: Yücem Tanıtım.
- Baykara, T. (1986), Niksar Kalesi ve Tarihi, *Türk Kültürü Araştırmaları (Phil.Dr.Hâmit Zübeyr Koşay'ın Hâtırasına Armağan)*, Yıl, XXIV/2 Ankara 1986.
- Bayraktar, M.S. (2016), Ordu Köyü Camii ve Kalesi, *Samsun Çarşamba'da Beylik Merkezi Ordu Köyü (edt.Cevdet Yılmaz)*, Samsun: Erol Ofset, 41-56.
- Bostan, M. H. (1999), XV. Ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Yönetiminde Niksar Şehri (1455-1574), *XIII. Türk Tarih Kongresi* (4-8 Ekim 1999), Ankara, s.1488.
- Çakır, C. (2001), *19.Yüzyılda Bir Anadolu Şehri: Niksar (Ekonomik ve Sosyal Yapı)*, İstanbul: ALFA Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.
- Çal, H. (2014), *Boyovası/Boyabat Kazasında Türk Mimarisi*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Dağlı, Y., ve Kahraman, S.A. (2005), *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi* 2(1), İstanbul: YKY.
- Darkot, B. (1964), "Niksar", *İslâm Ansiklopedisi*, C.9, Ankara, 273-275.
- Demir, N. (2004), *Dânişmend-Nâme*, Ankara: Akçağ Basım Yayın Pazarlama A.Ş.
- Furtuna, Ç. (2018), Samsun-Çarşamba'da Çantı Tekniğinde İnşa Edilmiş Ahşap Camilerin Belgelenmesi ve Vernaküler Mimari Miras Bağlamında İncelenmesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.
- Hasol, D. (2008), *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*, İstanbul: YEM Yayın.
- Küçük, O. (2017), Trabzon'un Çaykara, Dernekpazarı, Hayrat ve Of İlçelerindeki Osmanlı Dönemine Ait Bazı Ahşap Camiler (18-19.yy), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- Naldan, F. (2020), Erzincan- Çayırılı İlçesi Başköy Köy Odaları, *Millî Folklor*, 16(126), s. 249-263.
- Nefes, E. (2012), Samsun Çarşamba'da Çantı Tekniğinde İnşa Edilmiş İki Ahşap Cami; Ustacalı Köyü Camii ve Kocakavak Köyü Camii, *Vakıflar Dergisi*, 38, 155-164.
- Nefes, E. ve Gün R. (2016), Çorum/İskilip' te Çantı Tekniğinde İnşa Edilmiş İki Cami: Sanayi Marangozlar ve Tavukçuoca Camileri, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(30), 299-309.
- Polat, S. (2016), Uşak İlinde Bir Ev Eklentisi Olarak ambarlar, *Marmara Coğrafya Dergisi*, 0(34), 230-243.
- Özaydın, A. (1993), "Dânişmend Gazi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.8, İstanbul, 468-469.
- Özdeğer, M.O. (2019), Sivas İlbeyli Köylerinde Köy Odaları, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Özkurt, M. (2020), Rize Ahşap Camilerinde Süsleme, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karabük: Karabük Üniversitesi.
- Öztürk, N. (1991), Vakıflar Arşiv Kayıtlarına Göre Niksar Vakıfları, *Vakıflar Dergisi*, 22, 45-68.
- Solmaz, S. (2001), *Dânişmendliler Devleti ve Kültürel Mirasları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Tay, L. (2016), Türk Halk Mimarisinin Kamusal Yansıması Olarak Akseki Köy Odaları, *Cappadocia Journal Of History And Social Sciences (CAHIJ)*, Volume 7, s.118-141.
- Tay, L. (2018), Gülşehir-Gümüşkent Köy Odası, *III.Uluslararası Akdeniz Sanat Sempozyumu (24-25 Nisan 2018)*, 243-252.
- Uzun, Z. (2016), Samsun, Kavak'taki Ahşap Camilerin Mimari Özellikleri ve Koruma Sorunları- Dere Camisi Restorasyon Projesi Önerisi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi.
- Uzunçarşılı, İ.H. (1927), *Kitabeler*, İstanbul: Maarif Vekâleti.

İnternet Kaynakları

- <https://sozluk.gov.tr/>, Erişim Tarihi: 16.10.2020
- <https://earth.google.com/web/search/G%c3%bcltepe,+Niksar%2fTokat/>, Erişim Tarihi:14.09.2020
- <https://www.ttk.gov.tr/genel/tarih-cevirme-kilavuzu/>, Erişim Tarihi: 15/08/2020.
- <https://www.youtube.com/watch?v=Fu1kjiHoCp0/>, Erişim Tarihi: 21/09/2020.

EXTENDED ABSTRACT

Gültepe Village Mosque constructed in the form of çantı technique in Gültepe (Alçakbel) Village of Niksar District in Tokat Province and the village chamber and granaries within the mosque settlement were examined in this study. Gültepe is a village settlement located 15 km north of Niksar District in Tokat Province. The village is on a sloping land on the extension of the Canik Mountains located between the regions of the Middle Black Sea and Central Anatolia Region. The mosque was constructed on a sloping land on the west side of the village.

Niksar, a district of Tokat Province, is located on the foothills of Canik (Paryadres) Mountain to the north of Kelkit Water, a tributary of Yeşilirmak River and known as Lykos in ancient times. Throughout the history, Niksar District has hosted so many civilizations, especially Rome, Pontus Kingdom, Danishmends, Seljuks, and Ottomans. The city has assumed its current identity to a great extent during Turkish rule. Niksar, which was taken under the Turkish rule by Danishmend Ahmet Ghazi, was the capital of the Danishmends Principality. The period of Danishmends in Niksar ended in 1175 with Seljuk rule. Niksar was given to his son Nâsîrüddin Berkyaruksah by Kılıçarslan the Second. Although this period (1197-1243) was quiet, the domination of Ilkhanid between the years of 1277 and 1340 was in progress during the continuation of the chaos after the Köseadağ War. Eretna Principality was established in Tokat region upon the declaration of independence by Eretna Bey from İlhan in 1340. Doğancık Bey ruled Niksar for a while and when he died in 1348, his son Taceddin took his place. Niksar, which was the capital of Taceddinoğulları Principality founded by Taceddin Bey, was taken under the rule of Kadı Burhaneddin Principality in 1386. Niksar was under Ottoman rule after the Ottomans ended the Kadı Burhaneddin Principality in 1399. Until the Battle of Otlukbeli (1473), this city was a border between the Ottoman Empire and the Akkoyunlu State. In 1840, Niksar was town affiliated to Tokat Sanjak of Sivas State. Due to the increasing population based on the settlement of Tokat immigrants, it was turned into Sanjak from status of town in 1883, and Niksar District was affiliated to this Sanjak. Niksar, which remained as a town until the Republic period, became a district of Tokat Province within the administrative structure formed with the republic period and has preserved this administrative structure up to the present.

Gültepe Village Mosque, which is the subject of this study, has not been the subject of any publication until today. The studies on the architectural works in Niksar were generally limited to the buildings in the center, and the architectural works in rural settlements required the attention of the scientific world. Moreover, there is no scientific publication about Gültepe Village, and as a result of the archive work carried out by researcher of this study, some records belonging to different centuries were found in the archives of the General Directorate of Foundations and in Hurufat Books.

The purpose in carrying out this study is to determine its place in Turkish Art by documenting the Gültepe Village Mosque, whose minaret has collapsed and the place of worship is in danger of collapsing, through the data obtained from archive documents and the photographs and drawings made within the framework of the field study and to introduce it to the world of science.

As a result of the archive research, literature review, and field study conducted in this direction, the results regarding the building have been presented. Gültepe Village Mosque, which was retrodated to the 19th century by taking the plan, material, and ornamental features into account, is a building constructed in the technique of çantı. In terms of plan and construction technique, it shows similarities with the buildings in the çantı technique built in the Black Sea Region. The examples of the çantı mosques in Niksar, which have been encountered in many places in the Black Sea Region in the studies carried out until today, were presented to the scientific world for the first time thanks to this study.

In addition to being an example of the wooden çantı-shaped technique, Gültepe Village Mosque includes unique interpretations in terms of architecture. The village chamber on the ground floor of the building is a very important place where social communication was provided and guests were hosted. The wooden granaries in the north of the Sanctuary can be regarded as concrete examples of the cooperation among the villagers besides the architectural interpretation of the mosque. This interpretation of the building gives it an exceptional identity within Turkish Art. The village chamber, which is usually seen as independent structures in the region and throughout the country, has appeared here by presenting a different identity. The granaries, which are usually observed as an addition to the granary architecture, within the architectural structure or as square granaries, also reveal a difference by taking part in the mosque.

All in all, this mosque, a very important work of art with its architectural features and social spaces, is about to be demolished and destroyed since it is not protected and maintained. In order to prevent further destruction of the building for natural reasons such as wind, rain, or etc. or by man, it must be taken under protection and restoration as soon as possible.



ACININ DÖNÜŞTÜRÜCÜ GÜCÜ VE DİNDARLIK İLİŞKİSİ

Fatih KANDEMİR*⁺

¹Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

*ffatihkandemir@gmail.com

⁺ORCID: 0000-0002-4988-2716

Öz- Araştırmanın amacı, acının dönüştürücü gücü ve dindarlık arasındaki ilişkileri tespit etmektir. Betimsel tarama modelinin kullanıldığı bu çalışmanın örneklem grubu 434'ü kadın, 198'i ise erkek olmak üzere toplam 632 kişiden oluşmaktadır. Çalışmada veri toplama araçları olarak "Kişisel Bilgi Formu", "Ok-Dini Tutum Ölçeği" ve "Acının Dönüştürücü Gücü Ölçeği" kullanılmıştır. Veri setinin istatistiksel analizleri için Pearson Momentler Çarpımı Korelasyonu, t-testi, Basit Doğrusal Regresyon ve Çoklu Doğrusal Regresyon Analizleri kullanılmıştır. Analiz sonuçlarına göre "dindarlık ile acının dönüştürücü gücü arasında istatistiksel olarak pozitif yönde anlamlı ilişkiler olduğu"; "dindarlık değişkeninin acının dönüştürücü gücünü yordadığı" tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler- Din Psikolojisi, Din, Dindarlık, Acı Yönetimi, Acının Dönüştürücü Gücü.

THE RELATIONSHIP BETWEEN THE TRANSFORMATIVE POWER OF PAIN AND RELIGIOSITY

Abstract – The aim of the research is to determine the relationships between the transformative power of pain and piety. The sample group of this study, in which the descriptive screening model was used, consists of 632 people, 434 of which are women and 198 of which are men. "Personal Information Form", "Ok-Religious Attitude Scale" and "Transformational Power of Pain Scale" were used as data collection tools in the study. Pearson Moments Product Correlation, t-test, Simple Linear Regression and Multiple Linear Regression Analysis were used for statistical analysis of the data set. According to the results of the analysis, "there is a statistically significant positive relationship between religiosity and the transformative power of pain"; "It was determined that the religiosity variable predicted the transformative power of pain".

Keywords – Religious Psychology, Religion, Religiosity, Pain Management, Transformative Power of Pain.

GİRİŞ

İnsanoğlunun yeryüzündeki serüveni acı ile başlar. Bu nedenle insanlık tarihi acının da tarihidir (Kandemir, 2020a: 13). Zira insanlığın atası olarak kabul edilen Hz. Adem ve Havva'nın Cennet'teki seçme özgürlüğü (Fromm, 2011: 42) insanı acı ve ıstırapla yoğrulmuş bir hayatın kucacağına atmıştır. Böylece ölüm gibi acı da insanoğlunun ortak yazgısı olmuştur (Kandemir, 2020a: 13). Bu nedenledir ki hiçbir insanın acıdan kaçması mümkün değildir. Kashdan bu gerçeği “*Biz her ne yaparsak yapalım acı ve ıstırap kaçınılmaz olarak hayatımızın içine sızmayı başarır*” (Doğanay, 2019: 138) şeklinde ifade etmiştir. İnsanın acıyla imtihanı da bu noktada başlar. Zira hayatın içine sızan acı, insanın onu yorumlama biçimine göre bir anlam kazanarak onun hayata karşı yönelimini belirler. Şöyle ki bir insan, acı çekmenin değişmez kaderi olduğunu düşündüğünde, çektiği acıyı benimseyerek onu bir görev gibi kabul etmek zorunda kalır. Başka bir ifadeyle insanın kendi kaderini ve bu kaderin içerdiği acıyı kabul ediş tarzı ve kendi davasını seçiş yolu, ona en ağır koşullarda bile yaşama daha derin bir anlam katma imkânı verir. Bu nedenledir ki insanın tutumuna göre yaşam, yiğitçe, onurlu ve özgecil olabilir (Frankl, 2012: 82, 93). Bu noktada tercih tamamen kişiye aittir. Frankl “İnsanın çıplak varoluşunu kimse elinden alamaz. Bu noktada var olma veya olmama tercihi tamamen ona aittir” diyerek bu duruma dikkat çekmiştir. Ona göre hiçbir güç insanın seçme özgürlüğünü, yani özgürlüklerinin sonuncusu olan kendi tutumunu belirleme ve kendi yolunu seçme iradesini mutlak anlamda elinden alamaz. Bu nedenledir ki hiçbir koşul mutlak anlamda onu bağlamadığı gibi nihaî noktada koşullar karşısında yenilgiye uğrayacağına veya zafere ulaşacağına yönelik çabaya da bizzat insanın kendisi karar verir (Bahadır, 2011: 61).

Esasen insanın hayattan öğreneceği pek çok şey vardır. Zira insana acı veren yaşam, aynı zamanda onun için bir ders anlamına da gelir. Ayrıca hayatın bilgeliği bazen ağır darbelerle birlikte gelir. Ancak insanın yediği yumruk ne kadar güçlü olursa hayatın verdiği ders de o kadar anlamlı olur (Sayar, 2015: 28-29). Bununla birlikte insan yaşadığı acı sayesinde kendi potansiyelinin farkına varır. Bu nedenledir ki Unamuno, “Yalnız acı çeken kişinin insan olduğunu” (Toledo, 2004: 91) ifade ederken Maslow ise “Gelişimin ancak acı ve çalışma ile sağlanabileceği” kanaatinde (Maslow, 2001: 12).

Olumsuz yaşam olaylarından kaynaklanan acı ve ıstıraplar, ilk anda anlamsız olarak algılanabilir. Ancak bu gibi olumsuz durumların kişinin özgüven duygusunu geliştirme potansiyeli her zaman mevcuttur. Zira bu tür güçlüklerin altından kalkabilen insanın kendine olan saygısı artacağı gibi bu durum, kişinin kendini daha güçlü hissetmesini sağlayarak olumlu duygularını başarılı eylemlere dönüştürür (Sungur, 2013: 307). İnsanın acıyı kendi gücünün, duruşunun, kapasitenin ispat edilmesine dönüştürme imkânı sayesinde hayatın her alanı potansiyel bir anlam alanına çevrilebilmektedir. Gerçek anlamda bakıldığında, insanın özellikle kendisine acı ve ıstırap veren olumsuz durumları değiştiremediği anlarda olgunlaşması, büyümesi ve hatta kendinin dışına çıkması beklenir. Esasen bu durum, ölümü de içerecek şekilde mümkündür. Başka bir ifadeyle, yalnızca acılara katlanırken değil, ölümler de insanın kendinin dışına çıkma olasılığı vardır (Frankl, 2014: 183). Bu bağlamda düşünüldüğünde Elisabeth Kübler-Ross'un ölümle ilgili olarak kaleme almış olduğu kitaplardan birinin isminin “Büyümenin En Son Evresi: Ölüm” (Kübler-Ross, 1986) olması oldukça anlamlıdır. Bu durum, insana sayesinde büyüme şansı sağlayan, kendini gerçekten de değiştirmesini mümkün kılan şeyin acı çekmek olduğu anlamına gelir (Frankl, 2014: 183).

Yaşamda var olan acı ve ıstırapın amacı insanı yok etmek değil, bilakis onu var etmek ve güçlü kılmaktır (Sungur, 2013: 307).

Ancak bazı durumlarda insan, yaşamış olduğu olumsuzluklardan ziyade ufkunu genişletemediğinden ve daha iyi bir birey olma yolunda gelişimini sürdüremediğinden dolayı acı duyar. Diğer bir ifadeyle insan, yazgısından kaçmaya çalıştığı için yeteneklerini, gizil güçlerini kullanamaz ve acı çeker. Ancak insan, bir kez yazgısını tanıyıp özümseyip ona etkin bir şekilde katılmayı kabul ederse anlamlı bir yaşam sürebilir (Gençtan, 2012: 196). Bu durum aynı zamanda kişinin benliğinin güçlenmesi açısından da oldukça önemlidir. Zira insan aklının ilk bilgilerinden olan benlik (Akyüz, 2019:34) acı ve tatlı birçok yaşantı sonucu inşa edilen ve her an gelişmeye devam eden bir kavramdır. Bu nedenledir ki her yaşantı, baştan geçen her olay benliğe bir şeyler katar (Baymur, 2004: 287). Erol özellikle yaşanan acının benliğin oluşumuna katkısını, “Büyük acılar gerçi benliğimi dağıtıyor; fakat öyle bir dağıtış ki güya bir meyvenin bütün eti kabuğu düşüyor da ortada yalnızca çekirdeği kalıyor: O halde şöyle demek lâzım: Büyük ıstıraplar benliğimizin özünü meydana çıkarıyor” (Erol, 2019: 21) şeklinde oldukça anlamlı bir şekilde ifade etmiştir.

ACIDAN ERDEME YOLCULUKTA DİN*1

Hiç şüphe yok ki acı olgusu hayatın kaçınılmaz bir gerçeğidir. Bu nedenle onu inkâr ederek acısız bir yaşam sürdürme iddiasında bulunmak en hafif tabirle bir kuruntudan ibarettir. Bu açıdan bakıldığında var olan gerçeğin görmezden gelinmesi yerine onun kişisel gelişim açısından kullanılması oldukça önemlidir. Bir Kızılderili atasözü bu durumu şu şekilde özetlemiştir: “*Her trajedi diğer elinde bir hediyeyle beraber gelir. Ama genellikle acı çekmekle öylesine meşgul oluruz ki hediyein farkına bile varamız. O da geldiği gibi yitip gider.*” (Özelsel, 2007: 100). Ancak hediyein farkında olan dinler, insanları bilgelige ulaştıran bir olgu olarak acının dönüştürücü gücüne dikkat çekmişlerdir. İslâmî açıdan bakıldığında insana sıkıntı veren acı ve ıstırap gibi olumsuz durumlar amaçsız olmayıp ilahî bir plan çerçevesinde gerçekleşen sınamalardır. Bu nedenle insanın bu olaylar karşısındaki tutumu, bir taraftan onları zorluklara karşı güçlendirecek diğer taraftan ise ebedî hayatlarındaki konumlarının belirleyicisi olacaktır (Doğan, 2019: 11-12).

Esasen dinler yaşanan acıyla başa çıkabilmek için dua, umut, tevekkül gibi birçok başa çıkma mekanizmaları kullanır. Bununla birlikte dinlerin, olumsuz yaşam olaylarının doğurduğu acı ve ıstıraplar karşısında en fazla kullandıkları başa çıkma mekanizmalarından birisi hiç kuşku yok ki pozitif yeniden yorumlamadır. Exline ve Rose'nin ifade ettiği şekliyle pozitif yeniden yorumlama tarzı, bireyin yaşadığı acının olumlu yönlerine odaklanmasını sağlayarak onun üretken benliğine katkıda bulunur. Bu nedenledir ki Aldwin'in de ifade ettiği gibi birçok dinî gelenek yaşanan acıların gerekliliğine ve bu acıların muhtemel pozitif sonuçlarına dikkat çeker (Park, 2013: 51). Kutsal Kitap'ın “Yalnız bununla değil, sıkıntılarla da övünüyoruz. Çünkü biliyoruz ki sıkıntı dayanma gücünü, dayanma gücü Tanrı'nın beğenisini, Tanrı'nın beğenisi de umudu yaratır. Umud, (bizi) hayal kırıklığına uğratmaz. Çünkü bize verilen Kutsal Ruh aracılığı ile Tanrı'nın sevgisi yüreğimize dökülmüştür” (Romalılar, 5/3-5) ifadesi bu duruma işaret etmektedir.

Ruhbilimciler açısından bireysel acı, varoluşun acılarıyla yüzleşebilecek bir eğitim alanı olarak görüldüğü için bir nimet sayılır. Bu durumu “Hastalığım bir nimettir” şeklinde ifade etmiş olan Nietzsche, “Beni öldürmeyen şey (acı), beni güçlendirir”

*Acıdan Erdeme Yolculuk: Bu kavram Doğan'a aittir. Araştırmacı şehit yakınları ve gazilerin yaşadıkları travma ve travma sonrası gelişimlerinde dinin fonksiyonunu incelemiş olduğu çalışmayı “Acıdan Erdeme Yolculuk-Travma Sonrası Gelişim Psikolojisi ve Din” adıyla yayınlamıştır. Bkz. *Acıdan Erdeme Yolculuk* Bursa: Emin Yayınları, 2019.

(Yalom, 2013: 124) diyerek de acının benliğinin inşa sürecindeki fonksiyonuna dikkat çekmiştir. Bu nedenledir ki birçok dinî gelenek manevî olgunlaşmanın özellikle acı çekme esnasında oluştuğunu iddia eder. Çekilen acılar, insanların karakterlerini, başa çıkma becerilerini ve gelecekteki mücadelelerini daha başarılı bir şekilde yönetebilmek için onlara imkân sağlayabilen yaşam tecrübelerine bir dayanak oluşturur (Park, 2013: 56-57). Bu noktada şunu vurgulamanın önemli olduğu düşünülmektedir. Esasen kişinin dindarlık düzeyinin niteliği acının dönüştürücü gücüyle doğrudan ilişkilidir. Bu durumun anlamlı bir örneğini Hristiyan mistiği olan Norwich'li Julian'ın XIV. yüzyılın ortalarında Kara Veba'nın en karanlık günlerinde söylemiş olduğu şu ifadelerde görmekteyiz: "Ama her şey iyi olacak ve her şey iyi olacak ve bütün durumlar iyi olacak... O, 'Fırtınaya tutulmayacaksın, yorulmayacaksın, hasta olmayacaksın' demedi, ama 'Yenilmeyeceksin' dedi (Seligman, 2007: 67-68). Julian'ın bu ifadeleri, yaşanan acılarla birlikte insanın umut ve iyimserlik duygularının baskılanmasına rağmen, dinin bu baskıyı kaldırarak bireyin yaşam enerjisini açığa çıkarabileceğini göstermesi açısından oldukça önemlidir (Kandemir, 2020b: 148). Esasen burada önemli olan temel belirleyici unsur, yaşama arzudur. Yaşama arzusu canlı olduğu sürece birey, kendisini huzura ulaştırabilecek pek çok nedenin etrafında olduğunu görebilecektir (Bahadır, 2011: 34). Bu noktada dinî inançlar insana bu konuda rehberlik edebilecek en önemli unsurlardan biridir.

Din ve maneviyatın acının dönüştürücü gücü ile ilişkisinin anlaşılabilmesine katkı sunması bakımından Ortodoks Yahudi hahamı olan Hirsch'e kulak vermenin önemli olduğu düşünülmektedir. Acının insandaki gücün gizli kaynaklarını ortaya çıkartabileceği kanaatinde olan Hirsch, kişisel gelişimde acı çekme ile din ve maneviyat ilişkisini şu şekilde ifade etmiştir: "Acı, insanı kendine doğru, kendi içine doğru iter ve (böylece insan) bütün dış yardımlardan mahrum olduğu için, içinde yatan ve doğasına saklı olan bütün güç ve kaynaklarını harekete geçirir" (Hirsch, 1962: 38; Exline ve Rose, 2013: 87). Hahamın isabetle ifade ettiği gibi acının olmadığı bir dünyada, insanın karşısında mücadele edebileceği herhangi bir unsur kalmayacak ve bu nedenle insan zayıf düşebilecektir. Bu açıdan bakıldığında acıyla mücadele edebilme fırsatı, dinin ve maneviyatın insana verebileceği en büyük kazanımlardan biri olmaktadır (Exline ve Rose, 2013: 87).

Acı kavramı, İslâm tarihindeki ilk fitne hareketi olarak kabul edilen Hz. Osman'ın şehit edilmesi (Önal, 2019:1300) ve sonrasında ise birçok acının yaşandığı İslâmî geleneğin üzerinde özellikle durduğu konulardan biridir. İslâmî gelenekte acı ve ıstıraptan sürekli olarak sızlanmak yerine, çekilen acıları olgunlaşma vesilesi olarak kabul etmek esastır. Bu nedenle yaşadığı acıyla neden imtihan edildiğini sormaktan ziyade bir sınamaya tabi tutulduğunun bilincinde olan insan (Doğanay, 2019: 138), kişisel gelişimi için acıdan kendine düşen payı almış olur. Bu konuya, "Manevî hayat ve neşve için, elemeleri aşmak gerek" diyerek dikkat çeken Rabbânî, hayatın ancak elem, musibet ve hastalıkla bir anlamı olacağını ifade etmiştir. Bu gibi olumsuz durumlar sayesinde dünyanın karanlığının bir nebze olsun aydınlandığını belirten Rabbânî'ye göre belaların acılığı da tıpkı hastalıklara iyi gelen faydalı ilaçların acılığı gibidir (Rabbânî, 2013: I/305). Rabbânî gibi Zünnûn da "Acı, müminin tuzudur. Tuz olmadı mı mümin çürür gider" diyerek manevî gelişim için acının kaçınılmaz olduğunu belirtmiştir (Schimmel, 2012: 62-63; Özmen, t.y.: 77).

ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE HİPOTEZLERİ

Literatür incelendiğinde Türkiye'de acının dönüştürücü gücü ve dindarlık arasındaki ilişkilere yönelik yapılan çalışmaların genellikle spesifik olaylar bağlamında ele alındığı görülmektedir. Akyüz'ün

"*Meme Kanseri Tanılı Hastalarda, Dindarlık Düzeyi ile Psikolojik Dayanıklılık ve Travma Sonrası Büyüme Arasındaki İlişkinin Araştırılması*" (Akyüz, 2017) adlı çalışması ile Şimşir ve arkadaşlarının "*Omurluk Felci Geçiren Bireylerin Yaşamında Din ve Maneviyat: Travma ile Başa Çıkılmadan Travma Sonrası Manevî Gelişime Yolculuk*" (Şimşir ve ark., 2017) adlı çalışmaları, acının dönüştürücü etkisi ve dindarlık bağlamında yapılmış olan çalışmalardandır. Konu ile ilgili olarak yapılmış olan bir diğer çalışma ise Doğan'a aittir. Araştırmacı şehit yakınları ve gazilerin yaşadıkları travma ve travma sonrası gelişimlerinde dinin fonksiyonunu incelemiş olduğu çalışmayı "*Acıdan Erdeme Yolculuk-Travma Sonrası Gelişim Psikolojisi ve Din*" (Doğan, 2019) adıyla yayınlamıştır. Köse ve Küçükcan ise Marmara Depremi ile ilgili olarak yapmış oldukları, "*Deprem ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*" (Köse ve Küçükcan, 2006) adlı çalışmalarında travma sonrası dinî dönüşümden ziyade, yaşanan travmanın din ve dindarlıkla ilişkilerini irdelenmişlerdir.

Hiç kuşku yok ki zikredilmiş olan çalışmalar çok kıymetlidir. Ancak olumsuz yaşam olaylarının öyle ya da böyle hemen hemen tüm insanların acı çekmesine neden olduğu bir gerçektir. Bu nedenle çok geniş bir çerçevede acının dönüştürücü gücü ile dindarlık arasındaki ilişkilerin ampirik olarak incelenmesinin konunun anlaşılmasına katkı sunacağı düşünülmektedir. Böyle bir düşüncenin ürünü olan bu *araştırmanın konusu*, dindarlık ile acının dönüştürücü gücü arasındaki ilişkilerdir. *Araştırmanın amacı* ise dindarlık ve dindarlığın alt boyutları ile acının dönüştürücü gücü arasındaki ilişkilerin yanı sıra, dindarlık ve dindarlığın ilgili boyutlarının acının dönüştürücülüğündeki yordama gücünü incelemektir. Buradan hareketle *araştırmanın hipotezleri*, "Acının dönüştürücü gücü ile dindarlık arasında pozitif bir ilişki olduğu; dindarlık değişkeninin acının dönüştürücü gücünü yordadığı" şeklindedir.

YÖNTEM

Araştırmanın Etik İzni

Araştırma verilerinin toplanması amacıyla düzenlenen anketin uygulanabilmesi için Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İnsan Araştırmaları Etik Kurulu'ndan izin alınmıştır. 30.04.2020 tarih ve 04/11 protokol numarasıyla ilgili izin alındıktan sonra elektronik ortamda örneklem grubuna gönderilen anketler gönüllülük esasına göre uygulanmıştır.

Araştırmanın Modeli

Araştırma tarama modeline uygun olan betimsel bir çalışmadır. Bu bağlamda çalışmada, örneklem grubunun acının dönüştürücü gücü düzeylerinin dindarlık değişkenlerine göre açıklanması amaçlanmaktadır.

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni Ardahan, Bayburt, Erzincan, Erzurum, Gaziantep, Giresun, İstanbul, Kayseri, Osmaniye, Trabzon, Tokat, Samsun, Sakarya ve Van'da ikamet eden değişik yaş ve meslek gruplarındaki bireylerden oluşmaktadır. Araştırma evreninin bu kadar geniş bir alanı kapsamasının temel nedeni, verilerin elde edilecek olduğu örneklem grubunun heterojenliğini sağlamaktır. Zira örneklemin heterojenliği, elde edilecek olan verilerin güvenilirliği ve geçerliliği üzerinde önemli ölçüde etkilidir.

Araştırmanın örneklem grubu ise ifade edilen illerde ikamet eden bireyler arasından basit tesadüfî örnekleme yoluyla seçilen yaşları

16 ile 65 arasında değişen toplam 632 kişiden oluşmaktadır. Örneklem demografik özellikleri Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1: Demografik Değişkenler ve Özellikleri

Değişkenler	Özellikler	N	%
Cinsiyet	Kadın	434	68.7
	Erkek	198	31.3
	Toplam	632	100.0
Medenî Durum	Evli	259	41.0
	Bekâr	373	59.0
	Toplam	632	100.0
Yaş Grupları	16-22 Yaş	190	30.1
	23-39 Yaş	339	53.6
	40-64 Yaş	103	16.3
	Toplam	632	100.0
Sosyo-Ekonomik Düzey	Düşük	39	6.2
	Ortanın Altı	53	8.4
	Orta	443	70.1
	Ortanın Üstü	97	15.3
	Toplam	632	100.0

Veri Toplama Araçları

1) Kişisel Bilgi Formu

Araştırmaya katılan örneklem grubunun demografik özelliklerini belirleyebilmek amacıyla Kişisel Bilgi Formu kullanılmıştır. Bu bağlamda formda örneklem cinsiyet, medenî durum, yaş ve sosyo-ekonomik düzey değişkenlerine dair dört adet soru bulunmaktadır.

2) Ok-Dinî Tutum Ölçeği

Ok tarafından geliştirilmiş olan ölçek *ilişki, bilişsel, duygu ve davranış* olmak üzere dört alt boyuttan oluşmaktadır. Ok-Dinî Tutum Ölçeği’nin madde-toplam puan korelasyon katsayıları ($r=.52$ ile $r=.76$) arasında değişmektedir. Bununla birlikte ölçek, toplam varyansın %86’sını açıklamaktadır (Ok, 2011: 541).

Dört boyutlu ve her boyutu 2’şer maddeden oluşan ölçeğin 8 maddesinin her biri için “Kesinlikle Katılmıyorum, Katılmıyorum, Kararsızım, Katılıyorum ve Tamamen Katılıyorum” seçenekleri bulunmaktadır. Likert Tipi Derecelendirme şeklinde düzenlenmiş olan ölçeğin her bir maddesi 1’den 5’e kadar değişen parametrelerde puanlanmıştır. Ancak ölçeğin bilişsel boyutundaki 2 soru analiz yapılırken (1=5, 2=4, 3=3, 4=2 ve 5=1) şeklinde ters çevrilmiştir. Ölçekten alınabilecek en düşük toplam puan 8 iken, en yüksek puan ise 40’tır.

3) Acının Dönüştürücü Gücü Ölçeği

Joshanloo (2014) tarafından geliştirilmiş olan ölçek, acı çekmenin olumlu psikolojik gelişmeye ve olgunlaşmaya hizmet edip etmediğiyle ilgili inançları geliştirmek amacıyla geliştirilmiştir. Dinçer ve arkadaşları tarafından Türkçeye uyarlanmış olan ölçek, 7’li Likert Tipi (1=Kesinlikle Katılmıyorum’dan 7=Kesinlikle

Katılıyorum’a doğru puanlanan) bir ölçektir. Ölçekteki maddelerin düzeltilmiş madde toplam puan korelasyonları ($r=.73$ ile $r=.83$) arasında değişmektedir. Bununla birlikte ölçeğin iç tutarlılık katsayısı ($r=.84$), test-tekrar test korelasyon katsayısı ise ($r=.75$) olarak hesaplanmıştır (Dinçer ve ark.,2015: 413, 415-417). 5 maddeden oluşan Acının Dönüştürücü Gücü Ölçeği’nden alınabilecek en düşük puan 5 iken, en yüksek puan ise 35’tir.

Verilerin Analizi

Araştırmanın amaç ve problemlerine uygun olarak hazırlanmış olan 17 maddelik anket formu Nisan 2020-Mayıs 2020 tarihleri arasında uygulanmıştır. Araştırma için elektronik ortamda anket formu hazırlanarak verilerin güvenilirliğini ve geçerliliğini azamî düzeyde sağlayabilmek için araştırmanın evreninde ikamet eden bazı kişilerle irtibata geçilmiş ve onlara araştırma hakkında bilgiler verilmiştir. Ardından elektronik anket formunun linki kendilerine ulaştırılmış ve onlar aracılığı ile 683 kişinin formu doldurmaları sağlanmıştır. Gerekli istatistiksel analizler yapıldıktan sonra 51 anket formu, gerek demografik değişkenlerde olmayan meslek gruplarını içerdiği için gerekse de gerekli olan istatistiksel parametreleri sağlayamadığı için veri setinden çıkartılmıştır. Değerlendirmeye alınmış olan 632 anket formu istatistiksel analize tabi tutulmuştur.

Araştırmada elde edilen veriler SPSS for Windows 22.0 istatistik paket programıyla analiz edilmiştir. Verilerin analizi ve hipotezlerini test etmek amacıyla Pearson Momentler Çarpım Korelasyon, t-testi, Basit ve Çoklu Doğrusal Regresyon Analizi yapılmıştır.

BULGU VE YORUMLAR

Acının Dönüştürücü Gücü ve Dindarlık İlişkisine Dair

Bulgular

Tablo 2: Acının Dönüştürücü Gücü ile Dindarlık Düzeyi Arasındaki Korelasyonlar

Boyutlar	ADG
1	İlişki .267*
2	Biliş .132*
3	Duygu .352*
4	Davranış .240*
5	Dindarlık .331*

*p<.01

Tablo 2’de görüldüğü gibi Pearson Momentler Çarpım Korelasyon analiz sonuçlarına göre *acının dönüştürücü gücü* ile *dindarlığın ilişki* boyutu arasında ($r=.267$; $p<.01$); *biliş* boyutu arasında ($r=.132$; $p<.01$); *duygu* boyutu arasında ($r=.352$; $p<.01$) ve *davranış* boyutu arasında ($r=.240$; $p<.01$) düzeyinde pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır. Aynı şekilde bulgulara göre *acının dönüştürücü gücü* ile *dindarlık* arasında ise ($r=.331$; $p<.01$) düzeyinde pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır. Bu sonucun “*Acının dönüştürücü gücü ile dindarlık arasında pozitif bir ilişki vardır*” şeklindeki araştırma hipotezini doğruladığı söylenebilir. Yapılan t-testi analizi bu ilişkiyi daha açık bir şekilde ortaya koymuştur.

Tablo 3: Acının Dönüştürücü Gücü ile Dindarlık Arasındaki İlişkiler

Dindarlık	Acının Dönüştürücü Gücü		
	N	\bar{X}	Ss
Düşük	99	24.8	5.4
Yüksek	233	29.4	4.8
*p<.01		$t = -7.515$	

Tablo 3'teki analiz sonuçlarına göre dindarlık açısından "düşük"² düzeyde puan alan bireylerin acının dönüştürücü gücü puanı düşük ($\bar{X}=24.8$), dindarlık açısından "yüksek" düzeyde bulunan bireylerin acının dönüştürücü gücü puanı ise yüksektir ($\bar{X}=29.4$).

Dindarlık ile acının dönüştürücü gücü arasındaki pozitif ilişki hareketle, basit doğrusal regresyon analizi yapılmış ve dindarlığın acının dönüştürücü gücünün anlamlı bir yordayıcısı olduğu görülmüştür.

Tablo 4: Acının Dönüştürücü Gücünün Dindarlık ile Yordanmasına İlişkisi Basit Doğrusal Regresyon Analizi

Yordayan Değişkenler	B	Standart Hata B	β	t	p
Sabit	9.444	2.022	-	4.671	.000
Dindarlık	.496	.056	.331	8.802	.000
R= .331	R ² = .110				
F (1,630)= 77.476	p= .000				

Tablo 4'te görüldüğü üzere dindarlık ile acının dönüştürücü gücü arasında pozitif bir ilişki ve etkileşim söz konusudur (R²= .110, β =.331, p= .000). Ayrıca dindarlık değişkeninin acının dönüştürücü gücündeki toplam varyansın %11'ini açıkladığı anlaşılmaktadır. Bu sonucun "Dindarlığın acının dönüştürücü gücünü yordadığı" şeklindeki araştırma hipotezini doğruladığı söylenebilir.

Tablo 5: Acının Dönüştürücü Gücünün Dindarlığın Boyutları ile Yordanmasına İlişkisi Çoklu Doğrusal Regresyon Analizi

Yordayan Değişkenler	B	Standart Hata B	β	t	p
Sabit	11.211	2.081	-	5.387	.000
İlişki	.456	.240	.090	1.897	.058
Biliş	.005	.172	.001	.028	.978
Duygu	1.147	.202	.276	5.675	.000
Davranış	.216	.208	.048	1.04	.299
R= .364	R ² =				
F (4,627)= 23.999	.133				
	p= .000				

Bulgulara göre dindarlığın acının dönüştürücü gücünün önemli bir yordayıcısı olmasından hareketle dindarlığın ilişki, bilgi, duygu ve davranış boyutlarının bu yordayıcılıktaki rolünün tespit edilmesinin aradaki ilişkinin anlaşılmasına katkı sağlayabileceği düşünülmektedir. Bu nedenle ilgili boyutların acının dönüştürücü gücüyle etkileşimlerinin belirlenebilmesi amacıyla çoklu doğrusal regresyon analizi yapılmıştır.

Tablo 5'teki regresyon analizine göre dindarlığın dört alt boyutu ile acının dönüştürücü gücü arasındaki etkileşimin pozitif yönde olduğu belirlenmiştir. Ancak bulgulara bakıldığında acının dönüştürücü gücü ile dindarlığın ilişki (β =.090, p= .058), biliş (β =.001, p= .978) ve davranış boyutları (β =.048, p= .299) arasında pozitif düzeyde ancak anlamlı olmayan bir ilişki olduğu görülmektedir. Diğer taraftan dindarlığın duygu boyutuyla acının dönüştürücü gücü arasında ise (β =.276, p=.000) düzeyde pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.

TARTIŞMA VE SONUÇ

Esasen din, insanın yaşadığı olumsuz yaşam olaylarından kaynaklanan acının varlığını inkâr etmez. Bilakis yaşanan acının varlığını kabul eden din, kendi varoluşuna bir tehdit oluşturmaması kaydıyla bireyin yaşadığı acıyı dile getirmesinde herhangi bir

² Örneklemin Ok-Dindarlık Ölçeği'nden aldıkları puanların ortalaması "35.7" olduğundan, ölçekten "15-32 puan" alanlar "düşük", "38-40 puan" alanlar ise "yüksek" düzey grupları olarak kabul edilmiştir. Bu grüplamaya göre 300 kişi değerlendirme dışı kalmıştır.

sakinca görmez. Hayat karşısında bizzat kendisi bir anlam ifade eden din (Exline ve Rose, 2013: 70), bireyin yaşadığı acıyı manevî dönüşüm ve gelişim sürecinin bir parçası olarak görür. Tablo 2'deki bulguların, dinin bu fonksiyonunu desteklediği söylenebilir. Bununla birlikte dindarlık ve acının dönüştürücü gücü arasında (r =.331; p <.01) düzeyinde bir ilişki olması, bu iki olgu arasındaki etkileşimin ne derece güçlü olduğunu göstermektedir. Kandemir'in yapmış olduğu çalışmada dindarlık ile psikolojik acı arasında negatif yönde anlamlı bir ilişkinin olması (r =-.164; p <.01), (Kandemir, 2020a: 164) dindarlık ile acının dönüştürücü gücü arasındaki ilişkilere dair bulguları daha da anlamlı kılmaktadır. Zira dindarlığın psikolojik acıyı hafifletici fonksiyonu sayesinde birey, acıyı kendi gelişimi için bir motivasyon kaynağı olarak görebilir. Nitekim Batan ve Ayten'in yapmış oldukları çalışmada olumlu dinî başa çıkma ile psikolojik dayanıklılık arasında (r =.340, p =.000) düzeyinde güçlü bir ilişkinin tespit edilmesinin (Batan ve Ayten, 2015: 82) ifade edilen durumu desteklediği söylenebilir. Dua etme, ibadetlere yönelme, tevbe etme, af dileme, sabır gösterme, tevekkül, sadaka dağıtma, camiye gitme, Kur'an okuma gibi dinî başa çıkma etkinlikleri olarak kabul edilen pek çok unsurun dindarlığın da unsurları olması (Ayten, 2012: 109) böyle bir yorum yapılmasını olanaklı kılmaktadır. Ayrıca Yüce Varlık'la kurulan ruhsal ilişkinin kişinin bilişsel, duygusal ve davranışsal dünyasına olumlu yansımaların kişinin acının altında ezilmesini engelleyen bir süreci aktive edebileceği ifade edilebilir. Zira olumsuz durumlar karşısında Yaratıcı bir gücün işbaşında olduğunu düşünen bireyin, bu olaylardan kaynaklanan acı ve ıstırapla mücadele etmesi oldukça kolaylaşır. Olumsuz yaşam olayları ile başa çıkmaya çalışan bireylerin sıklıkla "Allah sabır vermeseydi dayanamazdım. Allah dayanma gücü verdi. Elimden geleni yapıp gerisini Allah'a havale ettim" gibi ifadeler kullanmaları (Doğan, 2019: 230), dinin ifade edilen acı ve ıstırapla mücadele fonksiyonunun bir göstergesidir.

Dindarlığın boyutlarını oluşturan inanç, ibadet ve ritüellerin, acının dönüştürücü gücü üzerindeki etkisi birçok açıdan önemlidir. Köse ve Küçükcan'ın yapmış oldukları çalışmada bu yönde bulgulara ulaşılmıştır. Araştırmacılara göre toplumsal dayanışma ve kitlesel paylaşımın yanında dinî inanç, ibadet ve ritüeller de olumsuz yaşam olayları karşısında bir güç ve teselli kaynağı olmaktadır. Yani dinî inanç, ibadet ve ritüeller travmatik olaylardan kaynaklanan stres ve gerilimlerle başa çıkmada insanlara dayanma ve tahammül gücü verir. Bu noktada dinin en etkin fonksiyonlarından birisi anlam arayışı bağlamında insanı belirsizlik duygusundan kurtararak ona tekrar özgüven kazandırmasıdır (Köse ve Küçükcan, 2006: 139-140). Böylece acı ve ıstırapa neden olan olumsuz yaşam olaylarını anlamlandırma konusunda insana yardımcı olan din, belirsizliğin doğuracağı boşluktan onu kurtarma potansiyeline sahiptir. Dindarlığın olumsuz durumları anlamlandırmanın ötesinde bu gibi durumların neden olduğu acılara göğüs germe sürecinde de önemli katılar sunduğu bilinmektedir. Bu noktada din, özellikle Allah ve ahiret inancı aracılığı ile acının hafifletilmesini sağlayarak (Köse ve Küçükcan, 2006: 140) "acının göbeğinde yaşayan" (Frankl, 2014: 73) insana yeni ufuklar açabilmektedir.

Acının bazı durumlarda insanı bu dünyadaki yaşamın sınırlarını aşarak ilahî olana yaklaştırma potansiyeli vardır (Toledo, 2004: 62). Acının bu gibi geliştirip dönüştürücü fonksiyonunda kişinin sahip olduğu dinî inancın oldukça etkili olduğu düşünülmektedir. Çünkü hayatın felaket ve acılarla dolu olduğu çok açıktır. Bu nedenle insan bu gibi olumsuz durumlarla mücadele ettiği ve nihayet onları yenebildiği ölçüde hayata tekrar sarılır (Köse ve Küçükcan, 2006: 17). Bu noktada din, insana hayatın getirdiği problemlerin çözülmesi açısından oldukça önemli olan anlama, bilgi sahibi olma ve farkındalık gibi yetileri kazandırır (Kula, 2006: 87). Bu durum acı ve ıstırap çeken insanın özgüven duygusunu güçlendirir.

Özgüven duygusu ise kişinin kendini değerli hissetmesine yardımcı olur. Aksi durumda kendini belli ölçüde değerli bulmayan insan, acının altında ezilebilir. En tehlikelisi de bu durumun kendisinin değersiz kederi olduğu algısıdır. Bu nedenle psikolojik yaşamın temel bileşenlerinden olan özgüven insan için bir gerekliliktir (McKay ve Fanning, 2005: 1). Din ise özgüveni destekleyerek acı içinde kıvranan insanın kendisini geliştirmesine katkıda bulunur. Tablo 3'teki bulguların dinin bu fonksiyonunu desteklediği ifade edilebilir. İlgili bulgular dikkate alındığında dindarlık açısından "yüksek" grupta olan bireylerin acının dönüştürücü gücü puanlarının ($\bar{X}=29.4$), dindarlık bakımından "düşük" grupta olanlardan ($\bar{X}=24.8$) daha yüksek olması, acının dönüştürücü gücü ve dindarlık arasındaki olumlu etkileşimi göstermesi açısından oldukça önemlidir. Doğan'ın şehit yakınları ve gazilerde travma sonrası gelişim, travma sonrası gelişimin dinî başa çıkma ve içsel dinî motivasyonla ilişkisi üzerine yapmış olduğu çalışmada elde edilen bulguların, bu araştırmanın ulaştığı sonucu desteklediği söylenebilir. İfade edilen çalışmada, katılımcıların büyük oranının (% 90) travma ile başa çıkma sürecinde "kader, sabır, rıza, şükür, Allah'a sığınma, Allah'a el açma, ibadet, hac ve şükür" gibi olumlu dinî başa çıkma araçlarını kullandıklarının tespit edilmesi (Doğan, 2019: 16, 230) acının dönüştürücü gücü üzerinde dinin etkisini göstermesi açısından bir hayli önemlidir.

Acının dönüştürücü gücünde bireyin yaşadığı olumsuz durumların anlamlandırılmasının da etkili olduğu söylenebilir. Bu noktada dinin bu sürece yaklaşımı oldukça önemlidir. Zira din, acıya rağmen anlama ulaşmaya ve acının bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çeker, ancak kişiyi acı çekmeye teşvik etmez. Bilakis din, kaçınılmaz olarak ortaya çıkan acılar karşısında olumlu bir tutum sergilenmesi gerektiğini ifade eder (Özdoğan, 2012: 44). Böylece din, bir taraftan acıdan anlam üretirken diğer taraftan ise üretilen anlam sayesinde bireyi "acının eseri" olmaktan kurtararak onun "acının erdemli çocuğu" olarak her defasında kendisini yeniden üretmek geliştirmesine yardımcı olur. Öyle ki din, rehabilite edici ve rahatlatıcı fonksiyonlarıyla zor ve sıkıntılı süreçlerde kader ve ahiret inancı çerçevesinde bireyi rahatlatan düşünce formları sunarak (Tokur, 2020: 18) bireyin "Acıdan erdeme yolculuk" sürecinde ona eşlik eder. Zira din, insana sıkıntılına katlanma gücü vermesinin yanında, kaçınılmaz olan acıyı anlama ve ona karşı insanca bir tavır geliştirme konusunda rehberlik eder (Gürses, 2010: 46). Böylece din, bir taraftan çekilen acı ve ıstırapın bir gün biteceğine dair bireye güven temelinde umut verirken, diğer taraftan ise çekilmiş olan acının karşılıksız kalmayacağına dair güvence vererek ondan sabretmesini ister (Kandemir, 2020b: 212). Bu nedenledir ki din, Unamuno'nun "İstirap yaşamın özüdür ve kişiliğin köküdür. Çünkü bizleri, insan yapan ıstıraptır. İstirap da evrenseldir. Canlı varlıklar olarak bizleri birleştiren ıstıraptır" (Toledo, 2004: 47) şeklinde vurguladığı gibi benliğin inşa sürecinde bireyin acıdan yararlanmasını kolaylaştırıcı bir fonksiyon üstlenir. Tablo 4'te görüleceği üzere araştırmaya katılan bireylerin dindarlık düzeyleri ile acının dönüştürücü gücü arasındaki basit doğrusal regresyona dair bulgular böyle bir yorum yapılmasını olanaklı kılmaktadır ($R^2=.110$, $\beta=.331$, $p=.000$). Zira dindarlığın ilişki, bilgi, duygu ve davranış boyutlarından her biri olumsuz yaşam olaylarının doğurduğu acının insanın manevî dünyasında neden olabilecek olan tahribatı minimum düzeye indirmek için organize olur. Böylece insan, acının karşısında bir burukluk yaşasa bile inancından almış

olduğu güçle birlikte kendisini gerek duygusal, gerek bilişsel gerekse de davranışsal olarak toparlama imkânına sahip olur. Özellikle bazı insanlar doğaları gereği yaşamlarını daha çok bilişsel özellikleri üzerinde temellendirirlerken; bazıları ise duygusal özellikleri üzerine temellendirirler. Bu nedenle insanın dinsel yaşayışı da ya bilişsel süreçler ya da duygusal süreçlerle canlanır. Bu durum dindarlığın iki psikolojik boyutunu oluşturur (Kayıklık, 2006: 495). Ancak dindarlık yaşantısında duygu boyutunun bilişsel boyuttan daha baskın olduğu ifade edilebilir. Bu nedenledir ki inanç olgusunda bilişsel sorgulamalar esnasında oluşabilecek boşluklar duygusal unsurlarla doldurulur (Karaca, 2011: 117). Zira duygusal süreç, kişiyi meydana gelen olayın sebebi ve belki de amaçladığı şey hakkında harekete geçirir (Paloutzian, 2013: 107). Bu durum, bireyin acı karşısında inancına sığınması ile sonuçlanabilir. Tablo 5'teki çoklu doğrusal regresyon analizine göre dindarlığın ilişki, biliş, duygu ve davranış boyutlarından sadece *duygu* boyutunun acının dönüştürücü gücünü yordaması ($\beta=.276$, $p=.000$) ifade edilen durumu desteklemektedir. Zira dindarlığın duygusal boyutu imanı besleyerek insanın dayanma gücünü artırır. Carrel bu duruma, "İman sahibi fertlerin acıya dayanma güçleri inkâr edenlerden fazladır. Yaraları daha çabuk kapanır, daha çabuk sağlıklarına kavuşurlar" (Alper, 2013: 105) şeklinde dikkat çekmiştir.

Araştırma bulgularına genel olarak bakıldığında, dindarlığın acının dönüştürücü gücü üzerinde anlamlı bir etkisinin olduğu söylenebilir. Zira din hayatın kaçınılmaz bir gerçeği olan acı karşısında insana acıyı onurlandırma, ona yeni gözlerle bakma (Macy ve Johnstone, 2013: 49) ve onu anlamlandırma gibi pozitif yeniden yorumlama konusunda rehberlik eder. Esasen *acı ve anlamın* din olgusunun *iki gizil gücü* olduğu ifade edilebilir. Bu nedenledir ki Kierkegaard'a göre acı ve anlamdan yoksun bir inanç "Sürekli olarak kanama durumundaki açık bir yara gibidir" (Glowacka, 2003: 107). Zira acının olduğu durumlar, insanın inançlarının da teste tabi tutulduğu anlardır. Bu gibi durumlar aynı zamanda dinlerin varoluşlarını da tehdit ettiği için, dinler bir şekilde olumsuz durumlardan kaynaklanan bu acıyı yönetmek zorundadır (Kandemir, 2020a: 113). Bu nedenledir ki Yancy "Acının olduğu yer Tanrı'nın olduğu yerdir" (Pargament, 2003: 217) diyerek dinin acıyı yönetme zorunluluğuna göndermede bulunmuştur. Bu noktada din, acıyı yönetme işine "*Gerçekten, güçlkle beraber bir kolaylık vardır*" (İnşirâh, 94/6) şeklinde başlar. Böylece din, insanın yaşadığı acıya saplanıp kalmasını engelleyerek "*Öyleyse, bir işi bitirince diğerine koyul*" (İnşirâh, 94/7) diyerek de daha sonraki eylemleri için onun motivasyonu artırır.

Acının dönüştürücü gücü ve dindarlık arasındaki ilişkinin ele alındığı bu çalışmada, dindarlığın ilişki, biliş, duygu ve davranış boyutları ile acının dönüştürücü gücü arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Bu ilişkinin doğal bir sonucu olarak dindarlığın bireyleri yaşadığı acı ve ıstırapa teslim olmaktan kurtardığı ve onları gelecek eylemleri için motive ettiği ifade edilebilir. Bulgulara göre dindarlık değişkeninin acının dönüştürücü gücünün önemli bir yordayıcısı olması, belirtilen durumun desteklediği şeklinde yorumlanabilir. Bununla birlikte farklı örneklem grupları ile yapılacak olan daha kapsamlı çalışmaların acının dönüştürücü ile dindarlık arasındaki ilişkilerin anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Akyüz, M. (2017). *Meme Kanseri Tanılı Hastalarda, Dindarlık Düzeyi ile Psikolojik Dayanıklılık ve Travma Sonrası Büyüme Arasındaki İlişkinin Araştırılması*. Yayınlanmamış Uzmanlık Tezi. İnönü Üniversitesi.
- Akyüz, T. (2019). Fahreddin er-Râzi'ye Göre Aklın Tarifi ve Temel İşlevleri. *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 2/1, 23-35.
- Alper, H. (2013). *İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Ayten, A. (2012). *Tanrı'ya Sığınmak*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bahadır, A. (2011). *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Batan, S. N., Ayten, A. (2015). Dinî Başa Çıkma, Psikolojik Dayanıklılık ve Yaşam Doyumu İlişkisi Üzerine Bir Araştırma. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/3, 67-92.
- Baymur, F. B. (2004). *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Dinçer, D., Ekşi, H., Demirci, İ. ve Kardeş, S. (2015). Acının Dönüştürücü Gücü Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. *The Journal of Academic Social Science Studies* 39, 409-421.
- Doğan, M. (2019). *Acıdan Erdeme Yolculuk*. Bursa: Emin Yayınları.
- Doğanay, S. (2019). *Psikolojik Açından Hayatın Zorlukları Karşısında Dinî İnanç ve Sabır: Nitel Bir Çalışma*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Çukurova Üniversitesi.
- Erol, S. (2019). *Ülker Fırtınası*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları.
- Exline, J. ve Rose, E. (2013). Dinî ve Manevî Uğraşlar. Ed. Raymond F. Paloutzian, Crystal L. Park. Çev. Merve Altınlı Macic. Çev. Ed. İhsan Çapcıoğlu, Ali Ayten. *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*. (67-96). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Frankl, V. E. (2014). *Hayatın Anlamı ve Psikoterapi*. Çev. Veysel Atayman. İstanbul: Say Yayınları.
- Frankl, V. E. (2012). *İnsanın Anlam Arayışı*. Çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okyanus Yayınları. Fromm, F. (2011). *Özgürlükten Kaçış*. Çev. Şemsa Yeğin. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Gençtan, E. (2012). *Psikanaliz ve Sonrası*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Glowacka, D. (2003). Metni Kurban Etmek: Moriya Dağı'ndaki Felsefeci Şair. *Kierkegaard ve Din*, (ss.101-118). Ed. Ahmet Demirhan. İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- Gürses, İ. (2010). *Dindarlık ve Kişilik*. Bursa: Emin Yayınları.
- Hirsch, S. R. (1962). *Horeb: A Philosophy of Jewish Laws and Observances*. Trans. Dayan Dr. I. Grunfeld. London: Sencino Press.
- İmâm-ı Rabbânî. (2013). *Mektûbât-ı Rabbânî*. Cilt: I. Çev. Talha Hakan Alp, Ömer Faruk Tokat, Ahmet Hamdi Yıldırım. İstanbul: Semerkand.
- Kandemir, F. (2020a). *İlâhî Yardım Çılgılığı: Rabbim Bana Yardım Et!*. Ankara: İlahiyat Yayınları.
- Kandemir, F. (2020b). *Dindarlık, Umud ve İyimserlik İlişkisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları.
- Karaca, F. (2011). *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık.
- Kayıklık, H. (2006). Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/3, 491-499.
- Köse, A., Küçükcan, T. (2006). *Deprem ve Din*. İstanbul: Emre Yayınları.
- Kula, N. (2006). İstenmedik ve Beklenmedik Olaylarla Karşılaşan Bireylere Yönelik Moral ve Manevî Desteğin Önemi (Deprem ve Bedensel Engellilik Örneği). *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/2, 73-94.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. (2011). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. (2007). Çev. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kübler-Ross, E. (1986). *Death: The Final Stage of Growth*. New York: A Touchstone Book Published By Simon&Schuster.
- Maslow, A. (2001). *İnsan Olmanın Psikolojisi*. Çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık.
- McKay, M., Fanning, P. (2005). *Özgüven*. Çev. Fatoş Gaye Atay. Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Macy, J., Johnstone, C. (2013). *Aktif Umud: İçinde Bulduğumuz Karmaşaya Çıldırmadan Nasıl Göğüs Gerebiliriz?*. Çev. Nuray Önoğlu. İstanbul: Okyanus Yayınları.
- Seligman, M. E. P. (2007). *Gerçek Mutluluk*. Çev. Semra Kunt Akbaş. Ankara: HYB Yayıncılık.
- Sayar, K. (2015). *Kalbin Direnişi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Schimmel, A. (2012). *İslamın Mistik Boyutları*. Çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Sungur, M. S. (2013). *İlim ve İrfanın Işığında İnsanı Yücelten Değerler*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Şimşir, Z., Boynueğri, S. T., Dilmaç, B. (2017). Religion and Spirituality in the Life of Individuals with Paraplegia: Spirituality Journey from Trauma to Spiritual Development. *Spiritual Psychology and Counseling* 2/1, 89-110.
- Tokur, B. (2020). *İmtihan Psikolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Toledo, H. G. (2004). *Antonio Buero Vallejo'da Yaşamın Trajik Duygusu*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Ok, Ü. (2011). Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2, 528-549.
- Önal, R. (2019). Hz. Osman'ın Şehadetinden Sorumlu Tutulan Sahabiler ve Bu Olaydan Sonra Akıbetleri. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 3/25, 1300-1317.
- Özdoğan, Ö. (2012). Palyatif Bakımda Manevî Yaklaşım. *I. Ulusal Din Psikolojisi ve Manevî Bakım Çalıştayı, Çalıştay Tebliğ Kitabı*. (39-49). Ankara: 24 Mayıs 2012.
- Özsel, M. M. (2007). *Kalbe Yolculuk*. Çev. Seda Çiftçi. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Özmen, İ. (t.y.). *Tasavvuf: Dinsel ve Bilimsel Açıklaması*. İstanbul: Urzeni Yayınevi.
- Paloutzian, R. F. (2013). Din Değiştirme ve Manevî Dönüşüm: Bir Sistem ve Anlam Analizi. Ed. Raymond F. Paloutzian, Crystal L. Park. Çev. Celal Çayır. Çev. Ed. İhsan Çapcıoğlu, Ali Ayten. *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*. (97-125). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Pargament, K. I. (2003). Tanrım Bana Yardım Et: Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru. Çev. Ahmet Albayrak. *Tabula Rasa, Felsefe-Teoloji* 3/9, 207-233.
- Park, C. L. (2013). Din ve Anlam. Editörler: Raymond F. Paloutzian, Crystal L. Park. Çev.: İlker Yenen. Çev. Ed. İhsan Çapcıoğlu, Ali Ayten., *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*. (29-66). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Yalom, I. D. (2013). *Nietzsche Ağladığında*. Çev. Aysun Babacan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

EXTENDED ABSTRACT

The adventure of mankind on earth begins with pain. Therefore, the history of humanity is also the history of pain (Kandemir, 2020a: 13). Because The freedom of choice of Adam and Eve in Paradise (Fromm, 2011: 42) put people in the arms of a life kneaded with pain and suffering. Thus, pain, like death, became the common destiny of human beings (Kandemir, 2020a: 13). For this reason, it is not possible for any person to escape from pain. "Whatever we do, pain and suffering inevitably succeed in infiltrating our lives," said Kashdan. (Doğanay, 2016: 138) Human's trial of pain begins at this point. Because the pain infiltrated into life gains meaning according to the way of interpreting it and determines its orientation towards life.

There is no doubt that the phenomenon of pain is one of the most important facts that religions emphasize. Because religions have to manage the pain experienced in order to survive. For this reason, Yancy said that "Where the pain is where God is" (Pargament, 2003: 2017) refers to the obligation of religion to rule the pain. At this point, religion starts its job of managing the pain as "Really, there is a convenience with difficulty" (İnşirâh, 94/6). Thus, religion prevents him from being stuck in the pain he has experienced and says, "Then, when you finish one job, put it in another" (İnşirâh, 94/7), increasing his motivation power for his later actions.

Religions use many coping mechanisms, such as prayer, hope, and trust, to deal with the pain experienced. However, one of the most coping mechanisms used by religions in the face of the pain and suffering caused by negative life events is undoubtedly positive reinterpretation. Positive reinterpretation as expressed by Exline and Rose contributes to the productive self by allowing the individual to focus on the positive aspects of the pain he/she experiences. For this reason, as Aldwin stated, many religious traditions draw attention to the necessity of the suffering experienced and the possible positive consequences of these suffering (Park, 2013: 51).

In the literature in Turkey and the transformative power of the suffering of the work done to address the relationship between religion it is often seen as discussed in the context of specific events. Şimşir et al.'s work titled "Religion and Spirituality in the Life of Individuals with Paraplegia: Spirituality Journey from Trauma to Spiritual Development" (Şimşir et al., 2017) is one of the studies conducted in the context of the transformative effect of pain and religiosity. Another study on the subject belongs to Doğan. The researcher published the study, which examined the function of religion in the traumatic and post-traumatic developments experienced by martyrs' relatives and veterans, under the name "Journey from Pain to Virtue-Post Traumatic Developmental Psychology and Religion" (Doğan, 2019).

There is no doubt that the mentioned works are very valuable. However, it is a fact that negative life events cause almost all people to suffer in one way or another. Therefore, it is thought that the empirical study of the relationship between the transformative power of pain and religiousness in a very broad framework will contribute to the understanding of the subject. The subject of this research, which is the product of such a thought, is the relationship between piety and the transformative power of pain. The aim of the research is to examine the relationship between religiosity and sub-dimensions of religiosity and the transformative power of pain, as well as the predictive power of religiosity and relevance in the transformation of pain. Hence, the hypotheses of the research are as follows: "There is a positive relationship between the transformative power of pain and religiousness; The religiousness variable predicts the transformative power of pain."

The research is a descriptive study suitable for the screening model. The universe of the research consists of individuals of different ages and professions residing in Ardahan, Bayburt, Erzincan, Erzurum, Gaziantep, Giresun, Istanbul, Kayseri, Osmaniye, Trabzon, Tokat, Samsun, Sakarya and Van.

The sample group of the study consists of 632 people. However, 31.3% (n=198) of the sample are male and 68.7% (n= 434) are female. In terms of the mental state variable, 41.0% (n=259) of the sample is married and 59.0% (n=373) are single. While 30.1% (n =190) of the sample are in the age group "16-22", 53.6% (339) are in the age group "23-39" and 16.3% (n=103) are "40-64". are in the age group. While 6.2% (n=39) of the sample is in the "Low" socio-economic level group, 8.4% (n=53) is "Below the Middle", 70.1% (n=443) is "Medium" and 15.3% (n=97) is in the "Above the Middle" socio-economic level group.

According to Pearson Moments Product Correlation analysis results, between the transformative power of pain and the relationship dimension of religiosity ($r=.267$; $p<.01$); between cognition size ($r=.132$; $p<.01$); There is a positive relationship between emotional dimension ($r=.352$; $p<.01$) and behavior dimension ($r=.240$; $p<.01$). Similarly, according to the findings, there is a positive relationship between religiosity and the transformative power of pain ($r=.331$; $p<.01$). It can be said that this result confirmed the research hypothesis that "there is a positive relationship between the transformative power of pain and religiosity."

Based on the positive relationship between piety and the transformative power of pain, simple linear regression analysis was conducted and it was seen that piety was a significant predictor of the transformative power of pain. According to the findings, there is a positive relationship and interaction between religiosity and the transformative power of pain ($R^2=.110$, $\beta=.331$, $p=.000$). It is also understood that the variable of religiosity explains 11% of the total variance in the transformative power of pain. It can be said that this result confirmed the research hypothesis that "Religiosity predicts the transformative power of pain".



BULGARİSTAN'DA ROMAN NÜFUSU ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Reyhan Rafet CAN^{1*}+

¹Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Kadirli Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Coğrafya Bölümü

*canreyhanrafet@gmail.com

+ORCID: 0000-0003-2280-9268

Öz– Son yıllarda sadece Bulgaristan'da değil Avrupa'da ve bir bütün olarak dünyada, etnik topluluklar ve sayılarına, demografik gelişimine, mekânsal hareketliliğe ve bölgesel konumlara artan bir ilgi olmuştur. Bulgaristan'da bu ilgi Roman etnik grubu üzerinde yoğunlaşmıştır. Resmi nüfus sayımında kaydedilen Roman sayısı ile bu konuda yapılan bilimsel ve ampirik araştırmalar arasında büyük farklılıklar bulunmaktadır. Dolayısıyla kamusal alanda ve medyada konuyla ilgili büyük spekülasyonlar mevcuttur. Roman etnik grubunun sayısı ve yerleşmesindeki mevcut durum, farklı dönemlerdeki demografik gelişiminin bir sonucudur. Bu nedenle geriye dönük yapılan analizler Roman etnik grubunun mevcut durumunun netleştirilmesini kolaylaştırır. Irksal önyargı, yoksulluk, düşük eğitim, kötü yaşam koşulları, yüksek suç, dil engeli, olumsuz kalıplaşmış yargılar ve diğer sosyal-ekonomik faktörler Romanları ile Bulgarlar ve diğer etnik gruplar arasındaki boşluğu genişletmiştir. Ülke genelinde zor ekonomik koşullar ve komünist mirasla hala mücadele eden siyasi sistem Roman topluluğunun önündeki engelleri daha da aşılmaz kılmıştır. Çalışmanın temel amaçlarından birisi ülke nüfusunun %4,9'undan fazlasını oluşturan Roman etnik grubu sayısındaki değişiklikleri olabildiğince doğru bir şekilde açıklamaktır. Birinci bölümde Romanların Hindistan'dan Avrupa'ya göçünün tarihsel analizi yapılmıştır. İkinci bölümde, Roman azınlığın demografik perspektifine değinilmiştir. Üçüncü bölümde Romanların güncel yaşamın her alanında karşılaştıkları genel sorunlarının bilimsel verilerle bir analizi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler– Roman, Demografi, Etnik kimlik, Sosyal ve Ekonomik sorun.

AN EVALUATION ON THE ROMA POPULATION IN BULGARIA

Abstract – In recent years, there has been an increasing interest in ethnic communities, and especially in their numbers, demographic development, spatial mobility and regional locations, not only in Bulgaria but in Europe and the world as a whole. In Bulgaria, this interest has focused on the Roman ethnic group. There are large differences between the number of Roman recorded in the official census and scientific and empirical research on this issue. Racial prejudice, poverty, low education, poor living conditions, high crime, language barriers, negative stereotypes and other social and economic factors have widened the gap between the government and ethnic Bulgarians on the one hand, and the Roma population on the other. One of the main purposes of the study is to explain the changes in the number of Roman ethnic groups, which make up more than 4.9% of the country's population, as accurately possible. In the first part, historical analysis of the migration of the Roma from India to Europe was made. In the second part, the demographic perspective of the Roma minority is mentioned. In the third part, an analysis of the general problems faced by Roma in all areas of contemporary life with scientific data has been made.

Keywords – Gypsy Demography, Ethnic identity, Social and Economic problem.

GİRİŞ

Son yıllarda Bulgaristan'daki Romanların durumunu araştırmaya, yazmaya veya düşünmeye çalışan herkes artan ancak genellikle parçalanmış ve çoğu zaman çelişkili bilgilerle karşılaştı. En önemli sorunlardan birisi Roman nüfusun sayısı kaçtır. Çeşitli tahminlere göre, Bulgaristan'daki Roman sayısı 370000 ile 800000 arasında değişmektedir.

Bu farklı veriler bizi;

- Roman kimdir?
- Romanlar hakkında nasıl bilgi topluyoruz?
- Romanların gündelik hayatında sadece kendi kaderini tayin ilkesi mi izlenmekte yoksa ayrımcılık korkusu gibi diğer faktörler de göz önünde bulunduruluyor mu?
- Romanların kökeni nedir?
- Zor sosyo-ekonomik durumlarının nedenleri nelerdir?
- Romanlara karşı oluşturulan klişeler nelerdir?
- Hükümet ve Romanlar arasındaki uyum politikaları nelerdir ve bunların uygulanmasından kim sorumludur?
- Bulgaristan'da Roman nüfusun en çok olduğu şehirler nereleridir?

gibi soruları sormamıza sebep olmuştur.

Bunlar yanıtız kalan ve Romanlar hakkında hem uzman hem de siyasi düzeylerde ve günlük yaşam bağlamında eşit derecede zorlaşan zor sorulardır. Bu sorulara cevap niteliğindeki verilerin (demografik, eğitim, sağlık, işsizlik) bir kısmına Bulgaristan Cumhuriyeti Natsionalen Statiçeski İnstitut'un en son yaptığı nüfus sayımından (2011) ulaşılmıştır. Bu kaynak dışında literatürde Romanlar üzerine yapılmış araştırmalardan da faydalanılarak sorular cevaplanmaya çalışılmıştır (Metodieva 2008: 6).

1. Anavatanları ve göçleri

Romanlar hakkında yazılan kaynakların birçoğunda anavatanları Hindistan olarak kabul edilmiştir. Gerçekten de, Romanların gerçek ataları MS 10. veya 11. yüzyılda Hindistan'ı terk eden bir grup insandı (Romaninet: 2). Alain Reyniers'e göre Romanlar, Hindistan'ı Müslüman istilasına uğrayacağı gibi nedenlerden dolayı terk ettikleri görüşünü ileri sürmektedir (Reyniers, 2003: 15). Romanların Hindistan'da ortaya çıktığı yadsınamaz gerçeğine rağmen, erken tarihlerinin geri kalanı çok tartışmalıdır. Rinzer, Hindistan'dan ayrıldıktan sonra Romanların batıda Pers (bugünkü İran) ve Arap Yarımadası'na göç ettiğini ve bazılarının kuzeyde Orta Asya'ya gittiğini (grubun daha önce Orta Asya'ya göç edip etmediği tartışmalı olsa da) ileri sürmektedir (Rinzer, 1985: 23). Roman gruplarından bazıları batı Bizans'a sığındı ve en geç 1250 yılına kadar Avrupa'ya ulaştı (Karahasan-Çınar, 2005: 147-148). Romanlar 14. yüzyılda, güneydoğu Avrupa'ya ve 15. yüzyılın başlarında batı Avrupa'ya ulaştılar. Romanlar Avrupa'ya ulaştığında, Hindistan'dan geldiğini iddia etmişlerdir (Romaninet: 2).

Roman olarak kendi kaderini tayin etmelerine anlamlı bir bağlantı olmadan birçok yönden çağrılırlar. En yaygın olarak adlandırılan gypsy (gypsies), gypano, gitani, (gitanos, gitans), çingene (zigeuner), çingene (tsiganes) ve zingaridir (cingaros) (Becker, Ho, 2000: 8). Avrupa'daki tüm Roman lehçelerinde Ermeni kelimelerinin varlığı Romanların Ermenistan'dan Bizans'a geldiği anlamı taşıyabilir (Calvet, 1982: 145). Bu konudaki kaynaklar Romanların Ermenistan'dan Bizans'a geldiği ile ilgili herhangi bir bilgiden bahsetmezken, 11. yüzyılın ilk yarısında Selçukluların Ermenistan'a saldırdığı ve Ermenistan'dan Antalya'ya insan göçüne neden olduğu bilinmektedir. Tarihsel kanıtlar, Romanların Balkanlar üzerinden geçişi hakkında da bilgi taşımaz. 13. yüzyılın sonlarında

ve 14. yüzyılın başlarında Romanlar Korfu Adası sakinlerindendi (Romaninet: 3). Belki de o zamanlar Bizans'ın diğer bölgelerinde, Venedik yönetimi altında yaşıyorlardı (<https://islamansiklopedisi.org.tr/korfu>). 14. yüzyılın ikinci yarısında Romanlar Balkan Yarımadası'nın güney kısımlarında yaşadı. Osmanlı İmparatorluğu tarafından kontrol edilen topraklarda metal işçiliği ve silah üretimi konusunda çalıştılar.

“Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Çingenerler” adlı çalışmadan yola çıkarak, Bulgaristan'daki Romanlar hakkındaki ilk güvenli kaynakların 13. ve 14. yüzyıla dayandığı bilinmektedir (Marushiakova ve Popov, 2006: 58). Romanlar Bulgaristan'a Balkanlar'ın ele geçirilmesi sırasında Osmanlı ordusuyla cengen, kibti isimleri altında gelmişlerdir (Arayıcı, 1998:9). Gelenlerin bir kısmı buraya yerleşmiş diğer bir kısmı ise göçebe yaşama devam etmiştir. Rönesans döneminde şehirlerde Roman mahalleleri kurulmuştur. 14. yüzyılın ikinci yarısından sonra Roman nüfusu Avrupa'nın farklı bölgelerine taşınmıştır. Moldova'da Romanlar ile ilgili ilk belge roman ailelerinin yaşadığı kölelik ile ilgilidir. 1385 yılına dayanan bu belgede roman grubunun Çingenerler adı altında, Voyvoda tarafından Tismana Manastırı'na çalışmaları için bağışlandığı belirtilmekteydi. Transilvanya topraklarında Roman varlığına ilişkin ilk veriler 1390 ve 1406 yılları arasındaki dönemi kapsar. Foletier'e göre Braşov sakinleri 1416'da Romanlara para ve yiyecek yardımında bulunmuşlardır (Foletier, 1970: 19).

Polonya'da ilk kez Romanlar 1401'de Krakov, 1405'te ise Lviv sakinleri olarak anılır. Diğer Roman grupları 14. yüzyılda Bohemya'ya ve oradan da 1430'a kadar kuzey ülkeleri hariç tüm batı Avrupa'ya yayıldı. 15. yüzyılda, Katolik hükümdarlar İspanya'nın bir devlet olma fikrini uygulamaya başladıklarında Romanlar İber Yarımadasına yerleşmiş hatta bazı gruplar Romanın evi olarak bilinen Endülüs'e ulaşmıştı. Katolik monarşilerin 1499'daki ilk resmi yaptırımıyla çok uzun bir baskı dönemi başladı ve bu süre zarfında Romanların kültürel ayrımı iktidarın etkisi altına girdi. Bu dönemde kendi dillerini konuşmaları ve geleneksel kıyafetleri giymeleri yasaktı (Romaninet: 4). Geleneksel el sanatlarından vazgeçmek ve hükümdara hizmet etmek zorunda kalmışlardır. Carlos'un 1783 tarihli fermanında İspanyol vatandaşları olarak tanınmışlar ancak varlıkları reddedilmişler (Grande, 1979: 270).

Portekiz'de Roman varlığının ilk yazılı belgesi Gil Vicente'nin Auto das Ciganas (1521) adlı yapıtıdır (Reyniers, 1993: 65). Romanlar ülkeye kabul edilip dört yıl sonra 1521'te Portekiz Krallığına girişleri yasaklanmıştır. Bu gelişmeden sonra Romanlar Afrika'ya (Angola, Roman barındıran ilk Portekiz kolonisi) ve Brezilya'ya sınır dışı edildi ve böylece diğer kıtalara ulaştı. 16. yüzyılın geri kalanında ve 17. yüzyılın ilk yarısında Romanlara karşı ek yasalar çıkarıldı. Bu eğilim Portekiz krallığının orduyu yenilemek için insanlara ihtiyacı olduğu 1640 yılına kadar devam etti. Birçok Roman orduda görev almak için kaydını yaptırdı. Romanların 15. yüzyılın ikinci yarısında İngiliz adalarına ulaştığı ve Danimarka'dan İskoçya'ya geldiğine inanılır. Eski kaynaklarda Romanlar 1506'da Danimarka'ya yapılan bir gezi sırasında İskoç Kralı James Yves'in korunmasını isteyen Mısırlı hacılar olarak adlandırılmış ve bu da kıta Avrupa'sından gelen Romanlar ile Danimarkalıların temaslarının bir süre daha devam ettiğini göstermiştir. Birçok katı yasanın yürürlüğe girdiği 1530'dan sonra Romanların İngiltere ve Galler'e girmesi yasaklandı, bu ülkelerde yaşayanlar ikamet ettikleri yerlerden ayrılmak zorunda kaldı. İskoçya 1541'de Romanları krallıktan 30 gün içinde terk etmeyi zorlayarak benzer önlemler aldı. Buna benzer yasalar önümüzdeki iki yüzyıl boyunca, Rusya'da 1856'ya kadar kademeli olarak kaldırılana kadar devam etti.

Modern zamanlarda 19. yüzyıl Avrupa'sı Romanlar için özel bir öneme sahiptir. Bir etnik grubun meşrulaştırılması ve tanımlanması arzusu aydınlanma çağına başlamış olsa da bu dönemde Romanların modern temsilinde güçlü bir şekilde kök salmış olan romantik bir çingene imgesi de yaratılmıştır. 19. yüzyılda Romanlar için en önemli olay, dünya çapında kitlesel göçlerine yol açan Romanya'daki kölelikten kurtulmak olurken, 20. yüzyıl Roman tarihine iki ana olay damga vurmuştur: Parajmos ve Avrupa'daki komünist rejimin çöküşü. 20. yüzyıldaki bir diğer önemli süreç, çoğunlukla doğu Avrupa'da, Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesinden sonra patlak veren Romanların politik farkındalığıydı (Romaninet: 4-6). İkinci Dünya Savaşı yıllarında ise özellikle 1942'de 10000'den fazla Roman Auschwitz-Birkenau kampına taşındı. Dönemin siyasi yönetimi fethettiği ülkelerden gelen Romanları da casus oldukları gerekçesi ile toplama kamplarına gönderdi (Arayıcı, 2008: 86). Romanlar Şubat 1943 ve 1944 yazları arasında Almanya, Avusturya, Bohemya ve Moravya, Hollanda, Belçika, Kuzey Fransa, Polonya'dan Auschwitz-Birkenau kampına sürüldü. Auschwitz-Birkenau kampında yaklaşık 19300 Roman öldürüldü ve 2 Ağustos 1944'te Sovyet birliklerinin tehdidi yaklaşırken Almanlar gaz odalarında 2900 Romanın hayatına son verdi. Çeşitli çalışmalara göre bu soykırımda 250000 ile 500000 arasında Romanın hayatını kaybettiğine dair bilgiler mevcuttur (Novitch, 1984: 24). Roman halkının yok edilmesine Parajmos denir ve kurbanlarının anısı 8 Nisan Uluslararası Roman Günü'nde onurlandırılır (Kolev ve Krumova, 2008: 9-11). Komünist rejimlerin çöküşünden sonra, yurtdışında çalışmak on binlerce Roman vatandaşı için önemli bir gelir kaynağı haline gelmiştir. Tercih edilen yerler Yunanistan, İtalya, İspanya, Portekiz, Fransa, Almanya, Belçika, Hollanda ve İngiltere'dir.

2. Etnik Kimlik

Bulgarca ve Bulgar geleneksel halk kültüründe ülkedeki birkaç etnik gruba atıfta bulunan çingene kelimesinin kullanımı oldukça yaygındır. Bulgar resmi belgelerinde özellikle 1989 yılından sonra roman veya çingene kelimesinin kullanımını günlük dilde medya veya kamusal alanda eşanlamı olarak kullanılmasına yol açmıştır. Roman terimi, Uluslararası Roman Birliği'nin (Uluslararası Çingeneler Birliği) ilk kongresinden sonra Avrupa'da popüler hale gelmiştir. Kelimenin kullanılmaya başlandığı dönemde Avrupa'da olduğu gibi Roman topluluğu dışında, üç büyük Roman topluluğu (Manusha, Sinti ve Kale) bulunmaktaydı. Bulgaristan'da Roman kavramı, İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesinden hemen sonra 1946 yılında kurulan yerli cepheyle resmen tanıtıldı (Pamporov, 2008: 12). Romano Essie Gazetesi (çingene sesi), 1950 yılında kamu politikası değişikliği ile azınlıkların ana dillerini kamusal alanlarda kullanma yasağının getirilmesi ile kapatıldı (Büchenschütz, 2000: 45-47). Totaliter rejimin sona ermesinden sonra yeni siyasi oluşum gündelik dilde dayatılan çingene kelimesinin, medyada, siyasi çevrelerde ve sivil toplum sektöründe kullanılmaya başlanan Roman terimiyle değiştirilmesinin gerektiğini belirtti. Bununla birlikte grup içinde kullanılan diğer isimlerle özdeşleşmeyi tercih eden ve hatta Roman kavramından tamamen farklı olan bu popülasyonun grupları ve alt grupları olduğu belirtilmelidir. Genelştirilmiş çingene / Roman başlıklarının varlığı, kesinlikle tanımlanmış kültürel ve sosyal yönere sahip homojen bir topluluk hakkında yanıltıcı bir his yaratmaktadır. Bununla birlikte uygulamada topluluk içinde farklı din ve dil özelliklerine sahip iyi tanımlanmış birkaç grubun mevcut olduğunu da belirtmek gerekir. Şunu da unutmamak gerekir ki Bulgaristan'da Romanlar Bulgar ve Türklere sonra ülkenin üçüncü büyük etnik topluluğunu oluşturur (Paşova,1).

2.1. Din ve Dil

Açıkça ifade edilen ortak bir dine sahip olan Bulgar ve Türk etnik topluluklarının aksine, Bulgaristan'daki Romanlar esas olarak üç inanç arasında bölünmüştür: Ortodoksluk, İslam ve Protestanlık.

Tablo 1. Bulgaristan'da Roman Nüfusun Dini İnanç.

	2001	2007	2011
Ortodoks	%48,6	%45,2	%41,8
Katolik	%0,3	%1,5	%0,9
Protestan	%6,6	%10,0	%6,6
İslam	%27,9	%15,2	%29,7
Diğeri	%0,5	%1,4	%1,0
Ateist	%16,1	%26,8	%20,4

Kaynak: Bulgaristan Cumhuriyeti Natsionalen Statiçeski İnstitut 2011.
<http://www.nsi.bg>

Farklı ülkelerden gelen Romanların birbirlerini anlamalarını sağlayan benzer morfoloji ve dilbilgisine sahip ortak bir Romani lehçesi ağı vardır. Ana lehçeleri fonetik ve kelime dağarcığında büyük ölçüde farklılık gösterir. Pratikte Romani lehçesinin Bulgaristan'da mevcut ana lehçelerin veya yazılı sistemin standardizasyonu yoktur. Dahası kendilerini tanımlayan veya başkaları tarafından roman olarak tanımlanan insanların bir kısmı Romani'ce konuşmaz. Bu insanlar için ana dil Bulgarca, Türkçe veya Romani'ce dillerinin ilgili bölgesel lehçesidir (Pamporov, 2008: 13).

Tablo 2. Bulgaristan'da Romanların Konuştıkları Dile Göre Dağılımı

	2001	2007	2011	Dünya Bankası 2018
Romanca	%86,2	%60,7	%38,6	%66,8
Bulgarca	%7,0	%25,3	%28,7	%20,7
Türkçe	%6,5	%5,4	%24,9	%13,6
Romence	%0,1	%0,0	%0,3	-
Diğeri	%0,1	%8,5	%8,6	-

Kaynak: Bulgaristan Cumhuriyeti Natsionalen Statiçeski İnstitut 2011.
<http://www.nsi.bg>

3. Başlıca Roman Grupları

Romanlar yer, kültür ve dil farklılıklarına bağlı olarak alt gruplara ayrılır. Gruplar cinsler veya klanlar ile karıştırılmamalıdır, çünkü bu gruplar içinde Letonya'lı Romanlar gibi birkaç bin kişiden bir milyondan fazla gruba kadar üye sayısına ait Roman bulunur. Coğrafi konumlarına göre Roman topluluğu beş ana gruba ayrılmıştır.

3.1. Das Romları

Günümüzde daskane Roman kelimesinin Bulgar dilindeki karşılığı Bulgar/Hristiyan anlamında kullanılır. Das kelimesi Osmanlı döneminde hizmetçi anlamında kullanılmış ancak zamanla bu kelime Osmanlı tebaası içinde gyavur-kâfir gayrimüslim ile ilişkilendirilmiştir. Bu genelleme kavramıyla yerel Bulgar lehçesinin önemli bir etkisi olan Balkan tipi Romani lehçelerinin farklı zarflarını konuşan yaklaşık 26 alt grup ve Türk Çingeneleri arasında da 18 alt grup tanımlanmıştır (Tomova,1998: 329-355). Das Romanlarının yaklaşık yarından fazlası kuzeybatı, orta kuzey Bulgaristan ile güneybatı Bulgaristan'da ki bölgelerde baskın nüfusa sahiptir. Tercih edilen başka bir kimliğe sahip belirli alt gruplar içinde Gri güvercinler ve Tsutsumanlar bulunur.

3.1.1. Gri güvercinler

Güney Bulgaristan'ın güneydoğu ve orta kesiminde, Bulgarların (*Bulgar çingenesi*), Çingenelerin (*Daskan Romani*) ve Türker'in

(*Gjaur çingenesi*) olarak adlandırdığı gruptur. Kendilerine Asparuh Bulgarları veya eski Bulgarlar denir ve çevrelerindeki nüfus genellikle onları *gri güvercinler* veya *demirci* olarak tanımlar. Bu grup doğuda Maritza (*Meriç*) Nehri Vadisi boyunca olan nispeten yoğun bir aralıkta yaşar, batıda ise Çirpan şehrine kadar uzanırlar. Pazarçık, kuzeyde Stara Planina ve güneyde-Rodoplar'da da bu topluluğa ait bireyleri görmek mümkündür. Gri güvercinler kendi gruplarındaki evlilikleri tercih ederler ve tercih edilen kimlikleri gibi Bulgarlar hariç, ülkenin diğer etnik gruplarıyla evliliklerden kaçınırlar. Geleneksel olarak grubun temsilcileri Doğu Ortodoks Kilisesi üyeleridir, ancak Evanjelik Pentekostal kiliseleri grubun yaşadığı bazı köylerde bulunmaktadır.

3.1.2. Tsutsuman

Kuzeybatı Bulgaristan'ın üç bölgesinde, Bulgarların (*Bulgar çingeneleri veya vaftiz çingeneleri*) Romanların ise (*Tsutsumanlar*) olarak adlandırdıkları gruba verilen isimdir. Doğu Ortodoks Hristiyan'ı olan Tsutsumanlar, Bulgarların gerçek Bulgar olarak kabul etmediği ve Romanların da gerçek Roman olarak kabul görmediği topluluktur. Anadilleri Bulgarcadır ancak konuşmalarında Romani kökenli birkaç kelimeyi korumuşlardır. Genel olarak tsutsumanlar etnik olarak ayrılmış bölgelerde değil Bulgar nüfusunun yoğun olduğu yerlerde dağılmış durumdadır. Bölgedeki diğer Romanlardan önemli ölçüde daha entegredirler, hane halklarının büyüklüğü, eğitim düzeyi ve işsizlik oranı Bulgarlarınkine benzerdir (Pamporov, 2008: 15).

3.2. Horahane Romanları

Kelimenin tam anlamıyla horahanenin çevirisi Türk/Müslüman Romanları anlamına gelir (Slavkova, 2004: 1). Bu genelleme kavramı ile yerel Türk lehçesinin önemli bir etkisi olan Balkan lehçelerinin farklı zarflarını konuşan yaklaşık 36 alt grup tanımlanmıştır. Horahane Romanları kuzeydoğu, güneydoğu ve orta güney Bulgaristan'da baskın Roman nüfusu ile güneybatı Bulgaristan'da ki Roman nüfusunun yaklaşık yarısını oluşturur. Tercih edilen başka bir kimliğe sahip belirli alt gruplar Millet, Kalderasha, Kalaydjı, Rudari / Ludaridir.

3.2.1. Millet

Roman horahanlarının yaşadığı bölgelerde kendilerine millette (Türk halkı) denen gruba verilen isimdir. Genellikle Bulgarlar onlara (*Türk çingeneleri*), Türkler ise (*Millet çingenesi*) ismini vermiştir. Romanların bazıları onları Roman olarak görürken diğerleri onları Türk olarak kabul eder. Millet Romanlarının ana dili Türkçe'dir, ancak eski nesiller arasında bazı yerleşim yerlerinde Roman dili gizli bir dil olarak kullanılır.

3.2.2. Agupti

Rodop bölgesinde kendisini ve diğer gruplar tarafından agupti olarak isimlendirilen Romanlara verilen isimdir. Agupti nesiller boyunca tercih edilen Türk kimliği ile birincil grup kimliğinin değiştirilmesinin bir örneğidir. Aguptiler saf ve eski Rodop konuşması ile birlikte Mısır kimliğini kaybetmişlerdir. Bu roman grubunun Türk olması ve Türkçeyi yaygın şekilde kullanmalarından dolayı diğer roman gruplarından ayrılmaktadır.

3.3. Kalderasha

Bu topluluğun adı Romen kelimesi kaldera (kazan) dan gelir ve doğrudan geçmişte erkeklerin geleneksel zanaatı olan bakır işlemeciliği ile ilgilidir. Kalderasha grubuna mensup çoğu aile 1975-1976 yılına kadar Yugoslavya ve Macaristan'a komşu ülkelerde zanaatını sürdürmekteydi. Genel olarak bugün kalderashiler ayrı mahallelerde değil özellikle 1989'dan sonra Bulgar nüfusunun yoğun olduğu yerlere dağılmış durumdadır (Varna, Filibe, Sofya). Kalderaslar Sırp veya Macar Romani olarak bilinmektedir ve

muhtemelen en yakın akrabaları Romanya ve çevresinde ikamet etmektedir. Kalderashiler Romence diline ait kuzey (veya yeni) Vlach lehçesini konuşurlar.

3.4. Kalaycı

Roman gruplarının sınıflandırılmasında Kalaycı Romanları, Daskan Romani, Horahan Romani ve Kalderas Romanlarından farklıdır. Bunun nedeni kuzeydoğu ve güneybatı Bulgaristan'da yaşayan alt grupların Müslüman olmasıdır; güneybatı ve orta güney Bulgaristan'da yaşayanlar (*Trakya kalaydjileri olarak da bilinir*) Ortodoks Hristiyanlardır; kuzeybatı Bulgaristan'daki Kalaycı Romanları ise geçmiş Müslüman bağlılıklarının anısına sahiptirler, ancak aslında Müslüman gelenek ve geleneklerine göre yaşamlarına devam ederler. Farklı coğrafi bölgelerdeki kalaycıları birleştiren unsurlar arasında; bir bölgede yaşamaları, geleneksel kalaycı mesleğini devam ettirmeleri, farklı bölgelerdeki kalaycı gruplarının Vlah lehçesi olmak üzere kullandıkları dilde çok sayıda Türkçe kökenli kelimelere sahip olması şeklinde açıklanabilir. Dil benzerliğine rağmen Trakyalı kalaycıları ve diğer kalaycıları farklı dini bağlılıklar nedeniyle birbirleriyle evlenmezler.

3.5. Rudari / Ludari

Çoğunlukla Filibe, Stara Zagora, Nova Zagora, Burgaz, Varna, Dobriç, Veliko Tarnovo ve Pleven'in kırsal bölgelerinde çevredeki nüfusun Romen çingeneleri olarak adlandırdığı gruptur. Bu topluluğun temsilcileri yerel lehçeye bağlı olarak kendilerini rudari veya ludari olarak adlandırır. Karakteristik el sanatlarından dolayı çevrelerindeki nüfus için daha çok kopanari ve meçkari olarak da bilinirler. Nüfus sayımı ve sosyolojik çalışmalar sırasında rudari/rudariler genellikle Romenler, Vlasi veya Bulgarlar olarak tanımlanırken, her zaman kendilerini Romanlardan ayırmakta ısrarcıdır. Rudari/ludari Romen lehçesini kullanır. Nispeten ayrı etnik bölgelerde yaşarken Bulgar toplumunda, eğitim ve istihdam düzeyinin büyüklüğü açısından en entegre Roman grubudur (Pamporov, 2008: 14-17).

4. Nüfus Hareketleri

Bulgaristan'daki Roman nüfusun sayısı gerek kamu organlarına gerekse özel kuruluşlar tarafından yapılan araştırmalar sonucunda elde edilmiştir. Bilimsel istatistiklere rağmen ülkedeki roman nüfusun sayısı her zaman tartışma konusu olmuş, daha da ileriye giderek Bulgar toplumu için bir tehdit oluşturmuştur. Nitekim araştırmalar neticesinde 2030 yılında Roman nüfusunun sayısı, Bulgar nüfusunun geçeceği için korkulduğu için Roman toplumu üzerinde hızlı nüfus artışı önleyici çalışmalar yapılmaktadır. Romanların haklarını siyasi arenada savunacak kişi, kurum veya parti olmadığı için mecliste romanlara yönelik görüşülen her madde kabul edilmektedir. Bu durum ülkedeki roman nüfusun dışlanmasına, sosyo-kültürel haklarının çiğnenmesine, hatta eğitim olanaklarının da engellenmesine neden olmaktadır (Arayıcı, 1999: 279)

Tablo 3. Yıllara Göre Roman Nüfus Sayısı ve Yıllık Artış Oranları (1900-2011)

Sayım Yılları	Roman Nüfusu	%'si
1900	89549	2.4
1905	99004	2.5
1910	122296	2.8
1920	98451	2.0
1926	134844	2.5
1934	149385	2.5
1946	170011	2.4
1956	197865	2.6
1965	148874	1.8
1972	180323	0.2
1992	313396	3.7
2001	370908	4.7
2011	325343	4.2

Kaynak: Bulgaristan Cumhuriyeti Natsionalen Statiçeski İnstitut 2011. <http://www.nsi.bg>

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki ilk on yılın sonuna kadarki nüfus sayımına göre Roman nüfusunun gelişim dinamiklerini izlersek Roman etnik grubunun büyüklüğünün mutlak değerlerde makro topluluğun büyüklüğü ile orantılı olarak arttığı açıktır. Bulgaristan'daki Roman miktarını belirlemek için bir başka başlangıç noktası komünist rejim döneminde kamu yönetimi amacıyla toplanan İçişleri Bakanlığı verileridir.

Tablo 4. İçişleri Bakanlığı'na Göre Bulgaristan'daki Romanların Sayısı ve Yıllık Artış Oranı (1959-1989)

Yıllar	Roman Nüfusu	%'si
1959	214167	2.74
1976	373200	4.26
1980	523519	5.96
1989	576927	6.45

Kaynak: Tomova, Pamporov, Milenkova, 2008:13

Kamu arşivlerinin bir kısmının 1989'dan sonra sınıflandırılmasıyla İçişleri Bakanlığının verileri akademik çalışma için kullanılabilir hale gelmiştir. Bu nedenle 1992 nüfus sayımında 313396 roman kayıtlıyken bazı kuruluşlar, akademisyenler verilerin yetersiz ve az olduğunu, bu nedenle toplam nüfus 800000 kişi olduğunu belirtmişlerdir. Ancak devletin gizli arşivlerinde 1965-1989 yılları arasında Roman nüfusunun yıllık büyümesi %390 olarak belirtilmiş, gerçekte bu büyüme %13 olarak gerçekleşmiştir. Nüfus artışında %390'lık bir büyüme rakamına ulaşılabilmesi için 1989-1992 yılları arasında Roman kökenli hiçbir erkeğin ölmemesi ve doğurganlık çağındaki her Roman kadının (15-49 yaş) iki çocuk doğurması ile ulaşılabilir. Böyle bir tablonun gerçekçi olmadığı ve bu yüzden de 1992 yılına kadar tutulan istatistiksel verilerin Roman nüfusu üzerinde gerçekliği yansıtmadığı aşikârdır. Çeşitli istatistiksel modellere ve İçişleri Bakanlığı verilerine dayanarak Roman sayısı doğru hesaplanırsa toplam nüfus 1989-2018 yılları arasında 641735 ile 831130 arasında olacaktır. Aslında en şişirilmiş rakamlarla bile 800000'e 2007'nin sonlarında ulaşıldı ki bu tahminden ancak 15 yıl sonradır. Maksimum ve minimum tahminler arasındaki 189395 kişilik fark Bulgar ölçümleri için çok büyük ve tutarsızdır. Bu rakam Loveç, Köstendil veya Kırcaali gibi şehirlerin toplam nüfusundan fiili olarak daha büyüktür.

Ulusal polis servisi, İçişleri Bakanlığının yetkili birimleri ile Bulgaristan'daki sivil toplum örgütleri 2007 yılında çingene/Roman bölgelerindeki yerleşim alanlarında niceliksel bir çalışma gerçekleştirmiştir. Bu çalışmada roman nüfusunun ağırlıkta olduğu bölgelerdeki toplam nüfus 600000-700000 arasında değiştiği tespit edilmiştir. Devletin yetkili birimleri tarafından roman nüfusunun olduğundan fazla gösterilmesi bize nüfus sayımlarında roman olmayanlarında roman statüsünde nüfusa dâhil edildiğini göstermektedir. Resmi istatistiksel veriler ile akrân değerlendirilmeleri arasındaki fark, kamusal alanda eşdeğer olarak sıklıkla ve eleştirel olarak kullanılan çingene ve Roman kavramları arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. **Bununla birlikte iki kavram arasında gerçek fark vardır. Roman (Romi) kavramı, benzer kültürel unsurlara sahip etnik grupların bir araya getirilmesidir. Çingene kavramı, makro topluluğun geleneksel olarak sosyal grupları belirli yaşam tarzları veya belirli bir antropolojik genotip ile çağırıldığı isimdir. Çingeneler kavramı, roman kavramına ek olarak, çoğu durumda yoksul banliyölerde ve heterojenleştirilmiş kentel alanlarda yaşayan diğer benzer genotip veya yaşam tarzı gruplarını da kapsar.** Bu düşüncede devlet yönetiminin, sivil toplum örgütlerinin, akademisyenlerin ve medyanın Çingene ve Roman arasındaki ayrım ile ilgili politikaları ve bilgileri yeniden gözden geçirmesi gerekir. Siyaset (Roman partisi, Roman liderleri, Roman sivil toplum örgütleri) veya kültürel entegrasyon (Roman festivalleri, eğitimde,) ile ilgili olaylar söz konusu olduğunda Romanların kendi kaderini tayin etmede herhangi bir hakkı ve sözü bulunmaz.

Bazı akademik çalışmalarda ve medya alanında Roman doğurganlığının abartılması mevcut istatistiklere aykırıdır; oysa gerçekte doğan ortalama çocuk sayısı önemli bir düşüşün olduğu gerçektir. 1930 yılından önce Roman kadınları arasında doğum oranı 3,5, 1955-1960 döneminde 3, 1965-1970 yılları arasında ise 2,6'ya düşmüştür. Burada şunu belirtmemiz gerekir ki; roman nüfusunda yüksek ölüm oranları (**yüksek bebek ölümleri ve önemli ölçüde daha düşük yaşam beklentisi**) aşırı doğurganlığın doğal bir üreme mekanizması olduğu gerçektir.

NSI (Natsionalen Statiçeski İnstitut) verilerine göre roman kadınlarında ortalama çocuk sayısı %2,77'dir. Bir kadının ortalama çocuk sayısının 2,4 olduğu düşünülduğünde, roman kadınlarında ortalama doğumun normal değerlere yakın olduğu görülmektedir. Başka bir deyişle, 1992-2018 döneminde Romanların nispi payının %1 artması ülkedeki nüfusun geri kalanıyla karşılaştırıldığında, romanlar arasındaki doğurganlığın artması sebebiyle değil, diğer etnik gruplar arasında önemli ölçüde düşük doğum oranının gerçekleşmesinden kaynaklanmaktadır (Pamporov,2008: 23-26). Roman topluluğundaki erken doğum oranının giderek (18 yaşından önce) azaldığı ancak NSI verilerine göre hala yüksek olduğu bir gerçektir. Roman kadınlarının %51'i ilk çocuklarını 18 yaşından önce doğurmuştur. Yine NSI' verilerine göre 1992 yılında 14 yaşın altında doğum oranı %69 iken, 2011 yılında bu oran %3,4'e gerilemiştir.

Bulgaristan'da Roman nüfusun en çok olduğu bölgeler nereleridir?

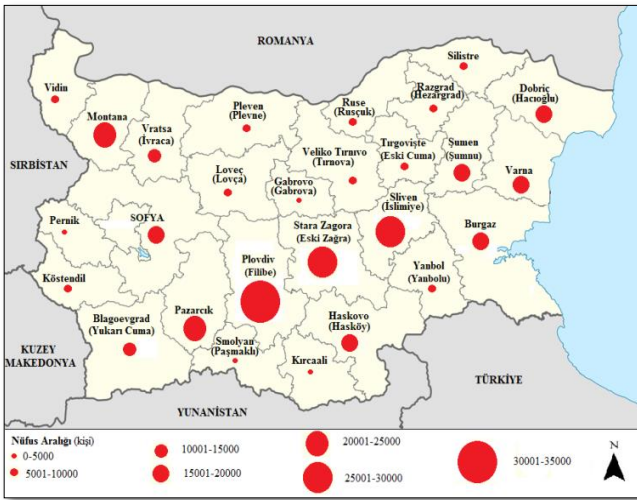
Bulgaristan'da en yüksek Roman yoğunluğuna sahip belediye Kotel'dir. Kotel'de her dört vatandaşın birisi romandır. Son nüfus sayımına göre Şumnu iline bağlı Varbitsa ilçesi ülkede en çok Romanın yaşadığı yerdir. Burada nüfusun yüzde 55,4'ü Roman olarak tanımlanmıştır. Bu etnik grubun temsilcilerinin nispi payıyla ilk üçte yer alan Antonovo ve Perushitsa kentlerinde de her üç kişiden biri romandır. İhtiman ve Magliş Roman nüfusun yoğun olduğu diğer yerlerdir. Straldzha, Rakitovo, Septemvri, Berkovitsa ve Belogradchik kentlerinde her 5 kişiden biri romandır. Bu etnik grubun mutlak toplam temsilci sayısı Plovdiv bölgesinde birinci sıradadır. Plovdiv bölgesinde Romanların toplam nüfusu 30202 olup bölgedeki ikinci en büyük etnik gruptur.

Tablo 5. Bulgaristan'da Roman Azınlığın Yoğunlukta Olduğu Şehirler

İl	Toplam nüfusu	Roman Nüfusu	Romanların %'si
Plovdiv	683027	30202	13,3
Stara Zagora	333265	24018	10,6
Sliven	197473	20478	9,8
Pazardık	275548	20350	9,2
Montana	148098	18828	8,3
Burgas	415817	18424	8,1
Sofya	1291591	18284	8,0
Haskovo	246238	15889	7,1
Dobriç	189667	15223	6,7
Şumen	180528	13847	6,1
Vratsa	186848	10082	4,4
Vidin	101018	7828	3,4
Tırgovişte	120818	7767	3,3
Yambol	131447	4263	1,8

Kaynak: Bulgaristan Cumhuriyeti Natsionalen Statiçeski İnstitut 2011.
http://www.nsi.bg

Ülkedeki en büyük Roman gettosu Plovdiv şehrinde bulunan Stolipinovodur. Mutlak sayılarda daha fazla Roman nüfusu sahip bölgeler Stara Zagora (24018), Sliven (20478) ve Pazarcık'dır (20350). Yambol, Şumen, Pazarcık, Stara Zagora ve Vidin bölgelerinde Romanlar toplam nüfusun yüzde 7 ila 8'i arasındadır (UNİCEF, 2006: 10). Sofya bölgesi ve Kyüstendil'de, bu etnik grubun temsilcileri, NSI verilerine göre yüzde 6,9 ile 6,2 arasındadır. Başkent Sofya Roman nüfusu bakımından ülke sıralamasında 6. sırada yer almasına rağmen (18284) Sofya bölgesinde toplam nüfusun sadece %1,4'ünü oluşturur. Roman kanaat önderlerine göre ortalama olarak ülkenin her bölgesinde yaklaşık 35000 Roman vardır (Harita 1). Her belediyedeki nüfusun ortalama yüzde 10'unun Roman etnisitesine sahip olduğu varsayılmaktadır. NSİ'nin verilerine göre Romanların yüzde 55,4'ü şehirlerde yaşamaktadır. Bunun nedeni daha küçük yerleşimlerin aksine daha zengin işlere ve geçim kaynaklarına sahip olmaları, eğitim ve tıbbi hizmetlere erişimin daha iyi olması, sosyal yardımlara kolayca ve düzenli şekilde ulaşmaları sayılabilir.



Harita 1. Bulgaristan'da Nüfus Aralığına Göre Roman Nüfusunun Dağılımı.

5. Nüfusun Sosyo-Kültürel Özellikleri

5.1. Eğitim

Hem resmi istatistiksel veriler hem de çeşitli araştırmalar, Roman topluluğu arasındaki eğitim düzeyinin diğer etnik gruplara göre en düşük olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda, Roman topluluğu içindeki kadın ve erkeklerin eğitim düzeylerinde önemli farklar da vardır. Okuma yazma bilmeyen Roman kadınları erkeklerin iki katı kadardır. Bulgaristan'da Roman çocukları ilkököl, ortaokul ve orta öğretim sistemindeki öğrencilerin %10,5'ini oluştururken; bu oran, farklı sınıflarda eşit değildir: 1.sınıfta %20'den fazla, 12. sınıfta %1'dir. Bu büyük fark Romanlar arasındaki olumlu doğal artıştan dolayı değil (diğer etnik gruplarda negatif büyüme ile birleştiğinde) özellikle Roman öğrencilerin yüksek oranda okuldan ayrılması ile ilgilidir. Roman çocuklarının okulu bırakma ve erken terk etmesi bir bütün olarak Bulgar toplumu için bir sorundur (Tcherkessof, 1998: 24)

Tablo 6. Roman, Bulgar ve Türk Nüfusun Okulu Terk Etme Oranı

Etnik Grup	Etnik Alt Grup	Okuldan Ayrılanların Oranı	
		Toplam	Yaş Grubu (15-19)
Bulgar	-	2,1	3,3
Türk	-	8,6	21
Roman	-	-	43,7
Roman	Hristiyan	11,8	-
Roman	Müslüman	8,1	-

Kaynak: Bulgaristan Cumhuriyeti Natsionalen Statistiki Institut 2011.
<http://www.nsi.bg>

NSİ'i verilerine göre okula devam etmeyen Roman çocukların yüksek oranı, yalnızca son iki nüfus sayımı arasındaki dönemde yetişkin okuma yazma bilmeyen Romanların oranı %60'tan fazla artırmıştır (1992-2011).

Roman topluluğu arasında okuldaki yetersizliğin nedenleri ve eğitim sisteminin reddedilmesinin sebepleri;

Romanların düşük eğitim seviyesinin nedenleri hem Roman topluluğunun kendisinde hem de Bulgar eğitim sisteminde araştırılmalıdır. Eğitim alanındaki sorunlar, her biri kendine özgü ve buna bağlı olarak farklı eğitim ilişkileri olan farklı Roman gruplarından kaynaklıdır.

Ülkenin farklı bölgelerinden Roman ebeveynler arasında Amalipe Eğitim Merkezi tarafından yapılan araştırmalara göre aşağıdaki özel sorunlar tespit edilmiştir.

- Yerleşik romanlardan bazıları yirminci yüzyılın ortalarında bir anaokuluna gitmeye başlamasından dolayı eğitim seviyeleri daha yüksekti. Bu aynı zamanda Sliven ve Montana'daki Romanların eğitim düzeyi üzerinde gözlemlenebilmektedir. Yerlililer grubuna mensup Romanlar arasındaki temel eğitim sorunları: erken okulu bırakma, tamamen Roman okullarında eğitim, yardımcı okullarda eğitim, ebeveynlerin ilgisizliğidir. Birçoğunun Bulgarca bilmesiyle ilgili bir sorunu yoktur. Genellikle okulu bırakmak sosyal nedenlerden kaynaklanmaktadır.
- Kalderas Romanları grubuna mensup öğrencilerin okuldan ayrılması nadiren sosyal nedenlerle ilişkilendirilmiştir. Kaldarashiler arasında okulu bırakan kızların oranı oldukça yüksektir. Bunun sebepleri arasında bu grubun kültürel özelliklerinden ve önceden var olan erken evliliklerden kaynaklanmaktadır.
- Genel olarak, kalaycı grubuna mensup romanların eğitim seviyesi yüksektir. Eğitim değerler ölçeğinde önde gelen konulardan birini kapsar. Bu grubun Bulgarca ile ilgili bir sorunu yoktur, ancak gruba mensup birçok ebeveyn yurtdışında çalıştığından dolayı çocuklar, büyükanne ve büyükbaba ile birlikte yaşar. Bunun sonucunda ilgisizlik ve çeşitli sebeplerden dolayı okulu bırakma olayları görülmektedir.
- Millet Romanlarının (*Türkçe konuşan Romanlar*) eğitim seviyesi nispeten düşüktür ve Bulgarcaya hâkimiyetleri çoğu zaman bir sorundur. Bu özellikle büyük kentsel gettolarda (Filibe, Burgaz, Varna vb.) ve kırsal alanlarda Türkçe konuşan Romanlar için geçerlidir. Kızların eğitimi genel olarak erken evlilik yapma geleneğinde dolayı düşüktür.

Diğer yandan roman alt gruplarına farklı derecelerde uyum sağlayan, farklı eğitim ilişkilerine sahip olan çeşitli sosyal gruplar da vardır ve okuldan ayrılma sorunu herkes için değil bazıları için geçerlidir. Bulgaristan'daki sivil toplum kuruluşlarının ülkenin farklı bölgelerindeki 86 okulda, öğretmen ve yöneticiler arasında gerçekleştirdiği ankette okulların 23'ünde Roman öğrencilerin okulu

birakma sorununun mevcut olmadığını ve diğer 31 okulda bu sorunun sadece bireysel çocukları ilgilendiren zayıf bir problem olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. Roman topluluğuna ek olarak, Roman çocuklarının okuldan ayrılma nedenleri de Bulgar eğitim sisteminin belirli özelliklerinde aranabilir. Bugün itibarıyla Bulgar eğitim sistemi, okulu bırakmayı önlemek için yeterli mekanizmalara sahip değildir ve bazı özellikleri okulu bırakmayı teşvik etmektedir. Her şeyden önce, bugün Bulgar okulları ebeveynlerle, özellikle de Roman ebeveynleriyle sistematik olarak çalışmaz.

Okullar Roman ebeveynlerinin katılımıyla okul kurulları, öğretmen-veli iş birliği, ebeveynlerin müfredat dışı faaliyetlerde veya EPA sınıflarında yer alması gibi olumlu ve yenilikçi yöntemler nadir de olsa yapılmaktadır. Ancak bu tür çalışmalar farklılaştırılmış ödeme ve yetkilendirilmiş bütçe yoluyla yeterince teşvik edilmez. Bu nedenlerden dolayı Roman ebeveynler okula yabancı kalır ve bu da çocukların eğitimine bağlılık ilkesinde eksikliğine yol açar. Bulgar eğitim sisteminin karşılaştığı en büyük zorluklardan biri okuldaki azınlık çocuklarının ret edilmesidir. Bulgaristan'daki azınlık topluluklarının gelenekleri ve kültürü, son yıllarda devlet eğitim gereksinimindeki değişikliklere rağmen hala yetersizdir.

Bulgaristan'daki Roman çocukları 5 farklı okulda eğitim görmektedir;

❖ Bulgar okulları

Roman öğrenciler sınıflarda %5-10'dan fazla değildir. Bir sınıfta toplam 2-3 Roman çocuk eğitim görür. Bu tür okullarda genellikle entegre ailelerden gelen Roman çocuklarının küçük bir yüzdesi bulunur.

❖ Karışık okullar

Roman öğrenciler sınıfta yaklaşık dörtte biri veya üçte biri kadardır. Roman çocukların entegrasyonu hem öğretmenin çabaları hem de Bulgar sınıf arkadaşlarının teması ile kolaylaştırılır. Karma okullar Roman gettosunun veya Roman mahallelerinin dışında bulunur ve makro toplulukla etkileşim için bir fırsat sağlar.

❖ Roman okulları

En büyük şehirlerin bazılarında Roman gettolarında bulunan bireysel okullardır. İçlerinde roman öğrenciler baskındır, genellikle %100'e ulaşır. Eğitim seviyesi karma okullardan çok daha düşüktür. Eğitim entegrasyonu Roman öğrencilerin Bulgar sınıf arkadaşlarıyla temas eksikliği ve makro toplulukla bütünleşememesi nedeniyle engellenir. Eğitim ve Bilim Bakanlığının verilerine göre 22 ilçede yaşayan 30421 Roman çocuk anaokullarında eğitim görmesine rağmen Roman çocukların 50'den fazlası Roman öğrencilerin ağırlıkta olduğu okullarda eğitim hayatına devam ettiğini göstermektedir.

❖ Kırsal okullar

Roman öğrenciler genellikle demografik nedenlerden ötürü çoğunluktadır. NSİ verilerine göre ülke nüfusunun yaklaşık %32'si kırsal alanlarda yaşarken, kırsal alanlarda yaşayan Romanların oranı %49 kadardır ve buradaki Romanların yaklaşık %44'ü 20 yaşın altındadır. Kırsal okullardaki eğitim düzeyi ayrılmış okullardan daha yüksek ancak karma okullardan daha düşüktür (Kolev ve Krumova, 2008: 26-32).

6. İstihdam Sorunu

Roman nüfusu üzerinde 1994 yılından itibaren yapılan çalışma ve gözlemlerde 18 yaşın üzerindeki Romanların sadece %27,5'inin çalıştığını ve %8,6'sının bir işte sözleşmesiz geçici bir iş için çalıştığını göstermektedir (Pamporov, 2008: 35). Hatta bazı Avrupa ülkelerinde Romanların işsizlik oranı %70-80'lerden daha fazladır (Derens, 2004: 23). Roman istihdamının en önemli sorunu istihdam edilenlerin %23,6'sında işverenin herhangi bir sözleşme sunmamasıdır. Sosyal güvenliklerini garanti etmeden ekonomide çalışmaya zorlanmaktadır. Bulgaristan'da sözleşmesiz çalışan

Bulgarların payı %4, Türklerin payı %11,7 iken Romanlarda bu oran %23,6'dır. 1980'lerin başında, Roman işgücü büyük sanayi işletmelerinde ve tarımsal sanayi kompleksinde yoğunlaştı. Romanların istihdam edildiği sektörler: %26,7 sanayi, %26,6 tarım ve ormancılık, %6,3 inşaat, %5,4 ulaşımla ve iletişim, %4,9 hizmet ve %3,4 ile ticarettir. Dünya Bankasının Bulgaristan'daki hane halkları üzerine yaptığı bir çalışmada bugün Roman istihdam profilinin Bulgar ve Türk etnik gruplarındaki istihdamdan önemli ölçüde farklı olduğunu göstermektedir. Günümüzde Romanlar inşaat, kamu hizmetlerinin alt kademelerindeki işlerinde, mantar ve bitkilerin toplanmasında istihdam edilmektedir. Romanların bir diğer çalışma sahası da tarım ve perakende ticarettir (Tablo 7).

Tablo 7. Üç Ana Etnik Grubun İşgücü Piyasasının Farklı Sektörlerine Katılım Oranı

Meslek Grubu	Roman	Bulgar	Türk
İnşaat	%22,4	%10,2	%16,4
Tarım	%20,1	%10,0	%37,6
Genel Hizmet	%11,1	%2,3	%4,2
Diğer	%9,8	%10,6	%11,3
Perakende	%8,7	%16,6	%8,3
Hizmet	%6,5	%9,0	%3,2
Ağır Sanayi	%5,7	%5,3	%4,3
Gıda endüstrisi	%4,4	%3	%2,3
Ulaşım ve İletişim	%2,5	%7,6	%3,9
Eğitim ve Bilim	%2,5	%7,7	%2,2
Yönetim	%2,5	%6,2	%4,1
Mantar Toplayıcılığı	%1,9	-	%0,1
Sağlık hizmetleri	%1,8	%6,8	%2
Finans	%0,3	%4,7	%0,2

Kaynak: Pamporov, A. (2008). *Romite Viv Bulgariya Informatsionen Spavochnik*, Institut Otvoreno Obştestvo, Sofya.

7. Sağlık Olanakları ve Sorunları

Romanların kötüleşen sosyo-ekonomik ve barınma koşullarının sağlık durumlarının üzerinde doğrudan etkisi vardır. Sivil Toplum Örgütleri (Açık Toplum Enstitüsü-Sofya) tarafından yapılan bir çalışmaya göre Romanların yarısından fazlası sağlıklarını tatmin edici, iyi veya çok kötü olarak tanımlamıştır. Bu durum Euro barometre verilerine göre ülke ortalamasından %12 daha fazladır. Roman nüfusunun sağlık durumları üzerine yapılan araştırma sonuçlarına göre Romanların sadece %45,5'inin sağlığı 'iyi' ve 'çok iyi' olarak tanımlamıştır (Tomova, 2009: 54).

Tablo 8. Bulgaristan'da Roman Nüfusunun Genel Sağlık Durumları Hakkında Yapılan Anket Sonuçları

Sağlığınızı nasıl değerlendiriyorsunuz?	%
Çok iyi	12,7
İyi	32,8
Memnuniyet verici	27,3
Kötü	16,6
Çok kötü	7,7
Puan veremiyorum	1,4
Belirtilmedi	1,4

Kaynak: Bulgaristan Cumhuriyeti Natsionalen Statistiski Institut 2011. <http://www.nsi.bg>

Roman toplumunda NSİ verilerine göre 19 yaşın altındaki kişilerin oranı yaklaşık %43 iken, Bulgarlarda ise bu oran %19'dan azdır. Romanlar için önemli ölçüde düşük yaşam beklentisi oranı vardır. Yine nüfus sayımının (2011) sonucuna göre, Romanların sadece %5'i emeklilik yaşına ulaşmaktadır ki bu Bulgaristan ortalamasının 6 katıdır. Dünya Sağlık Örgütü tarafından yapılan bir çalışmaya göre Romanlar arasında sağlık sigortası yaptırma oranı son derece düşüktür, 15 yaşın üzerindeki Romanların 1/3'ünden fazlası sağlık sigortasına sahip değildir. Romanların neredeyse %11'i hiçbir sağlık sigortasına sahip olmamıştır. Aile hekimi olmayan Romanların oranı nispeten daha azdır. Dünya Bankası'nın 2018 verilerine göre,

Romanların yaklaşık %87'sinin kişisel bir doktoru vardır, Bulgarlarda bu oran neredeyse %99'dur. Roman topluluğu içinde rastlanan en sık hastalıklar, baş ağrısı, kemik veya eklem hastalıkları, sindirim sistemi, akıl hastalığı, solunum sistemi hastalıkları, göz hastalıkları ve böbrek taşıdır. Roman toplumunun %30'undan fazlası şiddetli veya kronik hastalığı olan veya belirli bir sakatlık derecesine sahip en az bir kişinin öldüğünü göstermektedir.

8. Konut ve Yaşam Koşulları

Roman mahallelerinin ezici çoğunluğundaki başlıca sorunlar içinde en önemlileri yasadışı inşaat, kamu altyapısı ve kaliteli hizmetlere sınırlı erişimdir. Son derece kötü barınma koşulları Roman mahallelerindeki nüfusunun sürdürülebilir mekânsal ayrışmasını engellemekte ve sözde olarak ayrılmasına yol açmaktadır. Çoğu zaman yasadışı inşaat konut iyileştirme politikası alanında önde gelen bir sorun olarak tanımlanmaktadır. Roman nüfusunun ağırlıklı olduğu yerlerde hizmet veren kamu düzeni ve güvenlik görevlilerinin uzman değerlendirmesine göre bu bölgelerdeki dört konuttan en az biri yasadışı olarak inşa edilmiştir. Bulgaristan Cumhuriyeti'nde Romanların Yaşam Koşullarını İyileştirme Ulusal Programının verilerine göre diğer kaynaklar da benzer veriler belirtmektedir. Ancak yasadışı konut sadece devletin gettoda bulunmadığının bir belirtisi değildir. Bu büyük ölçüde düşük gelirlerin, uzun vadeli işsizliğin ve derin yoksulluğun yanı sıra kamu fonunun mevcut veya yeni inşa edilen konut stokunun çok az olmasının ve bu alanda yıllardır yerel ve ulusal politikaların gerçek eksikliğinin bir sonucudur (Yordanov, 2008: 40-45).

9. Geleneksel El Sanatları ve Meslekler

Geleneksel el sanatları grup kimliğinin en güçlü temellerinden birini oluşturan Roman gruplarının ayrılmaz bir bileşenidir. Roman meslekleri arasında bulunan Falcılık dışında geleneksel el sanatları erkekler içindir. Kadınlar kocalarına erkek kardeşlerine ve babalarına bakmakla yükümlüdür. Roman el sanatlarındaki en önemli eğilimler: metal işleme, kalaylama, demircilik, el sanatları ve ahşap işleridir. Romanlar yüzyıllar boyunca yaşamak için çeşitli faaliyetlerde bulundular ve modern teknolojilere uyum düzeylerinin yüksek olduğunu kanıtladılar. Bugün Romanlar avukat, doktor, bilim adamı, oto tamircisi, çiftçilik ve farklı mesleklerde topluma uyum sağlamışlardır.

• Demir İşçiliği

Demircilik Romanların en eski sanatıdır. Bu Karpat ve Balkan Romanlarının ana mesleklerinden biridir. Bu bölgelerde Romanlar demirci olarak bilinir aynı zamanda tanınmış silah üreticileridir. Osmanlı İmparatorluğu'nda Osmanlı ordusuna bağlı kılıç ustası olarak işe alınmışlardır. Ayrıca Osmanlı ordusunun birçok Romalı içeren Chengene Sanjak'ı da doldurmuşlardır. Romanlar demiri kullanarak tarım aletleri, ev eşyaları, demir yapı ürünleri- kilit, anahtar çeşitli kapı, at nalı ve vb. ürünler yapmakta ustadır.

• Bakır İşçiliği

Bu meslek hala Bulgaristan, Romanya ve Macaristan'daki bazı Roman grupları, özellikle de Balkanlarda uygulanmaktadır. Bakır ürünlerinin, tavalının, güveçlerin, tencerelerin kalaylanması ve üretimi oldukça yaygındır.

• Altın ve Gümüş İşçiliği

Romanlar arasında ilkel kuyumcular bulunabilir (ardzintari-Rumence argintar kelimesinden-gümüş işleyen bir adam). Eski paralardan metaller ve yerel halktan aldıkları takılar ile at mühimmatı için süslemeler, düğmeler, ev eşyaları ve dini nesnelere mülkler, şamdanlar, haç yapımı önemli Roman işçilikleri arasındadır.

• Marangozluk

Bugün bile Balkanlar'da, Bulgaristan, Romanya ve Macaristan'da, bazı Roman grupları hala yerel halkın ihtiyaç duyduğu tahta kaşıklar tepsiler ve diğer eşyaları üretmektedir. Ürünlerin çoğu turistler tarafından bir hatıra olarak satın alınır. Bulgaristan'da ahşap işleme geleneksel el sanatlarından biridir. Son yıllarda Roman el sanatlarının canlanma eğilimi sepet üreticileri tarafından göz ardı edilmemiştir. Dahası geleneksel sepet üretimi çiçek sepetleri, tepsiler, sandalyeler, çantalar, şemsiyeler ve daha fazlasının üretimine doğru genişlemektedir.

• Müzik

Müzik, en popüler geleneksel Roman el sanatlarından biridir. Tüm aileler nesiller boyu müzikle uğraşır, yeteneklerini nesilden nesile aktarır ve çoğunlukla bir grup / orkestrada pratik yaparlar. Düğünler parti şölenleri gibi çeşitli durumlarda oynanır. En yaygın kullanılan çalgı aleti keman (bazen altı telli viyola), ud, zil, akordeon (Alman müziğinden ödünç alınmıştır), viyolonsel, gitar, gayda, tibia, tahta flüt, tef, klarnettir. Bugün Bulgaristan'da Roman şarkıcılar ve müzisyenler profesyonel kayıt stüdyolarında çalışır, Bulgarca ve Roman şarkılarını yorumlarlar.

• Falcılık

Antik çağlardan beri Romanlar falcılıklarıyla tanınır. Yüzyıllar boyunca kristal toplardan, tarot kartlarından (onları icat eden Romanlar olduğu iddia edilir) ve elle görüntüleme de dâhil birçok yöntem kullandılar. Falcılar yeteneklerinin doğuştan olduklarını iddia etmişlerdir. Kural olarak diğer Romanların fallarına bakmazlar. Romanlar genellikle kendilerini sıkıntılardan kötü ruhlardan ve hastalıklardan korumak için mutluluk muskaları giyerler. Ayrıca çoğu Roman iyileşmek için geleneksel tıpta da kullanılan şifalı otlar kullanırlar (Romaninet: 31-35).

SONUÇ

Bulgaristan'daki Roman etnik grubu, Türk nüfusundan sonra en büyük ikinci grup olmasına rağmen haklarında yapılmış çok az araştırma bulunmaktadır. Bu etnik gruba ait resmi istatistiksel bilgilerin bir kısmı yıllar içinde farklı siyasi gruplar tarafından gizlenmiş veya veriler olduğundan daha fazla gösterilmiştir. Buna rağmen Romanlar, Bulgaristan'ın bağımsızlığından sonra ülkede sayıları istikrarlı bir şekilde artması ile karakterize edilen tek etnik gruptur. Muhafazakârlık ve aile yaşam gelenekleri, Roman nüfusunun geleneklerinin zor aşılması, dikkate alınan süre boyunca yüksek doğal büyümenin sürdürülmesi için elverişli bir zemin oluşturmuş ve nüfus yıllar içinde kademeli artmıştır. Yüksek düzeyde doğal büyümenin sürdürülmesi büyük ölçüde belirleyen ana faktörler, istihdamın doğası, Roman grubunun değerlerine uygulanan normlar, kentsel çevrenin özgüllüğü, genç yaş yapısı, zayıf eğitim yapısı, geçim kaynakları vb.dir. Ulusal, bölgesel ve yerel düzeydeki doğrudan ilgili tüm kurumların sivil toplum örgütlerinin temsilcileri ve Roman toplumu ile iş birliği, Bulgaristan Cumhuriyeti'nde Romanların Entegrasyonu için Ulusal Stratejisinin (2012-2020) uygulanması için esastır. Romanların günlük hayata, okullara, iş yaşantısına ve hizmet sektörüne aktif katılımını sağlamak çok önemlidir. Bugün bazı roman gruplarının bireyleri iş, eğitim ve farklı sektörlerde kendine yer bulabilmiştir. Özellikle Kalderaşi Roman alt grubunda bulunan Barvale Romanları diğer Roman toplulukları içinde ekonomik durumu oldukça iyidir. Tutsuman Romanları diğer Roman gruplarından önemli ölçüde daha entegre olup, hane halklarının büyüklüğü, eğitim düzeyi ve işsizlik oranı Bulgarlarınkine benzerdir. Tutsuman Romanlarının yanı sıra Rudari/ludari Romanları Bulgar toplumunda, eğitim ve istihdam düzeyinin büyüklüğü açısından en bütünleşmiş Roman grubudur. Kalaycı grubuna mensup romanların eğitim seviyesi nispeten yüksek iken, Millet Romanlarının (*Türkçe konuşan Romanlar*)

eğitim seviyesi oldukça dūřuktur ve Bulgarcaya hâkimiyetleri çođu zaman bir sorundur. Her düzeyde politikaların oluşturulması, uygulanması, izlenmesi ve değerlendirilmesinin her aşamasına Romanların dâhil edilmesi, toplumun çıkarları ve Roman uzmanlarının yetkinliği açısından süreci zenginleştirecektir. Sonuç olarak Bulgaristan'daki Roman azınlığın sorunları geçmişte olduğu gibi gūnümüzde de devam etmektedir. Sorunların özüm merkezinde Romanlar olmasına rağmen, çözüm mekanizmasına dâhil edilmemişlerdir. Hızlı nüfus artışında Roman azınlığı suçlayıcı unsurlara henüz çözüm bulunmuş değildir. Ekonomik bağımsızlıklarını elde etmek için Avrupa'nın farklı bölgelerinde alışan Romanların sayısı gūn geçtikçe artmaktadır. Yūzyıllar önce olduğu gibi vatandaşı oldukları Bulgaristan'dan, dışlanma, sosyo-kūltürel ayırım vb. sebeplerden dolayı yine göç etmek zorunda kalmışlardır.

KAYNAKÇA

- Arayıcı, A. (1999). Ülkesiz bir Halk: Çingenerler. Ceylan Yayınları, İstanbul.
- Arayıcı, A. (1998). "Dünyanın dört bir yanına dağılmış ülkesiz bir halk: Çingenerler", Öğretmen Dünyası, Sayı 221, Ankara.
- Arayıcı, A. (1999). Avrupa'nın Vatansızları Çingenerler, Kalkedon Yayınevi, İstanbul.
- Becker-Ho, A. (2000). Paroles de Gitans. Paris, Albin Michel.
- Büksenşüti, U. (2000) Maltinstvennata Politika v Balgariya. Politikata na BKP Kam Evrei, Romi, Pomatsi i Turtsi 1944–1989, Sofya: IMIR
- Calvet, G. (1982). Lexique tsigane. Dialecte des Erlides de Sofia. Publications orientalistes de France.
- Derens, J.A. (2004). "Laroute des Roms passe par l'integration". Courrier International, n: 662.
- Elena Marushiakova-Vesselin Popov, (2006) Osmanlı İmparatorluğunda Çingenerler (Çev. Bahar Tırnakçı) Homer Kitabevi, İstanbul.
- Foletier, F. De V. (1970). "L'Esclavage des Tsiganes dans les principautés romaines" in *Etudes Tsiganes*, n:2/3
- Grande, F. (1979). *Memorial del Flamenco*, I, Madrid, Espasa Calpe.
- Karahasan-Çınar, İ. (2005) Etniçeskite Maltinstva v Balgariya, Sofya: İzdatelska Kašta Lik
- Kolev, D. Krumova, T. (2008). *Romite Viv Balgariya İnformatsionen Spavoçnik*, İnstitut Otvoreno Obştestvo, Sofya.
- Metodieva, M. (2008). *Romite Viv Balgariya İnformatsionen Spavoçnik*, İnstitut Otvoreno Obştestvo, Sofya.
- Navitch, M. (1984). "500000 Tsiganes victimes de la terreur nazie" *Le Courrier de l' UNESCO*, Paris.
- Natsionalen Statiçeski İnstitut, Preobrayavane 2011 (Okaonçatelni Danni), Sofya. <http://www.nsi.bg>
- Pamporov, A., (2006). "Romskoto Vsekidnenie Vib Balgariya", Sofya.
- Pamporov, A. (2008). *Romite Viv Balgariya İnformatsionen Spavoçnik*, İnstitut Otvoreno Obştestvo, Sofya.
- Paşova, A., Vsiçki Tsigani Da Se Preobrazyavat Viv Bilgari (Politiki Na Totalitarnata Blast Kim Romite Viv Bilgariya 1944-1989. Sofya.**
- Reyniers, A. (2003). "Tsiganes et voyageurs-identite, rapport au voyage, economie, education et rapport a l'ecole dans le contexte de la societe contemporaine". Conferences organise par le CASNAV-CAREP, Nancy-Metz, 12 Şubat.
- Reyniers, A. (1993). "Les Tsiganes en Roumanie: situation socio-economique et identite", in *Etudes Tsiganes*, n:2.
- Rinzer, L. (1985). Wer wirft den Stein? Zigeuner sein in Deutschland. Stuttgart.
- Slavkova, M., (2004). "Turkite Tsigani viv Balgariya i evangelskoto dvijenie", Bilgarska Etnologiya Basım Evi, Sayı:3, Sofya.
- Tcherkessof, F. (1998). "Tsiganes-Gadjii, A quand des "terrains"d'entente? *Messages du Secours Catholiques*, n:512.
- Tomova, İ. (1998). *Romi, Obştnosti i İdentiçnosti v Balgariya*, Sofya: İzdatelstvo Petekston.
- Tomova, İ., (2009), "Zdraveto İ Romskata Obştnost, Analiz Na Situatsiyata Viv Evropa Predvaritelern Natsionalen Doklad-Bulgariya", A.D.İ Yayınevi, Madrid
- Tomova, İ. Pamporov, A. Milenkova, V. (2008) Sotsialno-İkonomiçeskoto Polojenie na Uyazvimi Etniçeski Maltinstva v Balgariya, Sofya: İnstitut po Sotsiologiya pri BAN
- UNİCEF, (2016) İzsledvane Na Sotsialni Normi, Koito Vızprepytctvat Dostıpa Na Pomskite Momiçeta Do Obrazovanie, Sofya.
- Yordanov, İ. (2008). *Romite Viv Balgariya İnformatsionen Spavoçnik*, İnstitut Otvoreno Obştestvo, Sofya.
- TDV: [https://islamansiklopedisi.org.tr/korfu/\(16.02.2020\)12:40](https://islamansiklopedisi.org.tr/korfu/(16.02.2020)12:40)
- Romaninet: http://www.romaninet.com/ROMA_Cultural_report_bu.pdf Erişim Tarihi: 24.01.2020

EXTENDED ABSTRACT

Anyone trying to investigate, write or think about the situation of Roma in Bulgaria in recent years has come up with increasing but often fragmented and often contradictory information. One of the most important problems is the number of Roma population. According to various estimates, the number of Roma in Bulgaria ranges from 370000 to 800000. The basis of these different data is another open question, namely;

- Who is the novel?
- How do we collect information about Roma?
- Is it just the principle of self-determination being followed or does it also take into account other factors such as fear of discrimination?
- What is the origin of the Roma?
- What are the causes of difficult socio-economic conditions?
- What are the stereotypes created against them?
- What are the compliance policies and who is responsible for their implementation?
- Where are the regions with the highest Roma population in Bulgaria?

These are difficult questions that remain unanswered and become equally difficult about Roma at both the expert and political levels and in the context of everyday life. The basic data in response to these questions were obtained from the last census (2011) of the Republic of Bulgaria Natsionalen Statiçeski İstitut. Apart from this resource, questions were tried to be answered by making use of the researches on Roma in the literature.

Unlike the Bulgarian and Turkish ethnic communities, which have a clearly expressed common religion, Roma in Bulgaria are essentially divided between three beliefs: Orthodoxy, Islam and Protestantism.

There is a common Romani dialect network with similar morphology and grammar, which allows Roma from different countries to understand each other. The main dialects differ greatly in phonetics and vocabulary. Practically there is no standardization of the main dialects or written system available in Bulgaria. Moreover, some of the people who identify themselves or are described as novel by others do not speak Romani. For these people, the main language is the relevant regional dialect of their languages by Bulgarian, Turkish or Romani.

The municipality with the highest Roma density in Bulgaria is Kotel. One of every four citizens in Kotel is Roman. According to the latest census, Varbitsa district of Shumen province is the place where most Roma live in the country. Here, 55.4 percent of the population is defined as Roma. In the cities of Antonovo and Perushtitsa, which are in the top three with the relative share of representatives of this ethnic group, one out of three people is Roman. İhtiman and Magliş Roman is another place where the population is dense. One in every 5 people in the cities of Straldzha, Rakitovo, Septemvri, Berkovitsa and Belogradchik is the Roman. The absolute total number of representatives of this ethnic group ranks first in the Plovdiv region. The total population of Roma in the Plovdiv region is 30202 and is the second largest ethnic group in the region.

Both official statistical data and various studies show that the level of education among the Roma community is lowest compared to other ethnic groups. There is also a significant difference in the education levels of women and men in the Roma community. Illiterate Roma women are twice as much as men. In Bulgaria, Roma children made up 10.5% of students in primary, secondary and secondary education; this rate was not equal in different grades and ratios: more than 20% in the 1st grade and 1% in the 12th grade. This large difference is not due to the positive natural increase among Roma people (coupled with negative growth in other ethnic groups), in particular, with regard to the high school dropout of Roma students. Quitting school and leaving school early is a problem for the Bulgarian society as a whole (Tcherkessof, 1998: 24)

Although the Roma ethnic group in Bulgaria is the second largest after the Turkish population, there is very little research done about them. Data on official censuses and the natural and mechanical movement of ethnic communities in unpublished Bulgaria is an attempt to avoid distortions of official statistical information. It is the only ethnic group in the country characterized by a steady increase in numbers after the independence of Bulgaria. It can be concluded from the analysis of the factors that affect the formation of this number that the natural increase has a determining effect. The difficult transcendence of conservatism and family life traditions, the traditions of the Roma population provides a favorable ground for maintaining high natural growth for the period under consideration. The main factors that largely determine the maintenance of high levels of natural growth are the nature of employment, the norms applied to the values of the Roma group, the specificity of the urban environment, the young age structure, the weak educational structure, livelihoods, etc. Cooperation with representatives of non-governmental organizations of all relevant institutions at national, regional and local level and the Roma community is essential for the implementation of the National Strategy of the Republic of Bulgaria (2012-2020) for the Integration of Roma. It is very important to ensure the active participation of Roma in daily life, schools, business life and service sector. The inclusion of Roma in every stage of policy making, monitoring, and evaluation at all levels enriches the process in terms of the community's interests and competence of Roma experts.